

**El debate Habermas-Ratzinger.
Los raíces cristianas del Liberalismo político o historia de una
falsificación.**

**Dr. Fabián U. Fernández Garello
Universidad FASTA**

RESUMEN

A partir del debate realizado entre el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Cardenal Joseph Ratzinger (2004) nos proponemos extraer las coincidencias de ambos en orden a la necesidad de suministrarle a los sistemas políticos una base prepolítica que permita superar la neutralidad moral del estado frente a los problemas del hombre. De la descripción que ambos realizan surge el mal que aqueja a la posmodernidad y una explicación para salvar al sistema político liberal de su autodestrucción mediante una revisión y superación conceptual de sus desvíos y déficits sistémicos.

PALABRAS CLAVES: Habermas; Ratzinger; Francisco; liberalismo; Cristianismo

ABSTRACT

From the discussion held between the philosopher Jürgen Habermas and the theologian Cardinal, Joseph Ratzinger, in 2004, we propose to extract the similarities of both In order to give the political systems a pre-political basis, that allows to overcome the moral neutrality of the State in the face of man's problems. From the description that both of them do, evil that afflicts to postmodernity arises, and at the same time, we can find the explanation to save the liberal political system of self-destruction through a review and conceptual improvement of deviation and systemic deficits.

KEYWORDS: Habermas; Ratzinger; Francisco; liberalism; Chistianity

El debate de la Academia Católica de Baviera (2004) que reuniera a Jürgen Habermas y al Cardenal Joseph Ratzinger tuvo como virtud central la elección del tema a discutir: las relaciones entre razón y religión y sus consecuencias políticas.

Contó con un marco inmejorable brindado por ambos participantes, toda vez que el laico y ateo Habermas ha sido señalado como el último gran representante de la escuela filosófica de Frankfurt; y en tanto que el Cardenal y teólogo Ratzinger sería elegido Papa unos años después.

Del nivel de honestidad intelectual y académica del encuentro han surgido cuestiones comunes sobre las que nos interesa reflexionar, aun cuando los mismos expositores podrían sorprendernos con un nuevo debate, no sólo por la invitación de Habermas a quien fuera Papa hasta febrero del corriente año, sino también por la particular y emérita situación en la que se encuentra Benedicto XVI.

A esta altura de los acontecimientos y sin la necesidad de utilizar al Liberalismo político como bandera contra los sistemas totalitarios del siglo XX, cabe reflexionar acerca de este concepto que ha triunfado en “el fin de la historia”; disecarlo sin la urgencia de tenerlo a mano para hacerle frente doctrinal al experimento marxista de la Unión Soviética o al Eje Alemán; advertir que su variante económica de libre mercado desatado de toda regla ha hecho crecer a China con su trabajo esclavo y ha engendrado la continuidad de la historia y no su fin, provocando una nueva bipolaridad de poder hegemónico mundial. Recordarle a sus defensores más consumados que en la última campaña presidencial del país más desarrollado del planeta (Estados Unidos), el problema central de su presidente ha sido hallar una fórmula para extender la cobertura de salud a los sectores desprotegidos de su población, cuando en cualquier hospital de mal presupuesto de nuestras repúblicas periféricas, se proveen hasta cirugías de alta complejidad.¹

El encuentro nos marca, una vez más, que el Liberalismo político como sistema de existencia real, es una consecuencia del Racionalismo ilustrado sesgado en su versión economicista; o un hijo con malformaciones congénitas de las tradiciones griega y Cristiana. En los términos que el debate parece proponer, desde el punto de vista político, el camino es llegar a un Liberalismo que reconozca sus orígenes cristianos y a un Catolicismo que supere la utopía de la civilización medieval, en la idea de sobrellevar en la política la dureza de la sociedad opulenta de cuño capitalista y, peor aun, financiero.

Aparecen los signos de fatiga del sistema político occidental y ambos académicos los enumeran coincidentemente, ya no desde una abstracción conceptual sino especificando la problemática que exhibe la cuestión.

El filósofo agnóstico destaca un “desmoronamiento de la solidaridad ciudadana” y la “dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial”; se queja al mismo tiempo de que “los aspectos privados se orientan en

¹ En el documento del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo Humano: *Informe sobre Desarrollo Humano 2013...*, se afirma: “A la creciente desigualdad se han sumado los reclamos de muchas de las personas en mejor posición económica de que haya menos restricciones gubernamentales y fiscales: los más acaudalados no solo se han beneficiado desproporcionadamente del crecimiento anterior, sino que además ahora buscan proteger sus ganancias. Resulta sorprendente que en las democracias, a pesar de la gran presión por parte de la sociedad civil, las agendas gubernamentales se rijan por programas de austeridad y no por programas de protección social” (22).

beneficio propio y por las preferencias individuales [...] disminuyendo el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública”.

El teólogo y Cardenal convoca a la tarea de colocar al “poder bajo el escudo del derecho” y destaca la existencia de “poderes anónimos del terror que pueden estar presentes por doquier y son tan fuertes que persiguen a cada uno hasta dentro de su cotidianidad”.

