

Democracia, derecho y religión

Joseph Ratzinger

El ritmo de la historia se acelera, y vemos sobre todo emerger, me parece, dos signos de una evolución que antes sólo se afirmaba de manera lenta. Por un lado, se constituye una sociedad mundial donde los poderes¹ singulares -políticos, económicos, culturales- se remiten cada vez más unos a otros, donde sus diversos ámbitos de vida se tocan y se compenetran mutuamente. El otro aspecto es el desarrollo de las posibilidades del hombre, de un poder de hacer y de destruir que plantea, mucho más allá de lo que era nuestra costumbre, la cuestión del control jurídico y ético de este poder. Es pues urgente saber cómo las culturas que se encuentran pueden hallar fundamentos éticos para guiar su convivencia por el buen camino y elaborar una forma de control y de regulación de este poder.

Que el proyecto de “*ethos* mundial” de Hans Küng encuentre tal asentimiento muestra en todo caso que la cuestión está planteada. Es un hecho, aun cuando se admita la crítica lúcida dirigida por Robert Spaemann contra este proyecto². En efecto, a los factores mencionados se agrega un tercero: en el proceso de encuentro y de compenetración de culturas, las certezas éticas que los hombres tenían hasta ahora se han erosionado fuertemente. La cuestión de saber qué es propiamente hablando, sobre todo en el contexto evocado, el Bien y por qué es necesario hacerlo, incluso en detrimento propio, esta cuestión fundamental se plantea y prácticamente no tiene respuesta. Me parece, sin embargo, evidente que la ciencia como tal no podría aportar un *ethos*, y que, por consiguiente, una conciencia ética renovada no puede constituirse como producto de debates científicos.

Por otra parte, es también innegable que la transformación profunda del mundo y de la imagen del mundo, transformación nacida de los crecientes conocimientos científicos, ha contribuido de manera decisiva al desmoronamiento de todas las certezas morales. Por esto existe a pesar de todo una responsabilidad de la ciencia para con el hombre en tanto hombre, y más aun una responsabilidad de la filosofía para acompañar de manera crítica el desarrollo de las ciencias particulares, para proponer una mirada crítica sobre conclusiones prematuras y certezas ilusorias sobre lo que el hombre es, sobre su origen y sobre los fines de su existencia. O aun, en otras palabras, para despejar en los resultados de la ciencia el elemento no

1 *Macht*, que se puede también traducir como “fuerza”. En la continuación del texto, el cardenal Ratzinger emplea otros dos términos para “fuerza”: *Kraft* y *Stärke*, que son casi sinónimos, pero que no tienen el mismo valor de uso en alemán (NDT).

2 Robert Spaemann, “Weltethos als “Project”” (“El *ethos* mundial como “Proyecto””), en *Merkur*, N° 570-571, pág. 893-904.

científico a menudo confundido en ellos, y dirigir así la mirada hacia el conjunto, hacia las otras dimensiones de la realidad humana, de las que la ciencia no muestra sino aspectos parciales.

Fuerza y derecho

Concretamente, el deber de la política consiste en poner la fuerza bajo el control del derecho, regulando así su uso sensato. No es el derecho del más fuerte lo que debe prevalecer, sino la fuerza del derecho. La fuerza a la orden y al servicio del derecho, he aquí el contrapunto a la violencia, que nosotros comprendemos como una fuerza sin el derecho y opuesta al derecho. Por esto es importante para toda sociedad superar la sospecha respecto del derecho y de sus regulaciones, ya que solamente así será desterrado lo arbitrario y la libertad será vivida como libertad por todos compartida. La libertad sin el derecho es la anarquía y por tanto la destrucción de la libertad. La sospecha contra el derecho, la rebelión contra el derecho surgirán siempre allí donde el derecho mismo ya no aparece como la expresión de una justicia al servicio de todos, sino como el producto de lo arbitrario, como la pretensión de aquellos que poseen la fuerza a poseer el derecho.

