

# Las emociones políticas como reto de la teoría de la moral

FS Hilpert / MThZ 4/2017

*Resumen: en los escenarios de la comunicación política han cobrado una dinámica inesperada las emociones digitalmente reforzadas. Esto presenta un reto metódico para la ética, el de dedicar una mirada más intensa a las condiciones en que se desarrollan las emociones y no solo limitarse a discursos de justificación. Aquello encierra también una oportunidad para la ética cristiana de desarrollar un perfil claro. Basándose en la interpretación del cristianismo como religión terapéutica, la superación de miedos difusos es vista como misión teológico-ética de la capacitación para la democracia. Esto es relevante particularmente si se pretende inmunizar a las personas contra el autoensalzamiento totalitario de lo político, así como contra el populismo.*

## 1. La pérdida de confianza en la democracia

### *Refugiarse en la irracionalidad posfáctica*

Hoy está en crisis la confianza en la democracia como método para racionalizar los discursos ético-políticos. Las emociones políticas<sup>1</sup>, sobre todo el miedo a los migrantes, al terrorismo y al descenso social, han adquirido una dinámica en la comunicación pública que frecuentemente neutraliza los argumentos racionales y la pretensión de una sociedad liberal. La necesidad de diferenciarse como parte de un movimiento identitario, nacionalista o fundamentalista determina en muchos ámbitos la agenda política. Están en boga los regímenes autoritarios y los patrones de argumentación posfácticos. El liberalismo político se encuentra a la defensiva. En este escenario las religiones tienen un papel a veces sumamente ambivalente, ya que es bastante común que se funcionalicen para refugiarse en irracionalismos, así como para promesas de identidad y pretensiones de autoridad etnorreligiosas.<sup>2</sup>

Es algo sumamente irritante sobre todo para la ética social cristiana que, por su tradición basada en el derecho natural y racional, apuesta absolutamente por la argumentación racional y universal.<sup>3</sup> Debe fortalecer la confianza en la razón universal y la disposición para ejercer comunicación que trasciende culturas y fronteras. El principal aporte de la Iglesia, en su calidad de instancia moral, se da en este contexto no directamente a nivel de las

---

<sup>1</sup> Respecto al concepto «emociones políticas» que Martha Nussbaum desarrolló en su reflexión crítica de la omisión de la dimensión emocional en la comprensión liberal de la política, véase: Martha Nussbaum: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Fráncfort (2016), particularmente las pp. 11-44. En todo el mundo se puede observar que las formas de la comunicación política están cambiando, lo cual pone a prueba al liberalismo. Véase sobre el tema *Mittelweg 36 (2015/1-2): Affekte regieren*; Heinz Bude: «Das Gefühl der Welt: Über die Macht von Stimmungen», Múnich (2016).

<sup>2</sup> Véase Martha C. Nussbaum: *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*, Darmstadt (2014); sobre el diagnóstico mixto desde la perspectiva cristiana, también véase: Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (ed.): «Tribalismus und Ethnoreligiosität – Anfragen an Theologie und Kirche», *MThZ 2/2017*.

<sup>3</sup> Véase Vogt; Markus: *Theologie der Sozialethik (Questiones disputate 255)*, Friburgo (2013), particularmente las pp. 7-20 y las pp. 229-326.

fundamentaciones y posturas ético-políticas específicas en sí, sino sobre todo a nivel del fomento de una mentalidad y de un marco que constituyen el requisito base para abrirse a argumentos y a un diálogo racional y a la pretensión de libertad. Como consecuencia de este acto de refugiarse a la irracionalidad posfáctica es llamada a promover la confianza en la razón como condición para posibilitar la democracia y a enfrentar la instrumentalización de la religión para hacer oídos sordos a argumentos racionales.

Para ello, en primer lugar es necesario comprender los temores –en parte absolutamente justificados– así como la crítica del racionalismo y universalismo abstracto. En este contexto, la ética cristiana enfrenta retos especiales, ya que desde siempre ha estado dividida entre una pretensión de generalidad que trasciende las culturas y un ethos específico desde el punto de vista religioso que está vinculado a emociones fuertes. El trasfondo del debate es una discusión fundamental de la teoría de la moral sobre el concepto del uso público de la razón, el cual fue introducido por Kant y, en el marco de la teoría liberal de la sociedad, se ha interpretado como argumento para relegar de los discursos políticos aquellos aspectos religiosos, específicos de la cultura, y, con ello también, muchos aspectos emocionales.<sup>4</sup> En base a ello, la reflexión crítica de las nuevas emociones políticas puede presentar perfectamente una oportunidad para encontrar una nueva perspectiva para el contexto cristiano de la ética social cristiana y, desde este punto de partida, diferenciar la autopercepción de la Iglesia como instancia moral.

#### *Diagnóstico de la sociedad: el miedo en tiempos de cambios acelerados*

Nosotros vivimos en una época de procesos acelerados de cambio y de profundas rupturas sociales, económicas y ecológicas. Hay varios indicios de que no se trata de fenómenos singulares ni aislados, sino de elementos de una «crisis múltiple»<sup>5</sup>. Estamos hablando de un cambio de época. El sociólogo Ulrich Beck, quien falleció en 2015, en su obra de edición póstuma habla de una «metamorfosis del mundo»<sup>6</sup>. Con esto quiere decir que mientras en el pasado disponíamos de puntos fijos como referencia que nos permitieron reconocer qué es lo que se mantenía estable y qué no, hoy estamos presenciando un cambio universal que nos hace perder la orientación. Beck aboga por confiar en mayor medida en soluciones inesperadas y no planificables, las cuales muchas veces determinan el curso de la historia de manera imprevisible.

Este diagnóstico implica cierto desencanto con el proyecto político de la Modernidad, por la razón de que éste se basa precisamente en la convicción de que los actores de la sociedad

---

<sup>4</sup> Véase Bernd Irlenborn; Franz-Josef Bormann (eds.): *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (Quaestiones disputatae Band 228)*, Friburgo (2008); Reder, Michael; Schmidt, Josef: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Fráncfort (2008); Markus Vogt: «Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion» en: Wilhelm Korff; Markus Vogt (eds.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, Friburgo (2016), pp. 711-737.

<sup>5</sup> Ulrich Brand: «Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik» en: Ulf Hahne (ed.): *Globale Krise – Regionale Nachhaltigkeit. Handlungsoptionen zukunftsorientierter Stadt- und Regionalentwicklung*, Detmold (2010), pp. 9-28.

<sup>6</sup> Ulrich Beck: *Die Metamorphose der Welt*, Fráncfort (2016).

pueden controlar la constitución de las estructuras sociales, así como su conservación y modificación. En situaciones de procesos de cambios múltiples que frecuentemente se refuerzan mutuamente, en las crisis y metamorfosis se pierde esta confianza. Los actores experimentan la sensación de que los acontecimientos pasan por encima de ellos y que tienen poca influencia su conformación. Las situaciones donde se pierde el control evocan una sensación de malestar y temor. Es precisamente la situación en que nos hallamos hoy. Debido a que los procesos de cambio se perciben como crisis, cobran un rol dominante las emociones, también a nivel de la comunicación pública y política. Los estados de ánimo, los cuales se pueden definir como las emociones de la sociedad<sup>7</sup> muchas veces parecieran tener mayor importancia que los argumentos. Éstos se potencian considerablemente a través de los nuevos medios digitales y alteran las condiciones de la formación de opiniones políticas.

