

DISCURSO DEL NUEVO DOCTOR HONORIS CAUSA

MANUEL UREÑA PASTOR

***LA CUESTIÓN DE LA NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DE
FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS Y METAPOLÍTICOS
LEGITIMADORES DE LAS SOCIEDADES AVANZADAS DE
NUESTRO TIEMPO***

Universidad Católica San Antonio

Murcia, 13 de junio de 2011

*A mi sobrina Marián Reig Ureña,
antigua alumna de la Escuela Superior
de Enfermería de la Ucam*

Pertenece, sin duda, a la estructura del acto universitario de ‘Investidura de Doctor Honoris Causa’ que, quien ha sido investido de tal dignidad, ofrezca a la comunidad universitaria asistente, en forma de *lectio parva*, un fruto siquiera modesto de la parcela de la ciencia que él cultiva.

Pues bien, aunque desde hace tiempo no cuido como debiera el huerto filosófico-teológico que la Iglesia un día me mandó trabajar, han sido varios los temas que han transitado por mi mente en las últimas semanas como posibles objetos de disertación para el día de hoy. Al final, me he decantado por un tema que, ciertamente, se impone abordar con urgencia en bien de todos.

Se trata de la reflexión sobre la imperiosa necesidad que sufre hoy Occidente de reivindicar los fundamentos pre- y meta-políticos de la justicia en nuestras sociedades democráticas, aparentemente tan avanzadas, pero, en el fondo, sosteniéndose sobre pies de barro.

En efecto, ¿puede una sociedad, por muy democrática que se presuma, asentarse simple y solamente sobre las bases de la pura razón política? ¿Puede ser la dictadura del relativismo verdaderamente compatible con la estructura de una sociedad democrática? ¿Es la voluntad positiva del sujeto social, expresada y manifestada en las urnas, el último fundamento del ser de la verdad, de la justicia, de la paz y de la felicidad de una comunidad humana? ¿No está condenada a priori una sociedad así a desembocar en el nihilismo más atroz o en el más cínico de los cinismos? Y, finalmente, ¿no habrá de buscar este tipo de sociedad un punto de referencia trascendente a si misma?

En el tratamiento de este tema, he querido ayudarme de las aportaciones teóricas de dos gigantes del pensamiento de nuestra época. Son éstos Jürgen

Habermas, el sociólogo teórico tal vez mayor de nuestros días, emergido de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt; y Joseph Ratzinger, actualmente Su Santidad el Papa Benedicto XVI, que es, con Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, posiblemente el mayor teólogo católico de los últimos 50 años.

Como se sabe, uno y otro, J. Habermas y J. Ratzinger, fueron invitados por la Academia Católica de Baviera en Munich a una ‘tarde de debate’ para el 19 de enero de 2004. El tema de aquella tarde de discusión fue “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Las lecciones desarrolladas por ambos en aquella ocasión, como paso previo para el diálogo, llevaron precisamente ese título¹.

I. LAS TESIS DE J. HABERMAS

El filósofo social-demócrata comienza su lección recordando a Ernst-Wolfgang Böckenförde, quien a mediados de la década de los 60 de la pasada centuria expresaba la sospecha de si los estados liberales secularizados no se estaban nutriendo de presupuestos normativos que ellos mismos no podían garantizar². Con esta sospecha de Böckenförde “se expresa –dice Habermas- la duda de que el estado constitucional democrático pueda cubrir con sus propios recursos los fundamentos normativos en los que ese estado se basa, así como también la sospecha de que ese estado tal vez esté dependiendo de cosmovisiones tradicionales o religiosas autóctonas y, en todo caso, de tradiciones éticas también autóctonas, colectivamente vinculantes”³.

Pues bien, según Habermas, la sospecha de Böckenförde no debe entenderse en el sentido de si un orden constitucional totalmente positivista

¹ Cf J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio Editori, Venezia (2004 y 2005), pp. 42-63 (texto de Habermas) y 66-81 (texto de Ratzinger). Los textos de Habermas y de Ratzinger se pueden encontrar en español en la revista *Cristianismo, Universidad y Cultura VI /11 (ene-jun 2005)* pp. 58-66 (Habermas) y 68-76 (Ratzinger). Citaré en adelante la versión española por las siglas CUC.

² Cf E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967) en: Id., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991, pp. 92 y ss.

³ Cf J. HABERMAS, CUC 58b

necesita todavía de la religión o de algún otro poder sustentador para asegurar cognitivamente los fundamentos que lo legitiman⁴. Y esto es así porque el liberalismo político propugna una justificación no religiosa y post-metafísica de los fundamentos normativos del estado constitucional democrático⁵. En resumen, el estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación en términos autosuficientes, es decir, administrando, en lo que a la argumentación se refiere, un capital cognitivo y unos recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas⁶.

