

XVI Curso de Formación en Doctrina Social de la Iglesia

LA ACTUAL SITUACIÓN DEMOCRÁTICA DE ESPAÑA. SU BASE MORAL

10 - 13 de Septiembre de 2007
www.insituto-social-leonxiii.org



EL RELATIVISMO OCCIDENTAL COMO CUESTIÓN ÉTICA Y POLÍTICA. RESPUESTA DE LA FE CRISTIANA

Dr. Stefano FONTANA.

Consultor del Pontificio Consejo *Justitia et Pax*.

**Director del observatorio Internacional Cardenal Van Thuân
sobre la Doctrina Social de la Iglesia. www.vanthuanobservatory.org**

La laicidad como problema teológico

Puede parecer que la cuestión de la laicidad es sólo un problema político. Pero en realidad es mucho más que un problema político. No conseguiremos percibir la profundidad de su planteamiento ni disponer de medidas válidas de acción y de realización sobre las actuales tendencias negativas, sin situar el tema en su nivel más radical: el teológico y el metafísico.

Juan Pablo II, con ocasión de la celebración de 1200 aniversario de la coronación de Carlomagno, dijo que la Constitución Europea estaría incompleta sin una referencia clara y textual a Dios¹. Con este requerimiento lo que hacía era situar el tema de la laicidad en el plano propiamente teológico y metafísico, fuera del cual no se puede

¹ “A este respecto no puedo ocultar mi desilusión por el hecho de que no se haya insertado en el texto de la Carta ni siquiera una referencia a Dios, en el cual, por otra parte, está la fuente de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales. No se puede olvidar que fue la negación de Dios y de sus Mandamientos la que creó, en el siglo pasado, la tiranía de los ídolos, expresada en la glorificación de una raza, de una clase, del Estado, de la nación, del partido... en lugar del Dios vivo y verdadero. Es precisamente a la luz de las desventuras caídas sobre el siglo veinte como se comprende que los derechos de Dios y del hombre se afirman o caen conjuntamente”. (JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo del 1200 aniversario de la coronación imperial de Carlo Magno*, en “L’Osservatore Romano” 17 diciembre 2000, p. 6).

afrontar y tampoco resolverse. Pocos lo han comprendido, lo han seguido pocos, no porque no se tratara del nivel apropiado en el que colocar el tema, sino precisamente por eso.

El problema metafísico de la laicidad nace de esta pregunta: ¿la naturaleza es autosuficiente? El problema teológico, en el que el nivel anterior necesariamente confluye, nace de esta otra pregunta: ¿la naturaleza humana está corrompida o es incorrupta?

A la primera pregunta la laicidad de la modernidad responde que la naturaleza humana es autosuficiente para la propia salvación. El hombre llega a ser plenamente hombre también sin el cristianismo. La razón es plenamente razón también sin la fe. Europa piensa que puede ser ella misma sin el Dios cristiano. La verdad es que, en algunas de sus versiones no accidentales, la modernidad también ha afirmado que el hombre para ser plenamente hombre debe rechazar a Dios. Aunque no llegue a tanto, la laicidad de la modernidad coincide con lo de la autosuficiencia de la naturaleza. El racionalismo moderno lleva consigo la autosuficiencia de la razón. Por este motivo lo sobrenatural y la fe son consideradas cosas superfluas, sólo son un añadido a un cuadro que ya está completo en sí mismo, un “plus” no necesario. Lo sobrenatural y la fe pueden tener quizá alguna utilidad pero no son esenciales.

La pretensión cristiana, en cambio, continúa siendo totalmente distinta. Benedicto XVI en Ratisbona ha dicho que sin Dios la consideración sobre el hombre y sobre el universo entero desaparecen². En Aparecida ha afirmado que el conocimiento mismo de la realidad es incompleto sin la referencia a Dios³. En su libro *Jesús de Nazaret*⁴ sostiene que el Cristo de la fe es indispensable también para conocer al Cristo de la historia. La pretensión cristiana es la de ser indispensable, porque, como afirmaba De Lubac, el hombre consigue muy bien construir su mundo sin Dios, pero en este caso no puede construirlo si no es contra el hombre⁵.

² “Las consideraciones sobre el hombre sin Dios desaparecen, las consideraciones sobre el mundo, sobre todo el universo, sin Él, desaparecen”: BENEDICTO XVI. *Homilía* en el Islinger Feld, Ratisbona 12 septiembre 2006 en BENEDICTO XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera – Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena, 2006, p. 46. En el famoso discurso en Subiaco, poco antes de quedar vacante la sede del pontificado, Joseph Ratzinger había dicho: “El intento de plasmar las cosas humanas dejando completamente de lado a Dios nos conduce cada vez más hacia el borde del abismo, hacia la marginación total del hombre”. BENEDICTO XVI, *Discurso* con ocasión de la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 13 de mayo de 2007, en Suplemento a “L’Osservatore Romano” del 2 de junio de 2007, p. 9.

³ “Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de “realidad” y, en consecuencia, sólo puede terminar en un camino equivocado y con recetas destructoras. La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ésta de manera adecuada y realmente humana. La verdad de esta tesis resulta evidente ante el fracaso de todos los sistemas que ponen a Dios entre paréntesis”. BENEDICTO XVI, *Discurso* con ocasión de la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida 13 de mayo de 2007, en Suplemento a “L’Osservatore Romano” del 2 de junio de 2007, p. 9.

⁴ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*. Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2007.

⁵ “No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo, muchas veces, no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que, sin Dios no puede, en fin de cuentas, más organizarla contra el hombre”. HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967, p. 11 (2ª

Si el problema fundamental consiste en saber si el Cristianismo es sólo útil o también es indispensable, es necesario reconocer que la laicidad de la modernidad, a lo sumo, lo considera útil y aunque no lo considera indispensable, al final termina también por considerarlo inútil. El cristianismo sostiene, en cambio, que es indispensable. En términos metafísicos esto implica que la naturaleza no está en condiciones de ser ella misma sin dimensión sobrenatural y que la razón no está en condiciones de ser plenamente ella misma sin la fe.

Laicidad y doctrina del pecado original

Es inevitable pasar del plano metafísico a otro más radicalmente teológico, puesto que la laicidad de la modernidad nace de la eliminación u olvido del pecado original⁶. La naturaleza y la razón son consideradas como autosuficientes ya que no están corrompidas. Ambas piensan que son capaces de salvarse, evidentemente dentro de sus propios límites. La historia no tiene necesidad de lo trascendente para organizarse a sí misma de manera plenamente humana. La postura de la laicidad de la modernidad es pelagiana, mientras que el cristianismo sostiene que sin la ayuda de la vida divina la naturaleza humana, que ha padecido una herida de tal categoría que la ha debilitado, pero sin aniquilarla, tampoco consigue llegar a ser naturaleza humana. Cristo no es simplemente útil, es indispensable⁷. Es necesario, por tanto, que el pelagianismo

edición corregida). Tb.: *Il dramma dell'umanesimo ateo* (Primera ed. París, 1945), Morcelliana, Brescia 1988, p. 9. y en Encuentro, Madrid 2005.

