

**EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD Y
EL RELATIVISMO EN LA MODERNIDAD
SEGÚN JOSEPH RATZINGER**

*Disertación del Dr. Daniel Alejandro Herrera
en sesión privada del Instituto de Bioética
del 4 de julio de 2008*

EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD Y EL RELATIVISMO EN LA MODERNIDAD SEGÚN JOSEPH RATZINGER

por el DR. DANIEL ALEJANDRO HERRERA

Es públicamente conocida la posición de Joseph Ratzinger frente al relativismo imperante en la actualidad. En su último discurso antes del inicio del cónclave que lo eligió Papa, lo definió como *la dictadura del relativismo*, como la tiranía del propio yo y sus ganas. Ésta es para él una cuestión central que tiene que abordar no sólo el cristianismo sino la humanidad en su conjunto, porque allí se juega su futuro frente al riesgo de disolución social al que lleva el individualismo materialista y relativista existente en la sociedad contemporánea. Su pensamiento está largamente desarrollado en numerosos documentos, discursos y homilías, pero dado que el ciclo que nos convoca es de índole académica, voy a remitirme a sus últimas intervenciones académicas.

En primer lugar, al conocido diálogo que en enero de 2004, siendo aún cardenal, sostuvo con el filósofo alemán Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera, en Munich, cuyo tema fue *“las bases morales prepolíticas del Estado liberal”*. En segundo lugar, su también famosa lección magistral pronunciada ya como Papa en septiembre de 2006, en la Universidad de Ratis-

bona, con motivo de su visita a su tierra natal alemana. Discurso más conocido por la circunstancial cita del docto emperador bizantino Manuel II paleólogo que originó la reacción de parte del mundo musulmán, que por el tema central de la disertación: *La racionalidad de la Fe y la exclusión de la violencia*: “En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, – dice el Papa– la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”¹. Ahora bien, esta disertación originó (no por la cuestión musulmana, sino por el verdadero tema central) una réplica de Habermas publicada en la revista *Neue Züricher Zeitung*, donde cuestiona la tesis de Ratisbona, como un retorno a una fundamentación metafísica a partir de la defensa de la síntesis entre el cristianismo y el helenismo propuesta por el Pontífice. Esto provocó la contra réplica del Cardenal Ruini, que le contesta a Habermas, asumiendo la posición y la propuesta del Papa. Por último, me voy a referir al también polémico discurso que este año no pudo leer personalmente en la Universidad de La Sapienza, en Roma, producto de una injusta discriminación de pseudos intelectuales, no solo contra su persona y la dignidad de su investidura, sino contra la misma inteligencia que dicen “defender”, pues si hay algo que está fuera de toda discusión es la estatura intelectual del actual pontífice, más allá de estar o no de acuerdo con sus afirmaciones.

Para su mejor comprensión dividiré la exposición en dos partes: la primera será una pequeña reseña del estado de la cuestión. La segunda en cambio contendrá algunas reflexiones surgidas a partir de ese estado de cuestión descripto.

¹ Benedicto XVI, “*Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones*”, Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

1. Estado de la cuestión

1.1. *El diálogo de Baviera*

Allí comienza afirmando Habermas que la cuestión aquí planteada ya había sido formulada por Ernst-Wolfgang Böckenförde en los años sesenta, cuando se preguntaba si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar. En otras palabras, si las tradiciones culturales y religiosas influyen en la justificación de las normas de un Estado secularizado que por otra parte, se declara neutral en el plano moral y religioso.

Habermas distingue entre el aspecto *cognitivo* por un lado y *motivacional* por otro. Señala que si bien en el aspecto *cognitivo* es suficiente *una justificación o legitimación secular, no religiosa sino posmetafísica* del orden político –justificación que se alcanza mediante “*un consenso meramente formal, limitado a procedimientos y principios*”–, respecto de su aceptación social es necesaria la influencia en el aspecto *motivacional* de las tradiciones, creencias y convicciones morales y religiosas con que cada uno participa del consenso y que ayudan a estabilizar el sistema².

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

² Habermas, Jürgens, “*Las bases premorales del Estado Liberal*”, diálogo con el filósofo Jürgens Habermas en la Academia de Baviera, enero 2004, La Nación 28 de junio de 2005.

Por eso, luego de todas estas precisiones, el Cardenal propone un nuevo planteo de la cuestión: “*En este punto se plantea de nuevo la cuestión de cómo, en una sociedad global con sus mecanismos de poder y con sus fuerzas desencadenadas, así como con sus diferentes puntos de vista acerca del derecho y la moral, es posible encontrar una evidencia eficaz con suficiente capacidad de motivación y autoridad para dar respuesta a los desafíos que he apuntado y ayudar a superarlos*”³.

Al respecto, reafirma la existencia y posibilidad de conocimiento de la ley natural como fundamento de los derechos y deberes de la persona humana, y que como tal se encuentra al alcance de todos los hombres, en todas las culturas, en tanto sean abiertos a la propia realidad del hombre mismo, a su naturaleza y dignidad. Ahora bien, dicho esto se presenta el problema de su reconocimiento (que no es lo mismo), “*sobre todo teniendo en cuenta que hoy en día esa evidencia no está reconocida ni mucho menos en todas las culturas*”.

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

³ Ratzinger, Joseph, “*Las bases premorales del Estado Liberal*”, diálogo con el filósofo Jürgen Habermas en la Academia de Baviera, enero 2004, La Nación 28 de junio de 2005.

1.2. *El Discurso de Ratisbona*

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

*la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente*⁴.

Por otra parte, en consideración del encuentro con la multiplicidad de las culturas, Benedicto XVI denunció que a la tesis correcta de que el patrimonio griego, críticamente purificado, sea una parte integrante de la fe cristiana, se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo. Pretensión que desde el inicio de la edad moderna domina en modo creciente la búsqueda teológica, y que podemos clasificar en tres etapas: 1) La primera etapa la constituye la Reforma del siglo XVI; 2) La segunda es la teología liberal de los siglos XIX y XX; 3) Por último, la tercera etapa es la que se está dando actualmente a través del fenómeno del multiculturalismo.

