

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA PLURALISTA

Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo

Cardenal JOSEPH RATZINGER

Durante mis paseos por la antigua Roma no sólo llegan a mis ojos las huellas del pasado, que son las que van buscando los turistas. En los muros de las casas leo también —escritos con tiza o con pintura— lemas y slogans que reflejan el espíritu de nuestro tiempo. Los acontecimientos futbolísticos juegan aquí un gran papel, y a veces las «pintadas» alcanzan el nivel de lo poético, como cuando los triunfos del equipo de fútbol del Roma provocan esta exclamación: «Roma, tú eres como el primer amor», o cuando se escribe con una especie de afectuosa ternura: «¡Gracias, Roma!». Más constantes y elocuentes son los lemas políticos. En una callejuela del Borgo, que me cae muy cerca, leo: «El verdadero socialismo es la anarquía». A pocos metros le sigue esta insolente exclamación: «¡Baader vive!». Al volver la esquina encuentro estampada esta sentencia: «La anarquía es libertad en igualdad». Todo esto casi parece inocuo cuando, en la esquina de la calle paralela, se califica al gobierno de cuadrilla de ladrones a causa de la continua subida de los precios. La seriedad retorna feroz unos pasos más adelante con estas palabras: «Ni Cristo ni Marx: lucha popular». Desde la pared

* Conferencia pronunciada por el Cardenal Ratzinger en Munich el día 24 de abril de 1984, en la apertura del Congreso sobre «La herencia europea y su futuro cristiano», organizado por la «Hans Martin Schleyer-Stiftung» y el «Pontificio Consejo para la Cultura». El Congreso reunió a 300 intelectuales europeos. Entre los españoles participantes, el prof. Pedro Rodríguez, de la Universidad de Navarra, mantuvo la ponencia sobre «La Iglesia, comunidad de salvación» y el Prof. Julián Marías, de la Universidad Complutense, ofreció el punto de vista español en la mesa redonda final del Congreso. *Scripta Theologica* agradece al Cardenal Ratzinger y al Prof. N. Lobkowicz, Rector de la Universidad de Eichstätt y Presidente del Comité Científico del Congreso, su amable autorización para la publicación de esta versión castellana —realizada por el Prof. Pedro Rodríguez—, cuyo título original es: *Christliche Orientierung in der pluralistische Demokratie? Ueber die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt.*

de la casa de enfrente se comenta: «Es bella la lucha, aunque se muera en ella».

Por supuesto que no hay que sobrevalorar estas «inscripciones», cuyo *pathos* con frecuencia no pasa de las palabras y no rara vez es un puro mimetismo. Pero no deben ser despreciadas sin más. Entre nosotros, después de la guerra, se recibió el mensaje de la democracia casi con un *pathos* religioso, con el celo moral del colegial que ha encontrado al fin la solución a su problema de matemáticas; por eso, la inquietud es hoy tanto mayor cuanto más exagerada fue entonces la expectativa que abrían las promesas democráticas. Pero, para abarcar el problema en toda su amplitud, junto a esta duda de fe en la concepción democrática, hay que colocar dentro del propio país la actitud hipócrita que, a nivel de la opinión pública mundial, ha adquirido entre tanto carta de naturaleza. La crítica a las conductas antidemocráticas de los países del tercer mundo desaparece cuando allí se ha establecido un régimen comunista. «Por la victoria del pueblo vietnamita»: así rezaba una «pintada» con grandes letras rojas en la pared de la *mensa* de nuestra Universidad de Ratisbona antes de que la guerra del Vietnam llegase a su fin. En vano buscaríamos hoy una inscripción semejante. El Vietnam, como los demás países que han caído en la órbita marxista, ya no es tema de discusión pública: no se critica a los países del tercer mundo que tienen gobiernos marxistas. Se diría que, a los ojos de la política occidental, estos países han alcanzado una situación que no debe ser alterada. Y así, a los Estados que oscilan entre dictadura y democracia, se les inculcan celosamente unas ideas marxistas de liberación que nadie querrá ver aplicadas en el propio país. A nadie debería maravillar que la juventud se dé cuenta de que aquí hay una esquizofrenia. Es completamente lógico que los jóvenes, con su tendencia connatural hacia lo absoluto e incondicionado, capten el *pathos* de tales ideas de liberación y quieran aplicarlas también en sus propios países.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con nuestro tema? De lo dicho se deduce con claridad que la democracia pluralista jamás puede considerarse totalmente consolidada. La democracia no descansa sobre sí misma, de manera que sea ella la que cohesione a sus ciudadanos y los una en un consenso o concordia fundamental. Incluso cuando funciona relativamente bien —como es el caso entre nosotros, a pesar de todo, en los últimos treinta años—, no genera automáticamente la convicción de que ella es bajo todos los aspectos la forma mejor de Estado. No sólo pueden dar al traste con la democracia las crisis económicas; también las tempestades espirituales pueden disolver el cuerpo que la sustenta. A la vista de esta realidad, Ernst-Wolfgang Böckenförde ha podido avanzar la tesis de que el actual Estado liberal y secularizado no puede ser ya considerado *societas perfecta*: «Hoy el Estado, para su propia cohesión y conservación, depende de otras fuerzas y energías». Dicho