Lo imprevisible de los estados de ánimo, junto a los conceptos de lo que consideramos enemigo y a las promesas de identidad, se ha convertido en un factor decisivo de la política. Basta de recordar el *Brexit* y la amenaza del proyecto europeo por los diferentes neonacionalismos o las grandes inseguridades causadas por Donald Trump, quien con su programa *America first* está buscando la confrontación con la política orientada en la solidaridad global y, al parecer, poco se deja influenciar por los hechos reales. En Alemania, el grupo Pegida y el fortalecimiento de la AfD son símbolos de un clima político marcado por la xenofobia, temores ante el descenso social y la radicalización. Todo esto es consecuencia de un estado de ánimo emocional cargado de temores, el cual muchas veces tiene poco que ver con riesgos reales, pero es muy fácil que se aproveche para apetencias del poder político.<sup>8</sup>

La creencia en la razón universal y en derechos humanos incondicionales y vigentes para todos, la cual tiene su origen en una síntesis específicamente europea entre la fe cristiana y el humanismo y que se generó producto de conflictos dolorosos<sup>9</sup>, en los tiempos actuales pareciera convertirse en algo frágil. La crítica de ello se originó con anterioridad al surgimiento de la AfD, Pegida y Trump, más bien tiene como trasfondo un debate ético-político más antiguo. Aquel debate se resume no pocas veces con el concepto «neorrealismo».<sup>10</sup> En vista a los conflictos globales nacientes, el oponerse a estas tendencias con un enfoque diferenciador constituye una prueba de fuego para la ética humanista y cristiana, así como también para la Iglesia mundial como instancia moral. Para ello resulta necesario fortalecer la percepción de las diferencias y contextos culturales, religiosos y sociales, por un lado, incluyendo las emociones relacionadas, y, por el otro, no renunciar por

---

<sup>7</sup> Véase Heinz Bude: *Das Gefühl der Welt* (op. cit. en la nota 1).

<sup>8</sup> Véase Bude: *Das Gefühl* (op. cit. en la nota 1); Paul M. Zulehner: *Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern (2016); *Mittelweg, Affekte regieren* (op. cit. en la nota 1).

<sup>9</sup> Véase Konrad Hilpert: *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Teil 2*, Friburgo de Brisgovia (2016).

<sup>10</sup> Véase Chantal Mouffe: *Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion*. Fráncfort (2007); Markus Vogt: «Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft. Theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung» en: Stephan Stetter (ed.): *Leben in der Weltgesellschaft – Regieren im Weltstaat. To Live in World Society – To Govern in the World State (Schriftenreihe der Universität der Bundeswehr München, Band 07)*, Neubiberg (2014), pp. 53-59.

ningún motivo a la pretensión de una moral universal y de un uso de la razón pública que también sea capaz de generar consenso en sociedades plurales.<sup>11</sup>

### *Complejas causas para las inseguridades*

La tesis principal de las siguientes reflexiones es lo clave que sería tomar en serio estas nuevas emociones políticas y entenderlas como un notable cambio en la forma de la comunicación pública.<sup>12</sup> En este contexto, la religión, la fe y las iglesias, en el clima de una «nueva intolerancia religiosa»,<sup>13</sup> son parte del problema como parte de su posible solución. No basta con tratar de comprender los complejos temores sociales a partir de riesgos y amenazas concretas. Esto por el motivo de que, al menos en Alemania y otras naciones prósperas, la vida nunca ha sido tan segura como hoy, si nos basamos en la expectativa de vida y la garantía de cierto ingreso mínimo para asegurar la subsistencia. Aún así, no sería justo que descalificáramos la extendida sensación de inseguridad y la tildáramos de histeria.<sup>14</sup> Más que un temor dirigido a algún objeto concreto, se trata de una inseguridad difusa, pero no por ello menos poderosa. Tiene que ver con miedos más profundos, los cuales no pocas veces se originan de la multiplicidad de oportunidades, si estas oportunidades implican como lado negativo una constante preocupación de perderse de algo.<sup>15</sup> La inseguridad también tiene que ver con la pérdida de nuestra inserción cultural, religiosa y familiar, lo cual por un lado ha facilitado cierto aumento de autonomía, pero por el otro se percibe cada vez más como sobreexigencia constante del sujeto.

La sensación de miedo no es algo malo per se. El miedo nos salva de embarcarnos en situaciones peligrosas de forma ingenua y sin verificar riesgos.<sup>16</sup> Los temores son parte de la existencia humana. Es necesario diferenciar el concepto, con tal de precisar cuáles son las formas de temor que resultan beneficiosas y cuáles actúan de forma destructiva o nos paralizan. La pérdida masiva de confianza, que se está generando en el contexto de la globalización, de los cambios acelerados, del terrorismo y de la migración, tiene razones y manifestaciones multifacéticas y en primer lugar es necesario analizarlas simplemente desde la psicología, la sociología, la teoría de la comunicación y la política. En este contexto, la Iglesia como instancia moral enfrenta el reto de hacer sus aportes para el manejo constructivo de las emociones relacionadas. Clave en este marco es llevar a la práctica la inclusión social,

---

<sup>11</sup> Véase sobre el tema (ejemplificado con el tema de los derechos humanos): Konrad Hilpert: «Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte» en: *Amosinternational 2/2013*, pp. 18-15; Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlín (2011).

<sup>12</sup> Véase Nussbaum: *Politische Emotionen* (op. cit. en la nota 1).

<sup>13</sup> Nussbaum: *Die neue religiöse Intoleranz* (op. cit. en la nota 2).

<sup>14</sup> Véase sobre el tema (ejemplificado con el caso de Pegida): Werner Patzelt; Joachim Klose: *Pegida. Warnsignale aus Dresden*, Dresde (2016).

<sup>15</sup> Sobre las confusiones causadas por la pérdida de un horizonte de trascendencia, el cual impulsa a buscar una vida plena a través del «imperativo kinético» de la constante densificación y optimización de proyectos, véase: Hans-Joachim Höhn: «Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik» en: Markus Vogt (ed.): *Theologie der Sozialethik*, Friburgo de Brisgovia (2013), pp. 96-120. Asimismo, el sociólogo Heinz Bude analiza el temor de perderse de algo en vista a las oportunidades casi infinitas que tiene el individuo como característica significativa de la actual «sociedad del miedo». Véase Heinz Bude: *Gesellschaft der Angst*, Hamburgo (2014).

<sup>16</sup> Véase Sabine Döring (ed.): *Philosophie der Gefühle*, Berlín (2009); Eva Weber-Guskar: *Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*, Berlín (2009).

así como abordar los riesgos de forma sobria, diferenciadora y solidaria. En el abordaje de la sensación de inseguridad además es clave la competencia simbólica. La cohesión social en una sociedad mundial crecientemente pluralista depende esencialmente de si logramos practicar una y otra vez nuestras habilidades comunicacionales de forma que trasciendan las culturas y fronteras.

## 2. El miedo al servicio de sistemas totalitarios

### *Vivir con un miedo desmoralizador*

«Todo aquello que hacemos impulsados por el miedo se vuelve hacia nosotros en algún momento. Tal como un búmeran. [...] Es el miedo el que nos hace dependientes de un sistema inhumano. El miedo frena nuestro afán de ser humanos y libres.» Es una cita de la serie *Weissensee*<sup>17</sup> que en 18 capítulos desarrolla una extensa epopeya que aborda la temática de vivir con miedo y la consiguiente desintegración de las relaciones sociales y de las formas de comunicación política en el sistema totalitario y el Estado policial de la RDA en los años 1980. Es a la vez una obra fílmica sobre el amor que permite superar el miedo y sobre la resistencia desesperada contra el miedo desmoralizador, el cual convierte a las personas en agentes obedientes de sistemas ideológicos, las despoja de su dignidad y autenticidad y las condena a vivir una vida marcada por la mentira.

La epopeya televisiva *Weissensee* refleja experiencias históricas que se hicieron y se siguen haciendo de forma similar en variados contextos. Quienes sienten miedo, ya sea por ellos mismos o por un cónyuge, por padres o hijos, se vuelven susceptibles a chantajes y, mediante métodos pérfidos, son convertidos en agentes del sistema, obligándolos a delatar a sus amigos y –conforme a la ideología totalitaria– despojándolas lentamente de su libertad, dignidad y autonomía. Contra ello se dirige la siguiente llamada de alerta: «¡Sed valientes, no tengáis miedo al miedo, sed la cara de la libertad!» Este llamado en la serie lo entona aquel primer grupo reunido en la Iglesia de San Nicolás en 1989 al salir a la calle. Es un llamado a dejar de tenerle miedo a las fotografías y amenazas de la *Stasi*. Superar colectivamente el miedo se convierte así en un impulso que pone en marcha la revolución pacífica.