⁶ Según el filósofo italiano Augusto Del Noce el racionalismo moderno nace de una opción que niega el pecado original al defender que el mal puede ser eliminado por nosotros: “El desorden puede ser realmente eliminado por el mundo y eso no por la acción de una racionalidad trascendente o inmanente (de la providencia en cualquiera de los modos en que se entienda) sino por una acción que es nuestra acción (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (Primera ed. Bologna 1964), Il Mulino, Bologna 1990, 4ª ed., p. 304. Para que no se infravalore esta cuestión del pecado original recuerdo que la encíclica *Centesimus annus* dice: “no sólo es ‘parte integrante de la revelación cristiana’, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana”. (JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 25).

⁷ La cuestión de fondo consiste en saber si la realidad en general, y la realidad humana en particular, pueden regirse por sí mismas, si son autosuficientes. La justicia ¿consigue serlo sin la caridad? ¿La razón logra ser plenamente razón sin la fe? La realidad material ¿se atreve a comprenderse verdaderamente sin la transcendencia? Atención: de la respuesta a estas preguntas depende la historicidad del cristianismo y su humanidad. Depende si el Dios cristiano es el “Dios de rostro humano”, el Dios que en Cristo revela el hombre al mismo hombre, el Dios-con-nosotros que nos acompaña en los caminos de la historia, o si es uno de los dioses de la mitología. Depende también el sentido y el espacio de los cristianos en la construcción de un mundo a medida del hombre. Si estos son indispensables o superfluos. Depende también el fundamento de la “identidad” cristiana en el comportamiento en el mundo. Se centra aquí también la importante reflexión de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI sobre la laicidad y sobre la “dictadura del relativismo”. Si, en efecto, la justicia, la razón, la dimensión material son autosuficientes y están en condiciones de funcionar perfectamente por sí solas, el cristianismo se convierte en algo superfluo para la vida pública y tendrá razón la laicidad del relativismo al relegarlo a la esfera de las opciones privadas, al tolerarlo, a lo sumo poniéndolo en el gran Panteón del supermercado de los dioses. Pero como el Dios cristiano no fue acogido en el gran Panteón de los romanos, tampoco puede estar en este nuevo Panteón postmoderno” CARD. RENATO RAFFAELE MARTINO, *Testimoni di carità, costruttori di pace*, Conferencia a la Asamblea Plenaria de *Caritas Internationalis*, Città del Vaticano, 4 de junio de 2007, en “L'Osservatore romano”, 15 de junio de 2007, p. 8.

desemboque en el gnosticismo ya que le atribuye un poder autosalvífico a la dimensión de la razón humana. La laicidad de la modernidad, que nace de la negación pelagiana del *status naturae lapsae* [=estado de naturaleza caída] del hombre, ha expresado y expresa las más diversas formas de gnosticismo. No puede hacerlo de otra manera. Como ha escrito Joseph Ratzinger, sin la referencia a Dios el hombre cae víctima de los dioses. E igualmente es necesario que el gnosticismo desemboque en el nihilismo, porque si los dioses son infinitos, ya no existe ningún Dios. En este sentido la laicidad de la modernidad alimenta formas varias de neopaganismo, es decir, que lo encierra acriticamente dentro de esquemas míticos⁸.

Una forma de pelagianismo, aunque sea atenuada, es también la postura de quien sostiene que la relación entre naturaleza y lo sobrenatural se da por saltos escalonados. Cuando termina la naturaleza, allí comenzaría la supranaturaleza. Sería como en las carreras de relevos: cuando la razón ha terminado su recorrido pasa el testigo a la fe. Es una forma de pelagianismo porque el primer tramo de la escalera estructuralmente no tiene necesidad del segundo: lo que hay sobre el primer tramo lo es plenamente; después, si quisiera continuar, subiría al segundo, de otra forma no puede continuar. Cada tramo es una realidad madura en su propio nivel, se procede por añadidos. Pero el filósofo italiano Augusto Del Noce nos recuerda que el Dios cristiano es Dios de los filósofos y algo más⁹. Justino decía que en la filosofía de los griegos ya existían las semillas del Verbo. Clemente de Alejandría afirmaba que la filosofía griega es una especie de revelación, paralela a la del Antiguo Testamento. La creación ya está en la luz de la redención y en la naturaleza de la creatura ya existe el amor del Creador. Los esquemas de la escalera o de la carrera de relevos no sirven porque lo sobrenatural ya está operando desde el comienzo, la fe desde siempre anima a la razón y el cristianismo defiende que ni la naturaleza ni la razón pueden bastarse a sí mismas.

Benedicto XVI utiliza la expresión “purificación”: la fe purifica a la razón, como la caridad purifica a la justicia¹⁰. Considero que el término hay que entenderlo no sólo en el sentido griego de *katharsis* –que implica principalmente un sacar fuera, un liberarse de– sino como una “construcción de la verdad”, lo que hace verdadera a la razón es su apertura para que pueda ser animada por la fe; lo que hacer verdadera a la justicia es su disponibilidad para dejarse animar por la caridad. La exigencia del cristianismo de ser la

⁸ Joseph Ratzinger ha dirigido importantísimas reflexiones sobre la relación entre mito y religión cristiana, reivindicando para ésta que haya vencido definitivamente el mito, poniéndose como construcción de la verdad, por un lado de la filosofía griega y, por otro, de la tensión de Israel hacia el Dios único. Invirtiendo este recorrido, es posible mostrar cómo el nihilismo anticristiano de la modernidad ha reabierto la posibilidad del mito y de nuevas formas de esclavitud del hombre con el arcano o con las fuerzas materiales. En el plano de la antropología cultural este planteamiento está confirmado por los estudios de René Girard, sobre todo en R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, especialmente el capítulo XIV.

⁹ “El proceso debe ir desde la fe hasta la razón, porque el Dios de la fe no es el Dios de la razón y algo más”. (A DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, en A. DEL NOCE, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di Alberto Mina, Rizzoli, Milano 2007, p. 331).

¹⁰ De “purificación” habla, como se sabe, Benedicto XVI en la Enc. *Deus caritas est* (BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas es* en *Insegnamenti di Benedetto XVI 1/2005*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005. pp. 1050-1125). Cf. Sobre este aspecto G. CREPALDI, *La carità sociale della Chiesa nella Deus caritas est di Benedetto XVI*, en “Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa” 2 (2006) 5, pp. 3-14. Es curioso que también Augusto Del Noce, filósofo al que con frecuencia nos referimos, utilice la misma palabra “purificación”: A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, p. 345.

verdadera religión implica también su vocación para purificar, obligando a ajustar las cuentas con la propia verdad. De lo cual se deduce que naturaleza y razón tienen necesidad de lo sobrenatural y de la fe, es decir, que son para aquellas no sólo útiles sino también indispensables. Ciertamente también la razón puede corregir las patologías de la fe, pero no la puede purificar porque para la razón la única manera de ser verdaderamente ella misma es la de pensarse *en la fe* (la razón plenamente tal coincide con el *filosofar en la fe*) mientras que la fe no puede pensarse *en la razón*. Sucede así que la razón puede tanto corregir algunas patologías de la religión¹¹ y viceversa, pero no puede ocurrir que la razón *purifique* a la fe¹². Benedicto XVI dice que es necesario “extender la razón”¹³. Pero ésta ¿podrá extenderse por sí sola, sin la ayuda de la fe? La razón también está debilitada por el pecado original, que la empuja a cerrarse para absolutizarse, a restringir su propio campo para poder presumir de conocerlo todo en su interior. Esta tentación de la razón siempre está latente y mientras que la empuja hacia el racionalismo (la absolutización de sí misma) la condena al nihilismo (reducción progresiva del propio campo hasta caer en una nada). La realidad es que se comienza a partir de la fe. Esto es todo lo que la laicidad de la modernidad no acepta, mientras que precisamente la verdadera laicidad consiste en esto: no sólo en aceptar la fe como útil o como algo que “no hace mal”, sino en reconocerla como indispensable.