de otro modo: el Estado vive de presupuestos «que él mismo no puede garantizar». O lo que es igual: hay algo «imprescindible» para la democracia pluralista que no reside en el campo de lo político. Planteado así el tema, el pensamiento se dirige hacia el Cristianismo, y no niego que yo querría ir más allá. Pero tampoco debemos contentarnos con la simple respuesta de que no se pueden pasar por alto los efectos negativos de lo cristiano, también en la más reciente historia política. Por eso, me parece que es necesario, primero, investigar los principales elementos de la actual amenaza a la democracia. Después, debe emprenderse una autocrítica de lo cristiano en sus efectos políticos. Finalmente, cobra todo su sentido la cuestión de la significación positiva del cristianismo en este campo; más todavía, debemos estudiar su carácter imprescindible para el Estado democrático.

1. *Las tres raíces de la actual amenaza a la Democracia*

¿Qué amenaza hoy a la democracia? Yo veo tres tendencias principales que llevan, o pueden llevar, a una negación de la democracia. Se observa, ante todo, una incapacidad para aceptar amigablemente la constitutiva imperfección de las cosas humanas. La exigencia de lo absoluto en la historia es el enemigo del bien que en ella se da. Manès Sperber ha hablado de un fanatismo que surge del asco o repugnancia ante lo existente. Esta repugnancia ante lo existente está hoy en crecimiento, y con ella crece también el gusto por la anarquía, basado en la convicción de que un mundo bueno surgirá finalmente no importa de dónde. Hoy, ciertamente, a nadie se le ocurre seguir rindiendo homenaje a la fe en el progreso que nos legó la Ilustración; pero en la conciencia de las gentes se ha introducido muy profundamente una especie de mesianismo profano. La frase de Ernesto Cardenal «yo creo en la historia» expresa este credo generalizado. No se sabe cómo, pero se ha asentado en la conciencia general la idea de Hegel de que la historia misma nos traerá al final la gran síntesis. La idea de que toda la historia ha sido hasta ahora historia de la no libertad (*Unfreiheit*), pero que ahora finalmente puede y debe ser construida la sociedad justa, se ha extendido hoy, a través de numerosos slogans, tanto entre los ateos como entre los cristianos y se ha introducido incluso en las pastorales de los obispos y en los textos litúrgicos. De esta manera y por un extraño camino, retorna la mística del Reino del período de entreguerras, que tuvo entre nosotros un final tan macabro. Hoy se observa de nuevo una preferencia por hablar no del «Reino de Dios», sino del «Reino»; es decir, de algo para lo que nosotros trabajamos, que se acerca de manera palpable gracias a nuestros esfuerzos. El «Reino» o la «nueva sociedad» se han convertido en un moralismo, que dispensa de ulteriores

argumentos políticos o económicos. Ha pasado a ser una evidencia compartida por muchos el que estamos trabajando por un mundo nuevo, más aún, definitivamente bueno. Lo ambiguo y arriesgado —desde el punto de vista filosófico y político— de esta escatología de la inminencia puede captarse, a mi parecer, deteniéndose sobre tres aspectos fundamentales de esta concepción:

a. *La superación del «ethos» desde la «estructura»*

En la sociedad liberada, el bien no dirá ya relación al esfuerzo ético de los hombres que componen esta sociedad, sino que vendrá previamente dado, de manera sencilla e irrevocable, por las estructuras de la sociedad. El mito de la sociedad liberada tiene en esta representación su punto de partida. El *ethos*, en efecto, es algo siempre amenazado, siempre imperfecto, nunca definitivamente logrado. De ahí que un Estado que se apoye en el *ethos* —es decir, en la libertad— jamás esté acabado, nunca sea totalmente justo, nunca esté del todo protegido. Es tan imperfecto como el hombre mismo. Precisamente por eso la «sociedad liberada» debe ser independiente del *ethos*. Su libertad y su justicia deben provenir, por así decirlo, de las estructuras; más todavía, el *ethos* se traslada del hombre a las estructuras. Las actuales estructuras están llenas de pecado, las futuras han de ser justas: hay que pensarlas y construirlas como se construye una máquina; pero entonces, ahí están. Por lo cual, también el pecado pasa a ser pecado social, estructural, y como tal debe ser reconocido. De ahí también que la salvación se apoye en el análisis de las estructuras y en la consiguiente actividad político-económica. No es el *ethos* el que sostiene las estructuras, sino las estructuras son las que sostienen el *ethos*; y ello, porque el *ethos* representa lo frágil y quebradizo, mientras las estructuras son lo firme y seguro.