En suma, según el Papa sólo podremos superar el reduccionismo de la razón (que no es negar el impresionante desarrollo del conocimiento científico y técnico, sino por el contrario asumirlo con sus fabulosas conquistas y sus grandes riesgos) si podemos alcanzar una noción de *razón ampliada* como propone en su conclusión en Ratisbona: *“Llego así a la conclusión...La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino **ampliar nuestro concepto de razón y de su uso**. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud*⁵. Esto mismo lo vuelve a

⁴ Benedicto XVI, *“Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones”*, Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

⁵ Benedicto XVI, *“Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones”*, Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

reafirmar el 27 de junio pasado como una propuesta central de su pontificado, con ocasión de su discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema: *“Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía”*: *“la propuesta de “ensanchar los horizontes de la racionalidad” no debe incluirse simplemente entre las nuevas líneas de pensamiento teológico y filosófico, sino que debe entenderse como la petición de una nueva apertura a la realidad a la que está llamada la persona humana en su uni-totalidad, superando antiguos prejuicios y reduccionismos, para abrirse también así el camino a una verdadera comprensión de la modernidad”*⁶.

1.3. La réplica de Habermas

Como ya dijimos Habermas le contesta al Papa por medio de un artículo publicado en la revista *Neue Züricher Zeitung*, titulado *“Una conciencia de lo que falta - Sobre fe y saber y el derrotismo de la razón moderna”*. Allí Dice Habermas: *“El papa Benedicto XVI, en el discurso pronunciado recientemente en Ratisbona, le ha dado un inesperado giro crítico con la modernidad a la antigua confrontación sobre helenización y deshelenización del cristianismo. Con ello ha dado una contestación negativa a la pregunta sobre si la teología cristiana debe confrontarse con los retos de la razón moderna posmetafísica. El Papa se refiere a la síntesis realizada a partir de la metafísica griega y la fe bíblica desde Agustín a Tomás de Aquino e implícitamente refuta que haya buenas razones para la polarización entre fe y saber que se ha producido de hecho en la modernidad europea. A pesar de criticar la opinión que defiende que “hay que retornar a un punto*

⁶ Benedicto XVI, discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema: *“Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía”*, el 27 de junio de 2008. Se puede consultar en www.vatican.va.

anterior a la Ilustración y despedirse de las convicciones de la modernidad”, se opone a la fuerza de los argumentos que han provocado el derrumbe de aquella síntesis cosmovisional”⁷.

En definitiva, el filósofo alemán considera que el discurso de Ratisbona constituye un retroceso respecto al diálogo entre Fe y Razón propuesto por ambos (desde distintas perspectivas) en la academia de Baviera. Incluso la crítica va mucho más allá, porque sería incluso un retroceso respecto a la consideración misma de la razón moderna, una vuelta atrás de Kant y por qué no también de Hume, un retorno sin más a la metafísica helenista asumida sin beneficio de inventario por el cristianismo en la síntesis agustiniana-tomista del medioevo.

Justamente, el centro de la crítica se refiere al núcleo de la tesis de Ratisbona: *la necesidad de ampliar el horizonte de la racionalidad moderna*. Ampliación que incluye la racionalidad de la Fe y con ella a la razón metafísica purificada por la misma fe. Habermas rechaza esta ampliación, asumiendo y defendiendo la noción reductiva de la razón moderna, científicamente empírica y filosóficamente dialógica, reduciendo el diálogo a la cuestión del lenguaje, como eje de la acción comunicativa entre los interlocutores.

Al respecto propone volver a su propuesta de diálogo entre Fe y Razón de Baviera: *“No se trata de un compromiso de vértigo entre lo que es incompatible. No debemos zafarnos de la alternativa entre una orientación antropocéntrica y una visión desde la lejanía del pensamiento teocéntrico y cosmocéntrico. Pero no es lo mismo si hablamos unos con otros o sólo unos sobre los otros. Para ello hay que cumplir dos condiciones: la parte religiosa debe reconocer la autoridad de la razón “natural”, es decir, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas y los prin-*

⁷ Jürgen Habermas, *“Una conciencia de lo que falta - Sobre fe y saber y el derrotismo de la razón moderna”*, revista *Neue Züricher Zeitung*, 10/2/2007.

cipios de un igualitarismo universalista en derecho y moral. Al contrario, la razón secular no debe postularse como juez de las verdades de fe, aunque sólo pueda aceptar como racional aquello que de modo conclusivo puede traducir en sus propios discursos accesibles en principio de modo universal. Si una condición no es trivial desde la perspectiva teológica, tampoco lo es la otra desde el punto de vista filosófico”⁸.

En otras palabras, la Fe religiosa debe reconocer a la razón científica propia de las ciencias naturales y a la universal neutralidad de la razón secular, mientras que ésta no debe pretender juzgar el contenido de la Fe, aunque sólo acepte aquello que pueda traducir a su propio lenguaje. En consecuencia, la Fe debe aceptar sin más el lenguaje científico secular de la razón moderna, a cambio de una aceptación por parte de la razón secular, de aquellas verdades de fe compatibles y traducibles a su propio lenguaje, con el consecuente rechazo de todo contenido no compatible y/o traducible.

El Papa no le contesta. Recién en su viaje apostólico a Austria, lo cita para mostrar desde un pensamiento no cristiano, la importancia de respetar las raíces cristianas de Europa: *“Permitidme citar, en este contexto, a Jürgen Habermas, un filósofo que no profesa la fe cristiana, el cual afirma: ‘Para la autoconciencia normativa del tiempo moderno, el cristianismo no ha sido solamente un catalizador. El universalismo igualitario, del que brotaron las ideas de libertad y de convivencia solidaria, es una herencia directa de la justicia judía y de la ética cristiana del amor. Esta herencia, sustancialmente inalterada, ha sido siempre hecha propia de modo crítico y nuevamente interpretada. Hasta hoy no existe una alternativa a ella’”⁹.* Ahora bien, este iguali-

⁸ Jürgen Habermas, *“Una conciencia de lo que falta - Sobre fe y saber y el derrotismo de la razón moderna”*, revista *Neue Züricher Zeitung*, 10/2/2007.

⁹ Benedicto XVI, *“Discurso ante las Autoridades y el cuerpo diplomático en la Sala de las Recepciones de la residencia de Hofburg, Viena viernes 7 de septiembre de 2007.* www.vatican.va.

tarismo universal en moral y derecho y esta herencia sustancialmente inalterada a la que se refiere Habermas es la que surge del cristianismo en su síntesis con el helenismo que tanto critica en el artículo en cuestión.

