

Discurso público y discurso teológico

La estrategia comunicativa del papa Ratzinger

Gian Enrico Rusconi

Gian Enrico Rusconi es profesor de Ciencia Política en la Universidad de Turín y director del Instituto Storico italo-germanico de Trento. Ha publicado entre otras obras *Se cessiamo di essere una nazione* (Il Mulino, 1999), *L'azzardo del 1915* (Il Mulino, 2005) y *Non abusare di Dio* (Rizzoli, 2007). Este artículo se publicó originalmente en Il Mulino 433 (5/2007).

«La Iglesia es la única institución en Italia que sigue defendiendo aún la verdadera familia natural, la vida y junto a ella los valores del *ethos* común», ha declarado el más conocido de los cardenales italianos. Recoge el aplauso no solo de los fieles sino también de aquellos que la Conferencia Episcopal define como «laicos auténticos», incluyendo entre ellos ateos declarados y agnósticos que tienen ideas muy aproximativas sobre Dios, Cristo o la historia del cristianismo. El consenso del que goza hoy la Iglesia en Italia, ¿puede prescindir de la competencia crítica teológica y de una abierta y leal controversia sobre la relación entre las cuestiones religiosas y las de la ética pública? Parece ser que sí. Los laicos (arrepentidos) que se alinean con la Iglesia dicen que lo hacen para combatir la deriva laxista, relativista o jacobina de la sociedad contemporánea y para oponerse a las amenazas morales del cientificismo, del naturalismo evolucionista (darwinista) y de la prevaricación de las biotecnologías. Las razones teológicas brillan por su ausencia o son irrelevantes.

La Iglesia, por su parte, sitúa como denominador común de la defensa de la familia «natural», de la «vida» y de la polémica anti-darwinista una visión normativa indiscutible («no negociable») de la naturaleza y la creación. Al mismo tiempo se la declara expresión del *ethos* común, que hay que promover en lo posible con dispositivos de ley vinculantes para todos.

¿Dónde han ido a parar los grandes dogmas teológicos?

Es importante destacar que este enfoque deja fuera de plano (o simplemente silencia) las referencias a los grandes dogmas teológicos tradicionales del pecado original, de la redención, de la salvación, de la revelación o de la doctrina sobre la Trinidad. Estos temas se han convertido en algo remoto o difícil de explicar a un público des-culturizado en lo religioso como el actual. O en el que el acontecimiento mediático emocional ocupa el lugar de la información cualificada

A la contra parece estar dirigida la estrategia comunicativa del papa Ratzinger, incluso con operaciones bastante publicitadas como la de su libro *Jesús de Nazaret*, pero sobre todo con el desarrollo del tema mucho menos popular, pero muy significativo, de la «racionalidad de la fe». Es un tema que ocasionalmente se conjuga con la referencia histórica a la helenización a la doctrina cristiana original –un tema central en la lección de Ratisbona (septiembre de 2006) pero al que casi no se le ha prestado atención entre nosotros.

El discurso de Ratzinger pretende ser a la vez teológico y racional-secular, con una dimensión explícita público-política también en la referencia a la idea de la creación. A ella se vinculan en efecto los derechos naturales y fundamentales del hombre (extendidos, no por casualidad, a todos los estadios del desarrollo biológico humano) y la crítica al natu-

ralismo científico, considerado hostil no solo a la fe sino también a la «verdadera racionalidad». A partir de aquí —esta es la convicción del pontífice— antes o después se producirá la recuperación o el retorno de toda la dogmática teológica tradicional. La confirmación, por tanto, de la validez de la tradición contra cualquier revisionismo teológico.

