

VERDAD Y LIBERTAD

JOSEPH CARDENAL RATZINGER

El hombre es imagen de Dios precisamente en la medida en que el ser “desde”, “con” y “para” constituye el patrón antropológico fundamental.

I. LA PREGUNTA

En la mente del hombre contemporáneo la libertad se manifiesta en gran medida como el bien absolutamente más elevado, al cual se subordinan todos los demás bienes. Consecuentes con lo anterior, las decisiones de los tribunales atribuyen a la libertad artística y a la libertad de opinión preponderancia por encima de todos los demás valores morales. Los valores que compiten con la libertad o que pueden requerir una restricción de la misma parecen ser trabas o “tabúes”, es decir, restos de prohibiciones y temores arcaicos. Para ser aceptada, la política de los gobiernos debe dar muestras de contribuir al progreso de la libertad. Incluso la religión logra hacer oír su voz únicamente presentándose como fuerza liberadora del hombre y la humanidad. En la escala de valores de la cual el hombre depende para su existencia humana, la libertad aparece como el valor básico y el derecho humano fundamental. En contraste, tendemos a reaccionar suspicazmente ante el concepto de verdad: recordamos que ya se ha recurrido al término “verdad” en muchas opiniones y sistemas, y que la afirmación de la verdad ha sido a menudo un medio para suprimir la libertad. Por otra parte, las ciencias naturales han alimentado el escepticismo en relación con todo aquello que no puede explicarse o demostrarse mediante sus métodos exactos. Todo esto parece en definitiva ser puramente una asignación subjetiva de un valor que no puede aspirar a un carácter universalmente obligatorio. La actitud moderna hacia la verdad se resume en la forma más sucinta en la pregunta de Pilatos: “¿Qué es la verdad?”. Quienquiera afirme estar al servicio de la verdad con su vida, su palabra y su acción debe estar dispuesto a ser considerado un soñador o un fanático, porque “el mundo del más allá está cerrado a nuestra mirada”. Esta frase del Fausto de Goethe caracteriza nuestra actual sensibilidad común. Indudablemente, la perspectiva de una pasión enteramente segura de sí misma por la verdad sugiere motivos suficientes para preguntar cautelosamente “¿Qué es la verdad?”. Sin embargo, existen motivos igualmente válidos para plantear la interrogante “¿Qué es la libertad?”. ¿Qué queremos realmente decir al exaltar la libertad ubicándola en el pináculo de nuestra escala de valores? A mi modo de ver, el contenido en general asociado por las personas con la exigencia de libertad está explicado muy acertadamente en los términos de un pasaje de Karl Marx en el cual éste expresa su propio sueño de libertad. En el estado de la sociedad comunista del futuro -dice- será posible “hacer una cosa hoy día y otra mañana, cazar en la mañana, pescar en la tarde, criar ganado en la noche y criticar después de la cena, simplemente a gusto de cada uno...”^[1]. Es precisamente el sentido en que la opinión del común de la gente entiende de manera espontánea la libertad, como el derecho y la oportunidad de hacer simplemente todo lo que queramos y no tener que hacer cosa alguna que no deseemos llevar a cabo. Dicho en otros términos, la libertad significaría que nuestra propia voluntad es la única norma de nuestra acción y no sólo podemos desearlo todo, sino además tenemos la posibilidad de realizar los deseos de esa voluntad. Sin embargo, en este punto, comienzan a surgir interrogantes: ¿En qué medida es libre la voluntad después de todo? ¿Y hasta dónde es razonable? ¿Es una voluntad no razonable realmente una voluntad libre? ¿Es una libertad no razonable realmente libertad? ¿Es realmente un bien? Para evitar la tiranía de la sinrazón, ¿no debemos completar la definición de libertad señalando que es la capacidad de desear y hacer lo que deseamos, ubicándolo en el contexto de la razón, de la totalidad del hombre? ¿Y no implicará también la interacción entre la razón y la voluntad la búsqueda de la razón común compartida por todos

los hombres y por consiguiente de la compatibilidad de las libertades? Evidentemente, la pregunta sobre la verdad está implícita en la pregunta sobre el carácter razonable de la voluntad y el vínculo entre ésta y la razón.

No son consideraciones filosóficas puramente abstractas las que nos exigen hacernos esas preguntas, sino la situación muy concreta de nuestra sociedad. Aún cuando en esta situación no disminuye la exigencia de libertad, salen cada vez con mayor dramatismo a relucir las dudas sobre todas las formas de movimientos de lucha por la liberación y sistemas de libertad existentes hasta ahora. No olvidemos que el marxismo comenzó su trayectoria como la gran fuerza política de nuestro siglo sosteniendo que introduciría un nuevo mundo de libertad y liberación humana. Fue precisamente la seguridad otorgada por el marxismo de conocer el camino científicamente garantizado hacia la libertad y de estar en condiciones de crear un nuevo mundo lo que atrajo a muchas de las mentes más audaces de nuestra época hacia ese movimiento. A la larga, el marxismo llegó a visualizarse como el poder mediante el cual la doctrina cristiana de la redención podría convertirse finalmente en una práctica realista de la liberación, es decir, en la realización concreta del reino de Dios como el verdadero reino del hombre. Con la caída del "socialismo real" de las naciones de Europa Oriental, no han desaparecido enteramente esas esperanzas, que subsisten silenciosamente en distintos lugares buscando un nuevo rostro. Junto con el fracaso político y económico no ha habido una verdadera derrota intelectual, y en ese sentido la interrogante planteada por el marxismo está todavía lejos de resolverse. No obstante, está claramente a la vista de todos el hecho de que el sistema marxista no funcionó en la forma prometida. Nadie puede seguir negando seriamente que este ostensible movimiento de liberación ha sido, junto con el Nacional Socialismo, el mayor sistema de esclavitud de la historia moderna. El alcance de esta cínica destrucción del hombre y el medio ambiente se ha aquietado con cierta vergüenza, pero ya nadie puede ponerlo en duda.