1.4. La contrarréplica de Ruini

A su vez el Cardenal Ruini sí le contesta a Habermas, en un discurso pronunciado el viernes 2 de marzo del 2007 frente a un centenar de intelectuales y científicos católicos, sobre *“La razón, las ciencias y el futuro de la civilización”*. asumiendo como propia la posición de Ratzinger-Benedicto XVI y terciando de esta manera en el debate que este sostiene con Habermas.

Dice Ruini: *“Me he detenido largo sobre esta intervención de Habermas porque ello me permite tomar con precisión los verdaderos puntos del diálogo-confrontación-nuevo encuentro entre fe cristiana y racionalidad contemporánea, sobre los que J. Ratzinger-Benedicto XVI se ha basado últimamente en Ratisbona, pero ya antes desde su prolesión del 1959 en la Universidad de Bonn, dedicada al Dios de la fe y al Dios de los filósofos, y después a través de todo su trabajo teológico”*.

“Es imposible no revelar en el discurso de Habermas un par de “precomprensiones” bastante pasadas y osaría decir anacrónicas, que muestran cómo también un pensador de alto nivel y dado a la búsqueda de una alianza con el pensamiento cristiano permanezca hasta ahora condicionado en su aproximación a este último. La primera es el reconducir la fe y la teología cristianas a las perspectivas derivadas del pensamiento teocéntrico y cosmo-céntrico. Bastaría recordar a este propósito la encíclica “Dives in misericordia”, n.1, donde Juan Pablo II afirmaba en cambio que la perspectiva del cristianismo es simultáneamente e insepara-

blemente antropocéntrica y teocéntrica (...). La segunda comprensión de Habermas está en el considerar que la síntesis entre la metafísica griega y la fe bíblica haya sido elaborada a partir de Agustín para llegar a Tomás. Precisamente en el discurso de Ratisbona Benedicto XVI nos ha dicho en cambio que con la afirmación “al principio era el Verbo” el evangelista Juan “nos ha donado la palabra concluyente sobre el concepto bíblico de Dios”, en el cual “todas las vías frecuentemente fatigosas y tortuosas de la fe bíblica alcanzan su meta, encuentran su síntesis”, y por lo tanto el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego “no era una simple casualidad”, sino que en cambio tenía una “necesidad intrínseca” propia (...). Así la fe bíblica reconcilia entre sí las dos dimensiones de la religión que antes estaban separadas una de otra, o sea el Dios eterno del que hablaban los filósofos y la necesidad de salvación que el hombre lleva dentro de sí y que las religiones paganas trataban en algún modo de satisfacer. El Dios de la fe cristiana es pues sí el Dios de la metafísica, pero es también, e idénticamente, el Dios de la historia, o sea el Dios que entra en la historia y en la más íntima relación con nosotros. Ésta es, según J. Ratzinger, la única respuesta adecuada a la cuestión del Dios de la fe y del Dios de los filósofos”¹⁰.

Por eso agrega Ruini que Habermas no sale de aquella “cestrazón” de la razón solamente empírica y calculadora, a diferencia de la perspectiva abierta de Ratzinger-Benedicto XVI. En la actualidad, sostiene Ruini que el hombre permanece prisionero de una “extraña penumbra” y de los impulsos de vivir según los propios intereses, prescindiendo de Dios y de la ética. Esto hace que la actitud más difundida entre los no creyentes no sea propiamente el ateísmo sino el agnosticismo, que suspende el juicio respecto a Dios en cuanto racionalmente no conocible.

¹⁰ Ruini, Camilo, “*La razón, las ciencias y el futuro de la civilización*”, discurso del 2 de marzo de 2007 a intelectuales y científicos católicos, en offnews.info.

La respuesta que J. Ratzinger da a este problema nos lleva nuevamente hacia la realidad de la vida, pues a su juicio, en concreto, el agnosticismo no puede ser vivido, es un programa no realizable para la vida humana. El motivo es que la cuestión de Dios no es solamente teórica sino eminentemente práctica, o sea tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida. En la práctica estoy obligado a escoger entre dos alternativas, ya individuadas por Pascal: o vivir como si Dios no existiese, o vivir como si Dios existiese y fuese la realidad decisiva de mi existencia. Eso porque Dios, si existe, no puede ser un apéndice que se puede quitar o agregar sin que nada cambie, sino que por el contrario es el origen, el sentido y el fin del universo y del hombre mismo.

Si actúo según la primera alternativa adopto de hecho una posición atea y no solamente agnóstica; si me decido por la segunda alternativa adopto una posición creyente: la cuestión de Dios es pues ineludible. Es interesante notar la profunda analogía que existe, bajo esta perspectiva, entre la cuestión del hombre y la cuestión de Dios. Ambas, por la suma importancia que tienen, van fuertemente afrontadas con todo el rigor y empeño de nuestra inteligencia, pero ambas son siempre también cuestiones eminentemente prácticas, inevitablemente conectadas con nuestras concretas elecciones de vida.

Propiamente en el considerar la perspectiva creyente como una hipótesis, aunque sea la mejor, que como tal implica una libre opción y no excluye la posibilidad racional de hipótesis diferentes, J. Ratzinger-Benedicto XVI se muestra sustancialmente más abierto que J. Habermas y que la “razón secular” de la que Habermas se pone como interprete: ésta acepta en efecto como “razonable” solamente lo que se muestra traducible en sus discursos. En esta “absolutización” de la razón secular tenemos en cierto modo el correspondiente, a nivel práctico, de la “dictadura” o absolutización del relativismo (aunque sea verdaderamente paradójico hablar de un relativismo absoluto) que se verifica cuando la libertad individual,

para la cual todo es finalmente relativo al sujeto, viene erigida como el criterio último al cual toda otra posición debe subordinarse¹¹.

1.5. El Discurso en La Sapienza

Aquí Joseph Ratzinger-Benedicto XVI retoma el problema de la razón, en particular el de la razón ética y al respecto se pregunta qué es la razón, cómo puede una afirmación racional que constituye una norma moral demostrarse razonable. Aquí vuelve a plantear la necesidad del diálogo y síntesis entre razón y Fe, cito: *“El Papa habla como representante de una comunidad creyente, en la cual durante siglos de su existencia ha madurado una determinada sabiduría de vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética”*¹².