No cabe duda que el neoliberalismo, en tanto versión descontrolada de procesos económicos nacionales que han emigrado tras las fronteras de los respectivos países, pone en guardia la búsqueda de respuestas filosóficas a problemas que ya no se pueden cobijar bajo el pretexto de un sistema político liberal que todo lo resuelve por sí solo bajo dos signos: neutralidad del Estado y economía de libre mercado.

Nos hemos propuesto marcar las coincidencias del encuentro, tras el hallazgo de alguna síntesis del problema, aun cuando la misma aparezca como compleja, pero necesaria al mismo tiempo. De igual forma, hemos avanzado en el estudio de publicaciones posteriores de ambos, con la idea de profundizar un camino que excede el molde de aquella controversia.

Describen una realidad política de posguerra primero constitucionalizada y luego globalizada, pero impotente para responder a cuestiones puntuales como el suicidio hipotecario a la española o la evidente existencia de poderes financieros desagregados del poder formal, a quienes nadie elige democráticamente pero igual “persiguen a cada uno hasta dentro de su cotidianidad”, tal como expresará el ahora emérito sucesor de Pedro.

Filósofo y teólogo son ciudadanos de una Europa cuya política central, a partir de la Ilustración, ha sido una cadencia sucesiva de racionalismo creciente y ambos lo destacan primero en boca de Böckenförde y luego en el caso del colega de Teherán –así citado por Habermas-, que interrogaba al representante de la escuela de Frankfurt respecto de la corrección que necesitaba el viejo continente en su camino de incontrolable secularización.

Hallamos estas primeras coincidencias descriptivas que pueden constituir un verdadero punto en común para las dos posiciones -confesional y racionalista-, en aras de repensar la relación entre la histórica dupla de fe y razón; entre la realidad del sistema y su idealización doctrinaria.

Habermas

Con todo, pareciera que uno de los dos llega al debate con más dudas que certezas en tanto que ambos con más intentos de aproximación que distancias; queda una sensación, frente al reconocimiento de problemas comunes, y es que existe una crisis e imposibilidad de respuesta en quienes sostienen posiciones tradicionales del pensamiento racionalista.

Habermas plantea desde el título de su ponencia un interrogante “¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?”. Podrá decirse que nadie puede juzgar las dudas del filósofo por la sola elección del título de su conferencia, pero lo cierto es que cuando intenta despejarlas aparecen las certezas que lo van llevando al terreno doctrinal de su ocasional oponente.

Ratzinger desde su título afirma “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del estado liberal”. Instala desde allí mismo una necesidad de motivación, no se la cuestiona -respondiendo a una tradición confesional más que a un artificio de su inteligencia discursiva- y avanza con solidez y honestidad efectuando unas pocas pero importantes concesiones a la razón.

En modo alguno Habermas carece de solidez u honestidad intelectual, por el contrario remarcábamos que esa barca es la que lo acerca a la orilla de enfrente.

Como anticipamos, Habermas no se limita a plantear un título propositivo en términos de interrogación, pues en el proemio de su intervención convoca a la duda que en los años sesenta esbozaba Ernest Wolfgang Böckenförde -destacando su “gran expresividad en el planteo”- cuando refería que el Estado liberal no puede garantizar sus presupuestos normativos e instalaba la sospecha de que el Estado constitucional democrático debía recurrir a lo religioso o a tradiciones y costumbres cosmovisionales arraigadas que lo vinculan a tradiciones éticas de sus colectividades.

A partir de allí intenta despejar el problema con la asistencia de Rawls, recurriendo al pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas que incluye lo religioso y lo no religioso, pero deja subsistente la sospecha, toda vez que el autor norteamericano aleja los juicios morales del Liberalismo político, niega cualquier metafísica o material prepolítico, enuncia una justicia política de los jueces de la sociedad sin apelación alguna a marcos referenciales éticos e insiste en que la materia básica de la justicia debe resolverse apelando a valores políticos (Cf. 2006: 15, 18, 35, 45, 51, 75, 91, 140).

Aun así, Rawls menciona la necesidad de poner restricciones y no nos queda duda respecto de un empeño por parte de Habermas que va más allá en su intento pues reconoce la necesidad de valores como el de la solidaridad, en tanto que Rawls los condiciona a la “ventaja o bien racional” de cada partícipe de la sociedad (Cf. 2006: 40; 190).

Habermas en el debate apela a la neutralidad del sistema constitucional para legitimar la vigencia de la sociedad pluralista pero él mismo indica a renglón seguido que el ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente y que esta fuente podría desaparecer a causa de una secularización “descarrilada” de la sociedad. Otorga certeza a este diagnóstico y pide que los intelectuales de la religión no saquen plusvalía del mismo, convocando a las tradiciones de la ilustración y a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites.

Se desprende del texto que el filósofo ateo se inclina por el diálogo, con lo cual no sólo buscaba definir los límites competenciales de ambas posiciones, sino además y como factor de relevancia, reconoce que algo hay que dialogar con la fe; destaca la existencia de una tradición religiosa que como tal debe ser reconocida.

