

# **LA CUESTIÓN DE LOS FUNDAMENTOS PRE-POLÍTICOS**

## **DEL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO: SU PLANTEAMIENTO RECIENTE Y SU ACTUALIDAD**

Por el Académico de Número

Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Antonio M<sup>a</sup> Rouco Varela\*

### **I. INTRODUCCIÓN**

“Fundamentalismos” y “Populismos” son presentados en el amplísimo espectro de la opinión pública “ya globalizada” como los fenómenos sociológicos y culturales que amenazan más directamente la supervivencia histórica del Estado democrático de derecho. Y muy probablemente sea así, puesto que ambos apuestan por la negación extremista de los presupuestos éticos y antropológicos desde los que ha sido construido en la teoría y en la praxis finalizada la segunda Guerra Mundial, aunque uno y otro sean difíciles no solo de ser definidos científicamente, sino, incluso, de ser descritos fenomenológicamente.

En cualquier caso: “el fundamentalismo” parece situarse frecuentemente en un campo, más o menos anacrónico, de convicciones religiosas, mientras que “el populismo” parece recurrir ideológicamente a la categoría de “una secularidad” re-interpretada en clave de un redescubierto racionalismo pagano o de un neo-marxismo de corte leninista.

La cuestión, en los estrictos términos en que se plantea, sin embargo, pertenece a la entraña misma de la historia de las realidades y de las ideas políticas. “Su sitio en la vida” ha cambiado al ritmo de las sucesivas épocas históricas por las que ha atravesado la configuración ético-jurídica de la comunidad

---

\* Sesión del 31 de enero de 2017.

política. Su actual planteamiento es inseparable del nombre del conocido Prof. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Magistrado del Tribunal Constitucional de la República Federal de Alemania de 1983 a 1996, y protagonista excepcional del debate doctrinal-filosófico y teológico en torno a la interpretación de la historia y del texto de la Ley Fundamental de Bonn desde la primera década de su vigencia hasta hoy mismo. Su actividad académica, científica, cultural y política y su presencia en la vida pública de la Alemania libre, antes y después de la caída del muro de Berlín, han sido de una extraordinaria relevancia<sup>1</sup>.

## II. LA CUESTIÓN EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XX: ALGUNOS APUNTES HISTÓRICOS

1. El Prof. Böckenförde concluía un estudio publicado en 1967 sobre “la génesis del Estado como un acontecimiento de la secularización”<sup>2</sup> con la siguiente tesis: “el Estado libre, secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar”<sup>3</sup>. La tesis ha sido, y es, tan citada en los más variados contextos bibliográficos de reflexión científica sobre el Estado, que se la conoce ya como “Teorema” o *Diktum-Böckenförde*. Jünger Habermas la caracterizará en “la Dialéctica de la Secularización” como “la fórmula-Böckenförde”<sup>4</sup>.

Böckenförde, en su análisis histórico, resalta los momentos que él estima claves en el proceso espiritual, cultural y político de la formación del Estado que conduce a su secularización. Un proceso histórico que, según él, se inicia con el conflicto de “las Investiduras” entre el Papa San Gregorio VII y el Emperador Enrique IV en un siglo de hondas reformas eclesiales, “la Reforma Gregoriana”, (que no logrará cerrar del todo el llamado Concordato de Worms de 1122), que pasa, luego, por la ruptura de la unidad de la fe y de la Iglesia en el período religioso-político de la Reforma Protestante, y que culmina con “la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de la Revolución Francesa en 1789: “La Revolución francesa llevó —según Böckenförde— al Estado político, como se había desarrollado en las guerras civiles confesionales [de los siglos XVI y XVII] y como previamente lo había pensado Hobbes, a su perfección”<sup>5</sup>. La secularización del Estado, como resultado histórico de su emancipación de toda influencia doctrinal e institucional religiosa, se habría

---

<sup>1</sup> Sobre BÖCKENFÖRDE, véase R. DOMINGO (ed.), *Juristas Universales, IV*, Madrid-Barcelona 2004:56,180,308.

<sup>2</sup> E.W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), en: *Kirche und Christlicher Glaube*, Berlin 2007, 213-230. Se trata de una reelaboración de una conferencia pronunciada por el autor en el Monasterio de Ebrach, en octubre de 1961, en el Seminario de verano organizado por Ernst Forsthoff, de la escuela de Carl Schmitt.

<sup>3</sup> “Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”: E.W. Böckenförde, *o.c.*:229.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg-BaselWien 2005:16.