La superación del miedo no se logra a partir de la nada. Es necesario pasar por mucho sufrimiento, a menudo también experimentar el fracaso propio, la desesperación de vivir en la mentira y con un vacío interior, para que se forme la resistencia. En la serie, la valentía de amar es el punto inicial para superar el miedo e iniciar la resistencia política, muchas veces sin que siquiera fuera el objetivo en un principio. Aquello es personificado principalmente por Julia, hija de una cantante originalmente crítica del régimen, quien ama al hijo del oficial de la *Stasi* Kupfer y no renuncia a este amor pese a todos los obstáculos. En la cárcel es torturada, despojada de su hijo y finalmente muere desesperada. El arduo camino a la libertad que permite superar el miedo también está plagado de heridas y víctimas. Siempre ha sido así en las situaciones dramáticas de la historia y sigue siéndolo hasta nuestros días; actualmente, por ejemplo, en Oriente Próximo y Medio, donde se están desalojando y matando a miles de cristianos, o bajo el poder menos notorio, pero de todos modos totalitario de China, donde el

---

<sup>17</sup> Erstes Deutsches Fernsehen: *Weissensee Eine Berliner Liebesgeschichte*. 18 capítulos. Guión/dirección: Annette Hess y Friedemann Fromm, Alemania (2010 y ss).

cristianismo está experimentando un fuerte crecimiento, entre otros factores por la esperanza de presentar una alternativa al poder estatal intimidante y omnicontrolador.<sup>18</sup> Ahora bien, yo sostengo que lo señalado también tiene relevancia para la cotidianidad de todas las personas, aunque sea de forma sutil. Libertad es la superación del miedo. Es una exigencia a la cual se deben someter también críticamente la fe cristiana y la Iglesia como instancia moral.

*Momentos estelares de la Iglesia como instancia moral*

La resistencia contra los sistemas totalitarios de las zonas orientales de la Europa central, cuyo poder se basaba en el miedo, llevó en 1989 a una revolución pacífica, una revolución impulsada por la valentía de los ciudadanos, en la cual las Iglesias, entre muchos otros actores, brindaron un aporte considerable. A pesar de profundas ambivalencias producto de su neutralización por el Estado, constituyeron un espacio de humanidad y de lo «apolíticamente político», por lo cual su forma de protesta no fue fácil de censurar. Fueron momentos estelares de la Iglesia como instancia moral, en el sentido de que le dio ánimo a las personas para actuar sin miedo, momentos estelares, cuya fuerza revolucionaria parece haberse prácticamente agotado en las condiciones de la normalidad alemana actual, pese a que la necesitaríamos urgentemente de una forma renovada. También en otros Estados del este de Europa las Iglesias asumieron o siguen asumiendo un rol clave en la resistencia contra el dominio totalitario, sobre todo en Polonia y Ucrania. Ahora bien, a veces no son las iglesias constituidas, sino más bien valientes cristianas y cristianos individuales que brindan impulsos para la libertad.<sup>19</sup>

Es en la superación del miedo donde se halla la fuerza revolucionaria y humanizadora de la fe cristiana. Su contenido esencial no es conocimiento abstracto, sino la liberación del miedo. Esto acarrea consecuencias considerables para las formas de comunicación, el desarrollo de un perfil propio y la recepción de la ética teológica. En vista al renacimiento de emociones cargadas de miedo en el escenario de las emociones políticas, este acercamiento es de gran importancia tanto desde la perspectiva social como también desde la teoría de la moral. En este contexto, la relevancia de la Iglesia no solo se construye a través de ciertos argumentos específicamente cristianos, sino por ser una instancia para el cultivo de las emociones. En una «sociedad del miedo»,<sup>20</sup> la democracia necesariamente debe combinar buenos argumentos con una comunicación inspiradora de confianza y capaz de conectarse con las personas en su vida cotidiana.

La superación del miedo por sí mismo constituye una fuente crucial de educación a las personas para actuar de forma responsable. Esto es válido tanto para cada individuo como para las instituciones y también para la Iglesia como instancia moral. El practicar la intrepidez para la libertad y la solidaridad es más importante que toda teoría. Para ser más exacto: la teoría moral se vuelve algo poco expresivo y débil si pierde el vínculo con la vivencia real de una actitud sincera. Václav Havel lo llama el «intento de vivir en la verdad».<sup>21</sup> En medio de

<sup>18</sup> Véase Peter Neuner: «Kirchen in China zwischen Untergrund und „Religionsfieber“» en E. Hellgardt; L. Welker (eds.): *Weisheit und Wissenschaft*, Múnich (2013), pp. 125-140.

<sup>19</sup> Véase sobre el tema Konrad Hilpert: *Glaube und Widerstand. 70 Jahre „Weisse Rose“ (LMUniversum 15)*, Múnich (2014).

<sup>20</sup> Bude: *Gesellschaft der Angst* (op. cit. en la nota 15).

<sup>21</sup> Václav Havel: *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek (1990). Con esta actitud sincera obligó al gobierno de Praga a mirarse en el que espejo y reconocer sus mentiras propagandísticas. A pesar de

situaciones críticas, la rectitud y sinceridad en la vida cotidiana son un importante elemento opositor a la neutralización por sistemas totalitarios. Ahora bien, no se trata tan solo de patrones de conducta en situaciones sociales extremas, sino también de lo necesario que son para la vida cotidiana el valor cívico y la autenticidad. Siendo esto el fundamento de la credibilidad, constituyen una condición clave para la comunicación que asegura la eficacia de la Iglesia como instancia moral en una sociedad pluralista.<sup>22</sup> Los miedos sutiles son la puerta de entrada más importante para la heteronomía, ya sea mediante la omisión de verdades incómodas, la adaptación a promesas del consumo o a supuestas obligaciones económicas para el actuar y sistemas corruptos.

### 3. La fe como fuerza para superar el miedo

#### Ética «*fides qua*»

Las reflexiones anteriores llevan a la pregunta sobre cuál es la competencia que le corresponde a la fe cristiana y a la Iglesia como fuerza para superar el miedo. Varios pasajes de los textos bíblicos se refieren al miedo: «[...] mi corazón desmayaré [...]» ora el salmista (salmos 61:2). «En el mundo tendréis aflicción [...]», así resume Jesús la situación del ser humano (Juan 16:33). Esto pese a que la tradición bíblica nos advierte de no dejar que los miedos nos controlen o nos superen. Es importante expresar los miedos, pero también es importante aplacarlos y superarlos. «¡No temáis! No tened miedo!» podemos leer en varias partes de la Biblia. Al miedo se contraponen la confianza en Dios. A partir de la certeza de un Dios salvador podemos vencer el miedo y el temor: «Decid a los de corazón apocado: Esforzaos, no temáis; he aquí que vuestro Dios viene [...]; Dios mismo vendrá, y os salvará.» (Isaías 35:4). «Porque no nos ha dado Dios espíritu de cobardía, sino de poder, de amor y de dominio propio.» (II Timoteo 1:7).

En este contexto, la superación del miedo no es un mero postulado moral, una promesa psicológica o un objetivo pastoral de la fe bíblica, sino es constituyente del acto de fe en sí. La palabra hebrea para la fe es *aman*, lo cual también se puede traducir como «confianza». *Aman* se refiere a «confiar en Dios, fiarse en él, apostar por su fiabilidad, con tal de ganar perdurabilidad y fiabilidad para sí mismo y ser firme, seguro, confiable.»<sup>23</sup> «Tener fe en el sentido del mensaje cristiano significa: pertenecer a Jesucristo y estar inundado de su Espíritu Santo (véase Hebreos 3:14 y 6:4), es decir, saberse resguardado en Dios de manera que ya no es necesario tener que vivir impulsado por el miedo por sí mismo.»<sup>24</sup>

La clásica diferenciación entre el acto de fe (*fides qua*) y el contenido de la fe (*fides quae*) se puede interpretar en el sentido de que la fe se debe comprender como fenómeno de creación

---

tener la posibilidad de abandonar el país, Havel se quedó y asumió su encarcelamiento. En sus *Cartas a Olga* habla de los «triumfos en las derrotas diarias de la cárcel» (Václav Havel: *Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis*, reimpression por Reinbek (1989), p. 310.

<sup>22</sup> No es coincidencia que Konrad Hilpert, en sus reflexiones sobre la teoría de la moral, menciona una y otra vez el rol clave de la autenticidad: Konrad Hilpert: *Authentizität und Wahrheit*, Berlín (2012).