El hecho de que se comience por la fe es de tal manera evidente que vale tanto para el creyente como para el no creyente¹⁴. Se comienza siempre desde la fe por el simple hecho de que no puede ser la razón la que sabe y decide si ésta es correcta o incorrecta, sino que lo sabe sólo la fe. El racionalismo es una fe, porque cree que la razón no está corrompida. La laicidad de la modernidad es una fe porque cree firmemente que puede hacer por sí misma, sin la fe. El gnosticismo es una fe, porque cree sin dudarlo que el conocimiento puede salvarse y salvar por sí solo. ¿Cuántas negaciones *de la fe* suceden *por la fe*? Siempre se comienza a partir de la fe.

La laicidad como neutralidad y el “esquema de las escaleras”

¹¹ Cf J. RATZINGER, *Lo que cohesionan el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado* en J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización, “Sobre la razón y la religión”*, Encuentro, Madrid 2006, p. 56-57. Tb.: “Cristianismo, Universidad y Cultura” de la Conferencia Episcopal Española - Subcomisión Episcopal de Universidades, n. 14, julio-diciembre 2006. J. RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune* en J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Padova 2005, pp. 70-71.

¹² Esta era, en cambio, la exigencia del racionalismo iluminista como inequívocamente afirma Kant en el opúsculo considerado, con razón, como la Biblia del Iluminismo: I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* En *Scritti politici di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Utet, Torino 1995 3ª ed. La razón, según Kant, no sólo debe examinar a la religión, sino también “hacer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia”. (p. 144). Cuando hoy la razón democrática critica a la Iglesia porque no concede el sacerdocio a las mujeres o también porque no justifica la homosexualidad, no hace más que aplicar la inspiración kantiana.

¹³ Ni apartamiento, ni crítica negativa es por tanto la intención, se trata de una prolongación de nuestro concepto de razón y del uso de la misma. (J. RATZINGER, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, Lectio magistralis* all'Università di Regensburg, 12 septiembre 2006, en BENEDICTO XVI, *Chi crede non è mai solo* cit., p. 28).

¹⁴ “En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe, caerá en la incertidumbre de la incredulidad [...] tanto el creyente como el no creyente, participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser”. (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Sígueme*, Salamanca, 1987, pp. 27-28).

Muchos cristianos comparten el esquema de los escalones sobre la relación entre razón y fe y, comportándose así, acreditan ya una versión que es propia de la laicidad de la modernidad, olvidando la doctrina del pecado original. El esquema, como se ha dicho antes, pide que no haya necesidad de la fe para poder participar en el diálogo racional, que este sea puro desde su origen, sin prever escalones más elevados. Según este esquema, en efecto, la fe se añade a la razón *a posteriori*, revelándose así incluso útil pero no indispensable. Por consiguiente ésta no entra constitutivamente a formar parte del diálogo racional. El esquema implica que el creyente que quiera participar en el diálogo racional debe bajar un escalón, es decir, pasar por alto los argumentos de fe y utilizar sólo los argumentos de razón. Los argumentos de fe “pueden” ser utilizados, pero los de razón “deben” ser utilizados.

Todo lo que es auténticamente humano también es cristiano, se dice. Para hablar con los hombres “desde el hombre”, el cristiano debería dejar aparte la fe. Pero el verdadero problema está en el adverbio “auténticamente”. Para el cristiano sólo Cristo revela al hombre lo que el hombre realmente es. De lo contrario, el verdadero rostro del hombre queda así irremediabilmente deformado. Dicho adverbio marca la diferencia¹⁵. La naturaleza y la razón, por sí solas, no están en condiciones de llenarlo totalmente de contenido, mientras que la laicidad de la modernidad piensa que sí es posible. Por eso los cristianos que deciden descender la escalera ya se dan por vencidos a la laicidad de la modernidad, declarando que el cristianismo para ellos puede ser útil pero no es indispensable. El esquema de las escaleras pone en crisis profunda el papel histórico y público del cristianismo, en cuanto que acepta la tesis según la cual el debate público racional no tiene estructuralmente necesidad del cristianismo. Los primeros en dudar que el cristianismo tenga este papel histórico y, por tanto, los primeros en reducirlo a hecho privado, son los cristianos que aceptan la laicidad de la razón como escalón autosuficiente de la fe. La privatización de la fe es el fruto de una lógica: si el mundo está en pie por sí sólo y si la construcción social tiene necesidad sólo de argumentos de razón, el cristianismo carece de utilidad pública. Como se ve, una vez negada su indispensabilidad, se hace difícil también mantener su utilidad.

Cuando la Iglesia se pronuncia sobre cuestiones de ética pública lo hace también a la luz de la razón, recordando que la fe también lleva consigo el valor de la ley moral natural y, por tanto, sus enseñanzas pueden ser compartidas incluso por quien no es cristiano. Pero en este caso no se trata de descender un escalón. Afirmar el valor de la ley natural no significa reconocer una presunta capacidad de la naturaleza humana para salvarse por sí misma. La Iglesia, en efecto, no se presenta nunca a sí misma sólo como una agencia ética e incluso cuando da indicaciones que abarcan aspectos de ley natural, no las presenta nunca sólo como tales. La Iglesia expresa el anuncio cristiano, que dentro de ella misma confirma también la ley natural, pero sin reducirse a ella. Presenta las verdades de fe que contienen también verdades de razón. La Iglesia no puede aceptar que el criterio de admisibilidad pública de sus enseñanzas sea que hable en nombre de la ley natural porque una sola ley natural, separada de lo divino, es la ley natural de la

¹⁵ Idéntica observación se podría hacer a el célebre cita de *Gaudium et spes* sobre la “legítima autonomía de las realidades terrenas”. (n. 36). Lo que aquí marca la diferencia es el adjetivo “legítima”, de difícil determinación sin la ayuda de la fe. Si un orden se legitima por sí mismo, entonces tal legitimación coincide con el arbitrio, pero si no se legitima por sí y es legitimado, entonces se abre la necesidad de la transcendencia. Ahora bien, la razón puede abrirse a la transcendencia, pero no puede permanecer fiel sin la fe.

modernidad, pero no la del cristianismo¹⁶. La Iglesia no acepta descender un escalón para poder ser reconocida en su estatuto público. Y no sería verdadera laicidad la que pidiera esto.

También han pensado y piensan así muchos cristianos. Creo que este modo de pensar ha sido influenciado, por un lado, por una determinada fase del pensamiento de J. Maritain y, por otro, por alguna interpretación del concilio Vaticano II. Ciertamente ambas superadas hoy. Bastarán algunas indicaciones.