El deber de poner la fuerza bajo el control del derecho remite por esto a la siguiente pregunta: ¿cómo nace el derecho? y ¿cuál debe ser la naturaleza del derecho para ser el vehículo de la justicia y no el privilegio de aquellos que poseen la capacidad de establecer el derecho? Se plantea por un lado la pregunta del devenir del derecho, pero por el otro se plantea igualmente la pregunta por sus criterios internos. Que el derecho deba ser no el instrumento de la fuerza de algunos, sino la expresión del interés común a todos, este problema parece, al menos en lo que concierne al primer punto, resuelto gracias a las herramientas de formación de la voluntad democrática, puesto que allí todos contribuyen al nacimiento del derecho: por esta razón es el derecho de todos y, a este título, puede y debe ser observado. En los hechos, la garantía de la contribución común a la elaboración del derecho y a la justa gestión de la fuerza es la razón esencial que habla a favor de la democracia como la forma de orden político más apropiado.

A pesar de todo, a mi parecer, persiste una pregunta. Como la unanimidad reina difícilmente entre los hombres, a la formación de la voluntad democrática sólo le queda, como instrumento indispensable, por una parte, la delegación, y, por otra, la decisión de mayoría: según la importancia del asunto a tratar, magnitudes de diversa escala pueden ser exigidas para esta última. Pero las mayorías también pueden ser ciegas o injustas. La historia lo muestra con creces. Cuando una mayoría, por fuerte que sea, oprime a una minoría, por ejemplo religiosa o racial, ¿se puede todavía hablar de justicia o de derecho en general? Es así como con el principio mayoritario subsiste siempre la cuestión de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de saber si no existe algo que no podrá nunca devenir derecho, aquello pues que permanece en sí siempre como no-derecho, o, a la inversa, aquello que por su esencia es indefectiblemente un derecho que precede a toda decisión de la mayoría y un derecho que ésta debe respetar.

La modernidad ha formulado tal contenido de elementos normativos en las diferentes declaraciones de los derechos del hombre y ha retirado así estos elementos al juego de las mayorías. Se prefiere, en los modos actuales de pensar, acatar la

evidencia interna de estos valores. Pero tal auto-limitación del cuestionamiento tiene también un carácter filosófico. Hay pues valores que se sostienen por sí mismos, surgidos de la esencia de lo humano y así inviolables por todos aquellos que poseen esta esencia. Volveremos más adelante sobre el alcance de esta idea, más aun cuando esta evidencia no es de ninguna manera reconocida hoy en todas las culturas. El Islam, por ejemplo, ha definido así su propia lista de derechos del hombre, divergente con respecto de aquella de Occidente. China está por cierto marcada hoy por una forma de cultura nacida en Occidente, el marxismo, pero, por lo que yo sé, ella plantea la pregunta: con los derechos del hombre, ¿no estamos acaso frente a una invención típicamente occidental, y que debe ser cuestionada en sus supuestos?

Formas nuevas de la fuerza y preguntas nuevas sobre la manera de dominarla

Cuando están en juego las relaciones entre fuerza y derecho y las fuentes del derecho, es necesario tomar también en consideración de manera más precisa el fenómeno de la fuerza. No intentaré definir como tal la esencia de la fuerza, sino esbozar las exigencias nacidas de las nuevas formas que ha tomado la fuerza en la segunda mitad del siglo pasado.

Durante el primer período de la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, dominó el espanto ante el nuevo poder de destrucción del que el hombre se había vuelto capaz con el descubrimiento de la bomba atómica. El hombre se descubrió súbitamente capaz de destruirse a sí mismo y a su tierra. Se planteó la pregunta: ¿cuáles mecanismos políticos son necesarios para alejar esta destrucción? ¿cómo encontrar estos mecanismos y hacerlos eficaces? ¿cómo movilizar fuerzas éticas que estructuren estas fuerzas políticas y les confieran eficacia? Lo que sucedió enseguida, *de facto*, fue la competencia de los dos bloques opuestos, y el miedo de provocar, con la destrucción del otro, su propia destrucción, nos preservó del horror de la guerra atómica. La limitación, de una y otra parte, de la fuerza y el temor por su propia supervivencia resultaron ser las fuerzas para escapar a ello.