<sup>23</sup> Thomas Hieke: «“Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9) » en: *Theologie und Glaube* 99/2009, p. 1.

<sup>24</sup> Peter Knauer: *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, Friburgo de Brisgovia (1991), p. 15.

de confianza y no tan solo como creencia en lo verídico de algunos hechos.<sup>25</sup> Asimismo, la teología fundamental y pastoral contemporánea tiende a explicitar el acto de fe como una forma de confianza y lo relaciona con el fortalecimiento de una autoimagen positiva.<sup>26</sup> A partir de esta percepción se pueden establecer vínculos prometedores con aquello que en la investigación sobre la resiliencia se denomina «sentido de coherencia».<sup>27</sup> La fe en Dios permite percibir el mundo como algo que tiene sentido, pese a todas las crisis, catástrofes e inconsistencias. Quienes pueden apoyarse en la creencia de que la vida tiene sentido, no pierden fondo aunque fallen los sistemas de control de índole individual y social. Aquellos individuos tampoco son superados por el miedo cuando esto pasa.

Aplicado a la ética, podríamos hacer la siguiente analogía: se requiere de una relación equilibrada entre la ética *fides quae* y *fides qua*, es decir, entre posturas relacionadas al contenido, por un lado, y las formas de comunicación del fortalecimiento de la confianza, por el otro. Ambos aspectos no se pueden separar. Con este trasfondo, se debe evaluar críticamente si y en qué sentido la moral cristiana fomenta actitudes y patrones de sentido que ayudan a buscar soluciones a los problemas, conservando una perspectiva constructiva y libre de miedo. Un ejemplo para aquellas disposiciones mentales y emocionales, fundamentales en el abordaje de temores individuales, estados de ánimo de la sociedad y riesgos económicos o técnicos, es el equilibrio entre la preocupación y la serenidad, la cautela y el valor, el optimismo y pesimismo, la persistencia y el cambio y también la diferenciación entre aquello que podemos cambiar y aquello que no. Para ello se requiere, entre otras cosas, de la capacidad de pensar y actuar en distintos contextos y horizontes temporales.<sup>28</sup> La esencia de la fe cristiana radica en una forma específica de superar aquel miedo que cierra los horizontes, facultando al individuo para la libertad y para el actuar de forma responsable. La moral necesita de una esperanza, la cual no se puede demostrar, sino solamente reconstruir en calidad de requisito para la razón y la humanidad.<sup>29</sup> En la transmisión de esta seguridad –cuya repetición es necesaria una y otra vez– se halla un significado determinante del cristianismo como «religión terapéutica»<sup>30</sup> que es constituyente de la moral. Si se aspira a que aquello resulte éticamente provechoso en el contexto de las emociones políticas específicas del modernismo tardío, se requiere de una comprensión más exhaustiva de los fenómenos complejos del miedo.<sup>31</sup>

*Kierkegaard: profundización existencialista*

---

<sup>25</sup> Véase Clemens Sedmak: *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Friburgo de Brisgovia (2013), p. 274.

<sup>26</sup> Véase Elias Stangl: *Resilienz durch Glauben. Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*, Ostfildern (2016), p. 125 s.

<sup>27</sup> Sobre el tema resiliencia, véase Sedmak: *Innerlichkeit* (op. cit. en la nota 25); Stangl: *Resilienz* (ibíd.); Markus Vogt; Martin Schneider (eds.): «Theologische und ethische Dimension der Resilienz.» *MThZ* 3/2016.

<sup>28</sup> Véase Höhn: *Handeln über den Tag hinaus* (op. cit. en la nota 15), pp. 102-108.

<sup>29</sup> Véase Höhn: *Handeln über den Tag hinaus* (op. cit. en la nota 15), pp. 108-120.

<sup>30</sup> Este enfoque marca profundamente a toda la teología de Eugen Biser; véase Eugen Biser: *Theologie als Therapie*, Heidelberg (1985).

<sup>31</sup> Texto fundamental sobre el tema: Fritz Riemann: *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*, Múnich (1975).



El primer autor que reflexionó sobre la angustia como parte existencial de la persona humana fue Sören Kierkegaard, cuya obra básica *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original* fue publicada en 1844. Kierkegaard diferencia la angustia estrictamente del miedo que es aquel que se dirige a algo concreto causante de temor. La angustia no tiene objeto y es difusa. «En ella, el yo se siente amenazado, específicamente por una amenaza interna, siendo que esta amenaza también alberga cierta fascinación.»<sup>32</sup> La vaguedad es su esencia, ya que la angustia, según Kierkegaard, es un adelanto directo de la posibilidad propia que aún no fue aprovechada.<sup>33</sup> La angustia es el límite de la libertad, el pavor ante la posibilidad que el ser humano no puede aprovechar por sí mismo, a pesar de que está espiritualmente constituido para ello, es decir, para una síntesis entre lo finito y lo infinito. Solo en la angustia de perder la propia libertad ocurre el autodescubrimiento del yo, se convierte en tema para sí mismo y genera consciencia de sí mismo, es decir, autoconsciencia.<sup>34</sup>

Para Kierkegaard, la angustia en este contexto es el requisito negativo para la fe, para la percepción de los límites propios, los cuales amenazan con hacer fracasar o hacer realidad el propósito de la existencia propia, pero de un modo que el ser humano por sí mismo no puede garantizar.<sup>35</sup> En la angustia, el ser humano siente que no es autosuficiente, sino que necesita de una contraparte que le preste atención, le facilite sentido, le brinde reconocimiento y exija que tome responsabilidad. La angustia, según Kierkegaard, es esencialmente el temor de no lograr el propósito y la libertad de la existencia propia.<sup>36</sup> La pregunta por un Dios salvador se origina solo a partir de la angustia. Al mismo tiempo, la fe es la superación del enfoque en la angustia de la salvación y de la constante preocupación por sí mismo.

Kierkegaard vincula estas reflexiones con una nueva interpretación de la doctrina del pecado original, la cual comprende desde la perspectiva filosófica existencialista como angustia salvadora autocentrista, y constata la necesidad de superarla para así poder lograr la libertad, la moral y la felicidad.<sup>37</sup> Mediante el fenómeno de la angustia se explica la posibilidad del pecado, lo cual por ningún motivo es una banalidad, ya que tradicionalmente (por ejemplo, en la obra de Tomás de Aquino quien se basa en Aristóteles) el bien es lo intencional y nadie puede querer el mal, sino que solamente se persigue por error. Según Kierkegaard, el pecado se origina precisamente no a partir de la libertad, sino que a partir de la falta de libertad, por estar atado por miedos. No son decisivos los errores cognitivos, sino una falta de libertad interior para aspirar al bien. Por tanto, una pedagogía, doctrina moral y una pastoral que tan solo apuestan a la transferencia de conocimientos o que priorizan inspirar miedo ante el pecado, finalmente se deben rechazar según esta lectura como contraproducentes.

Con estas reflexiones, el filósofo danés, quien se atrevió a publicar sus escritos solamente de forma anónima, dio a la vez impulsos fundamentales para la génesis de la psicología y también de la filosofía existencialista. Heidegger y Sartre, por ejemplo, se alimentaron de esta fuente. Además, Kierkegaard formuló con su análisis de la angustia un topos de la

<sup>32</sup> Gerd Haeffner: «Angst. I. Philosophisch.» en: *LThK 1*, Friburgo (1993), p. 672.

<sup>33</sup> Véase Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, Fráncfort (1984), pp. 40-43.

<sup>34</sup> Véase Kierkegaard: *Angst* (ibíd.), pp. 75-89.

<sup>35</sup> Véase Kierkegaard: *Angst* (op. cit. en la nota 33), pp. 141-147.

<sup>36</sup> Véase Kierkegaard: *Angst* (op. cit. en la nota 33), pp. 198-140.