Yo veo en esta inversión que subyace al mito del mundo mejor la verdadera esencia del materialismo, que no consiste ya en la mera negación de un ámbito de realidad determinado, sino que es, en su profundidad última, un programa antropológico, necesariamente unido a una determinada idea de la manera de relacionarse entre sí los distintos ámbitos de realidad. La tesis de que el espíritu es sólo un producto de la evolución de la materia se corresponde con la idea de que el *ethos* es un producto de la economía y no es la economía la que, en última instancia, viene configurada por las grandes decisiones humanas. Pero, si consideramos los presupuestos y las consecuencias de esta tan sorprendente exoneración del hombre de su propia responsabilidad, aparecerá claro ante nuestros ojos que la citada exoneración —«liberación»— descansa en la dimisión del *ethos*, es decir, en el hecho de que el hombre ha dimitido de la responsabilidad y de la libertad; en última instancia, en la dimisión de la conciencia. Por eso, este tipo de «Reino» es una mistificación, con la que el

Anticristo se burla de nosotros: la sociedad liberada presupone la perfecta tiranía.

Pienso que hoy debemos esforzarnos al máximo para ver con una nueva claridad que ni la razón ni la fe nos prometen en absoluto que se dará alguna vez el mundo perfecto: el mundo perfecto no existe. Por el contrario, la permanente expectativa de ese mundo, el jugar con su posibilidad o proximidad, constituye la más seria amenaza de nuestra vida política y de nuestra sociedad, pues de ahí procede necesariamente el fanatismo anarquista. Para la consolidación de la democracia pluralista, es decir, para la consolidación y el desarrollo de un marco de justicia adecuado a las posibilidades del hombre, es urgente tener la valentía de reconocer la imperfección y la constante amenaza que caracterizan las realidades humanas. Sólo pueden ser calificados de moralmente limpios aquellos programas políticos que suscitan esa valentía de que hablamos. Y a la inversa, es inmoral aquel aparente moralismo que sólo se da por satisfecho con lo perfecto. En el campo de la predicación moral eclesiástica o paraeclesiástica se hace necesario, precisamente por esto, un serio examen de conciencia, pues muchas de esas prédicas, con sus excesivas exigencias y esperanzas, suponen en realidad una huida desde la moral al terreno de lo utópico.

b. *La reducción de la razón a la razón cuantitativa*

El intento de hacer superflua la moral en razón a su insuficiencia y permanente amenaza y de sustituirla por la seguridad mecánica de una sociedad perfectamente estructurada, tiene sin embargo otras raíces. Residen éstas en la unilateralidad del moderno concepto de razón, tal como fue formulado por primera vez por Roger Bacon y que después triunfó plenamente en el siglo XIX: sólo la razón cuantitativa, la razón de la matemática y de las ciencias experimentales, aparece, por principio, como razón; todo lo demás aparece como lo irracional, que poco a poco deberá ir siendo dominado y trasladado al campo del conocimiento «exacto». Para Bacon como para Comte —por citar sólo a dos pensadores característicos— el objetivo es que, finalmente, podamos disponer de una física de las realidades humanas. Martin Kriele ha hablado en este contexto de una inversión de las relaciones entre ciencia y razón práctica, de una reducción de la ética y de la política a la física. Con una terminología todavía poco elaborada —y en este sentido necesitada de crítica—, Romano Guardini ha hecho notar muchas veces este mismo hecho, al que ha calificado como el problema más dramático de la política europea. Dice Guardini que lo lógico y lo a-lógico no son reconocidos en su unidad antitética (*Gegensatzseinheit*). Con mayor precisión habría que decir: que el *logos* queda reducido a un determinado tipo de racionalidad y todo lo demás viene arrojado al ámbito de lo a-lógico. «Por

eso —continúa Guardini—, en sentido propio no existe ya Europa; a pesar de las complejas organizaciones, los ámbitos espirituales y humanos se encuentran desunidos y enfrentados».

Podemos, pues, afirmar que la negación de la moral en favor de la técnica no surge primariamente como una forma de esquivar lo trabajoso de las exigencias morales, sino ante la sospecha de su irracionalidad. La racionalidad de la moral no se puede deducir como el funcionamiento de un aparato. Pero una vez que el funcionamiento de la máquina se ha erigido en medida y criterio de toda racionalidad, a la moral clásica no le queda sitio sino en el ámbito de lo irracional. Entre tanto, aumentan los intentos de presentar también la moral como ciencia «exacta». Se trata de reconducirla, de una manera o de otra, al tipo de la matemática, al cálculo de las relaciones entre los efectos favorables o desfavorables de cada acción humana. Pero, con ello, la moral en cuanto tal queda liquidada. Porque lo bueno en sí y lo malo en sí ya no cuentan, sino sólo la proporción de ventajas e inconvenientes; y la cosa no cambia aunque se nos asegure que, en general, siguen estando vigentes los mismos criterios que hasta ahora se consideraban para calificar la acción moral.