Cosa muy distinta ocurre en el ámbito de la motivación, pues los destinatarios del derecho en un estado liberal han de actuar su derecho no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien común, esto es, al bien de todos. Y esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una motivación que no es posible imponer por vía legal⁷.

Pues bien, aunque Habermas, preso en las redes del agnosticismo moderno, se muestra incapaz de superar el inmanentismo y llega a pedir al propio estado liberal que éste produzca desde sí mismo aquellas bases motivacionales sin las cuales la sociedad no podría funcionar⁸, sin embargo, ante el triste espectáculo de la emergencia de una modernidad casi descalabrada y sumida en un atolladero a primera vista insalvable, Habermas, digo, prefiere considerar esta cuestión de forma no dramática e interpretarla como una cuestión abierta⁹.

Esta apertura hace que Habermas no excluya la religión como algo negativo para el estado liberal. Y no sólo porque, como dato sociológico, la religión sigue estando de hecho presente en la sociedad, sino también porque ésta, la religión,

⁴ Cf J. HABERMAS, CUC 60b

⁵ Cf J. HABERMAS, CUC 59a

⁶ Cf J. HABERMAS, CUC 60b-61a

⁷ Cf J. HABERMAS, CUC 60a

⁸ Cf J. HABERMAS, CUC 61b

⁹ Cf J. HABERMAS, CUC 64

representa un desafío para la razón¹⁰, pues en la religión existen potenciales de significado que el discurso racional no logra traducir plenamente en términos seculares. Además, la religión, siempre que renuncie a imponerse, puede representar una forma de crítica cuando se la confronta con las patologías sociales de la modernidad. Esto debería inducir a la razón a intentar, por una parte, traducir los contenidos normativos de la religión en términos seculares, y por otra, mostrarse dispuesta no sólo a ser tolerante con la religión, sino también a aprender de ésta¹¹.

Por consiguiente, religión y razón deben disponerse hoy a adoptar la actitud de aprender recíprocamente una de otra. Para ello, se imponen como necesarias dos condiciones: primero, que la religión esté dispuesta a abandonar toda pretensión de autoridad y a entrar abiertamente en el discurso racional, en el que sólo son reconocidas las pretensiones de validez argumentables racionalmente¹²; y segundo, que la neutralidad del poder estatal no se entienda como generalización política de una visión secularizada del mundo¹³.

Hasta aquí, sintéticamente presentadas, las tesis de Habermas.

II. LAS TESIS DE J. RATZINGER

Desde el principio mismo de su texto, Ratzinger muestra una decidida voluntad de encontrar los fundamentos prepolíticos y metapolíticos de las sociedades democráticas, sin los cuales éstas no se sostienen en modo alguno.

Tales fundamentos no pueden emerger de la sociedad ni de la razón política en cuanto tal. ¿Acaso las distintas culturas que se encuentran en el mundo pueden hallar desde sí mismas fundamentos éticos capaces de conducir su convivencia

¹⁰ Cf J. HABERMAS, CUC 64a

¹¹ Cf J. HABERMAS, CUC 65a

¹² Cf J. HABERMAS, CUC 67

¹³ Cf J. HABERMAS, CUC 68

por el camino recto? No olvidemos que en el proceso de encuentro y de compenetración de las culturas se han quebrado muy profundamente certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas¹⁴.

Por otra parte, la pregunta acerca de qué sea el bien y por qué hay que hacer ese bien, aun en perjuicio propio, esta cuestión básica es una cuestión para la que se carece de respuesta¹⁵.

Tampoco la ciencia como tal puede producir ethos algunos. Consecuentemente, una renovada conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos¹⁶.

Dando un paso hacia adelante, las sociedades democráticas actuales postulan como fundamento de la justicia y del derecho el principio de la mayoría. Pero este principio deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, a saber, deja abierta la cuestión de si hay algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella. De hecho, la modernidad ha expresado un conjunto de tales elementos normativos en las diversas declaraciones de derechos y los ha sustraído al juego de las mayorías. Y la razón es obvia, pues hay valores que se sostienen por sí solos, que se siguen de la esencia del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos cuantos tienen esa esencia¹⁷.

Así las cosas, las actuales sociedades democráticas deben superar el positivismo en el que se encuentran ancladas y volver los ojos a la Ilustración para redescubrir la razón y, desde ésta, investigar sus fundamentos morales.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, CUC 68 b.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, CUC 68b-69a.

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, CUC 69a.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, CUC 70a.