<sup>37</sup> Véase Kierkegaard: *Angst* (op. cit. en la nota 33), pp. 44-49.

interpretación existencial moderna que hoy en día es imprescindible y que, entre otras cosas, ha marcado a innumerables novelas. Por ejemplo, las obras principales de Kafka: *El castillo* y *El proceso*. Estas dos novelas abordan la angustia difusa de la cual las personas caen presas en los corredores del poder, asumiendo la supuesta obligación de tener que defenderse contra una acusación desconocida, la espera del permiso para entrar por la «puerta de la ley», la puerta de la vida y de la identidad propia, una espera que se prolonga hasta que se acabe el tiempo y la puerta se cierra (*Ante la ley*). También la novela de Handke *El miedo del portero al penalty* relata un drama semejante de una vida desperdiciada por el miedo, la cual el autor deja transcurrir en la superficialidad difusa de una biografía desorientada y conformista que se pierde en la normalidad burguesa. O recurramos nuevamente a un ejemplo político: La novela *El columpio del aliento* de Herta Müller relata el miedo sobrecogedor que se vivió en Rumania y Ucrania bajo el régimen soviético.

Los miedos dirigidos a peligros concretos se pueden y se deben abordar a través de estrategias racionales de la prevención de riesgos.<sup>38</sup> Ahora bien, los miedos difusos que no van dirigidos a un objeto concreto y que constituyen una postura de vida específica de la modernidad, albergan otra dimensión relativamente independiente de peligros concretos, la cual tiene mayor relación con la pérdida de una sensación de cobijamiento metafísico que con un incremento efectivo de riesgos.<sup>39</sup> Pero no por ello estos miedos son menos potentes o más fáciles de abordar. A medida que se hacen prevalecientes, pueden convertirse en un peligro importante para la cohesión democrática de la sociedad. Son motivo para desarrollar reflexiones sobre la importancia de la fe cristiana en la superación del miedo, no solamente desde el enfoque exegético, dogmático y filosófico existencialista, sino también desde la teoría de la moral y la teoría de la sociedad. Este punto se ahondará a continuación.

#### 4. Dominio de la contingencia mediante la renuncia a sistemas morales cerrados

##### *La inclusión del otro como programa de la política democrática*

Los valores se generan desde la capacidad para cambiar de perspectiva y para la autotranscendencia.<sup>40</sup> Se originan a través del intercambio con otras personas y por abrirse al otro. Mediante la confrontación con la diversidad y las diferencias que nos constituyen como personas y a nuestras culturas, frecuentemente se ponen en duda nuestras propias convicciones y hace falta que las justifiquemos nuevamente, que las ajustemos, cambiemos o descartemos. De este modo, aumenta la autorreflexividad como base importante de la competencia moral. «La inclusión del otro»<sup>41</sup>, no el miedo ante él, es la base para un compromiso con valores que trascienden el propio yo, los intereses y necesidades propias y, a la vez, constituye el programa fundamental de la política democrática. Solo de este modo

<sup>38</sup> Es frecuente que éstas no existen en suficiente medida; véase Ortwin Renn: *Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten*, Fráncfort (2014).

<sup>39</sup> Véase Wolfgang Beinert: *Heilender Glaube*. Maguncia (1990); también véase Reder; Schmidt: *Bewusstsein von dem, was fehlt* (op. cit. en la nota 4)

<sup>40</sup> Véase Joas: *Sakralität* (op. cit. en la nota 11); sobre el tema, véase también el texto de Jochen Sautermeister en esta publicación.

<sup>41</sup> Bajo este título Jürgen Habermas resumió sus estudios sobre el liberalismo político. Véase Jürgen Habermas: *Die Anerkennung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Fráncfort (1999).

siguen desarrollándose las formas de vivir y las culturas. Los miedos merman la solidaridad y producen culturas «cerradas», culturas sin capacidad de aprendizaje, lo cual implica que están amenazadas por su estancamiento y, frecuentemente también, por su «ocaso». La democracia es la institucionalización de la disposición de mantenerse siempre abierto a mejores argumentos y de aprender de ellos. El aislamiento miedoso pone en peligro su contenido esencial.

Ahora bien, los llamados morales no ayudan contra los miedos. No sirve decirle a alguien acorralado por el miedo: ¡Sé valiente en tu resistencia contra la opresión política, sé libre frente a las presiones que ejercen las expectativas de la sociedad, sé solidario con los pobres y los migrantes, acoge los refugiados con los brazos abiertos! Esta persona rechazará estas demandas que percibirá como exageradas o las considerará algo imposible, mientras esté dominado por el miedo. La neutralización del miedo a través de un acto de voluntad tiene sus límites. El tomar en serio este diagnóstico acarrea consecuencias considerables para la teoría moral teológica. San Pablo, por ejemplo, sostuvo que no basta con el llamado moral de la ley, sino que se necesita la curación que espera de la gracia divina (Romanos 7:15-25).<sup>42</sup> El indicativo de la promesa de salvación antecede en la teología cristiana de forma metódica al imperativo de los postulados morales. Quien se sumerge profundamente en el campo de fuerzas de Dios, que brinda curación y cobijamiento, puede ser sanado del miedo que lo ata a las estrategias de autodefensa, eso al menos es la esperanza. En lugar de recurrir a ellas, es facultado para acceder a las posibilidades de la libertad basada en la responsabilidad y para reaccionar con solidaridad práctica en el encuentro con migrantes y pobres.<sup>43</sup>

### *La problemática de los refugiados como ejemplo de la inexistencia de soluciones fáciles*

La importancia de la Iglesia como instancia moral en la sociedad contemporánea se puede aclarar teniendo como ejemplo el debate sobre los refugiados. Los argumentos principales que se intercambian en él no resultan incomprensibles para todo público. Si bien el hincapié permanente en la dignidad incondicional de cada persona en su calidad de imagen de Dios es de todos modos una corrección importante de la lógica inherente a la política de los compromisos e intereses nacionales, la dignidad inalienable de cada persona también está garantizada por la Constitución alemana y se puede reconstruir de forma «secular» a través de la ética trascendental-filosófica de Kant. Aún así, a nivel ético-político necesitamos buscar permanentemente el equilibrio entre la pretensión, la posibilidad y los efectos no intencionados (por ejemplo, el riesgo de efectos de arrastre, los cuales finalmente también son contraproducentes para los países del Sur global). Para ello necesitamos procesos de análisis y de decisión éticos *sui generis*, los cuales no pueden ser anticipados ni abreviados por la ética teológica. En este contexto, la Iglesia, como instancia de una moral de solidaridad transfronteriza, adquiere fuerza de convicción tan solo en relación con una vivencia real de la integración de migrantes que genera confianza, así como con un compromiso decidido de mejorar las condiciones de vida en los países de origen de los refugiados. Al mismo tiempo, se requiere de una consciencia clara de la pluralidad justificada de las distintas perspectivas, si

<sup>42</sup> Véase sobre el tema las siguientes reflexiones metódicas: Beinert: *Heilender Glaube* (op. cit. en la nota 39) y Biser: *Theologie als Therapie* (op. cit. en la nota 30).

<sup>43</sup> Véase Zulehner: *Entängstigt euch* (op. cit. en la nota 8).

queremos evitar divisiones en la sociedad y queremos que sigan en marcha los procesos del aprendizaje democrático.

Es precisamente la consciencia de que no existen soluciones fáciles la que frecuentemente determina la capacidad de comunicación moral y, desde la perspectiva teológica, sería una capacidad clave para integrar a la Iglesia en los debates éticos. La teología tiene que ver con Dios, es decir, lo infinito, por lo que no constituye un «sistema cerrado», sino que abre horizontes inaccesibles. Quienes tienen fe han aprendido a abordar las cuestiones pendientes e inseguridades de nuestra existencia. Esto también es válido para las cuestiones éticas, respecto a las cuales a veces ha sido precisamente la comprensión de la necesidad de abstenerse de un juicio que ha producido avances decisivos (por ejemplo, en el derecho procesal). Desde la teoría de la moral, el dominio de la contingencia tiene como prerrequisito que se soporten las tensiones y la incerteza de situaciones de conflicto no resolubles. Es lo contrario a refugiarse en sistemas interpretativos, morales y políticos cerrados impulsado por la angustia. Esto no implica que los juicios normativos tengan carácter no vinculante, sino que implica diferenciar las distintas esferas. Así, por ejemplo, la Iglesia, como instancia moral, en la cuestión de los refugiados debería insistir en el principio de la solidaridad global, no así en el supuesto conocimiento de soluciones fáciles.