Pero dudo que la operación tenga éxito. Es verdad que la época post-secular, en la que hemos entrado, coincide en efecto con un difundido *revival* del sentimiento religioso, pero si algo la caracteriza es un interés y contenido teológico bajísimos. Por otra parte, la teología moral está absorbida enteramente por la temática de la «vida» con modalidades que corren el riesgo de hacerla caer en el bioteologismo o en una resacralización naturalista¹. La doctrina milenaria de la «naturaleza que sucumbió con el pecado», que ha apoyado teológicamente las indicaciones morales tradicionales, es declarada tácitamente obsoleta sin dar explicaciones convincentes. Por otra parte, un tratamiento competente del tema de la racionalización de la fe ligado estrictamente a la helenización originaria del cristianismo, y por tanto estrechamente ligado a las fórmulas canónicas de los concilios de la Iglesia antigua, implica cuestiones históricas demasiado complejas y sofisticadas para una cultura histórico-teológica empobrecida hasta el extremo como la nuestra.

Conozco las tediosas objeciones de los que me acusan de estar desinformado no solo sobre el fervor de las teologías especializadas, sino también sobre los libros que aparecen en Italia cada año y que se exponen en los escaparates de las grandes librerías laicas. En realidad estos últimos son por lo general obras de doctrina moral o de comentarios bíblico-evangélicos, en los que las referencias teológicas obran solo como soporte funcional para las recomendaciones morales. Desde esta óptica es interesante el intento de Benedicto XVI con su obra sobre Jesús, que curiosamente es presentada con insistencia como una obra personal.

Pero entretanto se ha producido otro fenómeno. La iniciativa pública de la Iglesia estimula el renacer de una literatura atea militante y anticlerical que provoca resentimientos recíprocos. El debate mediático se polariza en sus extremos escalando las clasificaciones de los libros más vendidos. El retorno de los temas clásicos de «razón y fe» promueve otra vez las contraposiciones frontales, con la marginación de las posiciones más atentas a los argumentos de las partes contrarias que requieren sensibilidad, lenguaje riguroso y respeto intelectual por las tesis contrarias.

Las consecuencias se dejan notar en la confrontación de ideas, especialmente en el ámbito científico. Cuando los teólogos acusan a los científicos biólogos o a los estudiosos evolucionistas de estar produciendo ideología y no ciencia y pretenden enseñarles su oficio; y viceversa, cuando los científicos consideran las tesis de los teólogos simples cuentos de embaucadores, entonces no tiene ningún sentido el diálogo.

Pero los efectos se notan también en el plano de la política, que se ve en la tesitura de regular cuestiones de ética pública, allí donde se apela a la «naturaleza humana». En lugar de esforzarse por llegar a un entendimiento razonable entre ciudadanos responsables que tienen convicciones diferentes sobre la naturaleza humana, impera la «no negociabilidad» de las tesis de cada cual —confundiendo, en nombre de un presunto *ethos* común, las legítimas convicciones propias con la obligación legal y moral de que las compartan todos los ciudadanos. Se socava, así, esa dimensión de lo razonable que es la única sobre la que se puede construir una sociedad de ciudadanos maduros— creyentes, no creyentes o creyentes de forma diversa.

1. ¿Cómo si no cualificar —por ejemplo— las motivaciones del intransigente rechazo de la legitimidad del aborto en el caso de una violación? El principio de no responder con violencia contra «la vida» a una violación injusta y dolorosa no tiene en cuenta el trauma moral de la víctima y las posibles consecuencias negativas en quien nacerá. La cuestión es dolorosa y difícil, pero la actitud del principio intransigente contra la interrupción de una maternidad (en el caso obviamente de que la mujer interesada lo haya pedido) que es el fruto del desprecio a la persona, su dignidad e integridad es un ejemplo de la irracionalidad dictada por la regresión a una moral biológica.

Cuando además las convicciones morales, en temas de familia por ejemplo, basadas en culturas y antropologías religiosas históricamente condicionadas, son presentadas en términos perentorios de racionalidad y naturalidad, llevando a posiciones intratables desde el punto de vista de la deliberación política, entonces se presentan serias dificultades para la ética pública y para la laicidad de la propia democracia.

Discurso público y laicismo de la democracia

Antes de continuar, conviene analizar el concepto de «discurso público». Se usa casi siempre como sinónimo de «esfera pública», que de hecho coincide cada vez más con «espacio mediático». En todo caso se trata de procesos comunicativos que por definición en una sociedad democrática están abiertos a todos, individuos, grupos, instituciones y organizaciones. En la esfera pública se da también el debate científico que se desarrolla en la publicística además de en el ámbito especializado.

