CRISTIANISMO Y MODERNIDAD:
LA PROPUESTA DE LA IGLESIA A LA DEMOCRACIA LIBERAL

Por Mario Ramos-Reyes*

La comprensión de la tolerancia en sociedades pluralistas con constituciones liberales exige que, tratando con no-creyentes y aquellos de diferentes fe [religiosa], los creyentes deben entender que es razonable que el disenso que ellos encuentran va a continuar […] la cultura política liberal espera que también los no-creyentes, comprendan lo mismo en su trato con creyentes
Jurgen Habermas [1]

La fe cristiana no es un sistema. No puede mostrarse como una construcción intelectual acabada, completa. Es un camino, y la característica de un camino es que solamente se reconoce como tal si uno entra en el mismo, y comienza a seguirlo.

Josef Ratzinger[2]

I. EL LUGAR DE LA IGLESIA

"La evangelización, tarea de la Iglesia en todos los tiempos y por toda la tierra, repercute necesariamente en la vida de la sociedad humana. No se puede arrinconar a la Iglesia en sus templos, como no se puede arrinconar a Dios en la conciencia de los hombres."[3] Esta afirmación, hecha por Juan Pablo II en la ciudad de Asunción durante su

---

• Instituto Paraguayo de Deerecho Constitucional.
Agradezco las observaciones de mis colegas Pamela Tyrell, Douglas Bushman y Carlos Talavera asi como los comentarios de Diego Zavala sobre la presentacion de este paper en el encuentro en Asunción de junio de 2009.

[1]"Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?" [Fundamentos Pre-políticos de un Estado Democrático Constitucional], "in The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion [Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión]. Jurgen Habermas and Joseph Ratzinger. Ignatius Press, San Francisco, 2006, p. 50 .

[2] Truth and Tolerance, *Christian Belief and World Religions* [Creencia Cristiana y Religiones del Mundo], Ignatius Press, San Francisco, 2004, p. 145.

[3] Juan Pablo II, *Discurso a los Constructores de la Sociedad*, de Mayo de 1988.

única visita al Paraguay en mayo de 1988, reaseguró no solamente la postura de la Iglesia en relación con la política, y con el Estado paraguayo, sino con su política de exclusión y represión de aquel tiempo. El contexto histórico-político, a mediados del año 1988, era delicado: el régimen nacional-populista del General Alfredo Stroessner se había endurecido sobremanera, pretendiendo ahogar aun más las ansias de libertad del pueblo, ansias de las que la Iglesia Católica se hacía eco visible siendo la "voz de los sin voz", lo que molestaba al dictador y sus acólitos, que criticaban la intromisión de la misma en los asuntos políticos. La religión, argumentaban, era una cuestión espiritual, privada, algo que debía restringirse a los templos.

Las palabras y la visita de Juan Pablo II confirmaban lo contrario. No solamente contradecía el discurso oficial sino, pastoralmente, ratificaba la fe del pueblo creyente y, sobre todo, resaltaba un aspecto vital de su magisterio social. Dentro de esa tradición, la propuesta y postura papal no eran una novedad; la fe cristiana no debía entenderse como asunto meramente privado sino como una realidad más amplia, una experiencia que dignifica las relaciones entre los grupos, familias y sociedades en general. Con esta pretensión, el papa Wojtyla, asimismo, convalidaba el pasado inmediato. Apenas cuatro meses antes de su visita al Paraguay, había sido publicada su primera carta encíclica de carácter social, la Sollicitudo Rei Socialis [Sobre La Preocupación Social]. Corría el mes de diciembre de 1987, y se celebraba con dicho gesto, los veinte años de la publicación de la Populorum Progressio [El Progreso de los Pueblos] de Pablo VI.

Dentro de esa trama histórica, el Papa Wojtyla aludirá, en su mencionada encíclica, al compromiso de la Iglesia con la realidad social, apuntando la aseveración de que la Iglesia es "experta en humanidad" y que dicha capacidad le obliga a anunciar la buena nueva del Evangelio en el ámbito público del quehacer humano, ámbito donde se lleva a cabo el deseo de realización de la felicidad y justicia que anida en el corazón humano. De ahí que la misma interviene en los "diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades", aunque, advertía, dicha intervención no siempre se realizaba de manera plena, satisfactoria para todos.[4] La Iglesia y la vida del cristiano, como la de Cristo, es un signo de contradicción. En resumen, la Sollicitudo Rei Socialis no hacía sino expandir aún más los temas de Pablo VI en la Populorum Progressio, temas aun no agotados, y tal vez nunca superados, tales como la necesidad de un ahondamiento de la conciencia moral en la cuestión política, y la urgencia ineludible de la justicia social. La problemática de la segunda mitad de los años ochenta no era tan diferente de la de la década de los sesenta como la había retratado Pablo VI. Tampoco el deseo de libertad y ansia democrática de los paraguayos era distinto del de otros pueblos de América Latina o del Este de Europa. Nadie se imaginaba entonces que, a menos de un año de pronunciada dicha homilía, el régimen dictatorial de Alfredo Stroessner desaparecería.[5] Pero nadie tampoco, podría negar la influencia visible y dramática de la reevangelización de la Iglesia, con sus mártires y gestos de heroísmo, en agrietar las murallas impenetrables del régimen que se derrumbaba luego de 34 años de férreo autoritarismo.

---

[4] Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 41.
[5] El derrocamiento del régimen de Stroessner se produce el 3 de febrero de 1989.