Además, incorpora el concepto de “límites” en las relaciones recíprocas de los ciudadanos creyentes y no creyentes en el marco de su convivencia en el sistema político. Vale decir que de la exigencia de neutralidad del sistema político se estaría virando a una dosis valorativa que excede el mecanismo de la tolerancia -elevada a valor en sí misma- y la reinstala como herramienta reguladora frente al reconocimiento de fundamentos prepolíticos necesarios para el sistema.

En una de sus obras recientes, destaca la solicitud que el Arzobispo de Canterbury le efectuara al gobierno Inglés para que adopte parte del derecho familiar de la *sharía* en su legislación, para serle aplicado a los musulmanes de nacionalidad británica (Habermas 2009: 70).

Menciona al Estado como el ente que debiera demandar la tarea de delimitación que propone entre razón y fe, es decir, ya no sólo sugiere el concurso de los intelectuales sino que agrega una concreta función política a esta herramienta del gobierno moderno; en esta línea podría imaginarse un Ministerio de coordinación secular-religioso, tras la búsqueda de valores confesionales comunes que adquirieran, o bien eficacia normativa común, o en su lugar, reconocimiento jurídico parcial.

En su posición de acercamiento, reconoce en la teología Cristiana de la Edad Media a la raíz genealógica de los derechos humanos, aun cuando sobre el particular existe una interesante posición de Castellano, en orden a una desviación racionalista del concepto de derechos humanos; en este sentido aparece este último autor, más afín a la posición de Ratzinger, cuando el Cardenal reclamaba el capítulo de deberes y obligaciones en la tabula de los derechos humanos de la modernidad (Castellano 2004: 116-9).

Renueva las dudas que plantea en el epígrafe de su ponencia cuando admite que el Estado liberal posee “suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia”, pero al mismo tiempo, indica que los problemas están en la motivación cuando los ciudadanos son entendidos como autores del derecho y no como simples destinatarios.

Postula que en el uso activo de sus derechos no sólo debe privar el interés propio sino el interés del “bien común”, es decir “solidario”, y en esa frecuencia política dispone la necesidad de “asumir sacrificios por el bien común”, distanciándose de Rawls, toda vez que no antepone el bien privado como óptica de acercamiento o evaluación al bien de la comunidad.

La solidaridad es un término de uso frecuente en Encíclicas del Papa Benedicto XVI, de la misma forma que el concepto es de cuño cristiano y viene asociado a la Caridad, hallándose presente en otros documentos Papales.²

De todas formas es posible que el representante de la escuela de Frankfurt lo tome teniendo a la vista la *Ética a Nicómaco*, donde se expone la naturaleza de la amistad según Aristóteles, la que se encuentra constituida por tres elementos: amor de *benevolencia, reciprocidad y la comunicación*, esta última como una forma de solidaridad o coparticipación en un bien común (capítulo 8).

Concluye en la necesidad de la virtud política alimentada de fuentes espontáneas o prepolíticas, y con esto termina por despejar el enigma del título que utilizó en su ponencia, transformando la cuestión en una certeza que marca la necesidad de un cambio.

Si se tratara de un físico tratando de resolver un experimento fracasado en un laboratorio, debiéramos decir que propone un tiempo cero y con esto el comienzo de un nuevo ensayo.

² Cf. BENEDICTO XVI: *Caritas in Veritate*, n° 35, 43, 61; LEON XIII: *Rerum Novarum*, n° 53, 69.

Reconoce la importancia histórica de un trasfondo religioso común, un mismo lenguaje y una renovada conciencia nacional para el “nacimiento de una solidaridad ciudadana sumamente abstracta”.

En este último punto no compartimos la confusión de causa con su réplica; la existencia de una solidaridad abstracta no ha sido obra de las enseñanzas de las religiones monoteístas sino el resultado del proceso de secularización que ha tironeado en forma permanente de los valores que pretendía sustituir por los nuevos valores del progreso y, frustrado en el trastocamiento revolucionario que anticipaba, se ha llegado a una decoloración irreconocible de los mismos.

Nos decía Butiglione:

La modernidad está esencialmente signada por el Cristianismo, de modo que no se entiende sin el Cristianismo. Ella es precisamente la secularización del Cristianismo. Los valores de la modernidad son por consiguiente los valores del Cristianismo mismo y, por esto, no es correcta la oposición absoluta del cristianismo y la modernidad que ha marcado a generaciones de filósofos Católicos [...] mientras lo moderno quiere vivir los valores Cristianos sin Cristo y cree poder ofrecer una versión laica y filosófica, el libertino quiere olvidar a Cristo y a los valores Cristianos, y afirma sobre todo la reducción de la entera existencia humana en el círculo de la producción y del consumo, que no puede ser trascendido ni teóricamente ni prácticamente por ningún esfuerzo humano. (1995: 26)

Los valores cristianos con los cuales se ha construido la civilización occidental, a la par de negados, se han falsificado en sus versiones y en consecuencia, muchos de estos valores-fines se han sustituido por valores-instrumentos: el buen gobierno de las virtudes fue reemplazado por la democracia administrativa de método. Es como si se hubiese olvidado el David de Miguel Ángel en un depósito de la Galería de la Academia de Florencia y se adorase en todo el mundo a su cincel como una obra de arte.