Dentro de este horizonte también el Derecho pierde toda fundamentación objetiva. No puedo evitar el aportar aquí un ejemplo sorprendente —tomado de la Administración de Justicia de Munich—, en el que se manifiesta con toda claridad este proceso que lleva en nuestro Derecho a la pérdida de la sustancia de lo jurídico. Por lo menos dos veces en los últimos años han sido rechazadas sendas querellas por ofensas a la religión argumentando que las acciones incriminadas no habían puesto en peligro la paz pública. Prescindo ahora de si tales querellas estaban o no fundadas con arreglo a derecho, lo que me interesa es sólo en qué se fundaban los jueces a la hora de rechazarlas. Porque esa fundamentación contiene en realidad una exaltación del derecho del más fuerte. Si los ofendidos hubiesen hecho además de provocar desórdenes públicos en favor de su causa, la querella hubiera sido tomada seriamente en consideración.

Pero esto significa que, en principio, no se protegen ya bienes jurídicos, sino que se trata tan sólo de evitar el choque de intereses contrapuestos. Esto es lógico, naturalmente, si no se reconoce que lo moral, en cuanto tal, es un bien jurídico digno de protección, pues se considera como una cuestión de preferencias subjetivas, que sólo entra en el campo de la justicia cuando la paz pública corre peligro. Esta situación inerte de la razón moral tiene como consecuencia que el Derecho ya no puede encontrar su punto de referencia en una idea fundamental de la justicia y pasa a ser tan sólo el reflejo de las ideologías dominantes. Pero todo ser humano se da cuenta de que, con este planteamiento, no se puede lograr la justicia. Por eso se hace inevitable el recurso a un

tipo de justicia fijado ideológicamente y aparentemente apoyado en una interpretación de la historia asegurada científicamente. De ahí, en consecuencia, que la cuestión de cómo recuperar en nuestra sociedad un consenso fundamental acerca de la moralidad haya pasado a ser una cuestión de estricta supervivencia tanto para la sociedad como para el Estado.

c. *La pérdida del sentido trascendente de la vida*

Permítanme añadir todavía un tercer punto de mira, que abarca y profundiza los dos procedentes. Para clarificarlo, voy a servirme de nuevo de un ejemplo. Recientemente he tenido ocasión de preguntar a un amigo de la República Democrática Alemana cuál era en su opinión la razón de fondo que impulsaba a muchos, de manera creciente, a abandonar aquella República y venirse a Occidente; en concreto, si el motivo determinante era en sustancia la oposición de la conciencia a la ideología comunista. Me respondió que había diferentes motivos, y entre ellos ciertamente el que yo le decía. Pero que una razón nada infrecuente era de un tipo muy distinto. Se le ha dicho a la gente de una manera constante y machacona que *esta* vida es la única y que el hombre no debe esperar otra felicidad que la que proporciona esta vida. Pero, con este presupuesto, la vida en el socialismo aparece tan gris, tan aburrida y vacía, que uno debe romper con ella y buscar donde sea la vida real. Este escapismo, este «aparse», se da también en grandes sectores de Occidente, pues a fin de cuentas todos sus atractivos y posibilidades son también vacíos si con ellos se pretende saciar el ansia humana de totalidad. La pérdida de la trascendencia trae consigo necesariamente la huida hacia la utopía. Yo estoy convencido de que la herida del hombre, de la que en sentido propio le vienen todas las demás enfermedades, es precisamente la ruptura con la trascendencia. Desposeído de sus dimensiones reales, el hombre sólo puede encontrar refugio en esperanzas aparentes. De ahí que el panorama se encuentra dominado por aquel reduccionismo de la razón, que no puede ya estimar como racionales las realidades específicamente humanas. Marx nos enseñó que había que eliminar la trascendencia para que el hombre, liberado de falsos consuelos, pudiera finalmente construir el mundo perfecto. Hoy sabemos que el hombre necesita de la trascendencia para poder configurar su mundo, siempre imperfecto, de una manera que permita vivir en él con dignidad humana.

Si tratamos de compendiar lo hasta ahora dicho, comprobaremos que ha quedado claramente confirmada la tesis de Böckenförde, según la cual el Estado moderno es una *societas imperfecta*; e imperfecta no sólo en el sentido de que sus instituciones son siempre tan imperfectas como lo son sus ciudadanos, sino también en el sentido de que, para poder

subsistir como Estado, necesita de fuerzas y energías externas a él mismo. ¿Dónde están esas fuerzas, que le son imprescindibles?

2. *Autocrítica de los efectos políticos del Cristianismo*

Una primera mirada al Cristianismo, como posible fuente de tales energías, no es que sea del todo estimulante. Por eso, una autocrítica del Cristianismo es necesaria precisamente para aquel que quiere conocer lo salvífico que hay en el Cristianismo.