<sup>5</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *o.c.*:225: “Die Französische Revolution brachte den politischen Staat, wie er in den konfessionellen Bürgerkriegen entstanden und von Hobbes vorgedacht worden war, zur Vollendung”.

hecho irreversible. El Estado moderno, libre y democrático no descansará en el futuro sobre otra base pre-política que no sea la de la voluntad de los individuos guiados e ilustrados únicamente por la razón profana. La religión se verá relegada, inevitablemente, al ámbito privado de la realidad social como una dimensión que pertenece a la vida íntima de las personas y, en el mejor de los casos, de las familias. Este Estado, el Estado secular, como lo concibe el liberalismo constitucional del siglo XIX, desvinculado de cualquier imperativo no solo ético-religioso, sino incluso de cualquier orden trascendente, hará crisis con el triunfo político e ideológico de los dos grandes totalitarismos del primer tercio del siglo XX —el Comunismo soviético y el Nacionalsocialismo— que arrojan a la humanidad a la mayor catástrofe de toda su historia: la II Guerra Mundial. Una catástrofe poco menos que apocalíptica. Se hacía muy difícil no pensar que la concepción cerradamente positivista y radicalmente inmanentista del derecho y del Estado había fracasado ante la convulsa situación social de la Europa de las primera mitad del siglo XX.

2. Un joven jurista, Heinrich Rommen, que se había atrevido a publicar una monografía valiente, lúcida e intelectualmente rigurosa sobre “el eterno retorno del derecho natural” en 1936 en Leipzig (lo que le cuesta prisión y luego verse forzado a la huida a los Estados Unidos de América en 1938), no duda en afirmar en plena euforia nacional-socialista: “El Estado totalitario y la ideología a la que se remite son estadios últimos y no suponen el comienzo de una nueva era. Es más, son, en una no pequeña parte, el resultado final del Positivismo”, porque en definitiva “el Estado totalitario moderno y las ideologías que lo fundamentan significan en último término la reducción al absurdo del axioma *voluntas facit legem* —“la voluntad hace la ley”— “Y [añade], debería también dejarnos perplejos el hecho de que la Revolución nacionalsocialista fuese *legal* en el sentido del Positivismo”<sup>6</sup>.

Con Heinrich Rommen, profesor de filosofía del derecho y de teoría del Estado, enraizado en la mejor tradición filosófico-teológica del derecho natural, coincidirá Gustav Radbruch, el maestro por excelencia del Positivismo jurídico neokantiano de la primera mitad del siglo XX en Alemania, que llegó, sorprendentemente, a un muy parecido juicio histórico. En un artículo publicado el 12 de septiembre de 1945, pocos meses después de terminada la guerra, titulado *Cinco minutos de filosofía del derecho*, afirma: “esta concepción de la ley y de su fuerza vinculante (nosotros lo llamamos la doctrina positivista) ha dejado tanto a los juristas como el pueblo indefensos frente a leyes tan arbitra-

---

<sup>6</sup> HEINRICH ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr der Naturrechts*, München 1947:159 con 147: “Der totale Staat und die Ideologie, auf die er sich beruft, sind Enderscheinungen und meinen nicht den Beginn einer neuen Ära. Ja, sie sind zu einem nicht geringen Teil das Endergebnis des Positivismus... Der moderne totale Staat und die ihn begründenden Ideologien aber bedeuten letztlich die *reductio ad absurdum* des Axioms: *voluntas facit legem*”. “Es sollte auch stutzig machen, dass die nationalsozialistische Revolution legal war im Sinne des Positivismus”.

rias, incluso tan crueles, tan criminales. Ella equipara en último término al derecho con el poder: solamente donde está el poder, está *el derecho*... No, no ha de decirse: todo lo que es útil para el pueblo, es derecho, sino más bien todo lo contrario: solamente lo que es derecho, aprovecha al pueblo”<sup>7</sup>. Después de la experiencia totalitaria, no quedaba históricamente otra salida que la de una fórmula constitucional de Estado democrático, superadora del positivismo tanto sociológico como jurídico, que fuese capaz de una reconstrucción verdaderamente humana, material y espiritual de una Europa arruinada física y moralmente, herida, abatida y quebrantada en los mismos cimientos de su cultura y de su civilización cristiana y humanista más que milenaria. En definitiva, podría preguntarse: ¿la espantosa guerra, que acababa de terminar, no representaba una derrota en toda regla no solo del Estado moderno, sino también del hombre moderno? Al menos, no podía extrañar, que en las mentes más lúcidas y en los círculos de opinión más responsables, lo mismo entre los vencedores que entre los vencidos, se abriese paso la convicción de la necesidad moral y espiritual de una recreación normativa del Estado que conjugase simultánea y armónicamente libertad y responsabilidad social, participación democrática y rigor jurídico. La fórmula del Estado constitucional del viejo liberalismo quedaría sometida, consiguientemente, a una profunda revisión y a una consecuente renovación orgánica y funcional, con el fin de que pudiese garantizar eficazmente la libertad y la solidaridad de sus ciudadanos en vistas a la realización justa del bien común. Las reformas constitucionales resultantes, puestas en marcha en la Europa libre, se plasmarán en lo que se llamará hasta hoy día el Estado libre, social y democrático de derecho. En él toda actuación legislativa, judicial y administrativa quedará sometida y se adecuará al mandato de la ley de acuerdo con el ordenamiento jurídico cuya norma máxima —“norma normans”— será la Constitución. Es más, se admite que la misma ley constitucional quede sometida a los principios pre-positivos establecidos en la Carta y en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, aprobadas por las Naciones Unidas en 1948, referentes a los derechos inviolables e inalienables del ser humano y a las instituciones primarias y originarias —el matrimonio y la familia— en cuyo seno nace, inicia su historia y su primer y básico desarrollo personal. Con ello se acepta unas veces expresa, otras implícitamente la limitación de la aplicación del principio de la absoluta soberanía popular a la concepción del Estado, subordinándola a las exigencias vinculantes del derecho internacional que se concretarían más tarde en los Pactos del año 1966 en materia de derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> En el periódico *Rhein-Neckar-Zeitung*, recogido en: GUSTAV RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956:335, “Diese Auffassung von Gesetz und seiner Geltung (wir nennen sie die positivistische Lehre) hat die Juristen wie das Volk wehrlos gemacht gegen so willkürliche, so grausame, noch so verbrecherische Gesetze. Sie setzt letzten Endes das Recht der Macht gleich, nur wo die Macht ist, ist das Recht... Nein, es hat nicht zu heissen: alles, was dem Volke nützt, ist Recht, vielmehr umgekehrt: nur was Recht ist, nützt dem Volke”.

<sup>8</sup> Cfr. A. TRUYOL Y SERRA, *Los derechos humanos*, Madrid 2004:37ss.:145-147.

3. ¿Cómo se justificaba, pues, con ultimidad vinculante el nuevo orden político, del Estado libre, social y democrático de derecho internacionalmente avalado, en el nuevo clima de la opinión pública de las sociedades conmocionadas por la tragedia vivida en los seis años de guerra mundial? ¿Se toma conciencia convertida y regenerada de las raíces cristianas que habían alimentado espiritual y moralmente desde un principio la historia de sus pueblos y de sus propias familias? ¿Se podía hablar —con Heinrich Rommen— de una nueva fase de ese “eterno retorno del derecho natural” que se abre paso en la conciencia colectiva de los europeos e, incluso, se plasma en una renovada doctrina filosófica y teológica del derecho y que, más aún, vuelve a encontrar una puerta científicamente abierta en las Facultades de derecho, de las ciencias humanas, de filosofía y de teología católicas y protestantes en las reconstruidas Universidades de la Europa libre? Bastaría un somero repaso a la bibliografía filosófico- y teológico-jurídica de los primeros veinte años de la postguerra y un primer y sucinto análisis de los primeros textos constitucionales, elaborados y promulgados en los Estados de la Europa occidental desde el final de la guerra hasta el comienzo de la década de “los sesenta”, para no poder por menos que constatar el hecho de la influencia de la teoría del derecho natural en la doctrina filosófica, cultural y ético-jurídica que los inspira<sup>9</sup>. ¿Había quedado cuestionado por ello, en la práctica constitucional, el criterio, teórico y práctico, de la laicidad del Estado, por cierto, considerado por los tratadistas del derecho constitucional del momento como irrenunciable? Evidentemente, desde el punto de vista de la lógica jurídica no había sido así ni podía ser así, puesto que entre los derechos fontales del nuevo orden constitucional se encontraba el derecho a la libertad religiosa. Además, no habían quedado desechadas —más aún, se seguían cultivando— las teorías constitucionalistas inspiradas por la *Teoría pura del derecho*, “*Die reine Rechtslehre*”, de Hans Kelsen y las elaboradas desde la sociología y de la cultura del derecho; teorías consideradas como vías científicamente sólidas y fiables para una apropiada fundamentación del Estado democrático de derecho, por lo tanto, como intelectualmente suficientes para fundamentarlo sin la obligación lógica de trascender metafísicamente el nivel antropológico y jurídico del Positivismo<sup>10</sup>.

4. Con estos precedentes históricos, resulta lógicamente ineludible la pregunta: ¿qué estaba ocurriendo en la conciencia social y en la vida privada y pública de los ciudadanos de la Europa libre, avanzada ya la década de los años sesenta, para que un profesor tan seriamente preocupado por el futuro del Estado libre, democrático, irreversiblemente laico, se viese científicamente obligado a establecer la tesis histórica y filosófico-jurídica de su dependencia de

---

<sup>9</sup> Cfr. H. DIETER SCHELAUSQUE, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über Zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Köln 1968; J. HERVADA, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona 1987:311-329; LENA FOIJANTY, *Recht oder Gesetz. Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten der Nachkriegszeit*, 2016.

<sup>10</sup> Cfr. A.M. ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos. Una cuestión urgente*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 2001:50 y ss.

presupuestos que él mismo —ese Estado— no se podía proporcionar a sí mismo? ¿Se trataba quizá del reflejo intelectual de un temor realista ante una probable expansión del modelo constitucional del Estado soviético, sin libertad y sin justicia social, sostenido por la fuerza militar y el terror policial, más allá de las fronteras de los países europeos situados detrás del “Telón de acero” y de la parte este de la ciudad de Berlín rodeada por “el Muro” levantado en agosto de 1961?. ¿O, más bien, de una toma de conciencia cada vez más nítida de que un pluralismo ideológico se estaba abriendo paso en las sociedades del Occidente libre, condicionando su visión del mundo y del hombre heredada del pasado cristiano e, incluso, de la Ilustración?. Porque a la vista estaba la influencia creciente de ideas y de estilos de vida, en los que no faltaban ni los ingredientes estrictamente ideológicos de un neo-marxismo cultural (Gramsci) y de un existencialismo anarquista-libertario (Sartre), en las conductas personales y en las nuevas modas culturales de los jóvenes universitarios europeos y euro-americanos, revolucionarios, sobre todo, sexualmente, más que políticamente, como se veía en “la explosión” del mayo parisino y el californiano del 68; no compensados por el mismo mayo de los estudiantes de Praga que reclamaban heroicamente libertad. Con todo, y más allá del factor “sitio en la vida”, lo que motivaba la tesis del ilustre jurista, también figura destacada en el debate intracatólico de la Iglesia del Concilio Vaticano II antes de su celebración, durante la misma, e inmediatamente después de su conclusión solemne, era la convicción científica de la dificultad innata al Estado laico de disponer y de contar con fuerzas éticas, suficientemente vigorosas para garantizar su subsistencia en libertad, prescindiendo de toda referencia específicamente religiosa, o, siquiera, metafísica o trascendental, susceptible de ser compartida por toda la comunidad política. La incompatibilidad del Estado laico con cualquier forma de confesionalidad excluía, en la opinión de Böckenförde, incluso, la integración en su ordenamiento constitucional de lo que él llama “un sistema objetivo de valores” —*ein objektives Wertsystem*—. La aporía teórica estaba servida y, sobre todo, la práctica, pues el propio Böckenförde, remitiéndose a Hegel, al concluir su análisis del devenir del Estado laico se siente obligado a reconocer que sin los impulsos internos y el vigor unificador y solidario que la fe trasmite a los creyentes el Estado laico puro apenas podría mantenerse en la dura y conflictiva realidad de la existencia humana. ¿Cómo salir intelectualmente de la flagrante aporía? No retornando al modelo del “Estado cristiano”, sino antes bien por la afirmación cristiana de “la mundanidad” —*die Weltlichkeit*— del Estado como una propiedad no extraña a la fe y, menos aún, como enemiga de la misma, sino como una oportunidad —*eine Chance*— única para la libertad: para su mantenimiento y su realización; Tareas consideradas por Böckenförde como inseparables de la vocación cristiana<sup>11</sup>.

La historia siguió su curso y “el sitio en la vida” en el que se va a desarrollar en el último tercio del siglo XX la existencia y el funcionamiento del

---

<sup>11</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *o.c.*:29/30.

Estado laico, libre, social y democrático de derecho va a complicarse en el terreno de las realidades sociales y culturales con la consecuencia inevitable de que se verá enfrentado a poderosas corrientes ideológicas que forzarán un giro radical en su legislación en materia de derechos fundamentales. Se podría hablar, sin temor a equivocarse, de un cambio substancial de mentalidades y de prototipos éticos y culturales. Un cambio del que se harán eco paradigmáticamente el Prof. Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger el 19 de enero del año 2004 en una memorable sesión de la Academia Católica de Baviera en Munich.

### **III. EL COLOQUIO-DIÁLOGO JÜRGEN HABERMAS-JOSEPH RATZINGER. MUNICH 19-I-2004**

1. Apenas habían transcurrido tres décadas desde la publicación del artículo de E.W. Böckenförde sobre el nacimiento y desarrollo institucional del Estado moderno como resultante socio-político y jurídico del proceso secularizador de las estructuras sociales y de las instituciones culturales iniciado por la Ilustración, cuando el curso de los acontecimientos en el campo de las relaciones internacionales había originado una modificación esencial del mapa geopolítico, dibujado en los primeros veinte años después del final de la guerra en 1945. El 9 de noviembre de 1989 se derrumbaba “el Muro de Berlín” y a comienzos de la década de los años 90 (en 1992) había que dar por finiquitado “el Imperio” o “Bloque soviético”. La URSS se había desmoronado estrepitosamente. Un super-imaginativo intérprete de la historia contemporánea, el Prof. norteamericano F. Fukuyama, valoró lo acaecido en “el 89” como el fin de la historia, o, al menos, de la historia de las ideas e instituciones políticas. El modelo del Estado libre y democrático, enraizado desde sus comienzos en la misma hora fundacional de los Estados Unidos de América, se habría impuesto definitivamente no solo en el mundo euro-americano, sino también en los demás continentes. Estaría a punto de cerrarse el último capítulo de la historia civil de la humanidad, al haberse logrado una fórmula teórica y práctica de organización de la comunidad política, insuperable sociológica, ética y culturalmente. Hasta la China de la revolución cultural de Mao Tse-tung, deslizándose en su política económica hacia la aceptación creciente de la economía de mercado, parecía confirmar el acierto de su interpretación del momento histórico. Y, sin embargo, la dureza implacable de los hechos que se estaban produciendo en la propia Europa —la guerra de los Balcanes—, en África —los pavorosos conflictos tribales de Uganda y Burundi—, y la entrada en la escena política mundial del terrorismo fundamentalista islámico que culminaría con el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, pondrían de manifiesto, muy pronto, la ingenuidad intelectual y existencial de su pronóstico. Ni resultaba fácil a los Estados salidos de la órbita del comunismo soviético la transmu-

tación de sus estructuras socio-políticas y jurídicas en las de un Estado constitucional, libre y democrático, regido por el derecho, y menos fácil todavía “transportarlo” en la doctrina y en la práctica a los países del llamado Tercer Mundo. Su trasvase a los Estados islámicos chocaba con la supeditación doctrinal y jurisdiccional de todo su edificio institucional y normativo a “la Sharia”, incluido su posible ordenamiento constitucional. Con todo, desde el final de la década de los sesenta, los factores de mayor riesgo para el futuro del Estado democrático de derecho se estaban produciendo en el mismo seno de las sociedades europeas y norteamericanas tanto en el terreno moral y cultural de sus costumbres como en el de sus ordenamientos jurídicos. El componente de “revolución sexual” del “mayo parisino del 68” gana terreno aceleradamente en el debate universitario e intelectual de las ideas que cristaliza en los medios de comunicación social y se impone, además, en los nuevos estilos de vida juvenil que se popularizan en los ámbitos de la familia, del trabajo y del tiempo libre. Una antropología inmanentista, puramente sociológica y biologicista proporciona la cobertura ideológica adecuada. Se cuestionan las categorías antropológicas básicas del humanismo, no solo del configurado por el pensamiento cristiano, sino también por el de la Ilustración racionalista y liberal del siglo XIX: la dignidad de la persona humana, sus derechos fundamentales, las instituciones del matrimonio y de la familia, que les dan abrigo, la concepción del trabajo, del bien común, de la libertad, ...; ¡Todo se problematiza!

Su impacto sociológico y político se va a notar inmediatamente en el desarrollo imparable de una legislación tan pro-divorcista como “des-institucionalizadora” al máximo de la unión matrimonial del varón y la mujer, unidos en el amor fiel, abierto a la vida de los hijos. Y, lo que deviene aún más problemático para la consistencia institucional y existencial del Estado democrático de derecho, su ordenamiento jurídico se abre a la legalización de la eutanasia. En manos del poder político queda la definición legal de quién es el sujeto del derecho a la vida o, lo que viene a ser lo mismo, la determinación del mismo ser humano: ¡el reconocimiento de quien es persona! No tardará mucho tiempo en que despunte una corriente de opinión política que vacíe de contenido al derecho a la libertad religiosa, ignorando, cuando no negando, su valor en sí mismo: o, al menos, su valor público. Uno de los recursos dialécticos más usados para la creación de ese clima social y cultural, tan sutilmente materialista continuó siendo el de un pensamiento literariamente muy cuidado, en el que la idea de liberación se convierte en el criterio supremo de interpretación de toda la realidad: la realidad socio-económica, política, cultural y religiosa. Se intenta introducirla con no poco éxito pastoral en el campo mismo de la teología. ¿El Estado democrático de derecho no vendría a fin de cuentas a no ser otra cosa que una estructura burguesa, opresora del pueblo, a la que hay que destruir pacífica o revolucionariamente? ¿O bastaría solamente con reformarla a fondo en función de las exigencias de la justicia social y de la solidaridad con los más necesitados? El “liberacionismo” filosófico y teológico se diferenciará a través de una multiforme respuesta teórica al reto histórico así

planteado y, sobre todo, se dispersará en una variopinta “praxis” socio-política<sup>12</sup>. Su relevo ideológico lo tomará después de 1989 —año de la revelación incontestable del fracaso histórico del Comunismo marxista— una corriente intelectual y moral “de pensamiento débil”: agnóstica en lo que se refiere a las grandes preguntas metafísicas sobre el sentido de la vida y relativista en lo que atañe a los primeros principios de la ética personal y social<sup>13</sup>.

**2.** En todo caso, el panorama histórico-espiritual, someramente trazado, en el que habría de discurrir el diálogo Habermas-Ratzinger, quedaría incompleto sin rememorar lo que significó el Concilio Vaticano II y el Magisterio pontificio ulterior del Beato Pablo VI y, muy excepcionalmente, el de san Juan Pablo II respecto a una actualizada renovación de la doctrina social de la Iglesia en torno a “un centro de gravedad” intelectual de máxima relevancia antropológica: el del valor trascendente de la persona humana. Del que se deduce que el respeto, salvaguardia y promoción de la dignidad de la persona humana constituyen el principio ético y jurídico sobre el que ha de girar todo el conjunto de la vida social y la organización de la comunidad política. De ese principio ético-jurídico dimanarán originariamente los derechos fundamentales del hombre acerca de la vida, del matrimonio, de la familia, de las libertades políticas: los derechos fundamentales, civiles y económicos, sociales y culturales. Desde la enseñanza de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de nuestro Tiempo, “*Gaudium et spes*”, de que la Iglesia, no “ligada a ningún sistema político”, “es al mismo tiempo signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana” (GS 7), a la tesis de san Juan Pablo II en su Encíclica “*Evangelium vitae*”, de 1995, de que “el Evangelio del amor de Dios al hombre, el Evangelio de la dignidad de la persona y el Evangelio de la vida son un único e indivisible Evangelio, [y] por ello el hombre, el hombre viviente, constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia” (EV 2), corre una línea de acción pastoral y de pensamiento teológico extraordinariamente fecunda con capacidad intelectual y existencial de despejar el horizonte socio-político a una concepción del Estado democrático de derecho auténticamente humanista. Al iniciarse el tercer milenio de la era cristiana se podía contar, por tanto, con una doctrina social más que centenaria, fundada en el Magisterio pontificio del siglo XX, profundamente renovada y que, en el fondo, fluía de una teoría del derecho natural clásico, puesto al día. Doctrina caracterizada por una confianza firme en la razón humana, que en diálogo abierto con la fe puede conocer la verdad del hombre a la luz de la verdad del Misterio de Cristo: ¡toda la verdad! Como colofón de su Encíclica “*Fides et ratio*”, de 1998, san Juan Pablo II pedía *a todos*, filósofos y científicos, “que fijen su atención

---

<sup>12</sup> Cfr. M. KRIELE, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wien 1980:187-217; A.M. ROUCO VARELA, *o.c.*:37 ss.

<sup>13</sup> Cfr. HANS-GREGOR NISSING, *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, München 2011.

en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido... Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo” (FR 107)<sup>14</sup>.

3. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger comparten en su diálogo una convicción básica: el Estado democrático de derecho atraviesa una situación crítica por razones internas a su mismo sistema y externas, derivadas del irreversible contexto de una cultura global en la que se halla inmersa la humanidad al inicio del siglo XXI. Razones estructurales internas, en primer lugar, condicionadas sociológicamente por los cambios que se han dado en la cultura ética y religiosa de los pueblos y sociedades en los que había surgido históricamente la forma democrática, libre y social del Estado constituido como Estado de derecho. Razones organizativas externas, en segundo lugar, condicionadas por la globalización de las relaciones internacionales, forzosamente inter-culturales e inter-religiosas. Los vínculos sociales al interior de las viejas sociedades europeas de raíces cristianas e ilustradas se rompen, ¡se están rompiendo!, opina J. Habermas. Las certezas morales fundamentales compartidas se están resquebrajando, reconoce J. Ratzinger, a quien preocupa, sobre todo, el problema del control “del poder” que la ciencia y tecnología contemporáneas han depositado en las manos del hombre: un poder que supera en su capacidad destructiva, con mucho, al que poseían las grandes potencias, finalizada la II Guerra Mundial. A su potencial atómico hay que sumar medio siglo más tarde “el bio-tecnológico”. Ambos interlocutores coinciden en que el curso futuro de las relaciones internacionales, marcado por el desarrollo socio-económico, cultural y político de lo que ya se muestra inexorablemente como “la sociedad mundial”, será decisivo para el futuro del “Estado democrático de derecho”, dicho con palabras de Habermas, o del “Estado libre”, dicho con palabras de Ratzinger. La solución para el primero, al menos en el orden práctico, pasa por encontrar “un procedimiento” (en la línea de su *Teoría de la acción comunicativa*) que permita un diálogo libre, razonable y pacífico que conduzca a una convergencia responsable y solidaria de los ciudadanos en la admisión y afirmación de los principios de libertad y de solidaridad, junto con aquellos derechos civiles sociales y democráticos sin los cuales es imposible fundamentar un verdadero Estado de derecho. Se trataría de conseguir “una *praxis* comunicable”, que incluya tanto a las mentalidades laicas, formadas en la tradición cultural del pensamiento “ilustrado”, como a las concepciones religiosas de la vida, especialmente a las de la tradición cristiana. Es obligado aprender unos de otros —insiste Habermas— a través de “un proceso de aprendizaje complementario”, en que ninguna de las dos partes niegue a la otra “un potencial de verdad”, reconociendo ambas “la neutralidad ideológica del poder del Estado”. Para J. Ratzinger, resulta imprescindible el volver a

---

<sup>14</sup> Cfr. en: *Un Siglo de España, Homenaje a Julián Marías*, Madrid 2002, vid. las contribuciones de OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, EUGENIO ROMERO POSE y ANTONIO M<sup>º</sup> ROUCO VARELA:149-155, 317-327 y 327-335 respectivamente.

un reconocimiento objetivo de las premisas fundamentales, lógicas y ontológicas que subyacen a la comprensión del significado del Derecho y, consiguientemente, del Estado. Premisas que pueden resumirse en el siguiente postulado: el derecho positivo, formulado por la legislación humana, no puede separarse de la razón, ni ésta del ser o naturaleza del hombre, porque, de otro modo, se corre el peligro de que las formas concretas del derecho lo arrastren de nuevo a “legalizar” “el no derecho”, es decir, a consagrar la violación legalizada de los más elementales imperativos de la justicia. Lograr efectivamente ese reconocimiento implica también para J. Ratzinger “diálogo” paciente y lúcido entre las personas y las instituciones, entre la ciencia y la razón, entre la razón y la fe, aunque confiesa que una fórmula racional, ética o religiosa, mundialmente válida “que pueda unir a todos y que, luego, pueda ser el soporte *del todo*, no la hay. En todo caso, es en la actualidad inalcanzable”. De aquí que, el llamado “*Ethos* mundial” (H. Küng) no deja, por ello, de ser una abstracción<sup>15</sup>. Lo más realista, lo más prometedor y urgente, dado el marco inter-cultural dominante, sería el diálogo entre “la fe cristiana” y “la racionalidad secular occidental”, en clave intelectual de “correlacionalidad”, evitando, sin embargo, un “falso eurocentrismo”; más aún, tratando de “unir” a las otras culturas, dentro de un esquema de una posible “correlacionalidad”. ¿Por qué no “una correlación polifónica”? llega a admitir Ratzinger. Porque, en definitiva, lo que está en juego es aquello que puede mantener y “mantiene al mundo en pie”<sup>16</sup>.

#### IV. SU ACTUALIDAD

¿Sigue abierta en la actualidad la cuestión de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho, el nuestro, el de la civilización occidental, de raíces humanistas cristianas e “ilustradas”, modelo de una alta cultura político-jurídica que se ha abierto y continúa abriéndose camino institucional en todo el mundo? ¿Se toma nota de la cuestión en el debate intelectual? ¿Incide en el campo de las experiencias de vida personal y ciudadana y de sus justificaciones ideológicas?

El progreso del relativismo ético, asentado sobre el principio de la autonomía completa de la conciencia individual, no se ha detenido en la última década de la historia reciente. Cuenta con el apoyo intelectual de “la ideología de género” llevada hasta el extremo de una concepción del ser humano que “lo materializa” en el sentido más literal de la expresión, al reducirlo a un conjunto celular manipulable y, consiguientemente, a despersonalizarlo en raíz. La antro-

---

<sup>15</sup> J. HABERMAS-J. RATZINGER, *o.c.*:55: “die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar. Deswegen bleibt auch das sogenannte Weltethos eine Abstraktion”.

<sup>16</sup> Cfr. J. HABERMAS-J. RATZINGER, *o.c.*:55 ss.:39 ss.: “Was die Welt zusammenhält”.

pología que “cosifica” al hombre, es decir, que deja de ser “un quien” para pasar a ser “una cosa”, como denunciaba Julián Marías en la década de los ochenta del pasado siglo, está alcanzando “su cénit” en sectores amplios y variados de las ciencias empíricas del hombre y del propio pensamiento filosófico. La filosofía postmoderna, metafísicamente agnóstica y, por ello, comprensiblemente escéptica de cara a cualquier diálogo con la fe, no ha perdido influencia ni mediática ni universitaria. Robert Spaemann no dudaba en aseverar al inicio de la primera década del presente siglo que “el nuevo Futurismo científico viene ocupándose, ya desde hace tiempo, en considerar al hombre como una estación de tránsito en el camino del despliegue cósmico de Información que al final no necesita más del hombre”<sup>17</sup>. No parece que se pueda dudar de que, en la coyuntura multicultural que caracteriza el momento histórico que estamos viviendo, son muchas y poderosas las fuerzas que están jugando a favor del relativismo ético. Su éxito político, por ejemplo, se puede constatar en las nuevas legislaciones sobre el derecho de la persona a la vida y su inviolabilidad desde sus inicios en el embrión humano, (en todas sus formas de desarrollo, incluidas sus situaciones más dolorosas y dramáticas), hasta su final natural. Derecho que se niega o se recorta drásticamente. Lo mismo ocurre con la legislación sobre el matrimonio y la familia, son desdibujados en sus rasgos constituyentes hasta el límite de la desfiguración de su tipificación institucional. Su difusión mediática en “la red” y, también, en los medios tradicionales de comunicación social consolidan su éxito político-cultural y, consecuentemente, su éxito jurídico. Por otro lado, la crisis económica mundial desatada en el verano de 2008, no vino sino a agravar la situación de los derechos humanos en todas las áreas geopolíticas del mundo. Lo mismo sucede con el empeoramiento impresionante del problema de los refugiados desde el verano del 2015<sup>18</sup>.

¿Tenía razón el Cardenal Joseph Ratzinger cuando en la homilía de la Misa “Pro eligendo Pontifice”, la víspera de su elección como Benedicto XVI, expresaba el temor de que en la actual panorámica cultural y socio-política se estuviese imponiendo una “dictadura del relativismo”? Sea cual fuese la respuesta que pudiera darse hoy a la pregunta, lo que sí parece claramente constatable es que “nuestra cuestión” sigue abierta y “los signos de los tiempos” piden por el bien del hombre y de la sociedad que se aclare y resuelva teórica y prácticamente en consonancia con su verdad: ¡con la verdad del hombre! ¿Una verdad que puede ser separable de la verdad de Dios?<sup>19</sup>. Retomar creativamente

---

<sup>17</sup> Véase su prólogo a la obra de EDUARD PICKER, *Menschenürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart 2001:XIV-XV: “Der neue wissenschaftliche Futurismus ist schon lange damit beschäftigt, den Menschen als Lebewesen für ein Durchgangsstadium zu halten auf dem Weg der kosmischen Ausbreitung von Information, die am Ende des Menschen nicht mehr bedarf”.

<sup>18</sup> Cfr. JULIÁN MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid 1995:137; J. MARIAS, *Persona*, Madrid 1996; ROBERT SPAEMAN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Stuttgart 1996; JANNE HAALAND MATLÁRY, *Veruntreute Menschenrechte, Droht eine Diktatur des Relativismus?*, Augsburg 2006 (Traducción del inglés por GABRIELE STEIN).

<sup>19</sup> ROBERT SPAEMAN, *Das unsterbliche Gericht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007; MANFRED LÜTZ, *Gott, Eine Kleine Geschichte des Grössten*, München 2009; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CADEDAL, *Jesu Cristo. Soledad y Compañía*, Salamanca 2016:13-24; HANS JÜRGEN VERWEYEN, *Mensche sein neu buchstabieren*, Regensburg 2016.

la vía abierta por el diálogo Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004, podía ser el imperativo moral de la hora presente para creyentes y no creyentes, científicos, filósofos y teólogos, principalmente para todos aquellos que o son titulares o ejercen una responsabilidad personal y/o social al servicio del bien común. El Cardenal J. Ratzinger, ya Papa Benedicto XVI, a lo largo de sus ocho años de Pontificado, ha vuelto a subrayar en distintos ámbitos religiosos, culturales y políticos el papel de la razón capaz de conocer la verdad, a la par que la fecundidad intelectual de un diálogo fe-razón que posibilite a esta ahondar en el conocimiento de las verdades últimas y, viceversa, que impida a la fe el precipitarse en un fideísmo irracional, imposibilitado para iluminar el camino verdadero de la salvación del hombre<sup>20</sup>. Su llamada de atención sobre “la emergencia educativa” puso el dedo en la llaga de lo que puede impedir a la corta y, sobre todo, a la larga ese “diálogo” de “complementaridad” del que hablaba J. Habermas. En la génesis ideológica de lo que Benedicto XVI califica como “la emergencia educativa”, en la que se encontraría la sociedad actual, Benedicto XVI señala sus dos raíces más profundas: “un falso concepto de autonomía del hombre” y “la exclusión de las dos fuentes que orientan el camino humano”. Es decir, en la actual “emergencia educativa” estarían operando la ignorancia, por una parte, de que no hay “un yo completo en sí mismo” sino que, al contrario, se “llega a ser yo en el encuentro colectivo con el ‘tú’ y con el ‘nosotros’” y el desconocimiento, por otra, de que, solamente si no se excluyen la naturaleza y la revelación como fuentes del conocimiento, y no se calla a la historia, se abren las puertas “para una educación que no es imposición, sino realmente apertura del ‘yo’ al ‘tú’, al ‘nosotros y al ‘tú’ de Dios” Urge, pues, buscar y practicar “el amor en la verdad” diría más tarde en su Encíclica “*Caritas in Veritate*” el mismo Benedicto XVI. En audiencia especial concedida a los participantes en el III Sínodo Diocesano de la Archidiócesis de Madrid, el 4 de julio del año 2005, enseñaba ya muy lúcida-mente: “en una sociedad sedienta de auténticos valores humanos y que sufre tantas divisiones y fracturas, la comunidad de los creyentes ha de ser portadora de la luz del Evangelio, con la certeza de que la caridad es, ante todo, comunicación de la verdad”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Muy sugerente: JÜRGEN HABERMAS, *Glaube und Wissen (Friedenpreis des deutschen Buchhandels 2001)* Frankfurt 20168). Cfr. JAVIER M<sup>a</sup> PRADES LÓPEZ, *Dar Testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid 2015:297-335.

<sup>21</sup> BENEDICTO XVI, Discurso del santo padre Benedicto XVI a la 61<sup>a</sup> Asamblea General de la Conferencia Episcopal italiana, 27 de mayo de 2010; Audiencia especial, 4-VII-2005: *Alfa y Omega*, n.458 (7-VII-2005):3; El Papa Francisco ha ofrecido, en sus cuatro grandes documentos magisteriales, “*Lumen fidei*”, “*Evangelii gaudium*”, “*Laudato si*” y “*Amoris laetitia*”, por su parte, sugerencias y enseñanzas implícitamente muy valiosas para acertar con el camino de las ideas y de las experiencias de vida que posibiliten y faciliten a los hombres de buena voluntad fundamentar pre-políticamente el Estado democrático de derecho sobre los valores de una verdadera humanidad justa y solidaria.