#### *Fomento de la confianza como competencia clave*

El significado clave que tiene el fomento de la confianza para la importancia específica de la religión en la sociedad moderna, también se puede desarrollar desde la perspectiva sociológica. Niklas Luhmann, por ejemplo, parte de la suposición de que la función social de la religión sería el dominio de la contingencia.<sup>44</sup> Mientras más compleja la situación, más grande será la necesidad de instancias que fomenten la confianza.<sup>45</sup> Esta competencia del dominio de la contingencia se puede manifestar, por ejemplo, en el hecho de que, en el contexto de un acelerado cambio social, la fe y la confianza en Dios se convierten en recursos importantes para superar los patrones de reacción dominados por el miedo. En tiempos de rupturas, así como las que estamos viviendo actualmente, necesitamos valor para enfrentar los cambios, porque «una sociedad dominada por el miedo no es capaz de impulsar reformas y, por consiguiente, tampoco de construir futuro».<sup>46</sup>

Con este trasfondo deberíamos abstenernos de poner en juego la principal competencia de la religión, que es la misión de fomentar la confianza, contra los retos de la argumentación racional, sobre todo teniendo en cuenta la función de la Iglesia como instancia moral. Si bien las emociones como impulso del actuar e instancias reguladoras para la convivencia social son de gran importancia para la ética social, ellas requieren de su cuidado y de la asignación transparente a las exigencias que impone la racionalidad. Es precisamente en ello que se halla un campo de la investigación ética, particularmente de la ética social, al cual hasta el momento no se le ha dado la suficiente importancia. Justamente por el hecho del fuerte

<sup>44</sup> Véase Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Fráncfort (2002), sobre todo las pp. 7–24.

<sup>45</sup> Véase Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4.<sup>a</sup> edición, Stuttgart (2000).

<sup>46</sup> Cita del recientemente fallecido ex presidente alemán Roman Herzog; Roman Herzog: *Aufbruch ins 21. Jahrhundert*. Discurso en Berlín (1997), 1; véase [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426\\_Rede.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426_Rede.html) (acceso con fecha 23.8.2017).

vínculo de la fe con las emociones, su cultivo ofrece una oportunidad decisiva de la ética cristiana para desarrollar un perfil claro en el contexto de los agitados debates políticos contemporáneos.

La religión no puede reemplazar o fundamentar la racionalidad, pero en situaciones extremas puede conservar un espacio de posibilidades para ella. La conciliación con la realidad, que no siempre resulta accesible a la razón, crea las condiciones emocionales para embarcarse en el riesgo de la libertad y de la razón. Solo quienes se aferren imperturbablemente a la dignidad del ser humano que, pese a ser inalienable, frecuentemente es maltratada, mantendrán un compromiso confiable con la democracia. Esta fe en la dignidad humana, que se conserva incluso en situaciones de pobreza, discapacidad, enfermedad y pecado, no es algo que se puede comprobar de forma abstracta, sino que solo se deja estabilizar mediante una cultura humanitarista. La Iglesia como instancia moral también será juzgada por su aporte en este contexto. Debe salir airosa de las experiencias de contingencia en las zonas marginales de la vida y de la sociedad. Es de gran importancia social para el futuro de la democracia un dominio de la contingencia de índole social, religioso y cultural, así como emocional y cognitivo, precisamente considerando el rechazo hacia las exigencias que imponen el humanitarismo y la razón y que muchas veces es producto de sentirse desvalido y a merced de procesos de cambio e injusticias no controlables. El dominio de la contingencia esencialmente es una cuestión de la praxis. Es necesario mostrar una y otra vez valor cívico sin miedo y así luchar, junto a los pobres y marginados, y brindar un aporte para que ellos no pierdan la fe en el derecho y la justicia.

#### *Crítica del autoensalzamiento religioso de lo político*

Las religiones constituyen un fuerte potencial de recursos para la estructuración simbólica de los sistemas políticos y su legitimación.<sup>47</sup> La «fe» en la dignidad incondicional del ser humano –y, con ello, en un sentido de la vida que trasciende a cada acción concreta– permite observar y evaluar los procesos políticos. Los patrones teológico-éticos del lenguaje que hacen referencia a valores de validez absoluta, es decir, que no son algo negociable, también albergan el riesgo de dar pie al autoensalzamiento de grupos religiosos, «equiparando directamente la voluntad particular de aquel grupo con la voluntad general de Dios»<sup>48</sup>. Por consiguiente, no es responsabilidad de la teología «saber, en un gesto de delimitación incondicional, de antemano más que los científicos especialistas involucrados sobre eventuales secuelas de ciertas estrategias de investigación científica».<sup>49</sup> Más bien se debe fortalecer una reflexividad institucionalizada en el proceso de investigación y confrontarla con las ambivalencias elementales de los procesos del progreso.

Resguardando los intereses de la libertad individual, sobre todo de la libertad de credo, la teología debe alzar su voz contra un mal uso público de la religión.<sup>50</sup> La ética social cristiana

<sup>47</sup> Véase Friedrich Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Múnich (2004), p. 274.

<sup>48</sup> Graf: *Wiederkehr der Götter* (ibíd.), p. 274; sobre el mismo tema, véase el texto de Jochen Sautermeister en esta publicación, quien en gran parte hace referencia a los análisis de Hans Joas sobre la Iglesia como agencia moral.

<sup>49</sup> Véase Graf: *Wiederkehr der Götter* (op. cit. en la nota 47), p. 272.

<sup>50</sup> Friedrich Graf; Heinrich Meier (eds.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, Múnich (2013).

–recurriendo a las críticas de las estructuras de dominio que son parte de la tradición bíblica (por ejemplo, en el discurso profético)– puede contribuir a desmitologizar el poder político y desenmascarar el autoensalzamiento religioso de lo político. La consciencia religiosa descubre las ambivalencias de la Modernidad, las cuales se encuentran, por ejemplo, en el intento de esperar que la identidad del ser humano se genere a través del auto establecimiento de un aislado «yo mismo puntual» y no como producto de una autorrelación facilitada por personas y condiciones externas, que hace referencia a lo incierto de un Otro absoluto.<sup>51</sup> «El hecho de que Dios destina al ser humano a la trascendencia de su yo convierte la autorrelación en un derecho propio de él, pero a la vez la somete al principio de la responsabilidad.»<sup>52</sup> «El coraje de existir»<sup>53</sup>, en el sentido de una existencia solidaria y abierta al diálogo, constituye la base antropológico-ética de las sociedades aptas para la democracia.

## 5. La ética social cristiana dividida entre la racionalidad y la fe

### *Moralidad en el contexto de la vivencia real*

«¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?» Aquella pregunta clásica por la relación entre la racionalidad y la religión remonta a la obra de Platón (Eutifrón, 10a)<sup>54</sup>. «En la búsqueda por algo capaz de disolver esta división, no logra convencer ni el intento de la religión de limitar la moral a una ética del mandato divino, ni tampoco lo hace su reducción a lo que nos puede ofrecer una racionalidad de definición universal.»<sup>55</sup> Si bien para la ética social cristiana como disciplina científica rige sin limitación la exigencia de racionalidad, en el sentido de una reflexión llevada a cabo de forma metódica sobre los conceptos morales que determinan el actuar humano, ella no interpreta la ética exclusivamente como búsqueda de explicaciones universales, sino que apunta a una hermenéutica de la decencia que comprende la moral a partir del contexto de una vivencia real, en la cual casi siempre tienen un rol importante las convicciones religiosas, así como las emociones fuertes relacionadas a ellas.<sup>56</sup> Así se genera un espacio para la comprensión del aporte teológico a la ética brindado por el ethos de las formas de vida marcadas por la religión, con sus inserciones sociales, matices emocionales e interacciones simbólicas, en vez de reflexionar la relación tan solo a nivel de la racionalidad universalmente generalizada como supuesta relación de competencia o de subordinación.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Véase Charles Taylor: *Quellen des selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Fráncfort (1994), pp. 288-290.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 121; véase Markus Vogt: «Grenzen der Verantwortung» en Jochen Sautermeister (ed.): *Verantwortung und Integrität heute: Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Friburgo de Brisgovia (2013), pp. 165-174.

<sup>53</sup> Paul Tillich: *Der Mut zum Sein*, Stuttgart (1968).