Desde ese tiempo, ya no es tanto el miedo a la Gran Guerra como el terrorismo cotidiano lo que nos atemoriza; este último es capaz de golpear eficazmente en cualquier parte. Y lo vemos desde ya: la humanidad no necesita ninguna Gran Guerra para volver el mundo inhabitable. Las fuerzas anónimas del terror, que pueden causar estragos en todas partes, son suficientemente poderosas como para hacernos sufrir a todos hasta en nuestra vida cotidiana; surge así el espectro de elementos criminales capaces de acceder a los más grandes potenciales de destrucción para librar el mundo al caos sin tocar al orden político. La cuestión del derecho y del *ethos* se desplazó por el hecho mismo: ¿de qué se alimenta el terrorismo? ¿cómo erradicar desde el interior la nueva enfermedad de la humanidad? Lo que es espantoso en este caso es que, por una parte, el terrorismo se da legitimaciones morales: los mensajes de Bin Laden presentan al terrorismo como la respuesta de los pueblos impotentes y oprimidos frente a la soberbia de los poderosos, como el castigo merecido a sus pretensiones, a su auto-celebración y a su barbarie que ofenden a Dios. Para hombres situados en ciertas condiciones sociales y políticas, tales razonamientos son manifiestamente convincentes. El

comportamiento terrorista es también en parte justificado como una defensa de la tradición religiosa contra el ateísmo de la sociedad occidental.

Llegados aquí, se puede levantar una pregunta sobre la cual nos sería necesario volver: cuando el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso -y es el caso-, ¿es la religión una fuerza que permite ser feliz, o no es ella sino más bien una fuerza arcaica y peligrosa que edifica falsos universalismos y fomenta así la intolerancia y el terrorismo? Si es el caso, ¿no debe la religión ser puesta bajo el control de la razón y ser cuidadosamente delimitada? Se plantea entonces con toda evidencia la pregunta: ¿quién puede hacer esto? ¿cómo realizarlo? Pero la interrogación más general permanece: ¿hay que considerar acaso la supresión progresiva de la religión, su superación, como un adelanto necesario de la humanidad para que pueda emprender el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Entretanto, una nueva forma de poder apareció en el escenario: al comienzo, éste parece dedicado al bien y es digno de todas las aprobaciones; pero en verdad, puede transformarse en una nueva forma de amenaza para el hombre. El hombre es ahora capaz de hacer hombres, de producirlos por así decirlo en probeta. El hombre deviene un producto, y por este mismo hecho la relación del hombre a sí mismo se modifica completamente. Ya no es un don de la naturaleza o del Dios creador, él es su propio producto. El hombre ha explorado el pozo que está en el origen de su potencia, las fuentes de su propia existencia. La tentación de ponerse por fin a construir el hombre verdadero, la tentación de hacer experiencias sobre los hombres, la tentación de mirar a los hombres como desechos y de descartarlos - todo esto no es una quimera nacida en el cerebro de investigadores opuestos al progreso. Si antes planteábamos la pregunta de saber si la religión era propiamente hablando una fuerza moral positiva, lo que nos asalta ahora es la duda sobre poder contar con la razón. Pero a fin de cuentas, la bomba atómica también era un producto de la razón; y finalmente el cultivo en probetas y la selección de los hombres también fueron inventadas por la razón. ¿No es acaso, a la inversa, la razón que debiera ser ahora puesta bajo vigilancia? ¿O religión y razón debieran quizás limitarse mutuamente, dejarse mutuamente remitir a sus dominios respectivos y llevarse a jugar sus respectivos roles positivos? En este punto se plantea de nuevo la cuestión de saber, en una sociedad mundializada con sus mecanismos de potencia y sus fuerzas no controladas, con sus visiones diferentes de lo que son la moral y el derecho, cómo podría encontrarse una evidencia ética eficaz, una evidencia con la fuerza suficiente como para motivar e imponerse en vistas a responder a las exigencias evocadas, ayudándolas a subsistir.