Incluso al hacerlo, cita a John Rawls que, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de razón pública, ve sin embargo en su razón “no pública”, una razón que, pese al punto de vista secularista, no puede ser desconocida¹³ y al mismo Habermas del que rescata que hable de una sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertarla (más allá de lo que Habermas entienda por verdad) en el debate filosófico y político¹⁴.

¹¹ Cfr. Ruini, Camilo, *“La razón, las ciencias y el futuro de la civilización”*, discurso del 2 de marzo de 2007 a intelectuales y científicos católicos, en offnews.info.

¹² Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

¹³ Cfr. Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

¹⁴ Cfr. Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

Ahora bien, justamente la verdad constituye la perfección de la razón. Al respecto dice el Papa: “*Es necesario dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la **theoría**, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica*” (si se me permite, aquí vuelve a aparecer el meollo del problema del relativismo, la cuestión de la verdad práctica, o de su negación, de la verdad ética o moral, o dicho de otra manera de la dimensión ética o moral de la verdad), “*pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: Cuál es el bien que nos hace verdaderos. La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del **Logos**, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma*”¹⁵.

Así agrega: “*Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una **comprehensive religious doctrine** en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses*”¹⁶.

¹⁵ Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

¹⁶ Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

Por eso continúa afirmando que en los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, tanto en las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia, como en las ciencias históricas y humanistas, en las que el hombre trata de comprenderse mejor a sí mismo. En este desarrollo no sólo se ha abierto a la humanidad una cantidad inmensa de saber y de poder, sino también el conocimiento y reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre. Pero esto no quiere decir que el camino se haya completado, que no existan riesgos, pues al respecto señala que hoy el peligro (sobre todo en el mundo occidental) es que el hombre, en virtud de la grandeza de su saber y de su poder, *se rinda ante la cuestión de la verdad*. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último¹⁷.

Así concluye: *“Con esto vuelvo al punto de partida. Qué tiene que hacer o decir el Papa en la universidad. Seguramente no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que solo puede ser donada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad, invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro”*¹⁸.

¹⁷ Cfr. Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

¹⁸ Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

2. Algunas reflexiones

Habiendo visto el estado de la cuestión, partiré de un breve diagnóstico que sintetice la situación contemporánea analizada: 1) el desarrollo, apogeo y decadencia del *iluminismo* que de alguna manera marca el corazón de la concepción moderna; 2) el surgimiento de un *pensamiento débil* posmoderno y posmetafísico; 3) la consolidación de la *secularización* que en su versión radicalizada devino en un *laicismo*; 4) la aparición, desarrollo y ¿muerte? de las *ideologías*; 5) el más espectacular desarrollo de las *ciencias* y la *tecnología*; 6) la *globalización* de las relaciones económicas y de las comunicaciones; 7) el resurgimiento del *problema religioso e interreligioso* y 8) sobre todo una *revolución cultural* que en muchos aspectos disuelve los valores y costumbres tradicionales coronando un *relativismo moral* paradójicamente cuasi absoluto (o quizás sin el cuasi).

Por una cuestión de extensión material de la presente contribución no voy a abordar todos los problemas señalados, sino que me voy a circunscribir a uno que considero que nuclea a todos: *El problema de la racionalidad en el mundo moderno y en la sociedad secular*.

Éste ha sido el centro de la reflexión de Ratzinger-Benedicto XVI en Munich, Ratisbona y Roma, como también de la reflexión y réplica de Habermas y la contrarréplica de Ruini a las que ya me referí. En ellos se plantea la contraposición entre *razón reductiva* y *razón ampliada*. Entre una razón reducida a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente y una razón extendida a las verdades de la Fe, de la metafísica y de la ética.

En otras palabras, si la razón se reduce solamente a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente, tanto la racionalidad de la Fe que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, centrada en el problema de Dios y del sentido

último de la vida humana, como la racionalidad de la ética, de la política y del derecho referidas al obrar humano (cada una desde su perspectiva específica), quedan excluidas. A continuación abordaré brevemente ambos problemas.

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

En este sentido el diálogo entre Fe y Razón propuesto por Habermas no respeta igualmente los derechos de ambas, pues mientras que la Fe debe reconocer a la razón científica, y está bien que así sea, conforme a la legítima autonomía de los saberes, la razón científica y secular, si bien no debe juzgar los contenidos de la Fe, sólo aceptaría aquellos que pueda traducir a su propio lenguaje, rechazando lo que no es traducible.

Estas últimas son propiamente las verdades teológico-metafísicas que constituyen el núcleo de la Fe, dado que ésta no se refiere a lo empíricamente verificable por las ciencias positivas, sino más bien a lo que no se ve, ni se detecta por ellas, porque está más allá de las fronteras de lo fenoménico, y más adentro de la epidermis de su manifestación empírica, aunque justamente por eso constituyen el fundamento último y más profundo del ser, no sólo en su aparecer fenoménico, sino también en su más plena realidad ontológica. Dicho de otra manera, lo teológico, lo metafísico y lo científico positivo no son tres estados sucesivos y excluyentes al modo como los concibió Comte en su famosa ley de los tres estados¹⁹, sino más bien, niveles o grados de conocimiento simultáneos y confluyentes sobre la misma realidad.

Al igual que Habermas, Benedicto XVI propone también la necesidad y urgencia de un diálogo entre Fe y Razón, pero a di-

¹⁹ Cfr. Comte, Augusto, “*Curso de Filosofía Positiva*”, Ediciones Libertador, Bs. As. 2004, pág. 20 y sig.

ferencia del filósofo alemán plantea términos más justos, pues no solamente admite como aquél, que la Fe debe reconocer y aceptar a la razón científica como idónea en su propio ámbito y según su método específico, sino que también afirma la racionalidad misma de la Fe, conforme a la distinción que realiza la *Fides et Ratio: Credo ut intellegam-intellego ut credam*²⁰. De esta manera supera la estrechez de la razón, mediante la ampliación del ámbito de su uso y aplicación a los contenidos mismos de la Fe, que no son irracionales en sí mismos como erróneamente lo considera cierta parte del pensamiento moderno, sino más bien, *supra racionales*, en tanto que si bien superan los límites finitos de la razón humana, se fundan en la racionalidad infinita de Dios (“*En el principio era el Logos, el Verbo*”), por lo que *lo contrario a la razón es contrario a la naturaleza de Dios*, conforme a la tesis planteada en Ratisbona.