Maritain ha dedicado muchas energías a diseñar la idea de una “nueva cristiandad” fundada sobre la “distinción de planos”. Él sostenía que era posible una “fe práctica” en algunos valores, una convergencia práctica sobre “algunas percepciones simples y naturales” que la conciencia moral de la sociedad ha producido gracias al cristianismo, entendido como fermento de la civilización, pero que pueden ser compartidas también por cristiano y no, precisamente por su valor racional práctico. Tal “carta moral” o “carta democrática” puede ser compartida por todos y es por tanto, laica¹⁷. Afirma que es posible distinguir “un actuar en cuanto cristianos” por los fieles que pertenecen a la comunidad eclesial y “ser hecho por cristianos” por los fieles, en cuanto laicos adheridos a la antedicha “carta moral” democrática. El primer tipo de actuación debe ser sólo espiritual, de animación moral y pastoral, sin pretender excederse y ejercer presiones sobre el poder civil; el segundo tipo de actuación debe ser político, pero laicamente y, por tanto, independientemente de pertenencias eclesiales.

Como se ve, Maritain lo único que ha aportado ha sido una nueva visión del esquema de las escaleras. En este esquema había ya una aceptación de la laicidad de la modernidad que Maritain había acogido sustancialmente, con una cierta ingenuidad comprensible en aquellos tiempos. La historia siguiente demostraría que la laicidad de la modernidad no sólo había arrojado de la esfera pública al cristianismo, sino que también había eliminado la posibilidad de cualquier “carta moral” laica y cualquier “fe secular laica”, descomponiendo toda evidencia ética y perdiendo la esperanza en la capacidad cognoscitiva de la razón humana. Maritain mismo ha releído con tono pesimista esta cuestión en su obra *El campesino del Garona*¹⁸.

El posterior desarrollo de los epígonos de Maritain, que han querido superarlo, exasperaría posteriormente la “distinción de planos” llegando a anular el papel público del cristianismo y a aceptar la laicidad neutra de la modernidad, postulando una Iglesia “mínima” completamente espiritual, con sólo caridad y nada de verdad, únicamente “acompañante” del mundo, nada normativa ni siquiera deseosa de incidir sobre las estructuras civiles, a través de lo realizado por los fieles laicos.

Creo que la posición de Maritain y los desarrollos posteriores de tipo progresista, pueden ser reconducibles al proyecto de “distinguir para unir”. Entre fe y razón es preciso distinguir para unir después. El hecho es que si la unidad no se da desde el

¹⁶ Es la ley natural de Hugo Grocio, de Hobbes, de Locke y de los Iluministas. Es una ley natural “sólo” natural, sólo racional.

¹⁷ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Fundación Humanismo y Democracia-Encuentro. Madrid 1997, esp. El capítulo V titulado “La carta democrática”, pp. 125-157. Tb.: *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982 (Prima edizione Chicago 1991), esp. El capítulo V titulado “La carta democrática”, pp. 126-133.

¹⁸ J. MARITAIN. *El campesino del Garona*. “Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente”. Col. “Nuestro Tiempo”, 2. Ed. Desclée de Brouwer. [Bilbao], 1967. 355 pp.

inicio no podrá alcanzarse partiendo de la distinción. La distinción de planos del conocer debe darse ya dentro de una unidad del saber¹⁹. Él se habría equivocado en esto: unir para distinguir. La unidad originaria, por otro lado, no puede ser de la fe y de la razón –que volvería a plantear el esquema de las escaleras, o lo del aproximar para unir– sino de la razón *en la* fe. Sobre esta cuestión es necesario reconocer que Etienne Gilson tenía más razón que Jacques Maritain.

Me parece que no hay duda. El esquema de las escaleras también es resultado de un cierto neotomismo que, contrariamente a Santo Tomás, ha entendido la relación entre naturaleza y sobrenatural, razón y fe, como una relación entre planos diversos y continuados²⁰. Por esta razón me parece interesante la atención nueva que actualmente se les presta a los Santos Padres, incentivada también por la enseñanza de Benedicto XVI, que puede contribuir a retomar culturalmente el primado de la fe. Si la fe cristiana presupone una metafísica, ésta anima y orienta un filosofar en la fe y, después de León XIII, también una construcción social en la fe. La Doctrina Social es además imposible sin este primado de la fe, porque sin esto el Cristianismo pierde su dimensión pública e histórica.

También una corriente de interpretación equivocada del Concilio Vaticano II iba en la misma dirección. Entendiendo el acontecimiento conciliar como una “ruptura” con lo que venía de la historia anterior de la Iglesia, esta interpretación rompía con la intransigencia de las encíclicas *Mirari vos* o de la *Quanta cura* y, haciendo esto, le era imposible advertir los aspectos nihilistas de la modernidad, el mundo perdía cualquier necesidad de salvación y el cristianismo debería vivir la caridad pero sin tener en cuenta la verdad.

En el Discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre del 2005²¹, Benedicto XVI ha precisado la hermenéutica correcta con la que hay que leer el Concilio Vaticano II. Esta no es la hermenéutica de la discontinuidad y de la separación, sino de la continuidad y de la profundización. Se ha tratado de una precisión de gran importancia, en cuanto que ha cerrado el sitio a las interpretaciones que entendían el Concilio como apertura

¹⁹ Cf G. CREPALDI – S- FONTANA. *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa*. Cantagalli, Siena 2006, cap. I (Ed. En lengua española: *La dimensión interdisciplinar de la Doctrina social de la Iglesia*. Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana, México DF 2006).

²⁰ Séame permitido sólo un esbozo sobre una cuestión de máxima importancia pero que excede a las posibilidades de esta aportación. Robert Spaemann hace notar que la neoescolástica ha tenido la tendencia a aplicar lo que yo llamo el esquema de las escaleras también a la unicidad y a la trinidad de Dios. La unicidad sería demostrable por la razón y la trinidad, en cambio, sería conocida por revelación (R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, en AA. VV., *Dio salva la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 156-157). Pero él hace notar que el dogma trinitario ayuda a comprender la unicidad de Dios, mejor que lo contrario y sin esto la misma unicidad se desliza hacia la irracionalidad. Joseph Ratzinger había aclarado en su momento de manera magistral que el Dios-en-tres-personas es, precisamente por esto, mayormente y de manera eminente “uno”: “la profesión de fe en la unicidad de Dios no es menos radical en el cristianismo que en otras religiones monoteístas. Es más, en él adquiere su plena grandeza”. (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 156). Como se ve el esquema de las escaleras es débil y la fe en el Dios trinitario no sólo es muy plausible racionalmente sino que también ayuda a considerar el tema –sólo racional según el esquema de las escaleras– de la unidad y unicidad de Dios.

²¹ BENEDICTO XVI, *Discurso* a la Curia Romana para la presentación de la felicitación Navideña, en *Insegnamenti di Benedetto XVI I/2005* cit., pp. 1018-1032.

acrítica al mundo y renuncia a la verdad cristiana. De la hermenéutica de la continuidad deriva, entre otras cosas, la imposibilidad de la *damnatio memoriae* [=olvido de la memoria] aplicada al magisterio pontificio del siglo diecinueve y a un juicio negativo sobre algunos aspectos de la modernidad²².