Estos procesos han mostrado la superioridad moral del sistema liberal en la política y la economía. Sin embargo, dicha superioridad no es motivo de entusiasmo. Ciertamente, es demasiado grande el número de aquellos que no tienen participación en los frutos de esta libertad, perdiéndola en todas sus formas. Así, el desempleo está siendo nuevamente un fenómeno masivo y la sensación de no ser necesarios, de tener un carácter superfluo, tortura a los hombres no menos que la pobreza material. Hay una propagación de la explotación inescrupulosa, el crimen organizado aprovecha las oportunidades que le ofrece el mundo libre y democrático, y en medio de esta situación nos acosa el espectro de la insignificancia. En las Semanas Universitarias de Salzburgo, en 1995, el filósofo polaco Andrej Szizpiorski describía ampliamente el dilema de la libertad que ha surgido con posterioridad a la caída del muro de Berlín. Es aconsejable prestarle mayor atención:

No cabe duda alguna de que el capitalismo ha avanzado un gran paso. Y tampoco cabe duda alguna de que no ha estado a la altura de lo esperado. El clamor de las enormes masas cuyos deseos no se han cumplido es permanente en el capitalismo. La caída de la concepción soviética del hombre y el mundo en la práctica política y social liberó a millones de vidas humanas de la esclavitud. Sin embargo, en el patrimonio intelectual europeo, a la luz de la tradición de los últimos doscientos años, la revolución anticomunista también marca el fin de las ilusiones de la ilustración, es decir, la destrucción de la concepción intelectual fundamental en el desarrollo inicial de la Europa moderna (...). Ha comenzado una época notable y sin precedentes de desarrollo uniforme. Y de pronto se ha visto, probablemente por primera vez en la historia, que existe únicamente una fórmula, un camino, un modelo y un método para organizar el futuro. Y el ser humano ha perdido fe en el significado de las revoluciones que están ocurriendo. También ha perdido la esperanza de que el mundo pueda cambiar y su transformación valga la pena (...). Con todo, ante la carencia total de alternativas, las personas se plantean interrogantes totalmente nuevas. La primera pregunta es la siguiente: ¿se equivocó después de todo el Occidente? Y la segunda: si el Occidente no tenía la razón, ¿quién la tenía entonces? Nadie puede dudar en Europa que el comunismo no estaba en lo cierto, con lo cual surge la tercera interrogante, ¿no será que nadie puede tener la razón? Si es así, todo el legado intelectual de la Ilustración carece de valor (...). Tal vez, al cabo de dos siglos de funcionamiento útil y sin dificultades, el motor a vapor desgastado de la Ilustración se ha detenido a la vista de nosotros y con nuestra cooperación. Y el vapor simplemente se está evaporando. Si de hecho así están las cosas, las perspectivas son desalentadoras ^[2].

Aún cuando aquí también podrían plantearse muchas interrogantes en respuesta, no podemos dejar de lado el realismo y la lógica de las preguntas fundamentales de Szizypiorski. Al mismo tiempo, su diagnóstico es tan desconsolador que no podemos detenernos ahí. ¿Nadie tenía la razón? ¿Tal vez no existe “razón alguna”? ¿Son los fundamentos de la Ilustración Europea, en los cuales descansa el desarrollo histórico de la libertad, falsos o al menos deficientes? En definitiva, la pregunta “¿qué es la libertad?” no es menos complicada que la pregunta “¿qué es la verdad?”. El dilema de la Ilustración, en el cual hemos caído incuestionablemente, nos limita a replantear estas dos preguntas y a renovar nuestra búsqueda de relación entre ambas. Con el fin de avanzar, debemos por lo tanto considerar nuevamente el punto de partida del curso de la libertad en la modernidad. La corrección claramente requerida del curso, para que los senderos puedan asomar nuevamente ante nosotros desde el panorama oscurecido, debe remontarse a los puntos de partida y comenzar a operar desde allí. Ciertamente, en el marco estrecho de un artículo sólo se puede procurar destacar algunos puntos. Mi objetivo consiste aquí en mostrar en cierta medida la magnitud y los peligros del camino de la modernidad y así contribuir a una nueva reflexión.

II. EL PROBLEMA: LA HISTORIA Y EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA MODERNIDAD

Sin duda, la libertad ha sido desde el comienzo el tema que define la época que podemos llamar moderna. La ruptura repentina con el viejo orden para ir en busca de nuevas libertades es el único motivo que justifica esta distinción de un nuevo período. En el polémico texto de Lutero *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Sobre la libertad de un cristiano), se abordó por primera vez el tema en forma vigorosa y con tonos resonantes^[3]. Fue el grito de libertad que hizo ponerse de pie y observar a los hombres, que provocó una verdadera avalancha y convirtió los escritos de un monje en ocasión de un movimiento de masas transformando radicalmente la faz del mundo medieval. Estaba en discusión la libertad de conciencia frente a la autoridad de la Iglesia, es decir, la más íntima de todas las libertades humanas. No es el orden de la comunidad lo que salva al hombre, sino su fe enteramente personal en Cristo. El hecho de que la totalidad del sistema ordenado de la Iglesia medieval en definitiva había perdido importancia se consideró un impulso masivo hacia la libertad. El orden que en realidad estaba destinado a apoyar y salvar parecía una carga; había dejado de ser valedero, es decir, carecía de significado redentor. La redención ahora significaba liberación, liberación del yugo del orden supraindividual. Aún cuando no sería correcto hablar del individualismo de la Reforma, la nueva importancia del individuo y el cambio de la relación entre la conciencia individual y la autoridad constituyen no obstante parte de sus rasgos predominantes. Sin embargo, este movimiento de liberación se circunscribió dentro de la esfera propiamente religiosa. Cada vez que se extendía a un programa político, como la guerra de los campesinos o el movimiento anabaptista, Lutero se oponía vigorosamente. Lo ocurrido en el ámbito político fue precisamente lo contrario de la liberación: con la creación de iglesias territoriales y nacionales, aumentó y se consolidó el poder de la autoridad secular. En el mundo anglosajón las iglesias libres surgieron posteriormente de esta nueva fusión del gobierno religioso y político, llegando a ser precursoras de una nueva construcción de la historia, que más tarde adquirió características claras en la Ilustración, segunda etapa de la era moderna.