Existe la tesis de que el marxismo no puede poner el pie en ningún lugar en el que lo cristiano no haya hecho desaparecer previamente las religiones tradicionales. Parece que lo cristiano debe preceder para que la lógica marxista pueda encontrar un punto de enganche. No sé en qué medida esta tesis se deja verificar empíricamente, pero, en cualquier caso, no ha nacido del aire. Así, a la crítica clásica de la izquierda a la concepción cristiana del Estado se ha sumado entre tanto la crítica de la nueva derecha; con ambas hemos de entrar ahora en confrontación. Por lo demás, esta crítica tiene una larga historia. *La Ciudad de Dios* de San Agustín es una respuesta a la tesis de la crítica romana conservadora que acusaba al Cristianismo de haber causado la ruina del Imperio. Esto no era, ya entonces, nada nuevo: las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano se fundaban en el argumento de que el Cristianismo era en el fondo anarquismo. Las preguntas críticas que deben dirigirse al Cristianismo como fuerza o energía política provienen tanto de su historia como de su realidad presente, y yo querría abordarlas desde un triple ángulo.

a) *Tendencia a la superación del Estado desde lo absoluto del Reino*

El dinamismo mesiánico de lo cristiano apunta hacia lo absoluto e incondicionado del «Reino». Lleva consigo, por tanto, la tentación de superar lo condicionado e imperfecto de la realidad terrena del Estado, la tentación incluso de despreciar al Estado o de combatirlo. La literatura epistolar del Nuevo Testamento manifiesta una continua polémica contra tales deformaciones de la esperanza cristiana. Es cierto que la tentación de la anarquía se ha dado en todas las épocas con independencia del Cristianismo. Pero la anarquía como objeto de una filosofía política y de un programa de acción con pretensiones de racionalidad, sólo ha sido posible de hecho desde esta triple raíz: el mesianismo judío, el quiliasma cristiano y la idea moderna de progreso vinculada a la técnica.

b) *Tendencia a la separación tajante entre Estado y Evangelio*

Un segundo elemento, con el que el Cristianismo podría actuar saltando por encima del *ethos* que sustenta al Estado, es su rechazo de la justificación por las obras y la consiguiente santidad por la sola gracia. De aquí puede surgir una relativización del *ethos* y una incapacidad para el compromiso que arruina esa humildad de lo imperfecto de la que vive el hombre común, como hemos visto. Las posiciones encontradas en relación con la significación política del Sermón de la Montaña tienen como fondo esta cuestión. La misma problemática se plantea agudamente en la obra de San Agustín sobre las dos ciudades. La *civitas Dei* no puede convertirse en ningún tipo empírico de Estado, como ya vio claramente San Agustín en contraste con sus intérpretes posteriores; la *civitas Dei*, en este sentido, permanece como algo no empírico. Por su parte, el Estado sólo puede ser siempre *civitas terrena*. Aunque en San Agustín se encuentra también algún punto de apoyo para entender el Estado valorativamente como una magnitud neutral, es evidente su proximidad conceptual a la *civitas diaboli*; y, en cualquier caso, no se hace objeto de consideración inmediata una específica fundamentación positiva de la *civitas terrena*. Preguntas semejantes hay que hacer a la doctrina de Lutero sobre los «dos Reinos». Frente a estos planteamientos, y ya desde la Alta Edad Media, con la recepción de Aristóteles y su idea del derecho natural, la teología católica había elaborado un concepto positivo del Estado profano, no-mesiánico. Pero, con frecuencia, la idea del derecho natural aparece en esa teología recargada con tantos elementos cristianos que perdió la necesaria capacidad de compromiso y el Estado no pudo ser entendido dentro de los límites de la profanidad que le es esencial. Esta teología pretendió conseguir demasiado, pero con ello sólo se lograba impedir el camino para lo posible y necesario.

c) *Tendencia a suprimir la idea de tolerancia*

Con lo anterior se relaciona un tercer elemento. La fe cristiana había hecho saltar —desde el punto de vista de sus contenidos— la antigua idea de tolerancia. El Cristianismo, en efecto, no se dejó incluir en el Pantheon, que era el espacio para la convivencia pacífica de las religiones y significaba el mutuo reconocimiento de los dioses. Consideradas las cosas jurídicamente, el Cristianismo no podía encontrarse a gusto con la tolerancia religiosa; y ello, por la sencilla razón de que la fe cristiana se negaba a dejarse encerrar en el campo del derecho privado, en el que tenían su sitio las distintas formaciones religiosas. Esta inclusión dentro del derecho privado no podía ser aceptada por la fe de los cristianos, porque el derecho público era derecho divino. Por eso, el monoteísmo cristiano no podía replegarse al campo del derecho privado: esto lo ha-

bría eliminado, en cuanto monoteísmo, en su pretensión de ser la verdad. El Cristianismo tenía que aspirar, al menos de manera negativa, a su reconocimiento jurídico público, es decir, tenía que exigir que se le reconociera el derecho a negar el carácter religioso del derecho público vigente. En este sentido, el Cristianismo tuvo desde el principio —aunque fueran muy pocos los cristianos— la pretensión de ser una realidad de derecho público, situándose en un plano jurídico comparable al del Estado. Por eso la figura del mártir pertenece a la interna estructura de lo cristiano. Aquí reside su grandeza, como oposición a todo totalitarismo estatal. Pero también aquí puede encontrarse el peligro de una pretensión teocrática. Con esto se relaciona el que la pretensión de verdad, immanente al Cristianismo, pueda transformarse en intolerancia política, como ha sucedido más de una vez.

También para el Cristianismo, como para toda realidad vivida por el hombre, vale la ley de lo imperfecto y de lo amenazado. Los efectos positivos de lo cristiano en el campo político no están garantizados automáticamente. Esto no le ha sido prometido en absoluto y los hombres de Iglesia de toda época harían bien en tenerlo en cuenta en sus actividades políticas. Pero esto en nada cambia lo que antes dijimos: que el Estado sigue siendo *societas imperfecta* y que por ello mismo está pidiendo otra cosa que lo complemente y que pueda ofrecerle esas energías morales que él mismo no puede crear. ¿Dónde las encuentra? Si hacemos un recuento de las posibilidades existentes en el mundo y echamos una mirada a otras eventuales soluciones, se nos ofrecen —aparte del Cristianismo— sólo dos alternativas: o el intento de un retorno a lo precristiano, por ejemplo, a un aristotelismo purificado; o una forma de conexión con las culturas no europeas y con el Islam. Pero la reconstrucción de lo precristiano no pasa de ser una abstracción que no se sostiene. Las cosmovisiones de laboratorio, que tantas veces se nos proponen, son productos artificiales, que, en el mejor de los casos, no valen como modelo universal. De lo que digo es un ejemplo evidente el proyecto de Karl Jaspers. Jaspers pensaba que con su filosofía de la existencia había encontrado un modelo universal, que debía sustituir al Cristianismo, tarado inevitablemente de parcialidad, de particularismo. Hoy no son muchos los que conocen algo de la filosofía de Jaspers. Con tales planteamientos, a los que falta el aliento vital característico de las realidades históricas, no se puede ir más allá de simples experimentos idealistas. El Islam, en cuanto realidad que se mueve en el plano de lo histórico como alternativa a las formas de Estado acuñadas bajo la inspiración cristiana, debería sin duda ser estudiado con una mayor atención de lo que hasta ahora se ha hecho. Pero es cosa manifiesta que el Islam, hoy, se presenta precisamente como el contramodelo de la democracia pluralista y, por ello, no puede llegar a ser la fuerza vitalizante de esa democracia. Sigue siendo algo indiscutible que esta democracia

es un producto de la mutua interacción de la doble herencia griega y cristiana; y, por tanto, sólo puede sobrevivir reconectando a fondo con estas raíces fundamentales. Si no logramos captar de nuevo en toda su profundidad, y si no aprendemos a vivir la democracia en el seno del Estado liberal democrático, podemos decir con toda seguridad que en medio del juego perderemos la democracia.

3. *El Cristianismo, imprescindible en el mundo moderno*

La cuestión sigue, pues abierta: ¿cómo podemos encajar en su verdadera medida la autocritica del cristianismo que hemos esbozado? ¿Cómo puede el Cristianismo —sin dejarse instrumentalizar políticamente y sin adueñarse tampoco de la realidad política— llegar a ser una energía positiva en el ámbito político? En analogía con el esquema que he utilizado para la crítica, querría yo ahora —en la última parte de mi conferencia— proponer también en tres puntos mi respuesta a la cuestión.

a) *«Ethos» político, no teología política*

El Cristianismo, en contraste con sus falsificaciones, no ha situado nunca el mesianismo en el ámbito de lo político. Por el contrario, desde sus orígenes, ha sostenido que la política pertenece a la esfera de la racionalidad y del *ethos*. Ha enseñado y hecho posible la aceptación de lo imperfecto. Dicho de otra manera: el Nuevo Testamento conoce un *ethos* político, pero no una teología política. Precisamente a través de esta distinción corre la línea fronteriza que Jesús mismo, y muy expresamente las cartas apostólicas, han trazado entre cristianismo y fanatismo. Por muy fragmentarias y ocasionales que puedan ser las diferentes declaraciones del Nuevo Testamento a propósito de la política, son de una claridad meridiana a la hora de afirmar esta distinción fundamental. Si pensamos en el relato de las tentaciones de Jesús con sus implicaciones políticas, o en la historia de la moneda para pagar el tributo al César, o en las exhortaciones sobre cuestiones políticas en las cartas de San Pablo o de San Pedro, o incluso en el Apocalipsis, tan diferente en tantos otros aspectos, el resultado es siempre el mismo: se rechaza siempre la exaltación entusiasta que intenta hacer del Reino de Dios un programa político. La política no es, pues, el ámbito de la Teología, sino del *ethos*, que, por supuesto, en última instancia sólo puede fundamentarse teológicamente. De esta manera es como el Nuevo Testamento guarda fidelidad a su rechazo de la justificación por las obras, pues teología política, en sentido propio, quiere decir que la justicia perfecta del mundo puede ser producida por nuestras obras, que la justicia se origina