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

“*Esta tesis –señala el Papa– no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa*”, conforme dice la traducción oficial en español. En cambio si nos manejamos con el texto italiano allí

²⁰ *Fides et ratio*, Cap. II y III.

expresa “*Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa*”, que en realidad podría traducirse “*Esta tesis no es simplemente errónea; es todavía grosera e imprecisa*”. Como se ve, no es lo mismo decir “*no es del todo falsa*” que “*no es simplemente errónea*”, pues mientras que en el primer caso está afirmando que tiene algo de verdadero, aunque luego la descalifica señalando que es rudimentaria e imprecisa, en el segundo dice que además de ser simplemente errónea, o sea, totalmente falsa, es grosera e imprecisa, no dejando margen alguno para reconocer algún grado aunque sea desfigurado de veracidad.

Más allá de las cuestiones de traducción (tanto la italiana como la española), que para dilucidarlas habría que recurrir al original en alemán (idioma que no manejo), el Papa es suficientemente claro y contundente al afirmar que el Nuevo Testamento ha sido escrito en lengua griega y contiene el contacto con el espíritu griego (que proviene ya del Antiguo Testamento, como es el caso de la Biblia de los Setenta), y si bien es cierto, que hay elementos en la evolución de la Iglesia en sus inicios que no deben integrarse en todas las culturas, sin embargo, las decisiones fundamentales sobre las relaciones entre la fe y el uso de la razón humana son parte de la fe, son desarrollos consecuentes con la naturaleza de la fe misma²¹.

Esto no significa tanto una helenización del cristianismo, sino más bien una cristianización del helenismo que incluye a la racionalidad filosófica y metafísica purificada por la misma fe. De hecho en la antigüedad la Iglesia primitiva dialogó con la Filosofía griega como expresión superior del espíritu humano y no con las religiones paganas²². Encuentro –al decir de *Jaeger*– entre el cristianismo primitivo y la *Paideia griega*, que dio origen a una

²¹ Benedicto XVI, Ponencia “*Fe, Razón y Universidad, Recuerdo y reflexión*”, Universidad de Ratisbona, 12 de Septiembre de 2006, www.vatican.va.

²² Cfr. Joseph Ratzinger, “*Fe, verdad y tolerancia*”, Salamanca 2005, Ediciones Sígueme, pág. 193.

*Paideia cristiana*²³, cuyo espíritu se expresa en el discurso de San Pablo en el Areópago²⁴.

En el caso del Cristianismo, para Ratzinger la verdad es al mismo tiempo metafísica e histórica (toda su teología se maneja en ambos planos), pues esta verdad metafísica trascendente y lejana entra en la historia haciéndose accesible al hombre por medio del Dios que se hace hombre, del *Emanuelle*, del Dios con nosotros. Dice Benedicto XVI “*Parto de una profunda convicción, que he expresado muchas veces: “La fe cristiana ha hecho su opción neta: contra los dioses de la religión a favor del Dios de los filósofos, es decir, contra el mito de la sola costumbre a favor de la verdad del ser” (J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, cap. III). Esta afirmación, que refleja el camino del cristianismo desde sus albores, resulta plenamente actual en el contexto histórico cultural que estamos viviendo. En efecto, sólo a partir de dicha premisa, que es histórica y a la vez teológica, es posible salir al encuentro de las nuevas expectativas de la reflexión filosófica. También hoy es muy concreto el peligro de que la religión, incluso la cristiana, sea instrumentalizada como fenómeno subrepticio*”²⁵.

Sin perjuicio que desde cierto punto de vista se puede rescatar como positiva la defensa de la razón que hace Habermas, aunque coartada y limitada a lo lingüístico y comunicativo²⁶ y despojada de toda referencia a lo ontológico y metafísico. Lo hace presentando a la modernidad y su racionalidad como un proyecto inacabado, frente al nihilismo del “*pensamiento débil*” posmoderno, que al decir de *Vattimo* no reconoce ningún *Grund* fundamen-

²³ Cfr. Jaeger, Werner, “*Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*”, México DF, 1965, Fondo de Cultura Económica.

²⁴ Hechos, 17, 22-34.

²⁵ Benedicto XVI, discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema: “*Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía*”, el 27 de junio de 2008. Se puede consultar en www.vatican.va.

²⁶ Cfr. Habermas, Jürgens, “*Teoría de la acción comunicativa*”

to, ninguna verdad última, sino solo aperturas históricas²⁷, o como afirma Lyotard renuncia a los “meta-relatos”, como explicación última de la realidad²⁸. En última instancia, el suyo es también un esfuerzo estéril, pues el acotamiento voluntario del alcance de la razón trunca las posibilidades de alcanzar una respuesta definitiva al problema de la racionalidad y al de su principio y fundamento.

Ahora bien, ¿quién decreta el fin de la metafísica? ¿Con qué autoridad se proclama que no se puede remontar más allá de Kant o de Hume? ¿Por qué se tiene que aceptar esto como una verdad incuestionable? Acaso, significa que ya esté fuera de carrera Platón y su teoría de la participación eidética, o Aristóteles con la relación entre acto y potencia, o el mismo Santo Tomás, que lleva hasta el fin la relación de acto y potencia aristotélica, por medio de la distinción metafísica entre acto de ser (acto) y esencia (potencia) y la doctrina de la participación en el ser a partir del *ipsum esse subsistens*. De ser así, sería sumamente arbitrario, como también lo sería si ignorásemos la influencia que han tenido sobre la modernidad, Hume, Locke, Descartes, Hegel o el mismo Kant.