Pero la vuelta a la razón ha de ser crítica, pues la razón puede sucumbir a la tentación luciferina de autocrearse absoluta y, en tal caso, deja de ser fiable¹⁸. No otra cosa ocurrió precisamente en la Ilustración.

Ahora bien, si hay que poner a la razón bajo vigilancia, ¿a qué instancia recurriremos para que la vigile?

Ciertamente, habrá que pedir ayuda a la religión, la cual también puede caer en la barbarie, como demuestra la historia¹⁹. De hecho, más de una vez la religión se ha manifestado como un poder arcaico y peligroso, que construye universalismos falsos y que conduce a la intolerancia.

Por consiguiente, ¿no deberían tal vez religión y razón limitarse mutuamente, señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo?²⁰.

Así pues, sin la razón y la religión no es posible encontrar los fundamentos morales del Estado, que no se encuentran aptos y disponibles en la razón política.

En resumen, en lo que respeta a las consecuencias prácticas, Ratzinger está en profundo acuerdo con Habermas en la afirmación de la necesidad de que la razón y la fe religiosa aprendan una de otra y de que una y otra se autolimiten²¹.

Ratzinger concluye su exposición sintetizando su posicionamiento, de cara al diálogo con Habermas, en estas dos tesis:

1. “Habíamos visto que hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la

¹⁸ Cf J. RATZINGER, CUC 71b.

¹⁹ Cf J. RATZINGER, CUC 71a.

²⁰ Cf J. RATZINGER, CUC 71b.

²¹ Cf J. RATZINGER, CUC 71 b.

religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia. Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también patologías de la razón, hay una *hybris* de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlación o se desdice de tal correlación, la razón se vuelve destructiva.

Kurt Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un “retorno a la fe”, sino que de lo que se trataba era de que nos “liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la cual la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene”. Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlación entre la razón y la fe, la razón y la religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y a purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa.

2. Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda dos importantes interventores en esa correlación son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de euro-centrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales²².

²² J. RATZINGER, CUC 75a-75b.

III. SÍNTESIS

¿Qué es la justicia? ¿En dónde radica el fundamento último de la justicia? ¿En la naturaleza cósmica; como dijo antaño la física cualitativa presocrática, renacentista y romántica o como dice hoy la *New Age*?; ¿en el derecho natural de la metafísica clásica y del iusnaturalismo francés del siglo XVIII?; ¿en la razón pura práctica, moral o ética?; ¿en la sabiduría de las grandes religiones de la humanidad, particularmente en la fe cristiana?; ¿en la política, como propugna hoy la filosofía subyacente a las democracias europeas?

Dicho en síntesis, ¿tiene el ser de la justicia un fundamento pre-político y metapolítico o, por el contrario, el contenido de la justicia lo recibe ésta de una instancia sólo política? Y si realmente la justicia tuviera un fundamento pre- o metapolítico, ¿cuál sería ese fundamento?

El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dice San Agustín²³.

Pero la justicia no es sólo el objeto, sino también la medida intrínseca de toda política. No es la justicia la que es medida y tallada por la política, sino la política la que es medida y cortada en el taller de la justicia. La justicia es siempre anterior a la política. Esta viene después y parte ya de aquélla. Por consiguiente, la política no debe reducirse a una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos. Su origen y su meta se encuentran precisamente en la justicia. Y ésta es, por más que pese a muchos, de naturaleza ética, no de naturaleza política²⁴

²³ Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?, *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

²⁴ Para toda esta tercera parte del trabajo, cf BENEDICTO XVI, Cart. Encl. *Deus Caritas est*, 28 y 29.

Por eso, el Estado se ve siempre inevitablemente urgido a realizar la justicia aquí y ahora, pero, al ser ésta de naturaleza ética, no puede inventarla, sino simplemente reconocerla y aplicarla. Cuando el Estado olvida este principio, cae irremediabilmente en el positivismo jurídico, lo que más de una vez sucede.

Ahora bien, ¿qué es la justicia? La respuesta a esta pregunta incumbe a la razón práctica, pues, como acabamos de decir, la justicia es de naturaleza ética. Sin embargo, para llevar a cabo rectamente su función de esclarecedora del ser de la justicia, la razón práctica se ve interiormente urgida a purificarse constantemente, pues su ceguera ética, derivada de los lastres del interés y del poder que pesan sobre ella, de los efectos del pecado en suma, es un peligro y un riesgo que no cabe descartar nunca totalmente. Por desgracia, la Ilustración olvidó crasamente este lado lábil, oscuro y, con frecuencia, ideologizado de la razón práctica, la cual, contrariamente al prejuicio optimista de Kant, no es en absoluto pura.