Es común a toda la Ilustración el deseo de emancipación, inicialmente en el sentido kantiano del *sapere aude*, atreverse a usar la razón por sí mismo. Kant impulsa encarecidamente a la razón individual a liberarse de los lazos de la autoridad, la cual debe someterse plenamente a un examen crítico. Sólo se otorga validez a lo accesible mediante los ojos de la razón. Este programa filosófico es por su propia naturaleza también de carácter político: la razón reinará y en definitiva no se acepta otra autoridad fuera de la razón. Sólo tiene validez lo accesible para la razón; lo no razonable, es decir, no accesible para la razón, tampoco puede ser valedero. Esta tendencia fundamental de la Ilustración se manifiesta con todo en filosofías sociales y programas políticos diferentes e incluso contrarios. A mi modo de ver, podemos distinguir dos corrientes principales. La primera es la corriente anglosajona, con su orientación predominantemente basada en los derechos naturales y su tendencia hacia la democracia constitucional, concebida como el único sistema realista de la libertad. En el extremo opuesto

del espectro, se encuentra el enfoque radical de Rousseau, que en definitiva apunta hacia una total autarquía. El pensamiento basado en los derechos naturales implica en forma crítica el criterio de los derechos innatos del hombre tanto al derecho positivo como a las formas concretas de gobierno. Estos derechos se consideran anteriores a todo orden legal y constituyen su base y medida. “El hombre ha sido creado libre y sigue siéndolo aún cuando haya nacido encadenado”, dice Friedrich Schiller en este sentido. Schiller no está haciendo una afirmación para consolar a los esclavos con nociones metafísicas, sino que ofrece un principio a los luchadores, una máxima para la acción. Un orden jurídico que crea esclavitud es un orden injusto. Desde la creación el hombre tiene derechos que deben hacerse cumplir para que exista la justicia. La libertad no se otorga al hombre desde el exterior. Él es el titular de derechos porque ha sido creado como ser libre. Este pensamiento dio origen a la idea de los derechos humanos, Carta Magna de la lucha moderna por la libertad. Cuando se alude a la naturaleza en este contexto, no se hace referencia únicamente a un sistema de procesos biológicos. Lo importante es más bien el hecho de que los derechos se encuentran presentes naturalmente en el hombre mismo con anterioridad a toda construcción legal. En este sentido, la idea de los derechos humanos es en primer lugar de carácter revolucionario: se opone al absolutismo del estado y a los caprichos de la legislación positiva; pero también es una idea metafísica, contiene en sí misma una afirmación ética y legal. No es una materialidad ciega que luego pueda configurarse de acuerdo con un carácter puramente funcional. La naturaleza contiene el espíritu, el carácter distintivo y la dignidad, y en este sentido constituye tanto la afirmación jurídica como la medida de nuestra liberación. En principio, aquí encontramos algo muy parecido al concepto de naturaleza de la epístola a los Romanos. De acuerdo a este concepto, inspirado por el estilóbato y transformado por la teología de la creación, los gentiles conocen la ley guiados “por la razón natural” y son para sí mismos ley (*Rom 2:14*).

En esta línea de pensamiento, el elemento específico, propio de la Ilustración y la modernidad, reside en la noción de acuerdo con la cual el carácter jurídico de la naturaleza implica frente a las formas de gobierno existentes ante todo la exigencia de que el estado y las demás instituciones respeten los derechos del individuo. La naturaleza humana posee en primer lugar derechos en oposición a la comunidad, que deben protegerse de la misma: la institución se visualiza como el polo opuesto de la libertad, mientras el individuo aparece como su portador, siendo su meta la total emancipación.

Hay aquí un punto de contacto entre la primera corriente y la segunda, con una orientación considerablemente más radical. Para Rousseau, todo cuanto debe su origen a la razón y a la voluntad es contrario a la naturaleza y la corrompe y contradice. El concepto de naturaleza no está en sí mismo configurado por la idea de un derecho supuestamente anterior a todas nuestras instituciones como ley de la naturaleza. El concepto de naturaleza de Rousseau es antimetafísico y correlativo con su sueño de una total libertad, absolutamente no reglamentada^[4]. Ideas similares reaparecen en Nietzsche, que opone el frenesí dionisiaco al orden apolíneo, evocando así las antítesis primordiales de la historia de las religiones: el orden de la razón, representado simbólicamente por Apolo, que corrompe el frenesí libre y sin restricciones de la naturaleza^[5], Klages retoma el mismo motivo con su idea de que el espíritu es el adversario del alma: el espíritu no es el gran nuevo don en el cual únicamente existe la libertad, sino un elemento corrosivo del origen prístino con su pasión y libertad^[6]. En cierto sentido, esta declaración de guerra al espíritu es enemiga de la Ilustración, y en esa medida el Nacional Socialismo, con su hostilidad a la Ilustración y su culto a “la sangre y el suelo”, podía recurrir a este tipo de corrientes. En todo caso, aún aquí el grito de libertad, motivo fundamental de la Ilustración, no es puramente operativo y se da en su forma más radicalmente intensificada. En la política radical del siglo pasado y el actual, han surgido repetidamente diversas formas de esas tendencias contra la forma de libertad domesticada democráticamente. La revolución francesa, que comenzó con la idea de una democracia constitucional, se despojó muy pronto de esa cadena, adoptando el camino de Rousseau y la concepción anárquica de la libertad, por lo cual precisamente se convirtió de forma inevitable en una dictadura sangrienta.

El marxismo es también una continuación de esta línea radical: criticó permanentemente la libertad democrática, calificándola de impostura y ofreciendo una libertad superior, más radical. Ciertamente, su poder de fascinación provenía justamente de la promesa de una libertad mayor

y más vigorosa que aquella obtenida en las democracias. Dos aspectos del sistema marxista me parecen de especial importancia en relación con el problema de la libertad en el período moderno y la pregunta sobre la verdad y la libertad.

El marxismo parte del principio según el cual la libertad es indivisible, es decir, existe como tal únicamente cuando es de todos. La libertad está unida a la igualdad. La existencia de la libertad exige ante todo el establecimiento de la igualdad. Por consiguiente, es necesario renunciar a la libertad con el fin de alcanzar la meta de la total libertad. La solidaridad de quienes luchan por la libertad de todos es anterior a la reivindicación de las libertades individuales. La cita de Marx que sirvió de punto de partida para nuestras reflexiones nos muestra que la idea de libertad sin límites del individuo reaparece al final del proceso. Con todo, en el presente, la norma es el carácter prioritario de la comunidad, la subordinación de la libertad a la igualdad y por lo tanto la preponderancia del derecho comunitario en oposición al individuo.

Está ligada con esta noción la suposición según la cual la libertad del individuo depende de la estructura de la totalidad y la lucha por la libertad no debe trabarse principalmente para asegurar los derechos del individuo, sino para modificar la estructura del mundo. Sin embargo, ante la interrogante sobre la supuesta forma de esta estructura y los medios para concretarla, el marxismo no pudo dar una respuesta, ya que en el fondo hasta un ciego podría ver que ninguna de sus estructuras permite realmente que la libertad en nombre de la cual se hacía un llamado a los hombres, deje de lado la misma libertad; pero los intelectuales son ciegos en relación con sus propias construcciones intelectuales y por este motivo podían abjurar de todo realismo y seguir luchando por un sistema incapaz de honrar sus promesas. Se refugiaron en la mitología, afirmando que la nueva estructura daría origen a un hombre nuevo, porque en realidad las promesas del marxismo sólo podían operar con hombres nuevos, totalmente distintos a lo que son en este momento. Si el carácter moral del marxismo descansa en el imperativo de la solidaridad y en la idea de la indivisibilidad de la libertad, existe una mentira evidente en su proclamación del hombre nuevo, que paraliza incluso su ética incipiente. Las verdades parciales son correlativas con una mentira y este hecho anula la totalidad: toda mentira sobre la libertad neutraliza incluso los elementos de verdad asociados con la misma. La libertad sin verdad no es en absoluto libertad.