Nuevamente aquí (como en el caso de la Fe) el problema es que solamente se acepta aquello que pueda traducirse al lenguaje del propio pensamiento postmetafísico, como si este lenguaje tuviera la exclusividad de lo moderno. Sería mucho mejor resaltar la centralidad de la razón propia del espíritu moderno, dejando que ésta desarrolle toda su potencialidad, ampliando su acción y ensanchando los ámbitos de su alcance, hasta los límites de su capacidad natural. Sin perjuicio de una actitud abierta a la posibilidad de trascender esos límites mediante el auxilio de la Revelación y la Fe, a través de un diálogo verdadero y sincero que permita su sana complementación. Al respecto dice el Papa: “*El nuevo diálogo entre fe y razón, que se hace necesario hoy, no puede llevarse a*

²⁷ Cfr. Vattimo, Gianni, “*El fin de la modernidad*”, Barcelona, 1986, Gedisa, pág. 154.

²⁸ Cfr. Lyotard, Jean Francois, “*La posmodernidad*”, Barcelona, 1999, Gedisa, pág. 31.

cabo en los términos y modos como se realizó en el pasado. Si no quiere reducirse a un estéril ejercicio intelectual, debe partir de la actual situación concreta del hombre, y desarrollar sobre ella una reflexión que recoja su verdad ontológico-metafísica”²⁹.

2.2. El problema de la racionalidad práctica

Además de la ampliación de la razón hacia la racionalidad de la Fe, que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, también se la debe *ampliar hacia la razón práctica* como expresamente lo ratifica en su discurso en la Sapienza, donde la razón se ordena a la verdad que no es solo teórica, sino también práctica. En efecto, con esta propuesta de recuperación de una razón práctica plena se puede superar el problema planteado por el Papa, por el cual la razón reductiva al excluir de la razón científica y objetiva el campo de la praxis, *tiende a desplazarlo al ámbito de lo subjetivo* y así abre la puerta al relativismo moral³⁰.

De esta manera, el pensamiento moderno rompe el vínculo existente entre los dos ámbitos de la conciencia: 1) el *objetivo* constituido por los principios de la ley natural que conocemos por el hábito de la *sindéresis*, aunque él prefiere hablar más bien de *anamnesis*³¹, si bien reconoce su sinonimia; 2) el *subjetivo* com-

²⁹ Benedicto XVI, discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema: “*Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía*”, el 27 de junio de 2008. Se puede consultar en www.vatican.va.

³⁰ Cfr. Benedicto XVI, “*Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones*”, Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

³¹ Cfr. Ratzinger, Joseph, “*Verdad, valores, poder*”, Madrid 1995, Ediciones Rialp SA, pág. 65 y sgtes.: “La principal corriente de la Escolástica expresó los dos planos de la conciencia mediante los conceptos *sindéresis* y *conscientia*. La palabra *sindéresis* (*synteresis*) procede de la doctrina estoica del microcosmos y es recogida por la tradición medieval de la conciencia. Su significado exacto sigue siendo confuso, y por eso se convirtió en un obstáculo para el desarrollo esmerado de este plano esencial del problema global de la conciencia. Por eso quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre la historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática por el más claro concepto platónico de *anamnesis*, que no sólo es lingüísticamente más claro y filosóficamente

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

más puro y profundo, sino que , además, está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con la palabra *anamnesis* expresamos aquí exactamente lo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la *Epístola a los Romanos*: ‘En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia’ (2,14-15) (.....) Eso significa que el primer *estrato*, que podemos llamar *ontológico*, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras (....) Después de estas reflexiones sobre el primer plano, esencialmente ontológico, del concepto de conciencia, debemos ocuparnos del segundo estrato, designado en la tradición medieval sencillamente con la palabra *conscientia*, conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica ha podido contribuir en algo al estrechamiento moderno del concepto de conciencia. Santo Tomás, por ejemplo, sólo denomina conciencia a este segundo plano y, en consecuencia, la conciencia no es para él *habitus*, es decir, una cualidad estable del ser del hombre, sino *actos*, o sea, un acontecimiento consumado. Sin embargo, Santo Tomás supone evidentemente el fundamento ontológico de la *anamnesis* (*synderesis*) como algo dado. El aquinate la define como una resistencia interior contra el mal y una íntima inclinación al bien. El acto de conciencia aplica este saber fundamental a las situaciones concretas. Según Santo Tomás, consta de tres momentos: reconocer (*recognocere*, dar testimonio (*testificari*) y juzgar (*iudicare*). Se podría hablar de un concierto entre la función de control y la de decisión. Siguiendo la tradición aristotélica, Santo Tomás ve este acontecimiento de acuerdo con el modelo de los procedimientos conclusivos. Sin embargo, subraya enérgicamente lo específico de este saber práctico, cuyas conclusiones no derivan del mero saber ni del puro pensar. *Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él.* Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente. En este plano, el plano del juicio (*conscientia* en sentido estricto), es lícito decir que también la conciencia errónea obliga. En la tradición racional de la Escolástica esta proposición es absolutamente clara. Nadie debe obrar contra su conciencia, como ya había dicho San Pablo (Rom. 14,23). Pero el hecho de que la conciencia alcanzada obligue en el momento de la acción no significa canonizar la subjetividad. *Seguir la convicción alcanzada no es culpa nunca.* Es necesario, incluso, hacerlo así. Pero *sí puede ser culpa adquirir convicciones falsas y acallar la protesta de la anamnesis del ser.* La culpa está en otro sitio más profundo: no en el acto presente, ni en el juicio de conciencia actual, sino en el abandono del yo, que me ha embotado para percibir en mi interior la voz de la verdad y de sus consejos. De ahí que autores que obraron convencidos, como Hitler o Stalin, sean culpables. Los ejemplos extremos no deberían servir para tranquilizarnos, sino más bien, para sobresaltarnos y hacernos ver con claridad la seriedad del ruego: *Ímpiame de los deslices que se me ocultan (Ps 19, 13)’.*

En consecuencia, en el caso de la razón reductiva a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente, todo este campo de lo práctico, donde incluimos tanto lo ético como lo político y lo jurídico, va a ser regido, no por la racionalidad sino por la voluntad ciega o por la emoción³², pasándose de un objetivismo realista a un subjetivismo voluntarista o emocionalista, o en su caso, a un intersubjetivismo también voluntarista, expresado por la idea del consenso como fundamento último de todo el orden ético, político y jurídico. Lo que lleva necesariamente a negar la posibilidad de conocer la verdad práctica en cualquiera de los tres ámbitos.