Los supuestos del derecho: derecho – naturaleza – razón

Primeramente se impone una mirada sobre las situaciones históricas comparables a las nuestras, si existen. Es útil en todo caso recordar muy brevemente que Grecia conoció su *Aufklärung*, que el derecho fundado sobre los dioses perdió su evidencia y que fue necesario interrogarse sobre las razones profundas del derecho. Así se llegó al pensamiento siguiente: frente al derecho establecido, que puede ser un no-derecho, ¿no debe acaso haber un derecho nacido de la naturaleza, un derecho alineado sobre el ser del hombre mismo? Este derecho debe ser encontrado para que constituya enseguida un correctivo con relación al derecho positivo.

Más cerca nuestro, está la doble ruptura acaecida al inicio de los tiempos modernos en la conciencia europea, ruptura que obligó a volver a los fundamentos de una reflexión nueva sobre el contenido y las fuentes del derecho. Primeramente, está la salida fuera de los límites del mundo europeo, del mundo cristiano, que se produce con el descubrimiento de América. Aquí nos encontramos con pueblos que no pertenecen al mundo de la fe cristiana y del derecho cristiano, que eran hasta ese momento la fuente del derecho para todos y le daban su figura. No hay ninguna comunidad de derecho con esos pueblos. ¿Pero son por ello sin derechos, como algunos lo afirmaron en esos tiempos y como lo supuso a menudo el comportamiento hacia ellos, o bien existe un derecho que supera todos los sistemas jurídicos, que liga y designa a los hombres en tanto hombres en su existencia común? En esta coyuntura, Francisco de Vitoria desarrolló la idea de *jus gentium*, del “derecho de las gentes”, que estaba ahí en ciernes: en esta expresión, la palabra *gentes* incluye y contiene el sentido de “pagano”, de “no cristiano”: a lo que apunta es pues al derecho que preexiste a la figura cristiana del derecho y que debe regular un justo vivir juntos de todos los pueblos.

La segunda ruptura en el mundo cristiano tuvo lugar en el seno de la misma cristiandad, con la división de la fe que constituyó la comunidad de los cristianos en dos comunidades rivales - y en parte enemigas la una de la otra. Una vez más, es un derecho común que precede al dogma, o al menos un mínimo jurídico, que se trata de elaborar, un mínimo cuyas bases deben reposar no en la fe, sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón que pone a la razón como órgano constituyente del derecho común, por encima de las fronteras de la fe.

El derecho natural siguió siendo, especialmente en la iglesia católica, la estructura de argumentación por la cual ella apela a la razón común en sus diálogos con la sociedad secular y con otras comunidades religiosas, por la cual ella busca también los fundamentos de un entendimiento a propósito de los principios éticos del derecho, en una sociedad secular y pluralista. Pero este instrumento lamentablemente se debilitó, y por esto prefiero, en este debate, no apoyarme en él.

La idea del derecho natural suponía un concepto de la naturaleza donde naturaleza y razón se compenetraban, donde la naturaleza misma es racional. Esta visión de la naturaleza se desplomó cuando la teoría de la evolución triunfó. La naturaleza en tanto tal no sería racional, aun cuando en ella encontremos comportamientos racionales. Este es el diagnóstico que nos es dirigido a partir de ese momento, y que parece hoy imposible contradecir. En diversas dimensiones del concepto de naturaleza que constituían entonces la base del concepto de derecho natural, quedó sólo el que Ulpian (a principios del siglo III DC) resumió en la célebre proposición: *Jus naturae est, quod natura omnia animalia docet*³. Más precisamente, esto no basta para resolver nuestros asuntos, ya que no se trata justamente de lo que concierne a todos los *animalia*, sino de deberes específicamente humanos, que la razón del hombre ha creado y que no podrían encontrar respuesta fuera de la razón.