Pero el Papa Wojtyla también enunciaba algo más con su postura pastoral: la religión como fuente fundante de principios morales, en este caso la católica, no sólo fortalece a la democracia, sino que la salva de su propia tentación totalitaria.[6] De manera implícita indicaba una enseñanza dentro de una hermenéutica de la continuidad y renovación, la de que existen ciertas verdades básicas que deben informar la democracia, y que las mismas, aún cuando tendrían su fuente en un saber religioso, poseen su razonabilidad propia y por lo mismo, poseen pleno derecho de conformar la razón pública. La idea primordial no era, por lo demás, sino una aplicación de lo expresado, en la letra y el espíritu, en ciertos documentos del Concilio Vaticano II: la libertad, especialmente la libertad religiosa, y la democracia eran "signo de los tiempos"[7] que la Iglesia veía como parte de su pastoral. De ahí que la fe no representaba una amenaza para un régimen político democrático y el pluralismo sino, por el contrario, la misma constituía una fuente de valores como la justicia, y la libertad los cuales, en el caso de la dictadura paraguaya, estaban siendo tergiversados y manipulados por el poder y el sistema jurídico. La realidad histórica mostraba así, en una concreción fatal, la verdad de la pretensión de la dimensión pública de la religión y de la Iglesia. La democratización y la liberalización, era entonces el "signo de los tiempos", el anhelo de liberación, con sus quejidos de justicia y libertad no sólo de las "viejas" sino de las entonces "nuevas" democracias que mostraban así en aquellos años la voluntad de que, a pesar de vivir en medio de una pobreza material, poseían un deseo íntimo de salir de la opresión y la miseria políticas.

Hoy, la trama de esta historia y de su horizonte cultural se torna diferente. No sólo la noción de desarrollo se ha hecho más compleja y las grandes explicaciones y narraciones históricas e ideológicas han dejado de ser satisfactorias, resultando insuficientes, sino que la misma definición de lo humano y la de humanismo se han tornado casi ininteligibles. Iglesia ¿experta en humanidad? Difícil es decirlo y proponerlo pues parece no existir consenso ni menos certidumbre de qué es lo que sería persona humana, lo que haría que el ser humano sea tal. Así, una época fragmentaria y multicultural, diversa, y plural, ecuménica y relativista, ha sucedido a la década de los ochenta, presentando un desafío casi inédito a las pretensiones universalistas de la Iglesia Católica y a la mayoría de los discursos religiosos. La verdad de ciertas proposiciones, se debe notar, parecen haber dejado de ser tales. No es ya posible ni factible, ni

---

[6]Esta perspectiva será realizada plenamente tres años más tarde con la publicación de la Encíclica *Centesimus Annus* el 1 de Mayo *de 1*991. Así, afirma el pontífice en la Encíclica que "[u]na democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia." (Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 46)

[7]En los días finales del Concilio, el 8 de diciembre de 1965, el Papa Pablo VI, cuando contestaba los gobernantes del poder temporal la siguiente pregunta: "¿Qué quieren de la Iglesia hoy? – contestaba: "Ella [la Iglesia] lo dice en uno de sus mayores documentos. Ella [la Iglesia] pide de ustedes Libertad, la libertad de creer y predicar su fe; la libertad de amar a Dios y servirlo, la libertad de vivir y traer a los seres humanos su mensaje de vida." citado por el Cardenal Avery Dulles S. J., en "Religious Freedom: Innovation and Development," [Libertad Religiosa: Innovación y Desarrollo First Things (Diciembre 2001).

aparentemente legítimo para el cristiano, sugerir una creencia moral derivada de una experiencia religiosa, pues ello socavaría las bases mismas de la pluralidad democrática.

No debe extrañar entonces que ciertos sectores de la sociedad paraguaya, y la latinoamericana, como eco de la realidad europea y americana, cuestionen la intromisión de la Iglesia en asuntos relacionados con la ética de la persona, en temas como el aborto, la eutanasia, y los de la sexualidad.[8] La Iglesia presenta, se arguye, un límite intolerable a los derechos reproductivos. [9] Dicho cuestionamiento se basaría en que lo religioso es una cuestión privada y no deben imponerse valores emanados de dicha creencia en aquellos que no comparten la misma.[10] Por lo tanto, la moralidad derivada de dichos preceptos, no debe legalizarse pues no todos son partícipes en una misma fe en una sociedad liberal-democrática. Pero también se cuestiona la cientificidad del discurso creyente; aquellas pretensiones fundadas en fundamento religioso deben excluirse del ámbito público pues, al apelar tanto a un texto, a una institución, a una tradición o bien a una fe como autoridad, carecerían de la legitimidad científica requerida. [11] Llama la atención, sin embargo, que las proposiciones ideológicas y políticas tampoco se apoyan en verdades "científicas," y ni siquiera a las ciencias sociales se les reconoce el mismo estatus científico que a las ciencias de la naturaleza, sin embargo nadie discute su legitimidad como a las proposiciones eclesiales.

Esta formulación sobre del rol de la Iglesia en el mundo de hoy, no obstante, genera una curiosa paradoja. Y es ésta: mientras anteriormente su crítica era bienvenida

---

[8]La tendencia a un secularismo excluyente de la religión en la realidad de la política o de la plaza pública es promovida, según la observación del sociólogo Peter Berger, por una élite cultural internacional, una suerte de intelligentsia ilumnista de impronta europeísta. Ver Berger Peter L. Secularization Falsified, [Secularización Falseada] First Things, (Febrero 2008).

[9]Debe notarse que este argumento, si es aceptado, debe serlo también para todo tipo de discurso moral y no solo aquel que fundan sus pretensiones en un saber religioso. Ver este punto en Sweetman, Brendan, *Why Politics Needs Religion. The Place of Religious Arguments in the Public Arguments* [Por qué la politica necesita de la religión. El Lugar de los Argumentos Religiosos en Argumentos Públicos], Intervarsity Press, 206, pp. 150.