Cuando Habermas reclama coexistencia en los límites pareciera sugerir la necesidad de reinstaurar un *ethos* de contención en el sistema, que sin perder la sanidad del medio no aleje de vista la bondad del fin. Acuña la expresión de “patriotismo constitucional” que sugeriría que los principios de Carta encuentren un significado concreto en el contexto histórico de cada nación; podemos decir que a la patria le agrega una constitución pero que en modo alguno la segunda se independiza de la primera ni de sus raíces religiosas o culturales. Se lamenta con realismo moral cuando escépticamente duda -una vez más- de poder llegar a constituir una sociedad civil globalizada, debido a las masivas violaciones de derechos humanos.

En una paradoja difícil de explicar, nos dice Habermas, que el estado constitucional democrático moderno no presente ningún punto débil interno en cuanto sistema político, que suponga un peligro cognitivo o motivacional; pero agrega a renglón seguido que la modernización descarrilada de la sociedad podría agotar el lazo democrático y el tipo de solidaridad en que se apoya la sociedad democrática y “que no puede exigirse por vía legal”.

Conocemos de la capacidad sin límites de abstracción de los pensadores alemanes y creemos que, en este caso particular, queda de manifiesto que sólo concibiendo al sistema democrático como una entelequia ideal, abstracta, una mónada autosuficiente que se desarrolla por sí sola en el dios de la historia (Hegel), que se construye a sí mismo con materiales estériles y sin contaminación de la mano humana, puede concluirse en la interioridad o exterioridad de su dinámica.

Las debilidades del sistema, aceptando el lenguaje del filósofo ateo, están en el seno mismo del sistema y condicionan su órbita de evolución –exterioridad si se prefiere-; en nuestros días el concepto de sistema político como fin en sí mismo ha demostrado con suficiencia la pobreza de contenido, motivo por el cual nos cabe colocarlo en su exacto lugar de herramienta y con ello escudriñar no sólo en sus condiciones prepolíticas sino también en su causa-fin.

La experiencia histórica nos remite a la constitución de Weimar de 1919 que, por obra de Hans Kelsen, alcanzó una “cota de precisión teórica y conceptual nunca más conocida”, y, sin embargo, “condujo al traspaso de la cancillería a Adolfo Hitler y, con ello, al fin definitivo de la República” (Cf. Gusy).

La debilidad no sólo estaba en la tierra del escepticismo alemán de preguerra sino también en el cielo del pensamiento político constitucional de Hans Kelsen, pues el sistema se plantea en la tierra, aun cuando se piense en los libros y se encuentre atravesado por las ideas.

Con relación a la cuestión histórica previa al mundo de ambas guerras mundiales, nos cabe agregar que la revolución inglesa del siglo XVII, ocurrió cuando el mundo gnóstico, aún no había alcanzado su radical secularización; la revolución americana, ya se vio afectada por el clima de la ilustración, aunque es cierto que ha podido alcanzar su objetivo dentro de un cierto clima cristiano. A su turno la revolución francesa, ya conformó una oleada radical de gnosticismo; en tanto que el proceso filosófico alemán de fines del siglo XIX, se produjo en un ambiente carente de tradiciones institucionales, donde se puso en juego el materialismo económico, la biología racista, la crueldad tecnológica y el cientificismo; en palabras de Voegelin, la modernidad sin restricción alguna (Voegelin 1968: 291/2).

Es el filósofo del debate y no el teólogo devenido en Papa, quien reconoce expresamente que la modernidad desgastada sólo podrá ser rescatada por una orientación religiosa que la guíe hacia un punto de referencia trascendental y reclama que se debe tratar el asunto sin dramatismo y como una cuestión empírica pendiente. En este punto sus expresiones son dignas de una Encíclica Papal.

Concluye su intervención reconociendo, entre otras cosas, que en el mundo occidental la religión ha renunciado a la pretensión del monopolio interpretativo y destaca que la conciencia laica tributa un esfuerzo al reconocer la libertad negativa que representa la libertad de culto. En este último aspecto no compartimos la comparación de esfuerzos, toda vez que no resulta apropiado confrontar magnitudes disímiles.

La renuncia del monoteísmo occidental a un “monopolio interpretativo” es una renuncia a una concepción cosmovisional total, que supone como consecuencia no buscada, la elevación de la política a los altares de la religión y la correspondiente sustitución de la una por la otra como un fenómeno radicalmente nuevo en la historia y que no se puede considerar como un desarrollo del maquiavelismo, pues éste, es simplemente la constatación de la autonomía de la forma política (Del Noce 1991: 257).