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

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

Justamente los principios prácticos captados por el hábito de la *sindéresis-anamnesis* como una patencia del bien constituyen el contenido de la ley natural. Dicho de otra manera, son la ley

³² Conf. Kalinowski, Georges, “*El problema de la verdad en la moral y en el derecho*”, Bs.As. Eudeba.

natural. Entre los principios podemos distinguir: 1) los primeros principios (*communissima*), cuyos términos son captados por todos inmediatamente, por ejemplo: El bien debe hacerse y el mal evitarse, y fundado en éste, que según el orden de las inclinaciones será el orden de los principios o preceptos³³; 2) los secundarios derivados de los primeros, si bien no son inmediatamente conocidos, se obtienen con cierta facilidad, como la propiedad privada de los bienes³⁴; 3) aquellos sólo accesibles para los más sabios, como es el caso de la prohibición de la usura³⁵. Como dice García Huidobro: “*El criterio para distinguir unos de otros es el grado de dificultad que envuelve su conocimiento*”³⁶. Sin embargo, si bien distinguimos distintos tipos de principios, “*diremos que todos esos preceptos de la ley de la naturaleza, en cuanto se refieren a un solo primer precepto tienen razón de una sola ley natural*”³⁷.

Respecto a la objeción de falta de consenso sobre la ley natural y su contenido, corresponde distinguir *entre el conocimiento de la ley natural* (por el hábito de la sindéresis-anamnesis) y *su reconocimiento* (por el juicio de la conciencia). Entre el conocimiento evidente de los primeros principios prácticos que obtenemos por la sindéresis-anamnesis y el juicio de la conciencia que se realiza a efectos de aplicarlos a un caso particular aquí y ahora.

Este juicio de conciencia, en sentido estricto o propio es individual, pero por una analogía impropia (metafórica) puede extenderse a la sociedad toda y así hablar en sentido lato o impropio de una “*conciencia colectiva*”, que reconoce o niega (falibilidad de la conciencia) las exigencias objetivas de la ley natural como fundamento del orden social y primera regla de la razón práctica por la cual lo conocemos. En consecuencia, cuando en la actuali-

³³ S.Th. I-II, 94, 2

³⁴ S.Th. II-II, 57, 3.

³⁵ S.Th. I-II, 100, 11.

³⁶ García Huidobro, Joaquín, “*Razón práctica y Derecho Natural*”, Valparaíso 1993, Edeval, pág. 48.

³⁷ Santo Tomás de Aquino, S.Th., I-II, Q. 94, art. 2, ad. 1.

dad muchas veces se afirma que no se puede fundar el orden social moral, político y jurídico en la ley natural, porque no todos la aceptan, ni hay consenso sobre ella, *se confunde el problema de la existencia y conocimiento de la ley natural, con su reconocimiento a través del juicio de la conciencia* de cada uno de los formadores del consenso. Juicio de conciencia que a veces puede fallar en cuanto a los preceptos secundarios o en la aplicación de los principios a los casos particulares, debido a la influencia de ideologías o intereses contrarios al bien del hombre, a los malos consejos, a la concupiscencia de la carne, o bien a costumbres depravadas y hábitos corrompidos³⁸. *“Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente”*³⁹.

Desconocer la ley natural porque no hay consenso sobre ella, es confundir su justificación racional en la evidencia *per se nota* de sus principios, con la aceptación efectiva de la misma en el juicio de conciencia de todos y cada uno de los hombres, que justamente nos permite distinguir la conciencia recta y verdadera de la conciencia errada (vencible o invenciblemente errada).

Hoy se plantea la disyuntiva entre la ley natural y el consenso como posibles fundamentos excluyentes o confluyentes del orden práctico. En realidad, no es la ley natural la que se funda o depende del consenso que exista sobre ella, sino que es el consenso el que debe fundarse y depender de la ley natural, pues solo puede haber consenso entre seres racionales y libres, o sea, que tienen una determinada naturaleza (racional) y por ende una determinada ley. En otras palabras, es bueno que exista consenso que reconozca ciertos bienes o valores básicos, pero estos bienes o valores existen y valen, no por el consenso que podamos tener sobre

³⁸ Cfr. Santo Tomás de Aquino, S. Th. 1-2, Q. 94, art. 6.

³⁹ Ratzinger, Joseph, *“Verdad, valores, poder”*, Madrid 1995, Ediciones Rialp SA, pág. 72.

ellos, sino por naturaleza (*per se*), y los podemos conocer (como ya vimos) por la ley natural. Por el contrario, el consenso solo, sin fundamento alguno no puede constituirse en la base o sostén de todo el orden social, pues no es, ni puede ser por sí mismo, una justificación objetiva común y firme donde se pueda apelar, sino, que en el mejor de los casos, sólo se trata de un punto de referencia intersubjetivo, relativo y variable, que no reúne las condiciones para ser considerado un verdadero fundamento.

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

En suma, los principios son sólo el punto de partida de la justificación racional del obrar humano (moral y jurídico), pero como tales necesitan ser concretados, tanto por la naturaleza misma de las cosas humanas (de los actos, de sus objetos, fines y circunstancias), como también, por un sin fin de determinaciones prudenciales, tanto morales como jurídicas, generales (normas) y particulares (sentencias), que completan y complementan en forma positiva (al modo de moral positiva y de derecho positivo) ese núcleo de principios naturales.

2.3. *Fundamentación de la razón práctica y la ley moral y su relación con la racionalidad de la Fe y la razón metafísica*

Corresponde ahora referirse a la fundamentación misma de la ley moral. Mientras para el pensamiento moderno empirista y posmetafísico, la ley encontraría su fundamento en el consenso como expresión del principio de autonomía de la voluntad, para la concepción clásica esta fundamentación se encuentra en la ley eterna de la cual la ley natural participa⁴⁰.

En el primer caso, como vimos la concepción de la ley moral consensual es consecuencia de la crisis de la razón en la modernidad, del estrechamiento de la razón reducida solamente al conocimiento de los fenómenos empíricamente verificables por las ciencias positivas y de una secularización radical con su consecuente relativismo moral, que excluye tanto a la Fe como a la metafísica purificada por la misma Fe y a la racionalidad práctica en cuanto capaz de alcanzar la verdad en el orden moral, político y jurídico. De esta manera se produce un desplazamiento al ámbito de lo subjetivo (*aquí está el meollo de la cuestión*).