En el presente contexto, sin embargo, reservaré el concepto de «discurso público» más específicamente al discurso que se propone estratégicamente (en razón de los tiempos, modos y destinatarios) transformar convicciones legítimas de una parte en normas legales válidas para todos.

Si tenemos en cuenta esta distinción podremos evitar algunos equívocos. Por ejemplo, cuando la Iglesia lamenta que se obstaculiza su «discurso público», mezcla dos situaciones muy distintas. Confunde el acceso a la esfera pública y mediática –cosa para la que en Italia es evidente que no tiene ningún problema– con la capacidad de hacer valer sin más sus convicciones en la gran opinión pública y sobre todo en el grupo dirigente político, en materia de relaciones familiares, de sexualidad o en temas científicos que tienen efectos prácticos significativos (la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas). En este segundo caso se trata efectivamente de un «discurso público» en el sentido de políticamente influyente y eficaz. Y tampoco en este sentido puede decirse que a la Iglesia le falte hoy influencia política. Al contrario, surge la pregunta de hasta qué punto la situación italiana puede considerarse completamente normal en una democracia o bien si entraña peligros de distorsión. O, dicho de otra manera, si a la ciudadanía constitucional no se le sobreponen ciudadanías particulares, religiosas con componentes comunitaristas.

Sentadas estas premisas, reflexionemos sobre la «esfera y/o discurso público» y el «discurso teológico», entendido este último como ejercicio del *logos*/razón aplicado a la cuestión de Dios, de la naturaleza y a la problemática religiosa en sentido amplio.

Decíamos que el tema de la «fe racional» es central en el pensamiento de Benedicto XVI, aunque este tema se mueva libremente en los ámbitos más diversos y hoy parece fijar la opinión pública sobre todo alrededor de la recuperación de las formas de la *traditio* cristiana. Pero también la re-invenición de la tradición (tal puede considerarse la misa en latín en ambientes religiosos donde se sentían ajenos a las formas tradicionales y a su lenguaje antiguo) forma parte del esfuerzo de encontrar la *ratio* cristiana través de las raíces latinas.

De la estrategia ratzingeriana que conjuga el mensaje religioso con las categorías del *logos*, de la razón e incluso de la Ilustración (*Aufklärung*), nos limitamos aquí a abordar la tesis de la originaria helenización del cristianismo y la presentación de la figura de Jesucristo no simplemente como objeto de fe, sino como personaje histórico, defendible por medio de la investigación científica, incluida la afirmación de su naturaleza de «hijo de Dios».

Por helenización se entiende la operación cultural a través de la cual, entre los siglos II y V, los exponentes más cualificados de la Iglesia (los padres de la Iglesia) estructuraron, por medio de categorías provenientes de la tradición neoplatónica, los fundamentos del anuncio cristiano (los dogmas). Los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia los codificaron. Esta operación no dejó de suscitar traumas profundos y conflictos muy graves. Los primeros siglos de la era cristiana están marcados de hecho por diferencias enormes entre las diversas comunidades e iglesias locales, por un policentrismo teológico y político que vio a obispos y emperadores en una tensión continua, con intervenciones de la «policía teológica», persecuciones y tumultos populares, teniendo como fondo los últimos fogonazos del «choque de civilizaciones» entre el paganismo y el cristianismo.

Desde el punto de vista de la reconstrucción histórica esta serie de acontecimientos culturales y políticos no puede reducirse a la afirmación, disputada pero finalmente conseguida, de la «verdadera doctrina» católica y de su estructura institucional contra las obstinadas y alteradas herejías –bajo el signo, precisamente, de una helenización que dibuja la síntesis ideal e insuperada entre fe y razón. Pero eso es precisamente lo que hace Ratzinger, cuya preocupación predominante es preservar de forma intacta esta síntesis, denunciando todos los intentos históricos posteriores que se alejan de ese modelo (las diferentes fases de la des-helenización) como atentados a la racionalidad de la fe, si no a la verdadera razón *tout court*.