3 “El derecho natural es lo que la naturaleza enseña a todos los animales” (trad. J.-L. S.). Sobre las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinámica del ser en general, esencia orientada de la naturaleza común a los hombres y a los animales [Ulpian], orientación específica de la naturaleza razonable del hombre), ver las indicaciones dadas en el artículo de Philippe Delhaye, “Droit naturel”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, t. VII, col. 821-825.

Como el elemento último del derecho natural, que quisiera ser en lo más profundo un derecho razonable - en los tiempos modernos, en todo caso -, quedaron en pie los derechos del hombre. Estos son incomprensibles sin el supuesto que el hombre en tanto hombre, por su simple pertenencia a la especie "hombre", es sujeto de derechos, que su mismo ser lleva en sí valores y normas- que se trata de descubrir y no de inventar. Quizás hoy habría que completar la doctrina de los derechos del hombre con una doctrina de los deberes del hombre y de los límites del hombre, esto podría a pesar de todo ayudar a renovar la pregunta por saber si no habría una razón de la naturaleza y, así, un derecho razonable para el hombre y su presencia en el mundo. Para los cristianos, se trataría de la creación y del creador. En el mundo indio, esto correspondería a la noción de *Dharma*, a la causalidad interna del ser; en la tradición china, es la idea de los órdenes celestes.

La interculturalidad y sus consecuencias

Antes de intentar sacar conclusiones de lo que precede, quisiera ampliar un poco la pista trazada al instante. La interculturalidad me parece constituir hoy día una dimensión indispensable en el debate en torno a las cuestiones fundamentales concernientes al hombre; esta discusión no puede ser llevada exclusivamente en el seno del cristianismo ni solamente en el marco de la tradición occidental de la razón. Ambos se consideran por cierto, según su comprensión de sí mismos, como universales y pudiera ser también que lo sean en derecho. Pero deben de hecho reconocer que son admitidos por y comprensibles para sólo una cierta parte de la humanidad.

El número de culturas concurrentes es seguramente mucho más limitado de lo que pudiera parecer a primera vista: lo que más cuenta, es que en el seno mismo de cada una de las áreas culturales, ya no reina la unidad, y que todas están marcadas por profundas tensiones en el seno de su propia tradición cultural. Al Oeste, es completamente evidente. Pero si la cultura secular de una racionalidad rigurosa -de la que Jürgen Habermas nos ha esbozado un cuadro impresionante- es ampliamente dominante e incluso si ella se entiende a sí misma como lo que religa, la comprensión cristiana continúa representando una fuerza eficaz. Los dos polos están uno frente al otro en proximidades o tensiones diversas, en una voluntad mutua de aprender la una de la otra o en una distancia voluntaria más o menos acentuada.

El área islámica está también atravesada por tensiones similares; desde Bin Laden y su absolutismo fanático a las actitudes abiertas a una racionalidad tolerante se despliega un amplio espectro de comportamientos. El tercer gran espacio cultural, la cultura india, o más bien los espacios culturales del hinduismo y del budismo, está atravesado por tensiones similares, aun cuando éstas se manifiestan de manera menos dramática -al menos a nuestros ojos. Estas culturas están también confrontadas tanto a los desafíos de la racionalidad occidental como a los cuestionamientos de la fe cristiana, puesto que ambas están presentes; estas culturas asimilan la una y la otra según modalidades diversas, buscando siempre preservar a pesar de todo su propia identidad. Las culturas indígenas, tanto de África como de América Latina, que ciertas teologías cristianas han ayudado a despertar, completan el cuadro. Ellas aparecen en amplia medida como un cuestionamiento de la racionalidad occidental, pero también como un cuestionamiento a la pretensión de universalidad presente en la revelación cristiana.

¿Qué resulta de todas estas consideraciones? Primero, me parece, la no-universalidad de hecho de las dos grandes culturas de Occidente: la de la fe cristiana y la de la racionalidad secular, por muy importante que sea su doble influencia, cada una a su manera, en el mundo entero y en todas las culturas. Al respecto, la pregunta del colega de Teherán evocada por el señor Habermas me parece a pesar de todo tener cierto peso: partiendo de una comparación de las culturas y de la sociología de las religiones, ¿la secularización no es acaso sólo una vía particular que tendría, además, necesidad de un correctivo? Por mi parte, yo no reduciría inmediatamente esta pregunta, en todo caso no necesariamente, al estado de ánimo representado por Carl Schmitt, Martín Heidegger y Leo Strauss, es decir, por así decirlo, a una situación europea cansada de la racionalidad. En todo caso, es un hecho que nuestra racionalidad secular, por fuerte que sea su claridad para una razón formada en Occidente, no es evidente para toda *ratio*, y que en sus tentativas por devenirlo, choca con límites. Su evidencia está *de ipso* ligada a ciertos contextos culturales: ella debe reconocer que no es comprensible para toda la humanidad y que por consiguiente no puede devenir totalmente operatoria para ésta. En otros términos, la fórmula universal o racional, o ética, o religiosa, sobre la cual todos se pudieran reunirse y que pudiera subsumar el conjunto, no existe. Por esto el presunto *ethos* mundial sigue siendo una abstracción.

A manera de conclusión

¿Qué hacer, entonces? Con relación a las consecuencias prácticas, me siento ampliamente de acuerdo con la ponencia de Jürgen Habermas sobre la sociedad post-secular, sobre la voluntad de aprendizaje mutuo y sobre la auto-limitación de cada parte. Para concluir, quisiera resumir mis propias opiniones en dos tesis.

1. Hemos visto que en las religiones hay patologías extremadamente peligrosas; éstas hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una suerte de órgano de control que la religión debe aceptar en tanto órgano permanente de purificación y de regulación -una opinión que era por lo demás la de los Padres de la Iglesia. Pero nuestras reflexiones también han mostrado que además existen patologías de la razón (cosa de la que la humanidad actual es en general menos consciente); existe una *hybris* (violencia) de la razón que no es menos peligrosa, que es incluso, por su eficacia potencial, aún más amenazante: la bomba atómica, el hombre como producto. Es por esto, y en sentido inverso, que la razón también debe ser llamada a sus límites y aprender una capacidad de escucha con respecto de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y aparta esta disponibilidad para aprender, esta forma de correlación, la razón será destructiva.

Recientemente, Kurt Hübner formuló una exigencia similar y declaró que con una tesis así no se trataba de ninguna manera de un "retorno a la fe", sino de una "liberación con relación a una obcecación histórica que considera que [la fe] ya no tiene nada que decir al hombre moderno por el hecho que ella se opondría a su idea humanista de la razón, de la *Aufklärung* y de la libertad"⁴. Yo hablaría pues de buen grado de una forma necesaria de correlación entre razón y fe, razón y religión, llamadas a una purificación y a una regeneración mutuas; ellas se necesitan la una a la otra y deben mutuamente reconocerlo.

⁴ Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen* [El cristianismo en la competición de las religiones], Tübingen, 2003, pág. 148

2. Enseguida hay que concretizar esta regla fundamental en la práctica, es decir, en el contexto intercultural de nuestro tiempo. Es indudable que los dos principales actores de esta forma de correlación son la fe cristiana y la racionalidad occidental secularizada. Se puede y se debe decir esto sin falso europeocentrismo. Ambas determinan la situación del mundo de manera mucho más fuerte que las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa por tanto que se pueda rechazar a las otras culturas como a una especie de “cantidades prescindibles”. Sería la *hybris* occidental, que pagaríamos cara y que ya, en parte, pagamos. Para los dos grandes componentes de la cultura occidental, es importante consentir a una capacidad de escucha, a una forma de correlación igualmente verdadera con las otras culturas. Es importante integrarlas en una tentativa de correlación polifónica donde ellas mismas se abrirán a la complementariedad esencial entre razón y fe; así podrá nacer un proceso universal de purificación donde a fin de cuentas los valores y las normas, conocidas e intuitas de una manera u otra por todos los hombres, ganarán una nueva fuerza de resplandor e influencia; lo que mantiene unido al mundo reencontrará de esta manera un nuevo vigor.