como obra y sólo como obra: es factible y se hace. Cuando, por el contrario, el Estado está fundado en el *ethos*, el hombre queda ciertamente comprometido, pero permanece siendo de Dios lo que es de Dios. Reconocer que la justicia del Estado deriva del *ethos* y no de las estructuras significa aceptar la imperfección del hombre. Esta constatación responde a la realidad de la condición humana y, por tanto, es verdadera racional y teológicamente. Este rechazo de las obras no se dirige contra la moral; al contrario, sólo la perseverancia en la moral nos hace fieles a este dato fundamental del Nuevo Testamento. Esta valentía de afirmar la racionalidad, que es a la vez valentía de reconocer la imperfección, necesita de las promesas cristianas para mantenerse firme en su puesto de combate: la esperanza ahuyenta el mito, aleja la exaltación entusiasta con sus promesas sólo en apariencia racionales.

b) *Fundamentación cristiana del «ethos» político*

La fe cristiana despierta la conciencia y fundamenta el *ethos*, a la vez que da a la razón práctica contenidos y metas. El verdadero peligro de nuestra época, el núcleo de nuestra crisis cultural está en esa desestabilización del *ethos* que consiste en la incapacidad para captar la razón de la moralidad una vez que hemos reducido la razón a lo cuantitativo calculable. Por su propio concepto, todo intento de mejorar o liberar al hombre y a las realidades humanas desde fuera, desde lo cuantitativo o lo manipulable, debe fracasar necesariamente. Pues esos intentos llevan en su mismo planteamiento la subordinación de lo espiritual a lo cuantitativo, la subordinación de la libertad a la coacción. Liberarse de la moral sólo puede ser, por su propia esencia, liberación para la tiranía. Tampoco es ningún remedio aceptar la moral, pero relegándola a la pura subjetividad, pues con ello la moral desaparece en sentido estricto como fuerza operativa en el ámbito público. De la misma manera, nada resuelve el situar la moral en el campo del cálculo de probabilidades, pues también aquí la moral, en cuanto tal, deja de existir. No hay camino alguno que nos dispense de esta tarea urgente: recuperar un amplio espacio de la razón que habíamos perdido, aprender de nuevo que la razón moral es, en efecto, razón. A la hora de entender el Estado, esto significa que la sociedad nunca está acabada, que ha de ser construida siempre de nuevo desde la conciencia del hombre y que sólo desde ahí puede encontrar firmeza. Esto significa, además, que la fundamental actividad para el desarrollo y la consolidación de una sociedad justa es la educación moral, que enseña al hombre a usar de su libertad. Los griegos tenían toda la razón cuando hicieron de la educación el concepto central de su soteriología y vieron en la educación la fuerza que se opone a la barbarie. Allí donde la moral se considera cosa superflua, la corrupción pasa a ser algo trivial y cotidiano, una corrupción que corrompe al Estado a la vez que corrompe a las personas.

Pero el *ethos* no se fundamenta por sí mismo. Incluso el *ethos* «ilustrado», que todavía mantiene en pie a nuestro Estado, vive de los efectos del Cristianismo, que le ha dado el fundamento de su racionalidad y de su interna cohesión. Donde el *humus* cristiano desaparece del todo, ya no queda nada que se tenga de pie. Hoy lo estamos viendo en la progresiva desaparición del matrimonio como forma fundamental de relación entre los sexos, a la que sigue la reducción de lo sexual a una especie de droga placentera de fácil adquisición. La lucha de las generaciones entre sí, la oposición reivindicativa entre los sexos, la dialéctica del espíritu y de la materia son consecuencias inevitables de este planteamiento. Podemos observar el mismo proceso de disolución en lo relativo a la vida. Cuando se ha llegado al acuerdo de que un niño, que se supone nacerá con taras, debe ser abortado para ahorrarle, a él y a los demás, el peso de su existencia, se está haciendo con ello un escarnio a todos los impedidos y tarados: se les está diciendo que ellos existen sólo porque la ciencia no había alcanzado todavía el progreso actual. Podríamos continuar con otros ejemplos. Lo esencial es esto: la razón que se cierra sobre sí misma se hace irracional y el Estado que quiere ser perfecto se hace tiránico. La razón necesita de la Revelación para poder actuar como razón. La relación del Estado a su fundamento cristiano es insustituible precisamente para que el Estado siga siendo tal y pueda ser pluralista.