La temática de la helenización/deshelenización del mensaje cristiano, una constante en toda la obra intelectual de Ratzinger, adquirió relieve público en la lección de Ratisbona, saliendo así del ámbito especializado de la historia de la dogmática, para diseñar, precisamente, el modelo de la «racionalidad de la fe». Cogió por sorpresa y despistados a nuestros comentaristas católicos, mientras en el mundo protestante alemán y americano y en general allí donde todavía existe una cultura histórica de la teología digna de ese nombre, provocó una encendida reacción. Entre nosotros, en cambio, los comentaristas del discurso papal de Ratisbona se quedaron con las palabras que pronunció sobre el Islam y han seguido elogiando la tesis de que la auténtica religión es enemiga de la violencia y que en ello radica su esencial racionalidad. Naturalmente esta tesis es central en el discurso de Benedicto XVI, después de haber sido oportunamente reintegrada a su auténtica intención con aquella torpe cita del emperador bizantino que declaraba que el Islam era una religión de la violencia. Pero luego los comentaristas pasaron por encima del sentido de las distintas etapas históricas de la des-helenización (desde la reforma protestante a la teología liberal) para detenerse en la denuncia de la violencia sobre el ser humano hoy, que es inherente al cientificismo y a las tecnologías que desprecian los verdaderos valores del hombre. La problemática de la helenización y por tanto de la estructura metafísica y neoplatónica de la dogmática católica originaria es de esta manera sustancialmente ignorada. Quizás ni siquiera comprendida.

El punto de llegada final de la lección de Ratzinger es la polémica contra el cientificismo contemporáneo –o bien la absolutización impropia de algunos criterios y procedimientos científicos. Pero si examinamos atentamente la argumentación presentada descubriremos que la crítica al cientificismo incluye a la propia racionalidad científica. «La ciencia misma –dice Benedicto XVI– debe aceptar simplemente como un dato de hecho la estructura racional de la materia así como por lo demás la correspondencia entre nuestro espí-

2. No podemos reconstruir aquí el itinerario intelectual filosófico y teológico de Ratzinger. Basta afirmar que en sus escritos sistemáticos es desde siempre un defensor convencido de la ontología y de la metafísica, como fundamento mismo del pensamiento teológico («Que el primer artículo de fe sea el fundamento de toda la fe cristiana implica teológicamente el carácter fundante de las aserciones ontológicas y el carácter irrenunciable de lo metafísico, es decir del Dios creador que precede a todo devenir». Con este planteamiento Ratzinger se aleja radicalmente de todas las orientaciones teológicas (hoy prevalecientes) que van por otras vías post-metafísicas, en sintonía con muchas variantes del pensamiento filosófico contemporáneo. En este sentido filosófico Benedicto XVI es en verdad conscientemente un tradicionalista conservador.

ritu y las estructuras operantes en la naturaleza». Este modo metafísico de ver y de hablar² («estructura racional de la materia» y «correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetivada de la naturaleza») está en estrecha simbiosis con el dogma cristiano de la naturaleza –creación, formulado en un código helenizado. Como corolario, la «razón verdadera» para el papa es solamente la que se proyecta hacia lo trascendente, la «que se pregunta sobre Dios», «la razón de la fe».

Considerada esta premisa, no solamente están sentadas las bases de la denegación a priori del carácter científico (o bien auténticamente racional) de toda teoría que no prevea la presencia de lo divino (como es el caso de las teorías de la evolución de matriz darwinista), sino que se plantea la duda de si Ratzinger, no obstante su declarada admiración por el conocimiento científico, desconoce de hecho la lógica y la metodología que le son rigurosamente immanentes.