<sup>54</sup> Sobre el tema que se aborda a continuación, véase también Konrad Hilpert: *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf (1980); Volker Gerhardt: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart (2016).

<sup>55</sup> Ludger Honnefelder: *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlín (2014), p. 12.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 69; también véase Reder; Schmidt: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (op. cit. en la nota 4).

<sup>57</sup> Sobre el tema, véase Markus Vogt: *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik* (op. cit. en la nota 4).

No es posible resolver esta división hacia ninguno de los dos extremos. También el ethos marcado por la religión debe enfrentarse a las exigencias de una racionalidad generalizable. Por tanto, la moral no se ha de entender como mero derivado de la decencia y del ethos, ni tampoco la decencia y el ethos constituyen tan solo aplicaciones de una exigencia universal de la moral. El debate muestra que «no puede ser que nos quedemos con la alternativa entre una ética universalista como abstracción de la decencia y del ethos y una ética del ethos netamente hermenéutica que apuesta a su preferencia».<sup>58</sup> Es en el ethos específicamente cultural, frecuentemente marcado por la religión y con tinte emocional, que se hace concreta la exigencia moral y se convierte en guía para el actuar, mientras en su reflexión racional se convierte en algo reflexivamente comprobable y comunicable.

*La superación de la particularidad como programa de la ética cristiana*

«Fides quaerens intellectum»: la fe cristiana está concebida para buscar racionalidad. Esta idea remonta al siglo XI, cuando Anselmo de Canterbury acuñó la frase citada. Para la relación entre la ética social cristiana y la racionalidad esto significa que la exigencia que Dios impone para el ser humano no se diferencia de él a simple vista y, por ende, tampoco se diferencia de lo bueno para el propio ser humano ni de lo que en principio resulta algo razonable:

«Es precisamente en la identidad de la exigencia impuesta por Dios, con el bien supremo para el hombre y con la universalidad, que hace que esta exigencia se dirija a todos los seres humanos, que se aprecia la *exclusividad* del reino divino. Un ethos que no se puede señalar en principio ante todos y frente a todos los otros conceptos éticos como el deber más extenso y capaz de generar aprobación generalizada, sino que es necesario que se imponga de forma “estatutaria”, sería algo contradictorio al mensaje bíblico y al Dios anunciado en él.»<sup>59</sup>

Por el hecho de que la ética cristiana no se puede comprender consistentemente como mera moral interna de la Iglesia, le corresponde por un lado desde su dinámica inherente una pretensión universal, pero por el otro lado está expuesta a críticas por la razón secular. Lo específico de la ética cristiana no se manifiesta en un área especial delimitada, sino que radica en el hecho de su orientación en la superación total de la particularidad y, con ello, en la comunicabilidad.<sup>60</sup> La retroalimentación con la fe cristiana no constituye una alternativa a la exigencia de una justificación racional, sino que es un horizonte de sentido, al cual le corresponde una función estimulante, crítica e integradora.<sup>61</sup> Lo específico de la ética cristiana no es la exclusividad del contenido de sus normas, sino la exigencia radical de un amor dirigido a todas las personas, el cual tiene que resistir situaciones de sufrimiento, fracaso, conflictos y culpa y así mantener abierto el horizonte de sentido de la fe en la dignidad incondicional. En este sentido, la ética social cristiana comprende la fe, la esperanza y la caridad como base de lo moral, la cual no se puede fundamentar de manera racional, sino más bien fortalece y facilita la vivencia de la existencia subjetiva del ser humano y, con ello,

<sup>58</sup> Honnfelder: *Spannungsfeld* (op. cit. en la nota 56), p. 70.

<sup>59</sup> Ludger Honnfelder: «Die ethische Rationalität der Neuzeit» en: *Handbuch der christlichen Ethik*, tomo I, pp. 19-45 (1993), p. 20.

<sup>60</sup> Véase Franz Böckle: *Fundamentalmoral*, 5.<sup>a</sup> edición. Múnich (1991), p. 290.

<sup>61</sup> Véase Alfons Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf (1989), p. 189. Sobre el desarrollo de estas tres funciones como resultado resumido de sus reflexiones éticas, véase ibíd. pp. 189-197.

también la posibilidad de una ética racional, otorgándole una nueva intencionalidad al actuar.<sup>62</sup>

La fe le «permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica.»<sup>63</sup>

Teniendo en cuenta todo aquello, la Iglesia no es una agencia moral de jerarquía superior con el monopolio del argumento final, ni sobrepasa a la ética política en el ámbito teológico (siguiendo el lema «Sin Dios todo está permitido y no queda más que un relativismo letal»). La ética teológica es más bien uno de varios interlocutores en el concierto de voces que emana de la sociedad, y, como tal, debe lograr captar su público a través de plausibilidad, credibilidad y comunicación activa con la sociedad civil. En este marco, la comunicabilidad y la reflexión racional no solo sirven para la comunicación con el exterior, sino que a la vez son un agente de comprobación y facilitación de las exigencias éticas con las particularidades y experiencias humanas correspondientes. Por el hecho de que la ética cristiana no constituye una mera moral interna, por un lado aspira a constituir una exigencia universal, pero por el otro lado ella misma se expone a la crítica por la razón secular. Debe ser expresión de la destinación del hombre acorde a la razón y a la Creación y responder bien en el marco de las condiciones estructurales antropológicas.<sup>64</sup> El horizonte cristiano de sentido le otorga a la ética una fuerza crítica, estimulante e inspiradora, sobre todo en el contexto de las experiencias de negarse a la comunicación por sentir miedo.<sup>65</sup>

### *La importancia del lenguaje religioso para la autopercepción de la Modernidad europea*

La pretensión de racionalidad de la ética social cristiana no significa abstenerse de la teología, sino que implica una reflexión, guiada por la razón y apta para el diálogo, de las implicaciones religiosas de las cuestiones normativas que se plantea la sociedad moderna.<sup>66</sup> Ahora bien, los esfuerzos en pos de un diálogo deben proceder de todos los interlocutores. Incluso una cultura política liberal puede esperar que sus ciudadanos seculares no denieguen en general que las cosmovisiones religiosas sean potencialmente verídicas, no cuestionen el derecho de sus conciudadanos creyentes de aportar a discusiones públicas usando un lenguaje religioso ni de participar en los esfuerzos de traducir textos relevantes de un lenguaje religioso

<sup>62</sup> Véase Honnefelder: *Rationalität der Neuzeit* (op. cit. en la nota 60), p. 20.

<sup>63</sup> Benedikt XVI.: *Deus Caritas est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171)*, Bonn (2005), n.º 28.

<sup>64</sup> Véase Wilhelm Korff: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, Múnich (1985), pp. 9-118.

<sup>65</sup> Véase sobre el tema Auer: *Autonome Moral* (op. cit. en la nota 62), pp. 185-189.

<sup>66</sup> Véase sobre el tema el concepto de la teología pública o bien del protestantismo público: Reiner Anselm; Christian Albrecht: *Öffentlicher Protestantismus: Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zúrich (2017). También véase Vogt: *Theologie der Sozialethik*, (op. cit. en la nota 3), sobre todo las pp. 229-278,



a un lenguaje comprensible para un público general.<sup>67</sup> El «lenguaje» de la moral cristiana incluye también prácticas sociales, así como formas de interacción simbólicas y emocionales.

La ética social cristiana origina el discurso divino respecto a la confirmación de profundas dimensiones religiosas de los conceptos básicos del Estado de derecho moderno y liberal.<sup>68</sup> La conciencia «postsecular» de la necesidad de mantener conscientes las raíces espirituales y culturales del derecho y de la política de las sociedades democráticamente constituidas, con tal de comprender sus conceptos, mantener vivo su ethos y no dejar que su interpretación jurídica se vuelva algo rígido, constituye una alta exigencia, también para la Iglesia como instancia moral. La confirmación necesaria no se puede lograr de manera satisfactoria a través de la solución jurídica de conflictos o de la fundamentación moral filosófica, sino que es esencialmente responsabilidad de la conservación de una cultura moral abierta, dispuesta a aprender y apta para la responsabilidad y solidaridad.