Es necesario que por encima exista una concepción fundada en una verdadera antropología y metafísica del hombre, entendido como *creatura*, unidad sustancial de cuerpo y alma, cuerpo animado y alma incorporada. En consecuencia, el fundamento último no sólo del orden social, moral, político y jurídico, sino del hombre mismo, de su naturaleza y de su ley natural, es Dios como creador, sin perjuicio que su conocimiento no es evidente como sí lo es en el caso de los principios de la ley natural, sino más bien analógico a partir de los seres creados.

Al respecto señala Ratzinger: “*La naturaleza, efectivamente, no es –como lo afirma un cientificismo totalizante– una obra*

⁴⁰ Cfr. Santo Tomás de Aquino, S.Th., 1-2, Q. 91, art. 2, resp.

*del azar y de las reglas de su juego, sino una creación. En ella se expresa el **Creator Spiritus** (el ‘Espíritu creador’). Por eso, no existen solamente leyes naturales en el sentido de dinamismos psico-físicos: la ley natural verdadera y propiamente dicha es al mismo tiempo (también) ley moral. La creación misma nos enseña cómo podemos ser hombres de la manera que corresponde”⁴¹.*

En consecuencia, si bien no es necesario remontarse al acto de Ser de Dios para justificar el razonamiento práctico que se deriva de los primeros principios evidentes de la ley natural, su Ser es el fundamento último de todo lo que existe, del hombre, de su ley y de su obrar. Como dice Finnis: *“Pero así como el hecho de que puede darse una buena explicación del movimiento molecular sin aludir a la existencia de un creador increado del completo estado de cosas en que tienen lugar las moléculas y las leyes del movimiento, no implica por sí mismo que no sea necesaria una explicación adicional de ese estado de cosas, o que no esté disponible tal explicación adicional, o que la existencia de un creador increado no sea esa explicación, así el hecho de que la ley natural pueda ser comprendida, aceptada, aplicada y analizada reflexivamente sin aludir a la cuestión de la existencia de Dios, tampoco implica por sí mismo que no sea necesaria una explicación adicional del hecho de que existen pautas objetivas sobre el bien y el mal y principios de razonabilidad (sobre lo moralmente correcto e incorrecto), o que no esté disponible tal explicación adicional, o la existencia y naturaleza de Dios no sea esa explicación”⁴².*

En definitiva, la explicación adicional es en realidad la explicación fundamental, o sea, la explicación del fundamento, no sólo del obrar humano, sino del hombre mismo, aunque no sea necesario remitirse a él para justificar racionalmente el razonamiento práctico (justificado por su referencia a los primeros principios

⁴¹ Ratzinger Joseph, “Iglesia y modernidad”, op. cit. Pág. 32.

⁴² Finnis, John, “Ley Natural y Derechos Naturales”, Bs. As. 2000, Abeledo Perrot, pág. 81

evidentes) por el que se dirige dicho obrar. Así podemos distinguir la razón práctica de la razón metafísica, pues los principios de la primera no son conclusiones de la segunda (de serlo no serían principios primeros), sin perjuicio de reconocer que la razón práctica en última instancia como todo conocimiento humano se apoye en la razón metafísica que considera al ser en cuanto ser.

Esta ampliación a la racionalidad práctica no es totalmente distinta y mucho menos contraria a la racionalidad de la Fe, que no es solamente especulativa, sino que tiene también una dimensión práctica (pensemos en el caso de la teología moral). El motivo es como vimos en la contrarréplica de Ruini que la cuestión de Dios no es solamente teórica sino eminentemente práctica, o sea tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida.

De esta manera se rompe el falso dilema del iluminismo: *o Dios o el hombre*⁴³, pues solo podemos entender el misterio del hombre y de su naturaleza, en tanto lo consideremos como ser creado por Dios. *Sartre* por la vía de la negación, sin quererlo lo confirma, al sostener que no hay esencia, ni naturaleza humana, porque no existe Dios para concebirla⁴⁴. En el mismo sentido *Dostoiewsky* en “*los hermanos Karamasov* dice: “*Todo está permitido si Dios no existe*”⁴⁵. En efecto, si Dios no existe esto sería verdad, pero como es verdad que Dios existe, o más bien *ES* (y se puede probar por las cinco vías de Santo Tomás), luego hay esencia, hay naturaleza, hay racionalidad, hay verdad y hay ley. En última instancia, el problema que enfrenta el hombre actual, es la búsqueda de un fundamento, o en el paradójico absolutismo del relativismo al que ya me referí, que lleva a la disolución y a la nada o en el único fundamento absoluto de todo lo que existe, de lo que el hombre es y de lo que debe ser: *Dios* que por el contrario nos lleva a la *vida verdadera*.

⁴³ Cfr. Zecca, Alfredo y otros, “*Recrear el humanismo cristiano*”, Bs. As. 2005, San Pablo, pág. 26.

⁴⁴ Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, Bs.As., Ediciones del 80, pág. 16.

⁴⁵ Dostoiewsky, F. “*Los hermanos Karamasov*”, Paris, 1965, Ed. Baudelaire, p. 279.

Por lo tanto, como tal la racionalidad de la Fe, no solo es plenamente compatible con la racionalidad práctica, sino que además es perfectible de aquella racionalidad práctica que alcanzamos naturalmente por el solo uso de la misma razón. En suma, la relación y síntesis entre Fe y Razón no se da solo en el plano del conocimiento especulativo, sino también en su extensión en el conocimiento práctico donde justamente el amor que nos muestra la Fe y que alimenta nuestra esperanza es la plenitud misma de la ley moral y de su sujeto: el hombre.

3. A modo de Conclusión

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

En otras palabras, lo que propone el Papa no es una nostálgica vuelta a una *premodernidad* que ya no existe o que desconozca

los legítimos avances de la razón sobre todo en el campo de la ciencia. Ni tampoco aceptar sin beneficio de inventario una *pos-modernidad* materialista y relativista como resultado de una razón debilitada. Sino, más bien, asumir la modernidad desde una razón más plena, llevándola a los límites de su capacidad natural y en actitud abierta a la Revelación y a la Fe (con su racionalidad intrínseca), para de esta manera no limitarse solamente a conocer cómo funcionan las cosas, sino también por qué y para qué existen.