Un razonamiento análogo vale también para la declaración de los límites de la racionalidad en general. Que la razón es limitada lo sabemos desde siempre, de forma sistemática en la edad moderna a partir de Immanuel Kant, sobre quien el pontífice formula en cambio un juicio sorprendentemente reductor. Pero si Ratzinger ve los límites de la razón solo en el horizonte definido por la fe, si admite la autonomía de la investigación científica solo en una óptica subalterna a la religión, si no reconoce en la ciencia la capacidad autónoma de conocimiento sobre el hombre y sobre la naturaleza, entonces el pontífice niega de hecho la esencia misma de la razón moderna.

No soy yo el único en decirlo, sino que también lo afirma Jürgen Habermas, el filósofo alemán que los católicos señalan con gusto como el acompañante laico ideal (malentendiendo y desfigurando su coloquio del año 2004 con el entonces cardenal Ratzinger en la Academia Católica de Munich).^{*} Habermas también abriga fuertes preocupaciones en relación con la «tecnificación de la vida humana» operada por las biotecnologías y es enemigo del científicismo. En esta dirección se espera que las religiones contribuyan significativamente. Pero después del discurso de Ratisbona, el filósofo de Frankfurt constata con amargura que el pontífice «ha dado al viejo debate sobre la helenización y la des-helenización del cristianismo un giro inesperado en el sentido de una crítica a la modernidad. Con ello, ha dado también una respuesta negativa a la pregunta de si la teología cristiana debe dar cuenta de los desafíos de la razón moderna, post-metafísica».

En este punto, desaparece toda posibilidad de «recíproca comprensión» entre razón laica y fe cristiana, que el propio Habermas había augurado sobre la base de tres requisitos: la renuncia al monopolio de la verdad, la aceptación de la autoridad de la ciencia, el primado del derecho secular/laico en la esfera pública.

Con toda mi simpatía por Habermas, considero que estas peticiones tuyas son inaceptables para la ortodoxia católica.

El papa, el estudioso y el autor de best-seller

La helenización del mensaje evangélico tiene un papel decisivo en el libro de Benedicto XVI *Jesús de Nazaret*. El Jesús «hijo de Dios» de quien habla es en rigor el de Nicea y Calcedonia. La tesis enérgicamente defendida de que el significado teológico auténtico de la expresión «hijo de Dios» formalizada en los dogmas conciliares, está ya por completo presente en el *logos* de Juan, confirma que la helenización es co-originaria con la fórmu-

* Véase «Las bases morales prepolíticas el estado liberal (debate entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas)», en *Pasajes* núm. 18, otoño, 2005, donde se recogen los textos de ambas intervenciones.

las canónicas del mensaje cristiano mismo, fuera de las cuales sólo hay falsedades y herejías. Esta convicción de Ratzinger explica las pocas y bruscas palabras pronunciadas en Ratisbona para liquidar toda crítica histórico-científica dirigida a la helenización originaria del cristianismo, presentada como una mera aculturación de una experiencia de fe aún íntimamente unida a la religiosidad y a la cultura judías.

A este propósito muchos estudiosos no han apreciado el tono que usó el papa Ratzinger contra los críticos. Puede ser comprensible en boca del defensor de la ortodoxia eclesial, pero no de quien quiere presentarse como estudioso de una cuestión histórica extremadamente compleja.

En efecto la preocupación de Benedicto XVI es afirmar la defensa histórico-científica de la figura histórica de Jesús hasta el punto de poder unir –una vez más– el dato de fe con el acercamiento racional entendido como investigación histórica profesional. «Si la historia, la facticidad en este sentido pertenece esencialmente a la fe cristiana, esta última debe exponerse al método histórico. Es la fe misma quien lo exige» –escribe– «Considero que este Jesús –el de los Evangelios– es una figura históricamente sensata y convincente».