Realizada tal sustitución y declarada la neutralidad del Estado y la absorción de la ética en la política, decir que la sociedad laica tolere el derecho a la libertad de cultos, importa admitir una libertad mucho menos nociva que la libertad de ejercer el comercio internacional libremente en el marco de una sociedad desordenadamente globalizada que provoca relocalizaciones industriales tras la búsqueda de salarios esclavos y la consecuente pérdida de trabajo con seguridad social.

Las sociedades modernas no protestan por el contenido de las misas en sus Iglesias sino por la falta de fuentes de trabajo e hipotecas impagas; por esta nueva forma de esclavitud que es la deuda externa mundial, en palabras de Salvador Vergés Ramírez (2000: n° 122, 267).

En otros términos, la renuncia a un *ethos* total no es lo mismo que la tolerancia a una libertad en particular, pues la primera supone la orfandad de valores en el sistema político en tanto que la segunda provoca el rito de la misa no obligatoria para el ateo y un cúmulo de declaraciones críticas de las Conferencias Episcopales, sin quitarle el pan de la boca a nadie.

El mismo Habermas confiesa el necesario esfuerzo que debe realizarse para fundar las bases constitutivas de un futuro de diálogo que supere el solipsismo político occidental en materia de secularización extrema y luego del debate, en distintas publicaciones, insiste y profundiza el aporte.

Cuando Rorty dice que sigue creyendo en la educación y en las reformas sociales, lo fustiga como a un intelectual de izquierdas pasado de moda y anticipa en 2007 que si a Europa no se le esboza una finalidad política como proyecto de futuro, el continente quedará en manos de la ortodoxia neoliberal, denunciando la necesidad de frenar la dinámica de los mercados desatados en el marco del retorno a una política “despiadada de poder hegemónico”; reconoce que en publicaciones sociológicas especializadas desde hace 20 años no sólo se discute la tesis de la secularización sino también su final, de la misma forma que no puede achacársele la falta de modernización al espíritu de religiosidad de un pueblo, toda vez que si existe un país donde se encuentran vivas las comunidades de fe es precisamente Estados Unidos de América (Habermas 2009: 23, 61-65).

Reconoce que la gran Iglesia multicultural del catolicismo romano es la que mejor se adapta a las tendencias de globalización, debido a la concepción nacional-estatal de las iglesias protestantes; pareciera acompañar un concepto de tolerancia muy similar al de Balmes (1844: cap. XXXIV/V), mediante la cita que efectúa en uno de sus escritos de la autora holandesa Margriet de Morr; insiste en la necesidad de que los ciudadanos laicos encuentren en el lenguaje de los conciudadanos creyentes, argumentaciones que puedan ser instaladas en el nivel público; insiste con la solidaridad como elemento de fusión política (Habermas 2009: 66, 71, 72, 80, 99, 100).

Reconoce que las teorías políticas que entroncan con la tradición del derecho racional “hacen valer un deber ser abstracto que, en nuestras sociedades cada vez más complejas, se ve confrontado con hechos desengañadores” (Habermas 2009: 136).

Ratzinger

Desde una afirmación propositiva el entonces Cardenal desarrolla una línea sólidamente continuada en la Iglesia desde San Anselmo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, y cuya expresión moderna más elocuente, ha sido la encíclica *Fides et Ratio* del Beato Juan Pablo II:

Se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el punto culminante de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta (n. 42).

Como bagaje religioso y pluricultural preexistente n. (6), pareciera que las afirmaciones del Cardenal consolidan en el debate los argumentos del afianzado campo teológico eclesial; sin embargo el teólogo sorprende.³

Convoca a la necesidad de debatir sobre el bien, en el contexto del encuentro y compenetración de culturas diferentes que han enviado al archivo aquel proyecto de ética mundial de Hans Kung; dice que el debate se impone aun en perjuicio propio.

Pareciera proponer que aun cuando no se reconozca al Catolicismo como única verdad universal, no es conveniente prolongar el estado de cosas por las que atraviesa la humanidad. Una afirmación de tal naturaleza, importa una jugosa concesión a la pluma de la tolerancia y una apertura intelectual hacia otras cosmovisiones con aspiraciones universales.

Por esta vía acepta la necesidad de resolver la crisis política, efectuando concesiones que se explican por los mismos motivos que movilizan a Habermas: debe ser corregido este secularismo sin control o límite y resulta preferible hacerlo entre todos, es decir, el sistema político liberal, las tradiciones monoteístas occidentales y orientales. Es menester el desarrollo de una vacuna común contra la pandemia de la globalización financiera y sus consecuencias humanas y sociales.

Ratifica una línea constante en la Iglesia que se manifiesta por el rechazo al hombre del cientificismo cartesiano que ha pretendido engendrar un *ethos* científico tras la búsqueda de la demolición de viejas certezas morales y cuya mayor manifestación es la concepción de la economía como una ciencia lógico-matemática.

El Cardenal destaca una cuestión central del sistema político y marca la impotencia del mismo frente a la imposibilidad de la unanimidad entre los hombres: el científico dogmático de la política sólo puede hallar en el sistema dos aspectos a saber, la delegación y la decisión de las mayorías.