Detengámonos en este punto. Hemos llegado una vez más a lo esencial de los problemas formulados tan drásticamente por Szizypiorski en Salzburgo. Sabemos ahora cuál es la mentira, al menos en relación con las formas en que se ha dado hasta ahora el marxismo; pero todavía estamos lejos de saber qué es la verdad. En realidad, se intensifica nuestra aprensión: ¿tal vez no existe verdad alguna? ¿Es posible que simplemente no exista derecho alguno? ¿Debemos contentarnos con un orden social mínimo de carácter momentáneo? ¿Pero es posible que incluso semejante orden no dé resultado, como lo muestran los últimos acontecimientos en los Balcanes y tantas otras partes del mundo? El escepticismo aumenta y los fundamentos del mismo adquieren un carácter más convincente. Al mismo tiempo, no es posible descartar el deseo de lo absoluto.

La sensación de que la democracia no es la forma correcta de libertad es bastante común y se propaga cada vez más. No es fácil descartar simplemente la crítica marxista de la democracia: ¿en qué medida son libres las elecciones? ¿En qué medida son manipulados los resultados por la propaganda, es decir, por el capital, por un pequeño número de individuos que domina la opinión pública? ¿No existe una nueva oligarquía, que determina lo que es moderno y progresista, lo que un hombre ilustrado debe pensar? Es suficientemente notoria la crueldad de esta oligarquía y su poder de ejecución pública. Cualquiera que interfiera su tarea es un enemigo de la libertad, porque después de todo está obstaculizando la expresión libre de la opinión. ¿Y cómo se llega a tomar decisiones en los órganos representativos? ¿Quién podría seguir creyendo que el bienestar general de la comunidad orienta realmente el proceso de toma de decisiones? ¿Quién podría dudar del poder de ciertos intereses especiales, cuyas manos sucias están a la vista cada vez con mayor frecuencia? Y en general, ¿es realmente el sistema de mayoría y minoría realmente un sistema de libertad? ¿Y no son los grupos de

intereses de todo tipo manifiestamente más fuertes que el parlamento, órgano esencial de la representación política? En este enmarañado juego de poderes surge el problema de la ingobernabilidad en forma aún más amenazadora: el predominio de la voluntad de ciertos individuos sobre otros obstaculiza la libertad de la totalidad.

Existe indudablemente un coqueteo con las soluciones autoritarias y un alejamiento de una libertad que se escapa. Sin embargo, esta actitud no define aún la mentalidad de nuestro siglo. La corriente radical de la Ilustración no ha perdido su atractivo y ciertamente está adquiriendo cada vez más poder. Precisamente en el enfrentamiento con los límites de la democracia, el clamor por la libertad total adquiere mayor vigor. Hoy como ayer, ciertamente -y en mayor medida- la "Ley y el Orden" se consideran la antítesis de la libertad. Hoy como ayer la institución, la tradición y la autoridad parecen ser polaridades opuestas de la libertad. La tendencia anarquista del anhelo de libertad está adquiriendo mayor fuerza porque las formas ordenadas de la libertad pública son insatisfactorias. Las grandes promesas hechas en los inicios de la modernidad no se han cumplido, de manera que su fascinación no ha disminuido. La forma democráticamente ordenada de la libertad no puede seguir defendiéndose puramente mediante una reforma legal determinada. La interrogante se remonta a los fundamentos mismos, está vinculada con lo que el hombre es y cómo puede vivir adecuadamente tanto individual como colectivamente.

Vemos cómo el problema político, filosófico y religioso de la libertad ha llegado a ser una totalidad indisoluble. Todo aquel que busque caminos hacia delante debe tener en cuenta esta totalidad y no puede contentarse con pragmatismos superficiales. Antes de intentar describir en la última parte algunas orientaciones que en mi opinión se están abriendo, quisiera revisar brevemente la filosofía tal vez más radical de la libertad de nuestro siglo, la de J.P. Sartre, en la medida que hace resaltar claramente toda la magnitud y gravedad del problema. Sartre considera al hombre condenado a la libertad. En contraste con el animal, el hombre no tiene "naturaleza". El animal vive su existencia de acuerdo a leyes con las cuales simplemente ha nacido; no necesita considerar qué debe hacer con su vida. Sin embargo, la esencia del hombre es indeterminada. Es una pregunta abierta. Yo mismo debo decidir qué entiendo por "humanidad", qué quiero hacer con la misma y cómo deseo moldearla. El hombre no tiene naturaleza, pero es pura libertad. Su vida debe tomar alguna dirección, pero en definitiva a nada llega. Esta libertad absurda es el infierno del hombre. Lo inquietante de este enfoque es el hecho de conducir a una separación de la libertad y la verdad hasta llegar a la conclusión más radical: no existe en absoluto la verdad. La libertad no tiene dirección ni medida^[7]. En todo caso, esta ausencia total de la verdad, esta ausencia total de todo vínculo moral y metafísico, esta libertad absolutamente anárquica, entendida como cualidad esencial del hombre, se manifiesta a un individuo que procura vivirla no como supremo realce de la existencia, sino como frustración en la vida, vacío absoluto y definición de la condenación. El aislamiento de un concepto radical de la libertad, que para Sartre fue una experiencia vivida, muestra con toda la claridad deseable que al liberarnos de la verdad no obtenemos la libertad pura, sino su abolición. La libertad anárquica, considerada radicalmente, no redime, sino convierte al hombre en una criatura extraviada, un ser sin sentido.

III. VERDAD Y LIBERTAD

Sobre la esencia de la libertad humana

Después de esta tentativa de comprender el origen de nuestros problemas y obtener una visión clara de su tendencia interna, corresponde ahora buscar respuestas. Ha llegado a ser evidente que el punto crítico de la historia de la libertad en el cual nos encontramos ahora descansa en una idea no aclarada y unilateral de la libertad. Por una parte, el concepto de libertad se ha aislado y por consiguiente falsificado: la libertad es un bien, pero únicamente dentro de una red de otros bienes, junto con los cuales constituye una totalidad indisoluble. Por otra parte, la noción misma se ha restringido estrechamente, abarcando únicamente los derechos de la libertad individual, con lo cual ha quedado desprovista de su verdad humana. Quisiera ilustrar el problema que presenta esta forma de comprender la libertad recurriendo a un ejemplo

concreto. Al mismo tiempo, este ejemplo puede abrir el camino hacia una visión más adecuada de la libertad. Me refiero al problema del aborto. En la radicalización de la tendencia individualista de la Ilustración, el aborto aparece como un derecho propio de la libertad: la mujer debe estar en condiciones de hacerse cargo de sí misma; debe tener la libertad de decidir si trae un hijo al mundo o se deshace del mismo; debe tener la facultad de tomar decisiones sobre su propia vida, y nadie puede imponerle (así nos dicen) desde afuera norma alguna de carácter definitivamente obligatorio. Lo que está en juego es el derecho a la autodeterminación. ¿Pero realmente está tomando una decisión sobre su propia vida la mujer que aborta? ¿No está decidiendo precisamente sobre otro ser, decidiendo que no debe otorgársele libertad alguna, y en ese espacio de libertad, que es vida, debe ser despojado de la misma porque está compitiendo con su propia libertad? Por consiguiente, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿exactamente qué tipo de libertad tiene incluso derecho a anular la libertad de otro ser tan pronto como ésta surge?

Ahora bien, no puede decirse que el tema del aborto es un caso especial, inadecuado para aclarar el problema general de la libertad. No, precisamente este ejemplo destaca la figura básica de la libertad humana y muestra claramente lo típicamente humano de la misma. Porque ¿qué está en juego aquí? El ser de otra persona está tan íntimamente vinculado con el de la madre que en el presente sólo puede sobrevivir encontrándose físicamente con ella, en una unidad física con la misma. Sin embargo, dicha unidad no anula el hecho de que este ser sea otro ni nos autoriza a poner en duda su individualidad propia. Con todo, el ser uno mismo en esta forma proviene radicalmente de otro ser y se da a través de éste. A la inversa, es *Ser-CON* exige al ser del otro, es decir, de la madre, a convertirse en un *Ser-para*, en contradicción con su propio deseo de autonomía, y por consiguiente ella lo experimenta como la antítesis de su propia libertad. Debemos agregar que incluso después de nacer el hijo y cambiar la forma exterior de su ser a partir de y con, sigue siendo igualmente dependiente y encontrándose a merced de un *Ser-para*. Ciertamente, se podría entregar el niño a una institución y someterlo al cuidado de otro “para”, pero la figura antropológica es la misma, ya que sigue existiendo un “a partir de” que exige un “para”. Debo Aceptar los límites de mi libertad, o más bien dicho vivir mi libertad no como competencia, sino con espíritu de mutuo apoyo. Si abrimos los ojos, vemos que a su vez esto no sólo ocurre en relación con el hijo, sino que la presencia del mismo en el útero materno es simplemente una representación muy gráfica de la esencia humana en general. También el adulto sólo puede existir con otro y a partir del mismo, y por consiguiente es permanentemente remitido a ese *Ser-para* del cual justamente quisiera prescindir. Dicho con más precisión, el hombre espontáneamente da por sentado el *Ser-para* de los demás en la configuración de la actual red de sistemas de servicios, pero si tuviera la posibilidad, preferiría no estar obligado a participar en ese “a partir de” y “para” y le gustaría llegar a ser totalmente independiente y poder hacer y no hacer únicamente lo que le plazca. La exigencia radical de libertad, que cada vez con más claridad comprobamos ser producto del curso histórico de la Ilustración, sobre todo de la línea iniciada por Rousseau, y que en la actualidad configura en gran medida la mentalidad general, prefiere no tener un de *dónde* ni un *adónde*, no ser a partir *de* ni *para*, sino encontrarse plenamente en libertad. En otras palabras, considera lo que es realmente la figura fundamental de la existencia humana en sí misma como un ataque a la libertad, que la acomete antes que el individuo tenga la posibilidad de vivir y actuar. El clamor radical por la libertad exige la liberación del hombre de su esencia misma de hombre, de tal manera que pueda convertirse en el “hombre nuevo”. En la nueva sociedad, las dependencias que restringen el yo y la necesidad de altruismo no tendrían derecho a seguir existiendo. “Seréis como dioses”. Es posible visualizar con bastante claridad esta promesa detrás de la exigencia radical de libertad de la modernidad. Aún cuando Ernst Topisch creía poder decir con seguridad que en la actualidad ningún hombre razonable todavía aspira a ser como Dios, si observamos más detenidamente, podemos afirmar precisamente lo contrario: la meta implícita de todas las luchas por la libertad de la modernidad es llegar a ser en definitiva como un dios que no depende de nada y de nadie y cuya propia libertad no esté restringida por la de otro ser. Una vez vislumbrado este núcleo teológico oculto del deseo radical de libertad, podemos también percibir el error fundamental que sigue ejerciendo su influjo aún cuando esas conclusiones radicales no se deseen directamente o incluso se rechacen. El deseo de ser totalmente libres, sin la libertad competitiva de otros, sin un “a partir de” ni un “para”, no presupone una imagen

de Dios, sino un ídolo. El error fundamental de semejante deseo radicalizado de libertad reside en la idea de una divinidad concebida como puro egoísmo. El dios concebido de esta manera no es un Dios, sino un ídolo. Ciertamente, es la imagen de lo que la tradición cristiana llamará el demonio, el anti-Dios, porque contiene exactamente la antítesis radical del verdadero Dios. El verdadero Dios es por su propia naturaleza enteramente un *ser-para* (Padre), un *ser a partir de* (Hijo) y un *ser-con* (Espíritu Santo). El hombre, por su parte, es precisamente a imagen de Dios en la medida en que el “a partir de”, el “con” y el “para” constituyen el patrón antropológico fundamental. Cada vez que existe una tentativa de liberarnos de este patrón, no estamos en el camino hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción del propio ser mediante la destrucción de la verdad. La variante jacobina de la idea de liberación (llamemos así a los radicalismos de la modernidad) es una rebelión contra el ser mismo del hombre, una rebelión contra la verdad, que por consiguiente conduce al hombre, como Sartre vio con gran penetración, hacia una existencia contradictoria en sí misma, que llamamos infierno.

De lo anterior se desprende que la libertad está asociada a una medida, la medida de la realidad, que es la verdad. La libertad de destruirse a sí mismo o destruir a otro no es libertad, sino parodia demoníaca. La libertad del hombre es compartida, en la existencia conjunta de libertades que se limitan y por tanto se apoyan entre sí. La libertad debe medirse por lo que soy, por lo que somos; de lo contrario, se anula a sí misma. Habiendo dicho esto, estamos en condiciones de hacer una corrección esencial de la imagen superficial de libertad tan predominante en el presente: si la libertad del hombre sólo puede consistir en la coexistencia ordenada de libertades, esto significa que el orden -derecho^[8]- no es la antítesis conceptual de la libertad, sino más bien condición, ciertamente, elemento constitutivo de la libertad misma. El derecho no es un obstáculo para la libertad, sino un elemento constitutivo de la misma. La ausencia de derecho es ausencia de libertad.

Libertad y responsabilidad

Claramente, este enfoque da lugar de inmediato a nuevas interrogantes: ¿qué derecho es acorde con la libertad? ¿Cómo debe estructurarse el derecho para constituir un orden justo de la libertad? Porque indudablemente existe un falso derecho, que esclaviza y por tanto no es en absoluto derecho, sino una forma regulada de injusticia. Nuestra crítica no debe dirigirse al derecho en sí mismo, en la medida que éste es parte de la esencia de la libertad; debe desenmascarar el falso derecho como tal y servirnos para arrojar luz sobre el verdadero derecho, aquel que es acorde con la verdad y por consiguiente con la libertad.

¿Pero cómo encontramos este orden justo? Esta es la gran interrogante de la verdadera historia de la libertad, planteada en definitiva en su forma correcta. Como lo hemos hecho hasta ahora, abstengámonos de trabajar con consideraciones filosóficas abstractas. Procuremos más bien enfocar una respuesta en forma inductiva a partir de las realidades de la historia tal como están dadas efectivamente. Si comenzamos con una pequeña comunidad de proporciones manejables, sus posibilidades y límites nos entregan cierta base para detectar el orden más adecuado para la vida compartida por todos los miembros, de tal manera que surge una forma común de libertad de su existencia conjunta. En todo caso, semejante pequeña comunidad no es autónoma; está ubicada dentro de órdenes mayores, que junto con otros factores determinan su esencia. En la era de las naciones, se acostumbraba dar por sentado que la propia nación era la unidad representativa, que el bien común de la misma era también la justa medida de su libertad como comunidad. Los acontecimientos de nuestro siglo han demostrado que este punto de vista es inadecuado. Agustín señaló al respecto que si un Estado se mide a sí mismo únicamente por sus intereses comunes y no por la justicia misma, por la verdadera justicia, no se diferencia estructuralmente de una banda de ladrones debidamente organizada. Después de todo, la banda de ladrones típicamente emplea como medida de sí misma su propio bien independientemente del bien de los demás. Si nos remontamos al período colonial y los estragos que legó al mundo, vemos hoy día cómo incluso Estados debidamente ordenados y civilizados tenían en algunos aspectos semejanzas con la naturaleza de las bandas de ladrones, ya que pensaban únicamente en términos de su propio

bien y no del bien en sí mismo. Por consiguiente, la libertad garantizada en esta forma tiene algo de la libertad del bandido. No es una libertad verdadera y auténticamente humana. En la búsqueda de la justa medida, toda la humanidad debe ser considerada y nuevamente -como lo vemos cada vez con más claridad- no sólo la humanidad actual, sino también futura.

Por lo tanto, el criterio del verdadero derecho, que puede llamarse tal por ser acorde con la libertad, sólo puede ser el bien de la totalidad, el bien en sí mismo. Basándose en este enfoque, Hans Jonas definió la responsabilidad como el concepto central de la ética^[9]. Así, para comprender debidamente la libertad debemos concebirla siempre en un paralelo con la responsabilidad. Por consiguiente la historia de la liberación sólo puede darse como historia del incremento de la responsabilidad. La mayor libertad ya no puede descansar puramente en dar cada vez más amplitud a los derechos individuales en sí mismos. La mayor libertad debe ser mayor responsabilidad, y eso incluye la aceptación de los vínculos cada vez mayores requeridos por las exigencias de la existencia en común de la humanidad y por la conformidad con la esencia del hombre. Si la responsabilidad responde a la verdad del ser del hombre, podemos decir entonces que un componente esencial de la historia de la liberación es la purificación en curso en aras de la verdad. La verdadera historia de la libertad consiste en la purificación de los individuos y las instituciones a través de esta verdad.

El principio de responsabilidad establece un marco que requiere llenarse con cierto contenido. Este es el contexto en el cual debemos considerar la propuesta del desarrollo de un carácter distintivo planetario, de la cual Hans Küng ha sido un portavoz principal y apasionadamente comprometido. Indudablemente, en nuestra actual situación, es sensato y necesario buscar los elementos básicos comunes de las tradiciones éticas de las diversas religiones y culturas. En este sentido, semejante esfuerzo es de todas maneras importante y apropiado. Por otra parte, los límites de este tipo de tarea son evidentes. Joachim Fest, entre otros, ha llamado la atención sobre estos límites en un análisis comprensivo, pero también muy pesimista, con una tendencia general muy vinculada al escepticismo de Szizypiorski^[10]. Porque este mínimo ético que se desprende de las religiones del mundo carece en primer lugar de toda la obligatoriedad y autoridad intrínseca que es requisito previo de la ética. A pesar de todos los esfuerzos por llegar a una posición claramente comprensible, también carece de la evidencia de la razón, que en opinión de los autores podría y debería sustituir a la autoridad, y también carece del carácter concreto sin el cual la ética no puede entrar en su propio terreno. Una idea implícita en este experimento me parece correcta: la razón debe escuchar a las grandes tradiciones religiosas si no quiere llegar a ser sorda, muda y ciega precisamente ante lo esencial de la existencia humana. Toda gran filosofía adquiere vida al escuchar y aceptar la tradición religiosa. Cuando desaparece esta relación, el pensamiento filosófico se marchita y se convierte en puro juego conceptual^[11]. El tema mismo de la responsabilidad, es decir, el problema de anclar la libertad en la verdad del bien del hombre y el mundo, revela con gran claridad la necesidad de escuchar atentamente esa tradición, ya que aún cuando el enfoque general del principio de responsabilidad es en gran medida acertado, todavía nos preguntamos cómo llegar a una visión amplia de lo que es el bien para todos, no sólo para el presente, sino también para el futuro. Aquí nos acecha un doble peligro. Por una parte existe el riesgo de caer en el consecuencialismo, criticado debidamente por el Papa en su encíclica moral (*Veritatis splendor*, nn.71-83). El hombre simplemente se engaña a sí mismo si cree ser capaz de determinar toda la gama de consecuencias provenientes de su acción y convertirlas en normas de su libertad. Al hacerlo, sacrifica el presente por el futuro, mientras al mismo tiempo deja de construir el futuro. Por otra parte, ¿quién decide lo que prescribe nuestra responsabilidad? Cuando la verdad deja de visualizarse en el contexto de una apropiación inteligente de las grandes tradiciones de la fe, se sustituye por el consenso. Con todo, debemos preguntarnos una vez más: ¿el consenso de quiénes? La respuesta común es "el consenso de quienes son capaces de elaborar argumentos racionales". Como es imposible desconocer la arrogancia elitista de semejante dictadura intelectual, se dice entonces que las personas capaces de elaborar argumentos racionales también deberían comprometerse en la "defensa" de quienes no tienen esa capacidad. Toda esta línea de pensamiento difícilmente puede inspirar confianza. Es evidente para todos la fragilidad de los consensos y la facilidad con que en cierto clima intelectual los grupos partidistas pueden afirmar que son los únicos representantes equitativos del progreso y la responsabilidad. También es muy fácil aquí expulsar al demonio con Belcebú

o sustituir el demonio de los sistemas intelectuales del pasado con otros siete nuevos y peores.

La verdad de nuestra humanidad

La forma de establecer la relación correcta entre responsabilidad y libertad no puede determinarse simplemente mediante un cálculo de los efectos. Debemos volver a la idea de que la libertad del hombre se da en la coexistencia de las libertades. Sólo así es verdadera, es decir, en conformidad con la auténtica realidad del hombre. Por consiguiente, no es de ninguna manera necesario buscar elementos externos para corregir la libertad del individuo. De lo contrario, libertad y responsabilidad, libertad y verdad serían eternos opuestos, y no lo son. Entendida debidamente, la realidad del individuo en sí mismo incluye una referencia a la totalidad, al otro. Así, nuestra respuesta a la pregunta anterior es que existe una verdad común de una humanidad única presente en todos los hombres. La tradición ha llamado a esta verdad la "naturaleza" humana. Basándonos en la fe en la creación, podemos formular este punto con mayor claridad: existe una idea divina, el "hombre", a la cual debemos responder. En esta idea, la libertad y la comunidad, el orden y la preocupación por el futuro constituyen una totalidad única.

La responsabilidad consistiría entonces en vivir nuestro ser como respuesta a lo que somos en verdad. Esta verdad del hombre, en la cual la libertad y el bien de la totalidad son correlativos en forma inextricable, se expresa centralmente en la tradición bíblica en el Decálogo, que a propósito coincide en muchos aspectos con las grandes tradiciones éticas de otras religiones. El Decálogo es al mismo tiempo la autorrepresentación y autoexhibición de Dios y la exposición de lo que es el hombre, la manifestación luminosa de su verdad. Esta verdad llega a ser visible en el espejo de la esencia divina, porque el hombre sólo puede comprenderse debidamente en relación con Dios. Vivir el Decálogo significa vivir nuestra semejanza con Dios, corresponder a la verdad de nuestro ser y por consiguiente hacer el bien. Dicho de otra manera, vivir el Decálogo significa vivir la divinidad del hombre, que es la definición misma de la libertad: la fusión de nuestro ser con el ser divino y la consiguiente armonía de todo con todo (Catecismo de la Iglesia Católica, nn 2052-82).

Para comprender correctamente esta afirmación, debemos agregar una observación. Toda palabra humana significativa alcanza una mayor profundidad, más allá de lo que el hablante tiene conciencia inmediata de estar diciendo; en lo dicho siempre hay un excedente de lo no dicho, que permite a las palabras crecer en el curso de las épocas. Si esto es verdad en relación con el habla humana, debe ser *a fortiori* verdad en cuanto al mundo proveniente de las profundidades de Dios. El Decálogo nunca se comprende simplemente de una vez por todas. En las situaciones sucesivas y cambiantes en que se ejerce históricamente la responsabilidad, el Decálogo aparece en perspectivas siempre nuevas, y se abren permanentemente nuevas dimensiones en su significado. El hombre es conducido hacia la totalidad de la verdad, que en ningún caso puede nacer únicamente en un momento histórico (cf. *Jn* 16: 12f). Para el cristiano, la exégesis del Decálogo que se realiza en las palabras y en la vida, pasión y resurrección de Cristo es la autoridad interpretativa decisiva, que abre una profundidad hasta ahora no sospechada. Por consiguiente, el hecho de escuchar el mensaje de la fe no consiste en registrar pasivamente información desconocida de otra forma, sino el renacimiento de nuestra memoria sofocada y la apertura de los poderes de comprensión que esperan la luz de la verdad en nosotros. Así esta comprensión es un proceso sumamente activo, en el cual se despliega por primera vez toda la búsqueda de la razón de los criterios de nuestra responsabilidad. La búsqueda de la razón no se sofoca, sino que se libera del círculo de impotencia de la oscuridad impenetrable y emprende su camino. Si el Decálogo, aclarado en una comprensión racional, es la respuesta a las exigencias intrínsecas de nuestra esencia, no es el polo opuesto de nuestra libertad, sino su verdadera forma. En otras palabras, es la base de todo orden justo de la libertad y el verdadero poder liberado de la historia humana.

IV. SÍNTESIS DE LOS RESULTADOS

“Tal vez, al cabo de dos siglos de funcionamiento útil y sin dificultades, el motor a vapor desgastado de la Ilustración se ha detenido a la vista de nosotros y con nuestra cooperación. Y el vapor simplemente se está evaporando”. Este es el diagnóstico pesimista de Szizypiorski, que habíamos citado al comienzo como invitación a la reflexión. Ahora diría que la operación de esta máquina nunca careció de dificultades. Pensemos tan sólo en las dos guerras mundiales de nuestro siglo y en las dictaduras que hemos presenciado. También quisiera agregar que de ninguna manera es necesario dejar fuera de servicio la totalidad del legado de la Ilustración como tal y declararlo motor a vapor desgastado. Sin embargo, lo que realmente necesitamos es corregir el curso en tres puntos esenciales, con los cuales me gustaría resumir el resultado de mis reflexiones.

Es falsa una comprensión de la libertad que tiende a considerar la liberación exclusivamente como la anulación cada vez más total de las normas y una permanente ampliación de las libertades individuales hasta el punto de llegar a la emancipación completa de todo orden. Para no conducir al engaño y la autodestrucción, la libertad debe estar orientada por la verdad, es decir, por lo que realmente somos, y debe corresponder con nuestro ser. Puesto que la esencia del hombre consiste en ser a *partir de; ser con y ser para*, la libertad humana sólo puede existir en la comunión ordenada de las libertades. Por consiguiente, el derecho no es la antítesis de la libertad, sino una condición, ciertamente un elemento constitutivo de la misma. La liberación no reside en la abolición gradual del derecho y las normas, sino en la purificación de nosotros mismos y las normas de tal manera que sea posible la coexistencia humana de las libertades.

De la verdad de nuestro ser esencial se desprende otro punto: nunca existirá un estado absolutamente ideal de cosas en nuestra historia humana y jamás se establecerá el orden definitivo de la libertad. El hombre está siempre en camino y es siempre finito. Szizypiorski, considerando la notoria injusticia del orden socialista y todos los problemas del orden liberal, ha planteado la siguiente interrogante llena de dudas: ¿y si no existe en absoluto un orden justo? Nuestra respuesta debe ser ahora que en realidad nunca existirá un orden de cosas absolutamente ideal, justo en todos los aspectos^[12]. Quienquiera afirme que existirá no está diciendo la verdad. La fe en el progreso no es falsa en todo sentido. Lo falso, sin embargo, es el mito del mundo liberado del futuro, en el cual todo será diferente y bueno. Podemos establecer únicamente órdenes relativos, que sólo pueden ser justos en forma relativa; pero debemos esforzarnos precisamente por lograr esta aproximación lo mejor posible a lo que es realmente justo. Nada más, ninguna escatología histórica interna, libera, sino engaña y por lo tanto esclaviza. Por este motivo, el esplendor mítico atribuido a conceptos tales como el cambio y la revolución debe desmitificarse. El cambio no es un bien en sí mismo. Su carácter positivo o negativo depende de su contenido concreto y de los puntos de referencia. La opinión de acuerdo con la cual la tarea esencial en la lucha por la libertad consiste en transformar el mundo es -repito- un mito. La historia siempre tendrá sus vicisitudes. En cuanto a la naturaleza ética del hombre en sentido estricto, las cosas no se dan en línea recta, sino en ciclos. Nuestra tarea consiste en todo momento en luchar en el presente por la constitución relativamente mejor de la existencia en común del hombre y al hacerlo preservar el bien ya obtenido, superar los males existentes y resistir la irrupción de las fuerzas destructivas.

Debemos también descartar de una vez y para siempre el sueño de la autonomía absoluta y la autosuficiencia de la razón. La razón humana necesita el apoyo de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y por cierto examinará críticamente cada una de ellas. La patología de la religión es la enfermedad más peligrosa de la mente humana. Existe en las religiones, pero también se da precisamente cuando la religión como tal es rechazada y se asigna una condición de valor absoluto a bienes relativos. Los sistemas ateístas de la modernidad constituyen los ejemplos más aterradores de una pasión religiosa desprovista de su propia naturaleza, enfermedad de la mente humana que amenaza la vida. Cuando se niega a Dios, en vez de construir la libertad, se la despoja de sus bases y por consiguiente se distorsiona^[13].

Cuando se descartan enteramente las tradiciones religiosas más puras y profundas, el hombre se aparta de su verdad, vive contra sí mismo y pierde la libertad. Ni siquiera la ética filosófica puede ser incondicionalmente autónoma. No puede renunciar a la idea de Dios ni a la idea de una verdad del ser con carácter ético^[14]. Si no existe una verdad acerca del hombre, éste carece de libertad. Sólo la verdad nos hace libres.

[1] R. Marx y F. Engels, Weerke, 39vols. (Berlín, 1961-71), 3;33.

[2] Cito a Szizypiorski del manuscrito suministrado durante las Semanas Universitarias.

[3] Cf. Sobre todo lo que sigue, por ejemplo, en E. Lohese, Martin Luther (München, 1981), 60f, 86ff.

[4] Cf. D. Wyss, "Zur Psychologie un Psychopathologie der Verblendung; J.J. Rousseau und M. Bobespierre, die Begründer des Sozialismus", en Jahers-und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft (1992), 33-45; R. Spaemann, Rousseau-Bürger ohneVaterland, Von der Polis zur Natur (München, 1980).

[5] Cf. P. Köster, Der sterbende Gott, Nietzsches Entwurf übermenschlicher Gröss (Meisenheim, 1972); R. Löw, Nietzsche Sophist und Erzieher (Weinheim, 1984).

[6] Cf. T. Steinbüchel, Die philosophische Grundieugung der christlichen Sittenlehre I, 1 (Düsseldorf, 1947), 118-32.

[7] Cf. J. Pieper, "Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Ammerkungen zum philosophischen Ansatz von J.P. Sartre", en Uber die Schwierigkeit, heute zu glauben (München, 1974), 304-21.

[8] "Derecho" es traducción del alemán "Recht". Aún cuando el término "Recht" puede significar "derecho" en en el sentido de "derechos humanos", también puede usarse para aludir a la "ley", con la connotación más o menos explícita de "justo orden", "orden que abarca lo que es justo". Ratzinger usa en este último sentido el término "Recht" tanto aquí como más adelante. En este contexto, "Recht" se ha traducido como "derecho" o (con menos frecuencia) como "justo orden" o una variante del mismo. (Nota del traductor).

[9] H. Jonas, das Prinzip Verantwortung (Frankfurt a.M., 1979).

[10] J. Fest, Die schwierige Freiheit (Berlín, 1993), esp. 47-81. Fest resume sus observaciones sobre el "carácter distintivo planetario" de Küng: "Mientras más lejos llegan los acuerdos, a los cuales no se puede llegar sin concesiones, en mayor medida las normas éticas adquieren mayor elasticidad y por consiguiente resultan ser más débiles, hasta el punto que el proyecto termina siendo una mera corroboración de esa moralidad que no obliga y no es la meta, sino el problema" (80).

[11] Ver las penetrantes observaciones sobre este punto de J. Pieper, en Schiften zum Philosophiebegriff III, ed. B. Wald (Hamburgo, 1995), 300-323, así como 15-70, esp. 59ff.

[12] Cf. Gaudium st Spes, n. 78: "...numquam pax pro semper acquista est" ("la paz nunca se adquiere de una vez y para siempre").

[13] Cf. J. Fest, Die schwierige Freiheit, 79: "Ninguna de las instancias dirigidas al hombre es capaz de decir cómo éste puede vivir sin un más allá, sin temor al último día y con todo actuar una y otra vez contra sus propios intereses y deseos". Cf. También L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt (München, 1982).

[14] Cf. J. Pieper, Schriften zum Philosophiebegriff III.