Del esquema de las escaleras a la dictadura del relativismo

El esquema de la “división de planos” o “de las escaleras” no está en condiciones para enfrentarse a los aspectos nihilistas de la modernidad. El motivo es evidente: tal esquema cree que el escalón de la razón es autosuficiente y capaz de salvarse por sí mismo y que el escalón de la fe es solamente útil pero no indispensable. De este se tiene, pues, una visión ingenuamente positiva. De esta manera no consigue ver otro aspecto del problema, que es complementario. Si la razón es autosuficiente, la fe se convierte en algo superfluo. Y por tanto es inevitable que el esquema de las escaleras dé lugar a una absolutización de la razón, que se basta a sí misma. Por este motivo el esquema de las escaleras ha sufrido también un fracaso histórico. Este esquema no puede permanecer fiel a sí mismo y lo que tiene que hacer es alimentar la absolutización de la razón y trabajar por aminorar la fe, que siempre es planteada en los márgenes. Nacido para hacer frente a la secularización, el esquema de las escaleras, en cambio, la ha favorecido, al poner también a su servicio las energías de tantos cristianos. Allí, pues, donde el esquema de las escaleras ha sido puesto en discusión, dada la forma con la que eso ha sucedido, también ha aumentado el empujón hacia la secularización. Lo mismo ha pasado, por ejemplo, con las “teologías del genitivo” y con la teología de la liberación en particular. Estas, en algunos de sus componentes, han acogido plenamente la positividad del mundo, de la historia y de la praxis hasta hacerlas el lugar teológico principal, terminando por absorber la fe y la misma vida eclesial. Ciertamente han superado la “distinción de planos”²³, pero con la ortopraxis han debilitado la verdad del cristianismo y, de hecho, han contribuido al relativismo religioso²⁴.

La absolutización de la razón y del plano puramente natural también pueden convertirse, al desarrollarse las filosofías, en absolutización de la historia, de la situación y de la praxis. Efectivamente, así ha sucedido. Como en el racionalismo teológico la razón se convierte en “lugar teológico” a partir de cual pensar la fe, de igual forma, en la teología de la liberación, la situación de explotación vivida por los pobres, entendidos ante todo en sentido sociológico, se convierte en lugar teológico. Considero muy importante que Benedicto XVI haya aclarado, sin sombra de duda, que la pobreza

²² Cf. S. FONTANA. *Tre insegnamenti di Benedetto XVI. Punti chiave per l'azione sociale*, en “Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa” III (2007) 3-4, pp. 26-32.

²³ Puede verse, a título de ejemplo, la crítica al esquema de la división de planos en G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 2004 (17ª ed.). Tb.: Ed. Queriniana, Brescia 1972, (2ª ed.), p. 67-82.

²⁴ “Se da alguna conexión entre formas radicales de teología de la liberación y explosión de las sectas religiosas en América Latina, en cuanto que la teología de la liberación ha producido el relativismo en teología. Después de la caída del comunismo y del fracaso del marxismo, al que la teología de la liberación miraba como instrumento científico de análisis y de modificación de la realidad histórica, sólo puede sostenerse el nihilismo y el relativismo, dada precisamente la deconstrucción de la verdad producida por el criterio de la ortopraxis. Creo que se puede deducir esta consideración de J. RATZINGER, *La fe y la teología en nuestros días*, Conferencia tenida en Guadalajara (México) en mayo de 1996, en “L'Osservatore Romano”, 27 de octubre de 1996, p. 7.

en sentido sociológico no tiene ningún valor salvífico y que haya confirmado el único lugar teológico que es válido para la Iglesia, o sea, la fe de la tradición apostólica²⁵.

Pero hay más. La absolutización de la razón, privada de la purificación de la fe, se convierte inevitablemente en nihilismo y en cultura de la muerte. Como ha explicado bien Joseph Ratzinger, la razón no puede absolutizarse plenamente sin reducir de manera cada vez más radical el propio campo de acción²⁶. Proceso de absolutización y proceso de imanentización son inversamente proporcionales: toda la historia de la filosofía moderna enseña esto. En su nivel más ínfimo, tal campo de acción es reducido a lo que puede medirse. De esta manera todo lo demás está asignado a la irracionalidad, y, por tanto, a la arbitrariedad. Sucede entonces que la única verdad del moderno racionalismo consiste en que no existe ninguna verdad. Y lo mismo que tal afirmación no se hace en nombre de la razón, que reduce el propio saber a lo mensurable, porque se trata de una afirmación que va más allá de la empiría, ésta no puede ser tratada como si fuera un dogma asumido de manera acrítica. Lo cual vuelve a plantear la tesis ya expresada antes de que en el origen está normalmente la fe o mejor, en este caso, el fideísmo. Veamos pues cómo del esquema de las escaleras se pasa de manera natural a la absolutización de la razón, y, por tanto, a la dictadura del relativismo.

El ingenuo irenismo presente en el esquema de las escaleras, que se extendía a la relación entre Iglesia y modernidad, está hoy superado ante todo por la evidencia histórica. Puede pensarse, por ejemplo, en la aparición de la “nueva cuestión antropológica”. El nihilismo de la técnica ha implicado la aparición dramática de las grandes cuestiones éticas –aborto, eutanasia, eugenesia, clonación- y la absoluta incapacidad que la razón relativizadora de la modernidad tiene para afrontarlas. El juicio sobre la modernidad vuelve a hacerse crítico y se comprende cada vez más que semejantes éxitos no sean contingentes, sino sustanciales. El irenismo progresista y la confianza en una nueva composición de relaciones entre cristianismo y modernidad manifiestan sus propias fatigas. Jamás el hombre ha estado amenazado como ahora y la reducción de su razón al cálculo y al experimento corre a la par con la interpretación de sí mismo como simple hecho ligado al azar o a la necesidad. La idea de que los valores humanos puedan subsistir sin el cristianismo deja entrever toda su ingenuidad. Vuelve, pues, con prepotencia la idea de que al cristianismo le corresponde propiamente salvar la humanidad del hombre, a la fe salvar la razón y a la caridad salvar la justicia. Por eso mismo se plantea el problema de un nuevo pacto entre catolicismo y pensamiento laico que dé vida a una verdadera y apropiada alianza por el hombre. El mundo tiene dentro

²⁵ Me parece que es este el sentido principal del Discurso de Benedicto XVI en Aparecida. En el libro *Jesús de Nazaret* se dice que “la pobreza puramente material no salva, aun cuando sea cierto que los más perjudicados de este mundo pueden contar de un modo especial con la bondad de Dios. Pero el corazón de los que no poseen nada puede endurecerse, envenenarse, ser malvado, estar por dentro lleno de afán de poseer, olvidando a Dios y codiciando sólo bienes materiales”; por esto “el Sermón de la Montaña como tal no es un programa social, eso es cierto. Pero sólo donde la gran orientación que nos da se mantiene viva en el sentimiento y en la acción, sólo donde la fuerza de la renuncia y la responsabilidad por el prójimo y por toda la sociedad surge como fruto de la fe, sólo allí puede crecer también la justicia social”. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, p. 104 y 105.

²⁶ “Racional es sólo lo que se puede probar con los experimentos”. (J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto XVI nella crisi delle culture* cit., p. 36; se trata del famoso Discurso de Subiaco del 2 de abril de 2005). Cf sobre este punto a G. CREPALDI, *Brevi note sulla laicità secondo Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, en “Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa”, II (2006) 1, pp. 3-16.

de sí también las dinámicas perversas y autodestructivas que están alcanzando niveles inauditos de “cultura de la muerte”. Este tiene necesidad de salvación y no hay que acompañarlo únicamente sino ayudarlo para que vea la verdad y el bien. Ante esta trágica situación la Iglesia no puede callar, ni dejar de dar orientaciones vinculantes, ni encerrarse en lo espiritual. No puede ser Iglesia “mínima”.