Destacando estos dos grandes rasgos, aquéllos que más impresionan con su impronta, descollan por omisión otros ejes importantes tales como la tolerancia hacia las minorías y la distribución con justicia, base y especificación de la caridad como virtud teologal.

Tras la búsqueda de la razón común, nos dice que el último bastión posible de conciliación entre las razones de fe y las del laicismo ha sido el derecho natural, afectado por el “diagnóstico evolucionista”, sobreviviendo como expresión de aquel derecho natural la doctrina de los derechos humanos, sugiriendo la necesidad de complementarla con una doctrina de los deberes y límites del hombre.

En términos de abrir puertas y mostrar senderos, encuentra una posibilidad universalista por esta senda, toda vez que en las grandes culturas existen estos límites a través de la Revelación en el Cristianismo, el concepto de Dharma en el Hinduismo y los mandatos celestiales en la cultura China.

Insiste en la apertura de análisis que exhibiera la discusión occidental racionalista-cristiana y reconoce las patologías altamente peligrosas de la religión, al mismo tiempo que el debate por su justificación existencial ha explicado los mismos abusos de la razón.

³ Se destaca que los *Libros Sapienciales* son patrimonio común no sólo del judeocristianismo, sino de los pueblos de Egipto y Mesopotamia y subsisten en ellos rasgos comunes con culturas del lejano Oriente.

Coincide con Habermas en los conceptos de límite y solidaridad, y convoca al esfuerzo de estos dos grandes agentes de la cultura occidental, es decir la racionalidad laica y la fe cristiana, a encarar el esfuerzo de correlación entre ellos mismos y a su vez con otras culturas.

Sobre el particular nos pareció acertado, tras las búsqueda siempre de coincidencias, el intento por ubicar el punto de disociación del Liberalismo y Cristianismo, dejando de lado los condimentos históricos o filosóficos que agregaran eventos como la Revolución Francesa y la reacción al capitalismo de la revolución industrial, producida desde el campo de los socialismos marxistas y los corporativismos fascistas.

En tal sentido hallamos en la obra de Augusto del Noce que existe un presupuesto de orden metafísico que implica una concepción *no perfectista* del hombre y conlleva el reconocimiento de un orden superior a la realidad del ser humano y la consiguiente admisión de su caída inicial; por oposición y en el ámbito del *perfectismo socialista*, se supone la posibilidad de la superación de los problemas humanos por medio de la conciencia social y, a la par, marca la existencia de dos clases de Liberalismo, el *antiperfectista* y el *perfectista* (1991: 522-3).

En el primero de estos últimos ubica al pensamiento cristiano (caída original y un *ethos* objetivo), en tanto que en el segundo, explica la *teodicea deística* de extracción iluminista y armonía cósmica que, por medio de las leyes de la providencia, garantiza la coexistencia de la “utilidad de lo individual y la utilidad de lo colectivo”, de la misma forma que “la plena libertad económica individual aseguraría el bienestar colectivo” (1991: 522-3).

La cuestión en Del Noce guarda un estricto paralelismo con el debate, toda vez que aquello que se impone repensar es la relación entre libertad negativa –aquella que reconoce el sistema- y libre albedrío –concebible en una metafísica-.

Si pudiera resolverse la concatenación de ambos conceptos y su coexistencia en el sistema político, el pasaje a la solución de problemas de salubridad, pobreza, educación y crecimiento económico, guardaría una respuesta más racional y respetuosa de los derechos humanos.

El Liberalismo político tiene un valor positivo que debe rescatarse mediante el establecimiento de un nexo eficaz con el libre albedrío, para que recupere su dimensión ética; en la medida que se recupere un *ethos* en el ejercicio de la libertad, y que ésta sea subordinada a la búsqueda de la verdad, se instala el espacio de la libertad responsable y se abandona el concepto moderno de la libertad de instintos.

El egoísmo es el primer instinto del capitalismo moderno globalizado, traducido en la meta de la ganancia sin abonar salarios dignos y cargas sociales y en muchos casos sin generar inversión productiva, paso previo, a la distribución equitativa de la renta.

Cuando hablamos de la verdad no sólo se hace referencia a las verdades metafísicas sino también a la consecuente terrenalización de las mismas: es una verdad que donde hay hambre hace falta alimento; vivienda para el que no tiene techo; medicina para el enfermo y seguridad para la vida donde hay violencia.

Nadie puede negar la objetividad de tales verdades y, en consecuencia, no pueden negarse los valores que las nutren: caridad, solidaridad, respeto a la condición humana, límites al egoísmo economicista.

Es necesario superar la utopía racionalista del liberalismo clásico mediante la que se postula que el hombre nace bueno y no es necesario ponerle límite alguno a su creatividad instintual en lo económico, político y moral; de tal forma progresará la sociedad en su conjunto.