Es difícil infravalorar la determinación con la que el estudioso de dogmática Ratzinger pone en juego sus convicciones histórico-científicas. Es verdad que afirma que su libro ha sido escrito a título personal y por tanto abierto a las críticas. Pero eso es solamente un elegante *escamotage* retórico. En efecto es difícil contestar sus tesis dogmático-historiográficas a la luz de otras interpretaciones científicamente más convincentes sobre la génesis de la dogmática católica y en general sobre la evolución de la Iglesia antigua, sin incidir en su entera construcción teológica. Ésta está basada –como sabemos– en el argumento de la convergencia entre un enfoque racional a partir de presupuestos metafísicos explícitos y una fe expresada en las fórmulas canonizadas en antiguos concilios. Pero muchos estudiosos y teólogos (de todas las confesiones cristianas) se preguntan hoy si el cristianismo debe identificarse de verdad o coincidir con ese tipo de conceptualización «helenizada», que en la versión de Ratzinger destila solo el tema del *logos*, ignorando toda la misteriosofía, la demonología, el cosmologismo, el antijudaísmo que son también parte integrante e íntima de esa cultura. Entre otras cosas, el análisis ratzingeriano deja indeterminado el nexo entre la dogmática de la Iglesia antigua y su antropología pesimista basada en la doctrina, en el pecado original, en la naturaleza corrompida, etc. No se discute la relación entre *logos* y naturaleza caída de la que descienden las bases de la doctrina moral que, aun con muchos atenuantes, correcciones y racionalizaciones, llega hasta nuestros días.

Si algún lector encuentra capciosas, crípticas o inútilmente profesoras las observaciones realizadas hasta aquí sobre metafísica y helenización, sepa que el pensamiento de Ratzinger parte conscientemente de estas bases para llegar a los puntos cruciales de relevancia pública de su discurso de hoy. La biografía de Jesús de Nazaret está llena de observaciones actualizadoras que establecen o sugieren un nexo de unión entre la exégesis y la cuestión de la familia o de las biotecnologías contemporáneas.

Todo está ahí, así pues: desde el primado de Dios («No se puede gobernar la historia con meras estructuras materiales, prescindiendo de Dios») a los límites precisos que hay que poner a la racionalidad científica, y los derechos humanos que han de entenderse como derechos naturales basados en la creación, interpretada como idea de razón.

Detengámonos un instante en este punto. Del derecho natural tradicional, que en su más profunda dimensión quería ser «un derecho racional», en la modernidad han quedado –observa Benedicto XVI– solo los derechos humanos. Para Ratzinger el derecho natural no tiene ya la base que era típica del iusnaturalismo, sino que mantiene la invocación (implícitamente metafísica) al hombre-como-hombre. «Estos derechos fundamentales no son creados por el legislador sino que están inscritos en la naturaleza misma de la persona humana y son por tanto atribuibles en último término al creador».

Observemos el lenguaje. Si en la reflexión filosófica y teológica Ratzinger se muestra explícito en cuanto a sus presupuestos metafísicos, en el lenguaje público no es tan preciso. Propone una especie de metafísica implícita, alusiva, que el hombre común recibe con facilidad. Habla de «hombre-como-hombre», de valores y derechos «que hay que encontrar, no inventar». Los derechos humanos se pueden deducir de una doctrina del derecho natural sino que son captados por instinto. De aquí la pregunta de «si no puede haber una razón de la naturaleza o un derecho de la razón para el hombre y su estar en el mundo».

El concepto de «razón de la naturaleza» es exquisitamente metafísico, abandonado por gran parte del pensamiento filosófico contemporáneo, pero mantiene una enorme fuerza de sugestión sobre nuestra manera de pensar y hablar cotidiana. En este sentido todos somos siempre metafísicos ingenuos.

De aquí el último pasaje de Ratzinger: para salvaguardar la razón humana no se la debe confiar a la filosofía o a las ciencias humanas, sino a la religión. Esta facilita hoy el camino desplazando el centro de gravedad de su mensaje desde los temas espinosos de la salvación (pecado y redención) al aparentemente más sencillo y esencial de la creación.

Aquí el principal obstáculo es la teoría evolucionista de matriz darwiniana. No trazaremos la compleja vicisitud del desarrollo de las teorías neodarwinistas y tampoco la asimismo complicada reacción de la Iglesia católica, que pretende conciliar el principio de la creación con algunos aspectos de la teoría de la evolución³. La Iglesia de Roma no se adhiere (al menos oficialmente) a la orientación creacionista defendida por la doctrina del *Intelligent Design* típica de algunos sectores cristianos de los Estados Unidos. Pero más allá de la aceptación o no de la etiqueta ID, se considera válido el principio de un «diseño inteligente», guía del universo. Sobre todo se insiste en la tesis según la cual cualquier teoría que excluya a Dios del universo no es ciencia sino ideología.

Éste es el *leitmotiv* de los hombres de la Iglesia. Puede ser desarrollado con supuestos filosóficos explícitos, como hizo el papa en su discurso en Verona (2006) postulando «una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetivada en la naturaleza»⁴, que está en las antípodas de cualquier aproximación empírica evolucionista. O que puede basarse en una puntillosa e incesante polémica contra resultados singulares de la teoría de la evolución de matriz darwinista.

Esta actitud da pie a infinitos malentendidos. Aparte de las hiper-simplificaciones y las deformaciones de los conceptos angulares de la teoría evolucionista contemporánea, se confunde la exclusión metodológica de Dios de la explicación científica con la negación de Dios *tout court*, que es defendida por unos estudiosos pero no por otros.

Para nosotros aquí vale el principio de que la ciencia procede *etsi deus non daretur*. En ningún caso Dios es una hipótesis científica de explicación directa del funciona-

3. Sobre este punto me permito remitir al capítulo V, «Evoluzione e creazione», de mi libro *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Milán, Rizzoli, 2007.

4. «La correspondencia entre las estructuras matemáticas y las estructuras reales del universo –que es el presupuesto de todos los modernos desarrollos científicos y tecnológicos, ya expresamente formulados por Galileo con la célebre afirmación de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático– suscita nuestra admiración y nos plantea una gran pregunta. En efecto implica que el mismo universo está estructurado de forma inteligente de manera que existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetivada en la naturaleza».

miento del universo (este es el error del ID), pero tampoco es una sucedáneo para las deficiencias de las teorías científicas hoy disponibles.

La estrategia evolucionista puede/debe seguir otras vías. Me limitaré a mencionar dos: la de la existencia de planos epistémico-rationales diferentes –empírico, ontológico-metafísico o incluso de pura fe– no comunicantes entre ellos y sin embargo declarados no incompatibles, y la estrategia (a lo Ratzinger) de una única «racionalidad amplia», que comprenda la «racionalidad de la fe». En realidad ambas vías están llenas de aporías, sobre todo cuando ceden a la tentación de limitar la autonomía de la investigación científica. En particular, encuentro que es aventurada la expresión «salto ontológico» que aparece en los razonamientos filosóficos que quieren salvaguardar la «diferencia humana» y justificar así una intervención divina dirigida *ad hoc* (identificándola quizás en una fase cronológica particular de la evolución).

Se trata de una problemática conceptualmente impracticable, que no pretendo banalizar. Pero considero que toda la cuestión puede aligerarse si se abandona el planteamiento metafísico-ontológico (de remota matriz helenizada) indagando eventualmente otras perspectivas (ya esbozadas en las «teologías negativas» o del «retiro de Dios», etc.).

Además aquí –hablando de discursos públicos– me importa subrayar que es inaceptable tanto en el plano del debate intelectual como desde un punto de vista moral transformar el darwinismo (que no se especifica mejor) en una doctrina-monstruo que caería sobre Occidente como una catástrofe moral. Además hay que decir que algunas afirmaciones actuales de los periódicos clericales (y afines) que imputan al darwinismo todos los males morales del mundo son simplemente indecentes.

El sistema secularizado a prueba

Hemos vuelto así a la esfera pública, a la democracia en su concreción cotidiana. Las mentes más lúcidas de la Iglesia católica han abandonado el tradicional agnosticismo teológico acerca de las formas de la política y se declaran a favor del sistema democrático laico o secularizado. Pero lo hacen con una reserva. Según ellos, en efecto, la democracia debería reconocer que tiene en su base un *déficit* estructural de valores que solo la religión (o la tradición religiosa, específicamente cristiana) podría llenar ofreciendo al sistema democrático el *ethos* que necesita. Este ofrecimiento tiene virtualidad no solo porque la enseñanza de la Iglesia es declarada válida en cuanto basada en la «verdad del hombre» entendida en sentido religioso, sino porque contiene valores positivos funcionales a la integración social (empezando por el «mantenimiento de la familia»).

Cuando se objeta que esta visión es ilusoria porque en nuestra sociedad secularizada existen de hecho estilos de vida diferentes que merecen, o más aún exigen, respeto aunque sean incompatibles con los que preconiza la Iglesia, se contraataca diciendo que precisamente en la era post-secular se acude a la religión en demanda de orientación moral. Estamos pues en la paradoja de la que habíamos partido: la religión-de-Iglesia es solicitada hoy no por su patrimonio religioso y teológico sino como consultora moral. La Iglesia acepta esta función de consultoría ofreciendo como «verdad del hombre» una combinación de contenidos religiosos y visiones de la naturaleza humana que se pretenden naturales-rationales, pero que a menudo son científicamente muy poco plausibles y moralmente discutibles, cuando no directamente inaceptables (como en el tema de la homosexualidad⁵).

5. A propósito de la homosexualidad, en el ámbito de la Iglesia, se está pasando tortuosamente de las inapelables condenas en términos de comportamientos «contra-natura» y de sexualidad «verdadera y falsa» a posiciones de censura de tipo ético-jurídico, motivadas por la puesta en guardia ante presuntos desórdenes morales y consecuencias colectivas destructivas en el caso de que a la (tolerada) homosexualidad privada se le reconociera alguna legitimidad jurídica (en forma de unión legal). La cuestión es controvertida también entre los laicos. Pero mientras entre los creyentes-clericales el (pre)juicio negativo contra la homosexualidad se basa en convencimientos sobre lo que es «natural» y lo que es «antinatural», revestidos o reforzados por «verdades» religiosas, los argumentos laicos no pretenden alcanzar una «verdad» objetiva o una certeza naturalista. Los argumentos laicos derivan de la atención que se presta a las experiencias de las personas, del respeto a sus actitudes –además de los conocimientos adquiridos de carácter científico.

Esta observación no discute en absoluto –repitémoslo– el derecho del creyente a hacer valer sus convicciones según la lógica de la ciudadanía democrática de la que participa. ¡Faltaría más! Pero cuando avanza la petición de que sus «verdades» (en temas de familia o sobre la problemática de la evolución en sus derivaciones o en la enseñanza escolar) sean reconocidas como elemento constitutivo no solo de su identidad como ciudadano sino del *ethos* común, quizás con la amenaza latente de retirar su lealtad al sistema político, entonces el creyente está cediendo a una lógica que puede someter a una dura prueba a la democracia.

Conviene insistir en el principio según el cual el creyente-de-Iglesia puede introducir en el discurso público y por tanto en el proceso deliberativo sus verdades a condición de que éstas no limiten de hecho –con la imposición de normas jurídicas de validez general– la autonomía de juicio y de comportamiento de los demás ciudadanos que tienen convicciones distintas o contrarias a las suyas.

Se objetará con desdén que este no es ciertamente el caso de los católicos italianos. Es cierto, pero en nuestro país aún estamos lejos del reconocimiento franco de la igual dignidad ética de las visiones morales en presencia. En una democracia auténticamente laica, por el contrario, contra la clausura en forma de ciudadanía particularista, que hace llamamientos a los «valores innegociables», a la «moralidad verdadera», a «tradiciones vinculantes», debería prevalecer el principio universalista de la ciudadanía constitucional. La cuestión de la laicidad en Italia no atañe hoy simplemente a la reafirmación del principio del pluralismo, sino a la defensa y proyección de una cultura política que sea la base y el reflejo de una ciudadanía constitucional leal y solidaria ■

□ Traducción de Júlia Benavent

Anónimo
La ciudad ideal (1480)