Pero entonces ¿quién habrá de purificar la razón práctica? ¿La razón misma? Imposible, pues ésta no tiene la fuerza suficiente para limpiarse desde sí misma a sí misma. ¿La razón política? Tampoco. Pues la razón política se lava siempre en las fuentes de la razón práctica. Sólo queda entonces la fe. En efecto, aunque la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, la fe es también una fuerza purificadora para la razón misma. La fe contribuye a que la razón práctica desempeñe del mejor modo posible su tarea de esclarecer el ser de la justicia y a que ella vea con mayor claridad en qué consiste ésta. También Habermas se muestra de acuerdo con este principio.

Por lo tanto, la fe no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón práctica y aportar su propia ayuda para que, lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y llevado después a la práctica. Naturalmente, también la fe religiosa tiene el peligro de incurrir en el error, lo que sucede cuando la religión cae en el

fundamentalismo o es portadora de contenidos irracionales. En tal caso corresponde a la razón entrar en escena y limpiar la fe. De este modo, fe y razón se complementan y se corrigen mutuamente. Dicho con palabras de Benedicto XVI, “la razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano”²⁵.

Pues bien, justo aquí y en este momento entra en escena la Doctrina social de la Iglesia. Esta doctrina, que tiene como último fundamento la fe, argumenta, no directamente desde la fe, sino desde la inmanencia de la razón práctica y desde el derecho natural mismo, esto es, a partir de lo que es conforme con la naturaleza de todo ser humano. Pero, iluminada por la fe, la razón práctica monta en guardia contra sí misma, permanece en alerta ante sus posibles desvaríos, se torna maestra muy avezada de la sospecha respecto de sí misma y se mantiene atenta al peligro real de su propia ideologización y de la ideologización del derecho natural mismo.

Así las cosas, la Doctrina social de la Iglesia quiere contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y a que crezca la disponibilidad en las conciencias de los políticos a actuar conforme a ella, aun cuando esto pudiera estar en contraste con situaciones de intereses personales y de intereses de opción política.

Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que cada generación debe afrontar de nuevo. Al tratarse de un quehacer político, esta tarea no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, al ser, al mismo tiempo, una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer,

²⁵ Cf. BENEDICTO XVI, Cart. Encl. *Caritas in Veritate*, 56.

mediante la purificación de la razón práctica y la formación ética, su contribución específica.

La Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado en aquello que compete a éste. Y corresponde a éste la gestión del orden social justo. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por el esclarecimiento del ser de la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar.

La teoría de la justicia que sostiene la Doctrina social de la Iglesia, inmejorablemente presentada por Benedicto XVI, constituye así un revulsivo necesario contra la teoría de la justicia mantenida hoy en las democracias occidentales, cuyos teóricos afirman sin titubeos que, después de Kelsen, la invocación de una instancia presuntamente objetiva, sea ésta la razón práctica, el derecho natural o la fe religiosa, como fuente de conocimiento del ser de la justicia, es una reliquia ideológica o un vestigio del pasado, siendo la única fuente del conocimiento del ser de la justicia la voluntad empírica de los ciudadanos manifestada en la urnas y llevada a la praxis por los gobiernos resultantes.

Esta posición, hoy en tan en boga, comporta el peligro de que los gobiernos democráticos legislen sin referente objetivo alguno y que los derechos humanos no tengan otro asiento que el que les otorgan fácticamente los escaños de un Parlamento. Según esta teoría, la Iglesia debería devenir autoconsciente de que en las sociedades modernas la fe pertenece al ámbito de lo privado. Por lo cual, debería cesar su aspiración a que las leyes de la 'polis' tengan otro fundamento que el de la cultura pública. Sólo que entonces el Estado y la sociedad dejan de ser medidos por la justicia y pasan a ser la fuente y la medida de la justicia, lo que supone la caída en el positivismo y, consecuentemente, en el nihilismo. De ahí que sea tan importante recordar hoy, como hace el Papa, que una justicia sin

verdad objetiva conduce, más pronto o más tarde, a la injusticia. Más todavía: tal presunta justicia se acaba tornando, como mortífero boomerang, contra el principio democrático mismo de la prevalencia de la mayoría. Se observa esto, por ejemplo, cuando una minoría política acepta o pide pactar con una mayoría relativa de signo político contrario, siempre a condición de que la mayoría asuma en su programa de gobierno su propio discurso y por tanto defraude a quienes la votaron, esto es, a la mayoría. Porque no sería la primera vez que el discurso fuerte de una minoría exigua termine por imponerse al discurso de la mayoría relativa, lo que obviamente contradice, como acabamos de decir, el principio democrático de la prevalencia de la mayoría.

He dicho.