Esta es la puerta que hace falta construir para pasar del sujeto individual al espacio moral colectivo, al ámbito común en el que coexistan libertad y responsabilidad. Por tal motivo debe reemprenderse el estudio y aceptación del postulado de la caída original a modo de fundamento prepolítico del sistema en aras de conseguir el buen orden del fin: una sociedad con justicia social e individual.

Si este diálogo entre la filosofía y la teología o entre la razón y la religión, ha dejado puntos muy importantes de acercamiento y reconocimiento recíproco de debilidades propias de ambos campos, no debiera perderse de vista la propuesta de Del Noce, toda vez que la caída en el pecado se halla plenamente ubicable en la falta de solidaridad de las economías neoliberales de escala.

Con acierto, Arturo Sampay decía que “En cuanto a lo que se refiere al problema del mal y del bien, el Liberalismo lo resuelve en una cuestión de legitimidad, y ésta se reduce, a la legalidad. De tal manera que cuando el gobierno es ilegítimo, el mal es inevitable. La cuestión del bien y del mal se reduce a averiguar, por una parte, cuales son los gobiernos legítimos, y por otra, cuáles los usurpadores” (1942: 42).

La ficción de la legalidad omnipresente en cada acto del Estado y de la vida de sus ciudadanos sigue fracasando por la misma base que ha fracasado en siglos anteriores: la igualdad métrica en el sistema; es decir la idea de que todos podrán acceder a la distribución de la renta y sus consecuencias en salud, educación y vivienda, en forma homogénea.

Nos quedamos con la sensación que no debe darse por concluido el debate de aquel 14 de enero de 2004. Por el contrario, quien luego fuera electo como Papa Benedicto XVI, recogió el desafío intelectual que planteaba Habermas al cerrar su ponencia cuando reclamaba a los intelectuales de la secularización que intenten de traducir el lenguaje religioso a un lenguaje más asequible al público en general y fue el nuevo Papa Ratzinger quien reconoció desde el campo teológico, evaluando aquel reclamo de su contradictor:

A menudo, esa condición de Cristo que viene se ha proclamado en fórmulas que, si bien son verdaderas, al mismo tiempo han envejecido. Ya no le hablan a nuestra constelación de vida y, a menudo, han dejado de ser comprensibles para nosotros. O bien ese Cristo que viene sufre un vaciamiento total y es falseado en el sentido de un tópico moral general del que no proviene nada y que no significa nada [...] Por tanto, debemos procurar decir realmente la sustancia en cuanto tal, pero decirlo de forma nueva. Jürgen Habermas dijo que es importante que haya teólogos que puedan traducir el tesoro que se conserva en su fe de tal modo que, en el mundo secular, sea una palabra para este mundo. Tal vez él lo entiende de manera algo diferente que nosotros, pero tiene razón en que el proceso interior de traducción de las grandes palabras a la imagen verbal y conceptual de nuestro tiempo está avanzando, pero aún no se ha logrado realmente. Y esto sólo puede conseguirse si los hombres viven el cristianismo desde Aquel que vendrá. Sólo entonces podrán también expresarlo en palabras. La afirmación, la traducción intelectual, presupone la traducción existencial (Camou 2012).

Esta reflexión del Papa llevó a Habermas a una nueva invitación al debate.

Por su parte Ratzinger en la reedición de una de sus obras más cercana a la temática del encuentro, insiste en la libertad vacía, anulada a sí misma por carecer de un *ethos* que la justifique y las manipulaciones mediante las decisiones de las mayorías que derogan libertades; efectúa un interesante análisis de la conciencia individual y su falibilidad, mencionando que por este camino “no hay puerta o ventana que permita pasar del sujeto al todo y a lo común”; convertida la conciencia en justificación de la subjetividad no hay forma de hallar a la verdad y desaparecen las dudas sobre la actitud y las costumbres dominantes, todo es lícito y el concepto de verdad queda “arrinconado en la región de la intolerancia”; estamos frente a la democracia de Pilatos y de Kelsen; insiste en que el Estado necesita un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que no puede manipularse pues sin él se degrada, como decía San Agustín, al “nivel de una banda de malhechores que funciona” (2006: 36, 45, 49, 84, 87, 89 y 103).

La neutralidad ética del Estado es una conveniente consecuencia para la axiología de la economía tecnócrata, huérfana de todo concepto de valor que no cotice como los precios del mercado de bienes y servicios, como medida de la vida humana de relación.

Teniendo en cuenta además la apertura de Benedicto XVI, sería de esperar una convocatoria a otras cosmovisiones universalistas, no ya para discutir la administración de los lugares sagrados de Tierra Santa o la situación de la mujer del Islam debido a la utilización del velo, sino cómo se salva al sistema político liberal de la dominación financiera neoliberal internacional y a la misma mujer, con velo o sin él –en todo caso si nos dicen ahora que no se debió destruir el templo de los sacrificios paganos Mayas en aras a la conservación de una cultura, quizás haya que respetarle el velo islámico-, se le provee agua potable, educación y alimentos para sus hijos.

Puede leerse en el texto de la renuncia de Benedicto XVI (2013):

En el mundo de hoy, sujeto a rápidas transformaciones y sacudido por cuestiones de gran relieve para la vida de la fe, para gobernar la barca de San Pedro y anunciar el Evangelio, es necesario también el vigor tanto del cuerpo como del espíritu, vigor que, en los últimos meses, ha disminuido en mí de tal forma que he de reconocer mi incapacidad para ejercer bien el ministerio que me fue encomendado

Si bien es cierto que muchos adjudicaron esta renuncia a cuestiones internas de la Iglesia, por el contrario sostenemos –sin desconocer la problemática *ad-intra*- que basta con seguir las huellas intelectuales de las preocupaciones del Pontífice anterior y la situación por la que atraviesa Europa, para hallar una vela que genera otra clase de luz.

La decisión del Cónclave Cardenalicio ilustrada por el propio Latinoamericano electo en sus primeras expresiones “parece que mis hermanos Cardenales han ido a buscarlo casi al fin del mundo [...], pero aquí estamos” (Francisco 2013a), su actitud hacia los problemas del hombre en su dimensión barrial (humana individual y familiar) y su reconocido aprecio a otras confesiones religiosas podrían colocarnos frente a un nuevo camino a transitar: el Estado no puede ser neutral; para plantearlo en términos afines a la globalización, urge un verdadero G-4 del hombre (Racionalismo, tradición Judeo-Cristiana e Islam), en principio, para abandonar la neutralidad valorativa del sistema que sólo ha generado una economía de la miseria a partir de la miseria de la economía. Acaso aquello que Ratzinger no haya podido continuar por prurito de investidura, pueda ahora realizarlo en su condición de Papa emérito y apoyado por la acción pastoral del Papa Francisco y su clara mirada hacia la cuestión social y el sistema político: “El verdadero poder es el servicio” (Francisco 2013b).

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTELES (2000). *Ética a Nicómaco* (trad. Antonio Gómez Robledo). México: Porrúa [19 edición].
- BALMES, J. (1944). *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Barcelona: José Tauló. Cap. XXXIV/V.
- BENEDICTO XVI (2009). *Carta encíclica Caritas in Veritate sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html
- BUTIGLIONE, R. (1995). “Del Noce Maestro di Filosofia”, en: AA.VV., *Augusto Del Noce. Il Problema della Modernità*. Roma: Studium.
- CASTELLANO, D. (2004). *Racionalismo y Derechos Humanos. Sobre la antifilosofía político-jurídica de la modernidad* (trad. Coral García). Barcelona: Marcial Pons.
- DEL NOCE, A. (1991). *Il Problema dell’Ateismo*. Imola: Il Mulino.
- FRANCISCO (2013a). “Primer saludo del Santo Padre Francisco en el balcón central de a Basílica Vaticana”, 13 de marzo de 2013.
- FRANCISCO (2013b). “Homilía en la Misa de Inauguración del Pontificado”, 19 de marzo de 2013.
- GUSY, Ch. *Las Constituciones de Entreguerra en la Europa Central* (trad. Leonardo Alvarez Alvarez). Oviedo: Univ. Oviedo. Disponible en: <http://www.unioviedo.es/constitucional/fundamentos/segundo/pdf/weimar.pdf>
- HABERMAS, J. (2009) *¡Ay Europa!* (trad. López de Lizaga, Gil Martín y Madrigal). Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2008). *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización* (trad. Pablo Largo e Isabel Blanco). México: Fondo de Cultura Económica [Esta edición contiene la totalidad de ambas ponencias].
- JUAN PABLO II (1998). Carta encíclica *Fides et Ratio sobre las relaciones entre fe y razón*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html
- LEON XIII (1891). *Carta encíclica Rerum Novarum sobre la situación de los obreros*. Disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html

- Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo Humano (2013). *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: Progreso Humano en un mundo Diverso*. Disponible en: <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/corporate/HDR/2013GlobalHDR/Spanish/HDR2013%20Report%20Spanish.pdf>
- RATZINGER, J. (2006) *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (trad. José Luis del Barco). Madrid: Rialp. [6ta edición]
- RAWLS, J. (2006) *Liberalismo Político* (trad. Sergio Madero Baez). México: Fondo de Cultura Económica [5ta reimpresión].
- SAMPAY, A. E. (1942) *La Crisis del Estado de Derecho Liberal-Burgués*. Buenos Aires: Losada.
- VERGÉS RAMÍREZ, S. (2000). “Espíritu”, en: *Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Año XLIX, 122, Barcelona, 2000.
- VOEGELIN, E. (1968) *La Nueva Ciencia de la Política* (trad. José Emilio Sánchez Pintado). Madrid: Rialp.
- Yvette Camou (2012). “Debate histórico: Ratzinger - Habermas: La Fe en la Vida Moderna, perspectiva del Debate Ratzinger-Habermas”, en: *Nupcias de Dios. Pautas para la reforma del Derecho matrimonial canónico*. 28 de marzo de 2012. Disponible en: <http://www.nupciasdedios.org/2012/03/debate-historico-raztinger-habermas.html>.