La puesta en peligro de semejante ethos democrático-liberal a través de una divulgación importante de patrones políticos autoritarios, nacionalista-identitarios y marcados por el miedo exige de la ética teológica nuevas formas de comunicación. Cultivar emociones, en el sentido de controlar los miedos que se pueden explotar para pretensiones de poder totalitarios, se convierte en una condición para la existencia de la democracia y cohesión social. El cambio de forma que experimentó la comunicación política hace necesario desplazar el énfasis de la reflexión de la teoría moral desde los discursos de justificación hacia las cuestiones del cultivo de procesos discursivos, así como hacia la facilitación social, mental y emocional de las bases de la convivencia humana en una sociedad liberal que supuestamente son algo básico, pero que en parte se encuentran en riesgo agudo. También es de importancia clave el análisis de los nuevos medios digitales, sobre todo respecto a la dinámica relacionada con ellos, es decir, la creación de debates cargados de emociones, inmunes contra críticas por la creación de «burbujas» sociales relativamente cerradas y que generan un gran impacto en la opinión pública debido a la masificación.

Un factor decisivo para el éxito de la comunicación moral en la sociedad mediatizada es la autenticidad. En el contexto de la Iglesia, depende esencialmente de la necesidad de vincular reflexiones teóricas con la vivencia real. Los postulados morales dirigidos a la sociedad también se deben llenar de vida internamente, por ejemplo, en el derecho laboral eclesiástico o en las normas formales para la solución de conflictos. La moral eclesiástica debe aplicarse exitosamente en los márgenes de la vida, tales como la pobreza, migración, soledad, injusticia, pecado, violencia, destrucción medioambiental, discapacidad, enfermedad y muerte. Por el hecho de que la alta complejidad y la interdependencia global en la sociedad del Modernismo tardío a menudo superan al individuo, es necesario fortalecer y globalizar la solidaridad. Es una praxis que no solo se debe adjudicar a nivel de la moral y de la pastoral individual, sino que requiere de una integración política-estructural. Solo en relación con un marco político confiable se puede lograr poner un freno a los procesos de recrudescimiento del miedo, de la violencia y de la marginación.

---

<sup>67</sup> Véase Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Fráncfort (2005), p. 115.

<sup>68</sup> Véase Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (discurso con el motivo del otorgamiento del Premio de la paz del comercio librero alemán), Fráncfort (2001).

## Literatura

- Anselm, Reiner; Albrecht, Christian: *Öffentlicher Protestantismus: Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich (2017).
- Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf<sup>2</sup> (1989).
- Beck, Ulrich: *Die Metamorphose der Welt*, Frankfurt (2016).
- Beinert, Wolfgang, *Heilender Glaube*. Mainz 1990.
- Benedikt XVI.: *Deus Caritas est. Enzyklika (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171)*, Bonn (2005).
- Biser, Eugen: *Theologie als Therapie*. Heidelberg (1985).
- Böckle, Franz: *Fundamentalmoral*, München<sup>5</sup> (1991).
- Brand, Ulrich: «Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik» en: Hahne, Ulf (ed.): *Globale Krise – Regionale Nachhaltigkeit. Handlungsoptionen zukunftsorientierter Stadt- und Regionalentwicklung*, Detmold (2010), pp. 9-28.
- Bude, Heinz: *Gesellschaft der Angst*. Hamburg (2014).
- Bude, Heinz: *Das Gefühl der Welt: Über die Macht von Stimmungen*, München (2016).
- Döring, Sabine (ed.): *Philosophie der Gefühle*, Berlin (2009).
- Erstes Deutsches Fernsehen: *Weissensee. Eine Berliner Liebesgeschichte*. 18 capítulos. Guión/dirección: Annette Hess y Friedemann Fromm, Alemania (2010 y años siguientes).
- Gerhardt, Volker: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart (2016).
- Graf, Friedrich W.: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München (2004).
- Graf, Friedrich W./ Meier, Heinrich (ed.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München (2013).
- Habermas, Jürgen: *Die Anerkennung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt (1999).
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (discurso con el motivo del otorgamiento del Premio de la paz del comercio librero alemán), Frankfurt (2001).
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt (2005).
- Haefner, Gerd: «Angst. I. Philosophisch» en: *LThK 1*, Friburgo de Brisgovia (1993), pp. 672-673.
- Havel, Václav: *Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis*, Reimpresión, Reinbek (1989).
- Havel, Václav: *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek (1990).
- Herzog, Roman: *Aufbruch ins 21. Jahrhundert*. Discurso en Berlin (1997); véase: [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426\\_Rede.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1997/04/19970426_Rede.html) (Abruf 23.8.2017).
- Hieke, Thomas: «„Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9)» en: *Theologie und Glaube* 99/2009, pp. 1-10
- Hilpert, Konrad: *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf (1980).
- Hilpert, Konrad: *Authentizität und Wahrheit*, Berlin (2012).
- Hilpert, Konrad: «Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte» en: *Amosinternational* 2/2013, 18-15.
- Hilpert, Konrad: *Glaube und Widerstand. 70 Jahre „Weisse Rose“ (LMUniversum 15)*, München (2014).
- Hilpert, Konrad: *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Teil 2*, Friburgo de Brisgovia (2016).

- Höhn, Hans-Joachim: «Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik» en Vogt, M. (ed.): *Theologie der Sozialethik*, Friburgo de Brisgovia (2013), pp. 92-126.
- Honnefelder, Ludger: «Die ethische Rationalität der Neuzeit» en: *Handbuch der christlichen Ethik*, tomo I, 1993, pp. 19-45.
- Honnefelder, Ludger: *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlín (2014).
- Irlenborn, Bern; Bohrmann, Franz-Josef (ed.): *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (Quaestiones disputatae Band 228)*, Friburgo (2008).
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlín (2011).
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, Fráncfort (1984/1844).
- Knauer, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, Friburgo <sup>6</sup>(1991).
- Korff, Wilhelm: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, Múnich (1985).
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Fráncfort (2002).
- Luhmann, Niklas: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart <sup>4</sup>(2000). *Mittelweg 36* (2015/1–2): «Affekte regieren.»
- Mouffe, Chantal: *Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion*. Fráncfort (2007).
- Neuner, Peter: «Kirchen in China zwischen Untergrund und „Religionsfieber“» en E. Hellgardt; L. Welker (eds.): *Weisheit und Wissenschaft*, Múnich (2013), pp. 125-140.
- Nussbaum, Martha C.: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlín (2013).
- Nussbaum, Martha C.: *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*, Darmstadt (2014).
- Patzelt, Werner; Klose, Joachim: *Pegida. Warnsignale aus Dresden*, Dresde (2016).
- Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (eds.): *Tribalismus und Ethnoreligiosität – Anfragen an Theologie und Kirche. MThZ 2/2017*.
- Reder, Michael; Schmidt, Josef: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Fráncfort (2008).
- Renn, Ortwin: *Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten*, Fráncfort (2014).
- Riemann, Fritz: *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*. Múnich (1975).
- Sedmak, Clemens: *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Friburgo de Brisgovia (2013).
- Stangl, Elias: *Resilienz durch Glauben. Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*, Ostfildern (2016).
- Taylor, Charles: *Quellen des selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Fráncfort (1994).
- Tillich, Paul: *Der Mut zum Sein*. Stuttgart (1968) [1952].
- Vogt, Markus: «Grenzen der Verantwortung» en Sautermeister, Jochen (ed.): *Verantwortung und Integrität heute: Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Friburgo (2013), pp. 165-174.
- Vogt, Markus (ed.): *Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae Band 255)*, Friburgo (2013).
- Vogt, Markus: «Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft. Theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung» en Stetter, Stephan (ed.): *Leben in der Weltgesellschaft–Regieren im Weltstaat. To Live in World Society - To Govern in the World State (Schriftenreihe der Universität der Bundeswehr München, tomo 07)*. Neubiberg (2014), pp. 53-59.

Vogt, Markus: *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion* in Wilhelm Korff; Markus Vogt (eds.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, Friburgo (2016), pp. 711-737.

Vogt, Markus; Schneider, Martin (ed.): *Theologische und ethische Dimension der Resilienz. MThZ 3/2016*.

Weber-Guskar, Eva: *Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*. Berlin (2009).

Zulehner, Paul M.: *Entängstigt euch. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern (2016).