Sobre este “nuevo pacto” entre cristianos y laicos es necesario hacer una precisión previa. Es preciso tener presente el paso del jacobinismo *político* al jacobinismo *cultural*. El primero expresaba plenamente el absolutismo de la razón y daba lugar a sistemas ideológicos y políticos totalitarios. El segundo mantiene el estado de derecho y la democracia, pero al nutrirse del relativismo en lo cultural no es menos dictatorial que el otro en lo político.

Normalmente el pensamiento católico desprecia el jacobinismo político del tipo Rousseau o Robespierre, y sostiene, en cambio, como un interlocutor plausible al iluminismo moderado y desencantado de Hume o de Montesquieu, pero sin carecer de perspicacia para hacer notar que este segundo iluminismo expresa formas opresoras de jacobinismo cultural²⁷. Veamos algunos elementos que deben de caracterizar este “nuevo pacto” entre cristianos y laicos.

Diálogo, compromiso, tolerancia.

Si el esquema de las escaleras pudiera permanecer como tal, sin deslizarse necesariamente hacia el relativismo, entonces sería posible un diálogo racional público. Pero si, como hemos sostenido, esto no es posible, entonces sucede forzosamente que la razón, separada de la fe, padecerá una involución nihilista, y así el diálogo se torna difícil o imposible ya que el relativismo asume caracteres dictatoriales y asumiendo posturas fideistas no es posible instaurar un verdadero diálogo. En cambio ¿por qué la cultura democrática actual sostiene que, para que exista diálogo, es necesario ponerse a buscar la verdad? Y para hacerlo, ¿es necesario sostener que no se posee ninguna verdad? Este es en la actualidad el equívoco fundamental sobre el diálogo. La laicidad de la modernidad piensa que el diálogo es un caminar juntos y, al relacionarse, hacer que emerja a continuación una verdad concreta. Si fuera así, el cristiano tendría que olvidar que Cristo es la Verdad, descender no sólo un escalón sino todos los escalones y arrancar de cero como todos los demás. En cambio, en realidad, el diálogo requiere que se parta de una verdad acogida, de una palabra que nos precede y que pide ser aceptada.

²⁷ Como ejemplo de consideración ingenua del Iluminismo, visto como moderación y buen sentido, citaré el reciente libro de L. Teodorov, *Lo spirito dell'Illuminismo*, Rizzoli, Milano 2007 (primera edición París 2006). El poder político debe ser indiferente ante la verdad. De esta manera se abandona a la sola voluntad irracional y ¿cómo podría un ciudadano apelar a la verdad contra el poder si el poder es indiferente a la verdad? Esta indiferencia del poder hacia la verdad permite evitar –dice Teodorov– el jacobinismo político, pero no permite evitar, decimos nosotros, la dictadura del relativismo.

En realidad los aspectos aparentemente modernos del Iluminismo han renunciado a la dimensión política del jacobinismo pero no a la dimensión cultural. Hay un pensamiento radical transversal a muchas corrientes ideológicas y políticas actuales que es liberal, liberista y libertario, por tanto especialmente conforme con el Estado de derecho y con la democracia, pero que no renuncia a ejercer una fuerte dictadura cultural sobre los espíritus. Se trata del “despotismo enfermizo” del que hablaba CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, p. 13.

Sólo así es posible dialogar, compartiendo un código común; de otra manera tendríamos sólo un hablar vano, una cháchara, pero no un verdadero diálogo.

En el diálogo nunca se parte de cero, sino siempre de algo que nos es dado. Un ejemplo clarificador puede ser el diálogo que hacemos con nosotros mismos. Nosotros no dialogamos sólo con los demás, sino también con nosotros mismos. Ahora bien, este diálogo presupone que nosotros no somos sólo un “yo” plasmado por nosotros mismos a gusto nuestro, sino que también somos un “sí mismo” que hemos acogido como algo dado. Cada uno de nosotros es un “yo” sobre el fondo de un sí mismo y su vida consciente consiste en este diálogo. La verdad del “sí mismo” nos precede, es el lado objetivo de nuestra subjetividad. También en el caso del diálogo entre diversos sujetos, no se trata de autoconciencias –como sostenía Hegel- autorreferenciales y puras, sino de sujetos que se mueven sobre un fondo de objetividad que no han producidos ellos mismos²⁸.

El factor que discrimina las dos visiones del diálogo es la concepción de la conciencia. Si ésta se entiende como “pura”, según la línea de la modernidad, entonces el diálogo partirá de cero, pero también será difícil o imposible construir un horizonte común, dada la imposibilidad de medir las conciencias entre sí, a falta de una medida determinada. En cambio, si la conciencia se entiende como originariamente sustanciada por la objetividad, entonces ésta se mueve, también para el diálogo, dentro de un horizonte recibido y acogido como verdad y como tarea. Para dialogar, la conciencia tiene necesidad de salir de sí misma. Únicamente si la salida de sí es constitutiva y originaria, el diálogo es posible. Y la salida de sí es originariamente posible sólo si ésta se entiende no sólo como un “yo” sino como un yo en relación con un sí mismo. Únicamente entonces el diálogo es verdaderamente liberador. Pero si este es un *talk show* entre conciencias autorreferenciales y absolutamente libres de cualquier verdad, termina por ser fin en sí mismo y, por tanto, una esclavitud.

La democracia se funda sobre el diálogo, pero no se reduce a diálogo. Esta sería entonces una fuerte concesión a una visión procedimental de la democracia, de la que la Doctrina Social de la Iglesia siempre se ha distanciado. Entender la democracia sólo como diálogo lleva a aceptar el compromiso de las rebajas como algo natural. El compromiso puede valer cuando se trata de equilibrar intereses particulares, pero el bien común no es sinónimo de compromiso. Cuando están en juego valores decisivos para la naturaleza del hombre, el compromiso es, en realidad de verdad, un mal común²⁹. La democracia no puede ser el régimen gobernado por el principio del mal común menor.

²⁸ Me he detenido sobre estas consideraciones en: S. FONTANA, *Per una politica dei doveri dopo il fallimento della stagione dei diritti*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 52-56. Algunos temas de este libro se ofrecieron con anterioridad en S. FONTANA, *Una cultura y una política de los “deberes” humanos. Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II*, “Sociedad y Utopía – Revista de Ciencias Sociales”, n. 17, Mayo de 2006, pp. 315-325. Ver también S. FONTANA, *The Asymmetrical Dynamic of Duties and Rights*, in “Life and Culture”, vol. 1, spring 2007, pp. 13-15.

²⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso* a los Participantes en un encuentro de la COMECE con ocasión de los 50 años de la firma de los Tratados de Roma, 24 marzo 2007, en “L’Osservatore Romano”, 25 marzo 2007, p. 5: “De esta manera se termina por difundir la convicción de que la ‘ponderación de los bienes’ es la única vía para el discernimiento moral y que el bien común es sinónimo de compromiso. En realidad, si el compromiso puede constituir un legítimo equilibrio de intereses particulares diversos, se transforma en mal común siempre que implique acuerdos que sean lesivos a la naturaleza del hombre”.