[10] Nótese un caso reciente en los Estados Unidos, el de la Propuesta 8 del 4 de noviembre de 2008 que proponía precisamente reservar la definición de matrimonio a parejas heterosexuales, no a aquellas del mismo sexo, en la constitución del Estado de California. La iniciativa argumentaba que tal concepción debe ser explícita pues el matrimonio heterosexual es una institución esencial para la sociedad. Los oponentes de dicha medida, que perdiera por escaso margen (52 % a 48 %) sostuvieron que la misma fue exitosa gracias al esfuerzo de grupos religiosos que han tratado de usar el poder del Estado para imponer sus convicciones religiosas sobre sus conciudadanos, sin tener en cuenta si dichos ciudadanos compartirían dichas convicciones. Los no creyentes, sin embargo, se opusieron generalmente a la medida. Entre estas familias religiosas estarían principalmente comunidades evangélicas, mormonas y también católicos. Esta postura, según expresó Geoffrey Stone constituiría "una amenaza seria a una sociedad libre que está comprometida con el principio de separación de Iglesia y Estado;" de ahí que "la religión debe ser privada," y "debe ser para el individuo." Ver Geoffrey Stone, "Democracy, Religion and Proposition 8." posted in *The Huffington Post* (Noviembre 15, 2008)

[11]Esta es la postura sostenida recientemente por el matutino paraguayo ABC Color en su editorial de fecha de Marzo de 2008. Sólo un estado laicista, secularizante y sobre todo, secularista, se identificaría con la democracia liberal.

como una forma de fermento democrático con su denuncia de la violación a los derechos humanos, hoy la tónica y el tono ha cambiado; la Iglesia es rechazada por inmiscuirse en cuestiones político-morales, pues estaría afectando seriamente al fundamento del ethos democrático.

La propuesta de la Iglesia sería discriminatoria, antidemocrática. Sería una "injerencia" e "intromisión" ilegitima. Esto hace suponer que, en ciertas ocasiones, sería el contenido, lo sustantivo, de su moral lo que se rechaza; y sobre todo la imposición de la misma al resto de la comunidad política, sugiriendo la imposibilidad de conciliación entre un régimen liberal y democrático y la moral de la Iglesia. Esta perspectiva negativa de la Iglesia no la aceptaría como "experta en humanidad" sino más bien, *"l'infáme"* como la llamara Voltaire, baluarte reaccionaria de una visión de la realidad moral que debería ser superada.

Este trabajo quiere examinar la legitimidad de por qué una creencia religiosa o el cristianismo, o más concretamente la Iglesia Católica, debe tener un lugar de presencia pública. No es la intención de este trabajo justificar la pretensión de que el cristianismo o el catolicismo o ninguna otra creencia religiosa sea "oficializada" legal o constitucionalmente. La perspectiva esgrimida aquí es más modesta; es la pretensión de que existen verdades fundamentales de fuente religiosa respecto a la ética personal, la de la vida y la sexualidad, cuyo aporte es enriquecedor al debate para la formación del ethos político. El abordaje de este trabajo es así, más que jurídico o estrictamente constitucional, sobre la validez de esa pretensión moral.

Para ello, primeramente serán analizadas las razones de críticas repetidas al tan a menudo denominado "fundamentalismo" eclesial. Seguidamente, la postura de la Iglesia respecto a la modernidad en general, desde la lectura de Vaticano II será ofrecida, como punto de inflexión histórica del discurso eclesial. Finalmente, una explicación a la convicción de que la propuesta de la Iglesia, si bien sería incompatible con un régimen democrático liberal que otorgue un reducido o nulo espacio a la religión, es compatible con otra tradición liberal democrática más amplia, abierta a la incorporación del contenido de ciertos valores fundamentales.

II. LOS RECHAZOS A LA IGLESIA

Es imperativo examinar primeramente algunos de los argumentos de rechazo a la presencia pública de la Iglesia. Esto nos lleva, de suyo, a tres pretensiones básicas*; la acientificidad, la intolerancia y el integrismo,* que apuntan al carácter absolutista de la naturaleza de la Iglesia y que, por lo mismo, le confieren una actitud de permanente tentación fundamentalista, borrando los linderos entre lo privado y lo público, e imponiendo una serie de conductas determinadas como buenas por la autoridad, sean éstas el Magisterio Eclesiástico, la Sagrada Escritura, o Textos Autorizados. Por lo tanto, la Iglesia (como también otras confesiones religiosas) estaría frenando el progreso democrático, contrariando la riqueza multicultural, rechazando ciertos valores particularmente con relación a la ética de la vida y la sexualidad humana, impidiendo con esto el consenso para arribar a un núcleo de valores fundamentales para la vida política. En

cualquier caso, la pretensión de verdad reclamada para ciertas proposiciones por la Iglesia colisionaría con la pretensión de libertad y realización que cada ciudadano posee para sí.

La primera pretensión rechaza a la moral de la Iglesia por su inherente irracionalidad. La Iglesia propone una serie de afirmaciones que carecerían de la racionalidad de la ciencia. La moral propuesta, fundada en presunciones dogmáticas sin rigor científico resultarían, por ello, problemáticas, al proyectarse como políticas públicas. Esta crítica conlleva secuelas serias pues una moral pública requiere de un tipo de racionalidad objetiva que la misma no podría ofrecer. Sería un límite a la tecnología como fuerza irresistible de mutación de la naturaleza, que se metamorfosearía en un continuo cambio de forma adaptándose al progreso.[12] La moral eclesial estaría, así, no sólo teñida de prejuicios, sino supondría algo más: un saber ideológico, es decir, una serie de valoraciones fundadas en actos de fe o revelados, y socializados y creídos de manera fideísta por un grupo, con la misión de imponer la misma a los demás. Este rechazo se hace estridente en algunos casos, donde conceptos como el de dignidad son resistidos por conferir significaciones "estúpidas", exentos de toda capacidad interpretativa y por lo demás, como mera noción "subjetiva, imprecisa, difícil de asignarle algún real peso moral."[13] Todo ello implicaría una injerencia sobre el resto de la sociedad, impuestas desde una acientificidad de origen, por lo que debería restringirse al ámbito privado.

Y esto conlleva a una segunda actitud de crítica y de rechazo, la de una intolerancia latente en el creyente religioso, descrito como alguien obcecado que, al no poseer explicaciones racionales de sus creencias, queda atrapado en una postura intransigente, y ésta, por lo tanto, no tiene otro medio persuasivo que el de la arbitrariedad para imponerse a los demás. Sólo la neutralidad del estado salvaría este autoritarismo, convirtiéndose en la legítima alternativa, el antídoto legal contra dicha irracionalidad e intolerancia. Lo racional sería, entonces que, en una democracia pluralista, diversas versiones sobre la condición humana y la naturaleza de la vida, requieran de un árbitro neutral, un estado neutro. La mejor visión de la política para sociedades liberales y democráticas sería, entonces, aquella que propone que el derecho y la ley sean neutrales respecto a temas respecto de la vida, como el aborto y la eutanasia, y, en resumen, a los temas centrales de la bioética y la sexualidad humana. La presencia pública de una postura eclesial sería entonces, respecto a este neutralismo, incompatible. Se trata de que el accionar del hecho religioso, del signo que fuere, no entorpezca la marcha del Estado.

La ausencia de racionalidad científica sumada a la intolerancia derivaría en una forma cultural y política donde la Iglesia (u otras confesiones religiosas) son acusadas de integrismo. Integrismo como una visión única y totalizante, paralizante y rígida, insuficiente para notar los matices o recovecos del pluralismo, y mucho menos, la

---

[12]Movimientos sociales, entre ellos grupos de gays, lesbianas y asociaciones de izquierdas, desfilaron este sábado por las calles de Roma en la tercera edición de la protesta "No Vaticano", contra la que consideran "injerencia" del Vaticano en la política italiana. Agencia EFE, Enero 4th, 2008, 10:15 am. Roma.

[13] Esta es la opinión del Profesor Steven Pinker, biólogo evolucionista de Harvard. Ver Pinker, Steven, "La Estupidez de la Dignidad" en *The New Republic*, Mayo 28, 2008)

historicidad de la realidad moral y política. La perspectiva integrista entraña un prejuicio monocolor, y tal sería, a fortiori, la moral religiosa que profesa. El integrismo disolvería el diálogo democrático, y libre en el tóxico de la necesidad de imponer un saber "fundamental' arbitrario, irracional e ideológico. Para el integrista, entonces, no habría "mediaciones"; lo bueno moralmente sería por voluntad de Dios que sólo ordena aquello que la conforma.[14]

Todo esto adjudica una actitud de permanente fundamentalismo a la Iglesia, hecho que aludiría así a una integración intima, simbiótica, entre en el ámbito de lo político y lo religioso. Dos órdenes normativos, el de la religión y la política, estarían fatalmente indiferenciados. La moral de tipo religioso-eclesial significaría así un impedimento para el avance de la ciencia y la biotecnología; generando intolerancia y proponiendo un proyecto de sociedad integrista, incompatible con un régimen liberal democrático. La ética omnicomprensiva de la Iglesia no dejaría espacio para distinciones entre derecho y moral, lo público y lo privado, la persona y la vida humana.

III. DE LA MODERNIDAD ILUMINISTA A LA HERMENÉUTICA DEL VATICANO II.

Para comprender la postura de la Iglesia y evitar los malentendidos que se enunciaron, es imperativo recurrir a una lectura desde la experiencia de sujeto histórico, sin apelar a una conceptualización ideológica. La fe cristiana no es un sistema cerrado ajeno a la historicidad propia del acontecer humano. Tampoco pretende ser un producto finalizado sin posibilidad de refinamientos ni posteriores rectificaciones. Es una experiencia única – una visión de la realidad y de las cosas - , y como tal, sólo se hace inteligible cuando se es parte de la misma. [15] El cristiano no se hace tal por una decisión intelectual o moral, sino siguiendo una vida, la propuesta por Cristo.[16] Esto nos lleva a hacer una breve síntesis del proceso de asunción de la modernidad por el sujeto eclesial hasta llegar a lo que sería el punto clave para nuestro tiempo, del siglo veinte, el Concilio Vaticano II. Ello exigirá, de suyo, un fugaz y sintético excursus sobre la hermenéutica conciliar así como la antropología propuesta en dicho evento ecuménico. El concilio representó, en ese contexto, el momento cumbre eclesial, y el tiempo privilegiado de

---

[14] El integrismo es la respuesta voluntarista a la antigua y siempre renovada pregunta Platónica-Socrática-Euthyphro: la moralidad es buena si es la ordenada por los dioses. El voluntarismo integrisma juzgaría lo bueno moral no en sí, sino en tanto en cuanto es querido por Dios o la divinidad. Si esto es así, entonces, no quedaría otra vía sino la de obedecer, pues la naturaleza de la autoridad de origen de la pretensión moral se torna indiscutible, dogmática.

[15] La visión del mundo desde la fe, el worldview, implica y supone una filosofía de la vida y una ética que incluye (aunque no agota) la creencia que la vida es donada, que el ser humano posee una destino, e historia propios, y que la libertad brota de la verdad de la dignidad humana... No todas estas creencias son objeto de demostración racional exhaustiva pero lo mismo ocurre con la postura secularista. Esto es, la creencia secularista que afirma que el universo surge de manera espontánea por combinación de elementos, y de que la naturaleza humana no existe sino se construye, o evoluciona, por lo que la moral no es sino una expresión de dicho proceso . Sobre éste tema ver, Sweetman, Brendan, op. cit., capítulo 2.

[16] Este tema fue desarrollado largamente por Benedicto XVI en su Encíclica Spe Salvi.

síntesis entre el cristianismo y la modernidad. Fue un momento de encuentro, de apertura y diálogo con la modernidad iluminista, y no de confrontación y acusaciones reciprocas.[17]

¿Pero por qué esa necesidad de una suerte de síntesis o tal vez reconciliación con la modernidad? La razón principal, no la única, es la presunta hostilidad del proyecto moderno al hecho religioso y de ahí, su oposición como tal con la Iglesia. Como también, la reacción también adversa, hostil y enfrentamiento de la Iglesia al proyecto moderno, postura que la lleva a no vislumbrar alguna forma de compromiso sino de confrontación y, en algunos casos, aislamiento. El énfasis en la subjetividad y la autoconciencia, la racionalidad experimental, y con él la nueva ciencia y la nueva política, pone a la Iglesia a la defensiva.[18] La razón moderna representaría el continuo avance de la ciencia experimental y su racionalidad, reemplazando la irracionalidad y superstición de la religión. Esa fue la postura de Weber y sobre todo la de un crítico de la religión como Durkheim. El yo moderno quiere comprenderse a sí mismo, su conciencia desea ser "mundana" - una conciencia vivida del mundo - fundada en una razón cuya posibilidad de aprehensión es, aparentemente, ilimitada y sobre todo auto suficiente, sin ayuda de lo alto. Pero la modernidad no fue necesariamente hostil a la religión como tal. Fue, ciertamente, secularizante pero de una forma - como el sociólogo Peter Berger lo ha advertido, "pluralizante, es decir, un proceso de integración de diversas versiones de la realidad y creencias, valores y visiones del mundo; la "modernidad no se caracteriza por la ausencia de Dios sino por la presencia de varios dioses." [19]

Pero este proceso de secularización (o de separación de lo sacral) no fue siempre continuo. [20] Ese distinción progresiva llegó a una coyuntura de rechazo, de ruptura de la tenue unidad entre el proyecto moderno y la experiencia religiosa con el advenimiento, y sobre todo la hegemonía del Iluminismo - o de los iluminismos - que absorbería todo el proceso de secularización haciéndolo marcadamente secularista, o de rechazo de la religión de manera excluyente, lo que derivará en la declinación marcada de la misma. Los caminos de la modernidad-iluminista y la Iglesia se bifurcan, cortándose todo puente, todo atajo posible, no surgiendo vías de encuentro. Esa es la imposibilidad de síntesis entre el "paradigma modernizante" y la Iglesia, la sociedad secular y la sagrada, la primera racional, abierta, mientras que la segunda, rígida, inmutable, dogmática, intolerante. En este sentido, se puede hablar hoy de un secularismo meramente negativo, o de rechazo de lo religioso – anticlerical, anti-cristiano, etc., sino, y sobre todo, positivo, es decir, la de una visión del mundo con sus creencias acerca de temas sustantivos, como la vida, la

---

[17] El Concilio Vaticano II fue un acontecimiento histórico que expuso la necesidad, no sólo de una "renovación de las fuentes" sino, sobre todo, de un nuevo diálogo, de la apertura al mundo y una centralidad en la experiencia de la subjetividad humana. La experiencia de fe cobra una significación existencial.

[18] La modernidad se extiende desde el fin de la edad media hasta nuestros días. Este proceso incluirá una serie de hechos y eventos que propugnaran una conciencia del protagonismo humano ejemplificadas entre otros, por el humanismo renacentista; el individualismo de cuño protestante, los iluminismos liberales, y colectivistas que representaron un desafío continuo a la Iglesia; Ver Lucio Gera, "Cristianismo y Modernidad" *Revista Nexo*, Setiembre 1986, pp. 64-65.

[19] Berger, Peter, op. cit. p. 24.

[20] Ibidem., p. 23.

moral, sus "sacerdotes" e "iglesias," su ideas sobre el rol de la ciencia, y sobre todo, con una misión de fervor cuasi-religioso de que dichos principios se encarnen política y jurídicamente en la sociedad democrática.[21]

El acontecimiento del Concilio Vaticano II, ha constituido, en ese proceso histórico, un momento e intento privilegiado por parte de la Iglesia de asunción de los desafíos de la modernidad iluminista.[22] La Iglesia Católica asume el proceso de secularización en el sentido de conferir una legitima autonomía de lo secular como realidad legítima y deseable, pero no el secularismo como postura que separa y opone el ser humano a Dios, confiando solo a sí mismo la construcción de la historia. [23] El concilio supera la antinomia Iglesia-modernidad, o bien tradicionalismo-modernismo, ahondando en su propia antropología, su visión de la persona humana.[24] Esto establece la posibilidad de un nuevo relacionamiento y punto de partida donde se juzgan los límites racionales de la cultura moderna ilustrada, la disonancia entre la pretendida racionalidad exclusiva del saber instrumental y los fines éticos de la sociedad política. Será esta, una antropología de sentido del valor intrínseco de la vida y su dignidad, el criterio hermenéutico de la Gaudium et Spes. [25] Esta nueva hermenéutica antropológica acarrea consecuencias insospechadas: lleva hacia una forma no moralista de la religión.[26] La fe cristiana no se puede reducir a ética sino que la misma exige una experiencia de vida previa que amamante dicha ética, una experiencia de solidaridad que es lo que hace que el ser humano viva su propia humanidad, y esto le exija como debe vivir moralmente en libertad.[27]

IV. IGLESIA Y RÉGIMEN DEMOCRÁTICO LIBERAL

Este concepto de dignidad será la clave de lectura de la Iglesia al juzgar situaciones de injusticia o de desorden moral, y como se manifestara anteriormente, el

---

[21] Sobre el carácter omnicomprensivo del secularismo actual, ver Swetman, Brendan, op. cit., p. 60-83.

[22] Ese fue, finalmente, el llamado y nueva perspectiva de Vaticano II que convoca a los católicos a entrar en las esperanzas y aspiraciones del hombre moderno, haciendo un esfuerzo de "redimir los tiempos," tomando parte de esa búsqueda de la libertad, de la ciencia y la armonía en la construcción de la ciudad política.

[23]Cfr *La Constitución Pastoral de la Iglesia para el Mundo Moderno*, *Gaudium et Spes* 36, promulgada por Pablo VI, Diciembre de 1965...

[24] Juan Pablo II, Memory and Identity, Conversation at the Dawn of a Millennium [Memoria e Identidad. Conversaciones al Amanecer del Nuevo Milenio], Rizzoli, New York, 2005, p.111

[25]Ver especialmente *Gaudium et Spes*, 22.

[26]Si se estudia el Magisterio Conciliar en su conjunto, se encuentra que los pastores de la Iglesia no estaban preocupados tanto en responder a preguntas tales como; qué deben los hombres creer, o cual sería el significado real de esa o aquella verdad de fe, etc., sino, más bien, tratar de contestar a una pregunta más compleja; ¿qué significa ser un miembro creyente de la Iglesia en el mundo actual? Cfr. Karol Wojtyla, *Sources of Renewal. The Implementation of Vatican II* [Fuentes de la Renovación. La Implementación del Concilio Vaticano II] Harper & Row, 1975, p. 17.

[27] Jesus Christ [He] came into the world to call man back to the depth of all questions, to his own fundamental structure, and to his own real situation.[Cristo vino al mundo a llamar la atención al ser humano sobre las preguntas últimas, su estructura fundamental, y su situación real], Giussani, Luigi, *At the Origin of the Christian Claim [El Origen de la Pretensión Cristiana*], McGill-Queen University press, London, 1998., p. 97

signo de su estupidez. Nótese que la dignidad atribuida al ser humano no está solamente justificada racionalmente conforme a su naturaleza como tal – el inveterado recurso al derecho natural – sino en una afirmación de tipo religioso: la de que, gracias al hecho de la Encarnación, el ser humano no ha permanecido extraño y ajeno a sí mismo. Sin esa tradición, nociones como solidaridad, responsabilidad, bien común, libertad de conciencia, o de secularidad serian difícil de discernirlas dentro de un régimen democrático liberal. [28] La democracia moderna requiere de dichos conceptos para justificar su pretensión moral. [29]La Iglesia quiere ser así instrumento de humanización, pero aparece como signo de contradicción, pues, por un lado, se le da o ha dado la bienvenida como progresista y moderna cuando aparece defendiendo la dignidad de inmigrantes o del salario, la violación de derechos humanos o la humanidad de la guerra preventiva, pero por otro lado, se la rechaza como tradicionalista y reaccionaria y conservadora cuando propone una forma diferente de vivir la sexualidad humana;¿con qué derecho la iglesia se entromete en asuntos seculares con un concepto de dignidad (y de moral) fundado en saber sobrenatural? Esto nos retorna a la afirmación inicial de esta presentación. ¿Es posible una compatibilización entre la creencia religiosa y un régimen democrático liberal? Juan Pablo II, recogiendo una tradición venerable, parecía indicar una respuesta afirmativa; es que si arrincona a Dios a la conciencia de los hombres, la democracia se torna vacía, deslizándose lentamente en el sopor de la pasividad, la desgana, hacia un totalitarismo "blando."[30]

La afirmación de de que la persona humana es el camino de la Iglesia apunta al eje central sobre el cual gira el contenido democrático propuesto por la misma. Es la dignidad, como criterio sustantivo, sustraído de los vaivenes políticos, - como propuesta de verdad que hace libre al ser humano – el que debe guiar la conducta y acción políticas. El principio procedimental no es suficiente. La dignidad sería el límite de respeto de los derechos fundamentales. Sin esta pretensión de inalienabilidad, nacida de dicha noción, no se podrá soslayar por mucho tiempo un régimen arbitrario de mayorías.[31] Peor aún: no se

---

[28]"For the normative self-understanding of modernity, Christianity has functioned as more than a just a precursor or a catalyst. Universalistic egalitarianism, from which spring the ideals of freedom and a collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights, and democracy is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. [Para una comprensión de la modernidad, el cristianismo ha funcionado más que un mero precursor o catalizador. El igualitarismo universal, desde donde brotan los ideas de libertad y la idea colectiva de solidaridad, la conducta autónoma de la conciencia, los derechos humanos y la democracia son el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor."]" Jurgen Habermas, cited by Novak, Michael, *No One Sees God, The Dark Night of Atheists and Believers [A Dios nadie lo ve. La Noche Oscura de Ateos y Creyentes*]. Doubleday, New York, 2008, p. 254

[29] Esta es, al decir de Karl Ranher la 'revolución antropológica" del Concilio; una antropología cristológica que apunta a la persona humana como el eje central; pues la persona humana es "el camino de la Iglesia," ver Juan Pablo II, op. cit., p.112.

[30] Juan Pablo II, *Centessimus Annus* N. 42

[31]" La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica." [...]"Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.," Juan Pablo II, CA 46

podría impedir que un régimen democrático y liberal atentara contra sí mismo. [32] Ante la creencia de una imposibilidad de arribar a una verdad firme, como algunos escépticos esgrimen, se dejaría en manos del poder y el vaivén de opiniones el límite de la configuración de la persona y sus derechos.[33]

La perspicacia y agudeza de la afirmación de Juan Pablo II es clave; sin un sentido de Dios que posibilite la razonabilidad de que el ser humano se reconozca como persona, el dilema de lo humano se torna problemático. Esa es la controversia al respecto de la membresía de la condición humana.[34] ¿Por qué, en última instancia, la persona humana merecería respeto y protección? Contrario a todo utilitarismo contemporáneo que afirma una idea de bien útil, la pretensión de la dignidad teísta de la persona, evita los riesgos de una autonomía cuasi absoluta que hace de la conciencia del individuo el criterio último de definición de lo humano lo que, en última instancia, lleva a proposiciones difícilmente sostenibles, moralmente repulsivas. Relegar la fe como aclaradora de la razonabilidad de lo humano, significa entonces dejar que lo humano se defina estrictamente desde el poder. Pero si ése deviene uno de los límite o goznes sobre el cual gira el liberalismo, ello nos remite de nuevo a la pregunta formulada más arriba. ¿Es posible la reconciliación entre una creencia religiosa de ésta impronta y un régimen democrático liberal? ¿Se puede hablar de la posibilidad de un liberalismo "católico"?

La respuesta es positiva pero una precisión terminológica tal vez sea necesaria. Este régimen democrático liberal "católico" a que se alude no se identifica con el régimen democrático liberal "liberal." Este último liberalismo, de vertiente kantiana y de impronta ralwsiana, afirma, de manera general, la primacía de los derechos sobre el bien. Es el liberalismo mínimo del que habla Sandel, el que pone entre paréntesis convicciones morales y religiosas; separa las convicciones personales de las identidades políticas.[35] Es un liberalismo dubitativo sobre la posibilidad de acuerdo sobre la naturaleza de la justicia o de la verdad por lo que, lo que único que queda, es la afirmación de la tolerancia, equidad y libertad como valores fundamentales. Al no haber una concepción del bien, toda idea particular del bien debe queda entre paréntesis, y así los principios regulativos de un discurso público no deben fundarse en esas visiones religiosas sino en una "cultura política

---

[32] Es lo que sostiene el canadiense George Grant, la decisión de legalización del aborto en Estados Unidos, el fallo Roe v. Wade, ha sido como una copa de veneno en los labios del liberal, una amenaza a la vida misma del liberalismo, al suspender todo juicio sobre una definición de lo que constituye una persona humana como tal. Ver Ramos-Reyes, Mario, "The Right to Privacy: A Cup of Poison held to the Lips of the Liberal [Derecho a la Privacidad: Una copa de veneno en los labios de un liberal]. Unplushied paper, 2006.

[33]Si todas las opiniones pueden ser igualmente toleradas pues ninguna de ellas es verdadera, y si el ser humano no posee capacidad para conocer la verdad, entonces lo único que resta es la voluntad de poder. Buttiglione, Rocco. *Karol Wojtyla. The Thought of the Man who became Pope John Paul II* [Karol Wojtyla. El Pensamiento del hombre que devino el Papa Juan Pablo II], William B. Eerdmans publishing Company, Cambridge, UK, 1997, p. 192.

[34] Este es el nombre con que, perceptivamente, el Profesor David Solomon, Universidad de Notre Dame, E.E.U.U., califica a la cuestión de la identificación de lo humano en la cultura contemporánea.

[35] Sandel, Michael, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* [El Descontento de América. La Búsqueda de una Filosofia Pública]. The Belknap Press, Harvard, Cambridge, Massachusetts, 1996, pp. 17-20.

compartida." Así, esa política cultural democrática, liberal, y pluralista, supondrá principios desde ella misma, principios aceptados por la mayoría en base a un "consenso superpuesto." Pero si esto es así, ¿no se estaría proponiendo un "principio, " el propio de un liberalismo secularista como visión omnicomprensiva de bien, que es impuesto a los demás? [36]

Este liberalismo es precisamente, el que se deslizaría hacia formas relativistas que harían difícil establecer un límite al poder de definir lo humano como tal. La pretensión es que, si bien una razón inspirada en una creencia religiosa puede ser razonable la mayoría de las veces, ello no la hace tal, puesto en la posición de votar en contra del aborto, pues limita el derecho de la mujer al mismo, basada en una visión omnicomprensiva del bien que no tiene lugar en la plaza pública. Ante dicha alternativa, el no apostar por una razón meramente procedimental, sino substantiva, la de la dignidad del ser humano inspirada en una creencia religiosa por ejemplo, es irracional y no puede tener cabida.[37] Esta perspectiva no se atiene a la realidad pues niega el hecho de la experiencia religiosa, algo demasiado importante para la existencia humana, sino promueve un vacío moral que dificulta cualquier defensa de por qué los ciudadanos deben tolerar al otro o la libertad de los demás. [38] Lo que no implica la negación de aquellos derechos sino, por el contrario, conlleva resolver, primeramente, aquello que constituye una vida buena en el sentido que Aristóteles propone,[39]o bien, en la elaboración de una antropología en la línea del Vaticano II como Juan Pablo II ha propuesto. [40] Lo que tampoco supone que la democracia como tal sea un sustituto de la moral ni mucho menos que la pretensión de verdad de ciertas proposiciones morales no hayan generado imposiciones injustas incluso tiránicas. [41]

Lo que nos remite a tres ideas o proposiciones básicas, muy modestas, como se verá, de ese régimen democrático liberal "católico, " que nos lleva hacia una nueva laicidad. Este régimen democrático constitucional, por lo demás, afirmaría la libertad religiosa, igualdad política, regla de derecho, economía social de mercado, y derechos humanos. La primera propuesta básica es la del concepto mencionado de la dignidad objetiva, como eje del régimen democrático liberal, como fundamento de una ética pública mínima. Sin una medida de lo que constituye tolerancia o derechos, o pluralismo, todo bien sería negociable;[42] la libertad se tornaría absoluta, vaciándose de "contenido como también el concepto mismo de dignidad será contradicho." [43] Esta no sería sino una "caricatura" de un estado democrático. [44] Se debe insistir en que si no existen un acuerdo

---

[36]Cfr. Sweetman, Brendan, op. cit. 166-167.
[37] Revelador es el caso de la permisividad del aborto en la cultura política actual, mencionado por el propio Rawls.
[38] Sandel, op. cit. 19.
[39] Ver la *Política* de Aristóteles, especialmente en 1323 a 14,
[40] Ven sobre este tema la primera Encíclica de Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* de 1979, como también la mencionada ya Constitución Pastoral de la Iglesia sobre el Mundo Actual, la Gaudium et Spes, del Vaticano II.
[41] Ver sobre este punto Juan Pablo II, *Evangelium Vitae [Evangelio de la Vida*], 1995, N. 70.
[42] Ibidem., N. 19
[43] Idem.
[44] Idem.

básico sobre verdades sustantivas - entonces, no habría criterio sobre cuál sería el límite de lo tolerable, no pudiendo contarse con una ética pública. Lo que indica las razones de por qué la Iglesia quiere hacer oír su voz sobre lo que considera legítimo en aspectos de moralidad y abogar a que los mismos sean incorporados en la ley.[45] Dentro de esa verdades, están las propuestas sobre sexualidad y del matrimonio, como expresión de la naturaleza de las personas, donde la Iglesia sostiene que las mismas indican la permisividad moral de ciertas acciones conforme a funciones o inclinaciones y no meramente en razón de deseos. Es que la pretensión de que la ley sea neutra respecto al matrimonio, neutralidad que se le pide a la Iglesia que respete y se abstenga de intervenir, es en sí no-neutral. Constituye por sí misma en una posición positiva; la de aquellos que creen que la mejor alternativa es aquella que establece neutralidad entre diferentes concepciones de lo que es el matrimonio.[46]

En segundo lugar, la idea de libertad no como un valor negativo sino positivo de esa dignidad. La libertad propuesta no es simplemente la que se abstiene sino que afirma la condición de la sociabilidad humana, la verdad del ser humano. Libertad no como un hecho del deseo de hacer lo que uno quiere, sino lo que debe conforme a la función de una naturaleza. El individuo no se define por su autonomía absoluta sino como parte de una comunidad en donde se nace, generadora de solidaridad. Es que si se quiere una sociedad donde un máximo de libertad esté garantizada, entonces algún tipo de acuerdo debe ser arribado.[47] Pero si no existe referencia a lo humano y qué es lo que lo constituye, y la verdad de ello, entonces, ello nos remitirá al problema de la membresía que mencionamos anteriormente, empantanándonos de nuevo en las arenas del relativismo, donde todo sería negociable. Las razones de por qué se debe optar por lo pobres o la objetividad de ser solidario quedará sin justificación razonable. [48]

En tercer lugar, la idea de que este modelo de régimen político, nutrido de ciertas verdades inspirado en la religión, no aboga por la aceptación de la justificación arbitraria de dichos valores ni que los mismos se acepten en base a un criterio de autoridad sino por su razonabilidad y evidencia. Lo contrario seria una tentación fundamentalista. La propuesta ofrecida pretende solo reflejar la condición humana, y que la misma, por razón y evidencia, se constituya el suelo nutricio de la democracia liberal.[49] Una fe que busca entendimiento no es una fe arbitraria. Este contenido mínimo conforma, por lo tanto, una visión y una posición de lo que es bien humano por lo que descartar prima facie con el argumento de que sería una postura arbitraria, convierte a la crítica precisamente en lo que misma rechaza, en fundamentalismo secularista.[50] Si bien en una democracia alguien "impone" algo a alguien, la cuestión no es la de arribar a dicha "imposición" por un arbitrariedad o capricho sino en base un acuerdo desde la propia perspectiva, compitiendo con otras en debate legítimo, sugiriendo evidencias, y no apelando a una presunta

---

[45] Ibidem, N. 71,
[46] Ver acerca de esta problemática en George, Robert P; op. cit. p. 76.
[47] Ibidem, N. 20
[48] Idem.
[49] Father Richard Neuhaus, "Proposing Democracy Anew "*First Things,* (November 1999), p. 90.
[50] Mi colega Brendan Sweetman acuñó el término "seculocracia" como contrario a la teocracia para caracterizar a esta tendencia. Ver Swetman, Brendan, op. cit., p. 65-66.

"posición neutra" de una hipotética "cultura política compartida, que en sí misma no deja de ser una concepción negativa del bien."[51]

Así, la propuesta final de una laicidad positiva nace de aquello que es digno, libre y razonable de la experiencia humana. Lo que, refiere, además , a un modelo de Estado laico, secular, abierto a las posibilidades a todas las confesiones, a todas las formas de ejercicio religioso. Una cosa es el estado secular inficionado de secularismo, es decir, hostil y adverso a toda propuesta ética derivada de la fe; otra muy distinta es un estado laico, una laicidad positiva, donde el estado, aun cuando no profesa una religión oficial, permite el ejercicio y la propuesta de todas las confesiones religiosas. Un estado laico no es hostil a la religión, el estado laicista, secularista, sí lo es. ¿Cristianofobia? Nuestra pretensión no es precisamente una protesta contra esa "fobia" sino más bien, como quedó explicado, el punto central del problema y el debate es entre una concepción que afirma la privacidad del hecho religioso y otra que pretende incluirlo en la plaza pública. A los cristianos, aunque sean laicos, muchas veces, se les deslegitima el afirmar cuestiones de implicancia de fe en la plaza pública. El régimen de Stroessner intentó, marginó y persiguió, infructuosamente, esa forma de actuar política. A inicios del siglo veintiuno, la crisis económica y financiera, llama a un diálogo que debe necesariamente toparse con el problema de la experiencia de fe como fuente de la ética de la persona si se pretende reconstruir una civilización digna del ser humano.

Los cristianos, y los no creyentes, ambos debemos, abrirnos a un diálogo de respeto mutuo. Los católicos, prestando a atención a la línea cultural renovada desde Vaticano II, en el reconocimiento no solo de nuestra propia humanidad pecadora sino de los pecados cometidos en el pasado, reconocidos por Juan Pablo II.[52] Los iluministas secularizantes, reconociendo que cuando actúan en su "rol de ciudadanos de un estado, no deben negar [..] que las imágenes religiosas del mundo poseen el potencial para expresar verdad; ni negar el derecho de creyentes de contribuir con lenguaje religioso en debates públicos."[53] ¿Cómo empezar entonces? Disponiendo a aprender los unos de los otros, como sugiriera Josef Ratzinger siguiendo a Jurgen Habermas,[54] reconociendo los límites de ambos lados, los de la fe y los de la razón, en una palabra, purificando las patologías de la religión con la razón y tomando nota del orgullo desmedido de la razón con la fe.[55] Esto

---

[51] Como es la perspectiva de Rawls. Ver el comentario de Sweetman, op. cit., p. 178

[52] El recientemente Cardenal Avery Dulles refiere a los errores del pasado. Durante la Reforma, reyes protestantes y católicos, muy a menudo exiliaban, arrestaban y ejecutaban a aquellos que no se adherían a la religión del estado. Asimismo, cristianos de diferentes tradiciones frecuentemente, han perseguido a judíos, gitanos y otras minorías. Ver Cardenal Avery Dulles, Religious Freedom: Innovation and Development, [Libertad Religiosa. Innovación y Desarrollo], *First Things*, (2001)

[53] Habermas, Jurgen y Ratzinger, Josef, op. cit. p. 51.

[54] Interesante es el hecho que Habermas menciona al derecho natural de los españoles del siglo XVI como contribución a la fundamentación de los derechos humanos, Habermas-Ratzinger, p. 2.

[55] Ibidem, p. 77-8

nos retorna a la cuestión inicial. ¿Es posible una compatibilidad entre la creencia religiosa y un régimen democrático liberal? Ciertamente que sí y aún más. La Iglesia, puede contribuir a que una democracia evite sus propias tentaciones deshumanizantes. Juan Pablo II nos indicaba precisamente a los paraguayos hace veinte años que si se arrincona a Dios en la conciencia de los hombres, la democracia se torna vacía, deslizándose lentamente en el sopor de la pasividad, la desgana, el desentendimiento de las cosas por las cuales realmente vale la pena existir.