c) *El carácter público del Cristianismo*

Estamos tocando con esto el punto neurálgico de la mutua implicación de Cristianismo y democracia pluralista. Nadie discute entre nosotros al Cristianismo su derecho —analógico al de los otros grupos sociales— a cultivar su propia escala de valores y a desarrollar sus formas de vida, es decir, a actuar como una fuerza social entre otras. Pero esta reducción a lo privado, este retorno al Pantheon de los diferentes sistemas de valores, contradice la pretensión de verdad, que es característica de la fe cristiana, pretensión que, en cuanto tal, tiene una relevancia pública. Robert Spämann ha podido hablar, a este propósito, de la perniciosa tendencia de las Iglesias cristianas a autointerpretarse como una parte del complejo de «fuerzas sociales», lo cual lleva consigo automáticamente una renuncia a su pretensión de verdad y elimina, en ese mismo momento, lo específico de la Iglesia y lo que hace que ella sea «valiosa» para el Estado. Spämann sostiene, por el contrario, que la Iglesia no puede retirarse de lo público para asumir la simple representación de la «necesidad religiosa» del hombre, sino que debe entenderse a sí misma «como el lugar de una publicidad absoluta, que sobrepasa a la del Estado y que encuentra su legitimidad en la pretensión divina». Con lo cual se establece con claridad que precisamente esta autocomprensión no tiene en la esfera del derecho estatal ninguna analogía adecuada. Nos

encontramos ante una aporía: si la Iglesia renuncia a esta pretensión, deja de ser también para el Estado lo que el Estado necesita de ella; pero si el Estado la acepta, se autoelimina como realidad pluralista y, con ello, pierden tanto el Estado como la Iglesia.

Para lograr un equilibrio de estas dos posibilidades límite, es por lo que se ha luchado, sobre todo en la Iglesia de Occidente, a lo largo de los siglos. Aquí nos jugamos la libertad de la Iglesia y la libertad del Estado. Según las diferentes situaciones históricas es mayor el peligro de pasarse por uno u otro polo. En la actual situación general de la cultura es pequeño el peligro teocrático; es mayor allí donde la sacra alianza entre Cristianismo y marxismo provoca la ficción de un Reino de Dios a establecer políticamente. Pero, en general, es cosa evidente en el mundo contemporáneo que la pretensión pública de la fe cristiana no puede perjudicar el pluralismo y la tolerancia religiosa del Estado. Pero de ello no puede deducirse una plena neutralidad del Estado ante los valores. El Estado debe reconocer que todo un patrimonio de valores, refundidos en la tradición cristiana, constituye el presupuesto de su propia consistencia. Debe, en este sentido, por así decir, reconocer sencillamente su propio lugar histórico, el *humus* del que no puede verse privado sin auto-destruirse. Debe el Estado reconocer que existe un patrimonio estable de verdades que no está sometido al consenso, sino que precede al Estado y lo hace posible.

* * *

Permítanme, como conclusión, recurrir de nuevo a un ejemplo que resume todo lo dicho y en el que se hace evidente el dramatismo de nuestro tema. La batalla por la Cruz en las escuelas que se está ahora librando en Polonia, y que en la época del Tercer Reich tuvieron que librar nuestros padres en Alemania, tiene un carácter del todo sintomático. Para las familias en Polonia —como entonces para las nuestras— la Cruz en las escuelas constituye un signo del último pedazo de libertad que no están dispuestos a dejarse arrebatar por el Estado totalitario. La Cruz es la garantía de una dignidad humana, cuya abolición representa —así lo ven ellos— la pretensión del Estado de disponer libremente de los hombres, que ya no están sometidos a la medida de la Cruz y por tanto no tienen medida bajo ningún aspecto.

Las familias polacas están luchando por el carácter público del Cristianismo y, con ello, combaten por el patrimonio fundamental de dignidad humana y de criterios humanos que también el Estado necesita. Si nosotros no tenemos ya capacidad para entender y afirmar tales signos en su irrenunciabilidad, el Cristianismo pasa a ser «prescindible». Pero el Estado no consigue con ello ser más libre y pluralista, sólo logra quedarse sin cuerpo. El Estado necesita los signos públicos de la reali-

dad que le subyace. También los días festivos, como señales o divisorias públicas de los tiempos, pertenecen a este orden de cosas. Por eso debe el Cristianismo defender estos signos públicos de la dignidad humana. Pero es evidente que sólo puede defenderlos si responde a la realidad de una convicción pública. Ahí es donde está el desafío. Si nosotros no estamos convencidos y no tenemos capacidad de convencer, perdemos todo derecho a exigir que se reconozca el carácter público de lo cristiano. Si esto es así, estamos de más, y debemos reconocerlo. Pero en ese caso, con nuestra falta de convicciones estamos privando a la sociedad de algo que objetivamente le es necesario: del fundamento espiritual de la dignidad humana y de la libertad. La única fuerza, con la que el Cristianismo puede alcanzar vigencia en el plano de lo público, es en última instancia la fuerza de su interna verdad. Pero esa fuerza es hoy tan necesaria como siempre, porque el hombre no puede sobrevivir sin la verdad. Esta es la segura esperanza del Cristianismo; esta es su inaudita exigencia a cada uno de nosotros.