Así desaparece el principio según el cual en la laicidad democrática sólo la conciencia individual del laico sería árbitro de decisiones, mientras que sería un residuo integrista proponer a la democracia valores absolutos. Muchos católicos que comparten el esquema de las escaleras piensan la democracia así: puesto que el nivel de la razón pública es autosuficiente, este elimina estructuralmente los valores absolutos, que se le dejan a la fe y, por tanto, a la conciencia individual y privada. La razón sin la fe se convierte en absoluta y, en cuanto absoluta, no tolera otros absolutos. Racionalismo y nihilismo siempre se acompañan. Aportando a la democracia valores absolutos y no aceptando el compromiso sobre el mal menor, la fe cristiana libera a la democracia de una esclavitud consigo misma.

Cuanto hemos dicho sobre el diálogo también puede decirse sobre la tolerancia, uno de los conceptos más ambiguos actualmente³⁰. Las personas no se deben tolerar sino respetarse. Las ideas no se deben tolerar, sino verificar si son verdaderas o falsas. Los comportamientos no se deben tolerar, sino valorar si son buenos o malos. Lo tolerable se diversifica sobre el horizonte de lo intolerable, que lo precede y lo funda³¹. Sin definir algo no podemos tolerar, es posible sólo una tolerancia indiferente, que lo tolera todo, excepto la afirmación de quien sostenga que existe algo intolerable³². El auténtico intolerante es el que sostiene que todo el tolerable y acusa de intolerancia a quien, en cambio, sostiene que existe lo intolerable.

Creo que un nuevo pacto entre cristianos y laicos no puede prescindir de hacer que resplandezca la luz sobre estos tres temas centrales: la conciencia, el diálogo, la tolerancia. La fe pide a los cristianos que no bajen el escalón y que no entiendan la conciencia, ni el diálogo ni la tolerancia como independientes de la verdad de Cristo, que ilumina también la verdad del hombre. La misma fe pide a los laicos que recuperen lo indisponible como razón antes que la libertad de conciencia, del diálogo y de la tolerancia.

El problema político de lo incondicionado

Así hemos llegado al punto verdaderamente decisivo de nuestro recorrido. La laicidad de la modernidad tiene dentro de sí misma una tendencia destructiva que nace de la idea de que la libertad individual y social requieren la eliminación de lo indisponible y de lo incondicionado. En cambio, como hemos visto al comienzo, propiamente esta es la pretensión cristiana. Precisamente este era el motivo de la llamada de Juan Pablo II para volver a dar a Dios un lugar público en la Europa del mañana. Sin lo indisponible, la conciencia individual produce arbitrariedad y no libertad, el diálogo se convierte en un fin y no en instrumento, el principio de tolerancia se convierte en intolerante porque, si todo debe estar a disposición, también la indisponibilidad del mismo principio de tolerancia es eliminada. Esta es la explosiva contradicción de fondo que tiene la laicidad relativista de la modernidad: no está en condiciones de fundamentar el absolutismo de los propios principios porque si lo hiciera los negaría. De esta forma sucede que la libertad individual, los derechos subjetivos, la tolerancia y el pluralismo son débiles

³⁰ T. D. WILIAMS L. C., *What Dignitatis Humanae Didn't Say*, en "Alpha Omega" IX (2006) 3, pp. 347-446.

³¹ "La verdad inevitablemente es intolerante. Tolerancia existe no con el error sino con el equivocado". (R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione* cit. pp. 149-150).

³² "Ser tolerantes con toda forma de pensamiento menos con una, la que se presenta como afirmación de una verdad absoluta y definitiva". (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* cit., p. 12).

justamente por su absolutismo. En su pretensión de no tener fundamento distinto a ellos mismos, se condenan a poder ser negados en virtud del mismo principio que los ha situado. Si la libertad es absoluta, igualmente es válida la libertad de negar la libertad: si los derechos subjetivos son absolutos, también vale el derecho de eliminarlos, si todo es tolerable será necesario tolerar también la intolerancia; si el pluralismo es indiferente, también pierden valor las diversidades. Y esto vale para todo.

No es necesario retirar la mirada del aspecto trágicamente violento de esta situación³³. El hombre es naturaleza y también cultura, pero cuando la cultura sustituye a la naturaleza, emancipándose de manera total, se abre el camino a la violencia arbitraria y a formas de dictadura hasta ahora impensables. El relativismo de la laicidad moderna es como “una nueva religión –decía Dostoyevski- que ocupa el lugar de la antigua”³⁴ y consiste en extender la disponibilidad hasta el “derecho al deshonor”³⁵ o a la inmoralidad como derecho, con las formas de violencia sistemática e incluso legalizada que esto implica.

La laicidad ¿puede rechazar esta verdadera deriva relativista y nihilista? El cristiano sabe que no lo podrá hacer sin la ayuda de la fe cristiana. Pero ¿cómo deberá rechazarlo el laico, el no-creyente, para poder hacer con el cristiano “un nuevo pacto” sobre la laicidad del que tiene una necesidad dramática? Se comprende aquí la enorme importancia de una famosa indicación de Benedicto XVI. La auténtica laicidad sostiene que la naturaleza y la razón no son suficientes³⁶. Deben entenderse como necesitadas del incondicionado y dejarle las puertas abiertas. La verdadera laicidad deja abierto –no como tolerancia sino como necesidad consciente- el espacio público a lo incondicionado. El laico –como el cristiano- no acepta el esquema de las escaleras y comprende que el primer escalón, el de la razón humana, tiene necesidad del segundo escalón si quiere respirar adecuadamente y no quiere perderse en las propias contradicciones. La razón pública no sólo “permite” sino que “reclama” que la religión intervenga en el debate público. Existen tres versiones de laicidad: una contraria a la religión, otra indiferente ante la religión y la que está abierta a la religión. Sólo esta última es la verdadera. Pero aquí nos encontramos con el siguiente problema: ¿a todas las religiones de la misma manera?³⁷. La “pretensión” cristiana también tiene en cuenta este punto: “No hay verdadera solución a la cuestión social fuera del Evangelio”³⁸. Si todas las religiones desarrollan esta función de la misma forma, entonces se permanece dentro del relativismo. En este caso se trata del relativismo religioso, que a su vez

³³ “Una vez que la sociedad ya no tiene una estructura sagrada, una vez que los equilibrios sociales y los modos de acción ya no están fundados sobre el orden de las cosas o sobre la voluntad de Dios, estos son, en cierta manera, del primero que extiende la mano para apropiárselos”. (CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità* cit., p. 7).

³⁴ F. M. DOSTOYEVSKI, *Los demonios*, Alianza Editorial, Madrid 2000 (2 v). Tb.: F. DOSTOYEVSKI, *I demoni*, Torino 1993, p. 379.

³⁵ He profundizado el pensamiento de F. Dostoyevski sobre estos temas en: S. FONTANA, *Per una politica dei doveri* cit., pp. 18-23 (“La profezia política di Dostoyevski e il diritto al disonore”).

³⁶ Traduzco así la célebre afirmación de Joseph Ratzinger según el cual el pensamiento laico debería vivir como si Dios existiera. (J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture* cit. p. 63).

³⁷ Cf. Sobre este punto acerca de la relación de la razón pública con las religiones y con el cristianismo G. CREPALDI, *Ragione pubblica e verità del Cristianesimo*, in “Bolletino di Dottrina sociale della Chiesa” III (2007) 2, pp. 4-13.

³⁸ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus* n. 5, que retoma todo lo que afirma *Rerum novarum*.

alimenta y se hace alimentar del relativismo filosófico. Lo que pasa entonces es que si la laicidad se abre a las religiones, pero a todas de manera indiscriminada, dicha apertura no está en condiciones de superar el relativismo occidental. Es necesario que la verdad, mientras que reclama a la sociedad una apertura a lo incondicionado, también guíe hacia un discernimiento racional sobre la diversidad de las religiones, evitando considerarlas a todas iguales, es decir, todas como una expresión genérica de un misticismo vago. Para liberarse del relativismo, la laicidad debe admitir la necesidad de la religión para la vida pública y, al mismo tiempo, la necesidad del cristianismo. También esto cae bajo la exigencia cristiana. La fe cristiana acepta que se le valore en su capacidad humanizadora y, sobre esta base, exige que se le compare con las otras religiones. Al sostener ésta que cree en el “Dios con rostro humano”, afirma que el hombre tiene necesidad de Dios para conocer el rostro propio y, al mismo tiempo, tiene necesidad del propio rostro para discernir entre Dios y los dioses. Me gustaría recordar que la declaración conciliar *Dignitatis humanae* afirma que la doctrina de la libertad religiosa “deja intacta la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades hacia la verdadera religión y sobre la única Iglesia de Cristo”³⁹. Podemos decir que este deber moral no es confesional, sino laico en cuanto que se fundamenta en la razón. Los hombres y las sociedades tienen deberes con la verdadera religión precisamente en cuanto que ésta es verdadera, o sea, que supera el examen de la razón en la medida en que plantea a la razón el problema de su misma verdad. La razón, en efecto, no está en condiciones de valorar la verdad de las religiones, si no se ha aclarado sobre la propia verdad. El cristianismo hace esto, plantea a la razón el problema de su verdad, le ayuda a clarificar la idea y le hace, por eso, capaz de entender la verdad misma del cristianismo, y no por motivos confesionales sino laicos.

Breves conclusiones finales

¿Qué hacer? Podemos preguntarnos, ahora, si existe algún recorrido que emprender de manera prioritaria, para construir las dinámicas que hasta ahora hemos visto. Me parece que un camino muy interesante puede ser el de dar una batalla por una cultura de los deberes. Lo he tratado en un reciente libro mío, ya recordado anteriormente⁴⁰. Permitidme aquí hacer sólo una rápida indicación.

La diferencia fundamental entre derechos y deberes es que los primeros no reclaman al indisponible; en cambio, los deberes lo postulan. Por esto una política de derechos cierra a lo trascendente, mientras que una cultura de los deberes abre a lo trascendente.

¿Por qué los derechos no exigen al indisponible? Porque estos, en su naturaleza íntima, son permanentemente un “tener a disposición”, un poder tener o un poder hacer. Los derechos tienen algo que hacer con el poder. Implican una sumisión del mundo al sujeto, de manera que, en su forma extrema, o sea, si se pudiera tener sólo derechos, el sujeto podría darse forma a sí mismo y al mundo, a total discreción. Los derechos en su forma extrema son, por tanto, arbitrio del poder. El derecho no expresará nunca la renuncia a tener o a hacer algo, porque se negaría a sí mismo. El deber coloca un derecho contra otro y establece la incompatibilidad entre los derechos, pero el derecho tomado en sí mismo únicamente pide ser satisfecho. Es decir, los derechos pretenden ser satisfechos. El hombre nunca está saciado de derechos, porque las cosas que hay que

³⁹ CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis humanae*, n. 1 en “Constituciones. Decretos, Declaraciones” Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993.

⁴⁰ S. FONTANA, *Per una politica dei doveri* cit.

tener o que hacer son infinitas y por tanto infinitos son también los derechos que se pueden requerir. No estarán nunca los derechos dispuestos a ponerse límites. Los límites pueden venir sólo de los deberes: esto no lo hago, porque tengo el deber de hacer otra cosa; tengo el derecho a no hacerlo –es la objeción de conciencia- porque hay un deber superior que me lo prohíbe. Los derechos no saben limitarse a sí mismos ni pueden hacerlo. Y en efecto, siempre nacen otros nuevos, cada vez más distantes del núcleo y siempre más artificiales. Los derechos están sujetos a una deriva cada vez más preocupante.

En cambio los deberes reclaman al indisponible en cuanto que son un “estar a disposición”. Los deberes, en efecto, se “asumen” en cuanto que nos preceden y nosotros los reconocemos, no como producidos por nosotros sino como algo que viene de otro. El derecho lo gestiono yo libremente, el deber lo echo sobre las espaldas como algo que me está confiado. La asunción del deber significa apertura a un discurso sobre mí, que me interpela. Significa la percepción de que no todo comienza en mí, que yo no estoy en el origen, sino que existe por encima de mí un proyecto, que me está asignado un orden de las cosas y un orden de mí mismo. El deber es una vocación, es como si una Palabra me hubiera hablado y hablándome, me hubiera constituido. Los derechos muestran sólo lo disponible, todo lo que está ante nosotros y nosotros podemos tener o podemos hacer; el deber, en cambio muestra lo indisponible, lo que debemos acoger y promover porque nos hemos adherido al mismo. Los deberes provocan, pues, la identidad, porque la identidad –de los individuos y de la comunidad- consiste en un adherirse, los derechos, en cambio, fragmentan la identidad personal y social. Únicamente de derechos también una comunidad puede morir.

Hoy la cultura de los derechos ha llegado al final del recorrido, por su contradicción interior. El motivo principalmente es el siguiente: el derecho es un tener a disposición, pero si todo está a disposición, entonces también los derechos lo están y, por tanto, pueden cambiarse o a anularse. La democracia relativista de los derechos –la que admite todos los derechos de manera indiferenciada- no tiene argumentos sólidos para salvar los derechos de quien los negase, es estructuralmente débil ante el totalitarismo, hasta el punto de acoger elementos totalitarios también dentro de la misma democracia. Los derechos, por sí solos, no consiguen fundamentarse, porque no logran enfrentarse con el derecho de no respetar a los derechos. Si existe, de manera indiferente, el derecho a todos los derechos, ¿por qué no debería existir el derecho de negar los derechos?

¿Podemos decir que la dinámica de los derechos ha conseguido cerrar totalmente su parábola? Eso parece precisamente si observamos la nueva generación de derechos: derecho a cambiar la propia naturaleza, a negar la naturaleza, derecho a seleccionar quién debe nacer y quién no, derecho a construir en el laboratorio las características de quien decidamos llamar a la vida. Aquí el acoger y el adherir, que son las características del deber, dejan completamente el campo a la lógica del tener o del hacer, que son las características de los derechos. No sabemos ya acoger, ni leer en nuestra historia personal una llamada, una vocación a los deberes, en nuestras relaciones humanas, familiares, comunitarias. Precisamente porque la estación de los derechos ha terminado y ahora se necesita una nueva cultura y una política de los deberes, que reabra espacio a la indispensabilidad, no sólo a la utilidad, del incondicionado.

Traduce y adapta para España:
Juan Manuel Díaz Sánchez.

Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid.