

ESTADO LIBERAL DE DERECHO Y LAICIDAD

**COMENTARIOS A ALGUNAS DE LAS
INTERVENCIONES MÁS AUDACES DE
BENEDICTO XVI**

**INSTITUTO ACTON ARGENTINA
CENTRO DIEGO DE COVARRUBIAS
BUENOS AIRES - MADRID**

2013

MARIO ŠILAR
JORGE EDUARDO VELARDE ROSSO
GABRIEL J. ZANOTTI

**ESTADO LIBERAL DE DERECHO
Y LAICIDAD**

COMENTARIOS A ALGUNAS DE LAS
INTERVENCIONES MÁS AUDACES DE
BENEDICTO XVI



*Ediciones Cooperativas es un emprendimiento
cooperativo de docentes de la Facultad de Ciencias
Económicas de la Universidad de Buenos Aires para
difundir sus trabajos e investigaciones*

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia sin permiso previo del Editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.



Šilar, Mario

Estado liberal de derecho y laicidad : comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI / Mario Šilar ; Jorge Eduardo Velarde Rosso ; Gabriel J. Zanotti. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2013.

336 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-652-126-0

1. Doctrina de la Iglesia. 2. Papa Benedicto XVI. I. Velarde Rosso, Jorge Eduardo II. Zanotti, Gabriel J. III. Título

CDD 230

© 2013 Šilar, Mario; Velarde Rosso, Jorge Eduardo; Zanotti, Gabriel

Derechos exclusivos

© 2013 Ediciones Cooperativas

Tucumán 3227 (1189)

C.A.B.A. – Argentina

1º edición, Julio 2013

☎ (54 011) 3528 0466 / (15) 4937 6915

🌐 <http://www.edicionescoop.org.ar>

✉ info@edicionescoop.org.ar

Impreso y encuadernado por:

Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, Cap. Fed.

1ª. ed. Tirada: 200 ejemplares. Se terminó de imprimir en Julio 2013.

*“Cuando los hombres no tienen otra cosa
que esperar que lo que les ofrece el mundo,
cuando deben y tienen que exigírselo todo al Estado,
se destruyen a sí mismos y destruyen el Estado.
Si no queremos caer de nuevo en las garras
del totalitarismo, tenemos que mirar más allá del Estado,
que es una parte, no el todo.*

*La esperanza en el cielo
no está en contra de la fidelidad a la tierra:
es esperanza también para la tierra.
Esperando lo más excelso y definitivo,
los cristianos debemos y tenemos que llevar
esperanza también a lo provisional,
al Estado en el mundo”.¹*

Joseph Ratzinger

¹ Ratzinger, J. “El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista”. En *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, 4ª ed., Madrid, Rialp, 2005, p. 108.

Índice

Presentación	11
Por Vicente Boceta y León M. Gómez Rivas. Centro Diego de Covarrubias (Madrid, España)	
Agradecimientos	15
Introducción	17
Comentarios de Mario Šilar	29
I. Un significativo y poco difundido discurso de Benedicto XVI. El Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales del año 2011	31
II. Algunos objetivos se logran actuando de modo indirecto. La visita de Benedicto XVI a Cuba ¿un caso de oblicuidad?	38
III. La necesidad de aceptar “las verdaderas conquistas de la Ilustración”	43
IV. Sociedad, familia e individuos. El Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI con ocasión del II Congreso Nacional de la Familia en el Ecuador (9-12 de noviembre de 2011)	50
V. Algunas opiniones de Benedicto XVI acerca de la cultura actual: el hombre como ser fluido y el camino hacia una autoridad mundial	55
VI. Benedicto XVI y una advertencia respecto del “capitalismo financiero no regulado”	68

Comentarios de Jorge Eduardo Velarde Rosso	77
VII. ¿Quién es el Papa Benedicto XVI?	79
VIII. Arrodillarse ante la Eucaristía es una profesión de libertad	90
IX. Apuntes en torno del pensamiento político de Joseph Ratzinger	98
X. Deshelenización y América latina. Reflexiones a partir del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona	108
XI. Comentario al texto de Gabriel Zanotti: “Magisterio anterior: continuidad, discontinuidad o... ¿cuándo aprenderemos?”	120
XII. Nunca llueve al gusto de todos	125
XIII. “A los templos se va a orar... No se va a hacer política”. Reflexiones acerca del ‘inteligente’ viaje de Benedicto XVI a Cuba	130
Comentarios de Gabriel J. Zanotti	143
XIV. Benedicto XVI: “ <i>Tu es Petrus</i> ”	145
XV. La interpretación correcta del Concilio Vaticano II	147
XVI. Comentario a <i>Deus caritas est</i>	151
XVII. Sobre el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona	156
XVIII. Una renovada noción cristiana de propiedad personal	160
XIX. ¿Cuál es el problema?	164
XX. Una encíclica esperanzadora	169

XXI. El discurso que Benedicto XVI no pronunció	187
XXII. León XIII, Benedicto XVI y los Estados Unidos	191
XXIII. Benedicto XVI, pecador	194
XXIV. La razón y la paz	201
XXV. Una grave injusticia contra Benedicto XVI	204
XXVI. La carta de un hombre bueno hacia un mundo no tan bueno	206
XXVII. <i>Caritas in veritate</i> : instituciones, economía, ética... y cristianismo	208
XXVIII. Sobre el discurso de Benedicto XVI en el Parlamento británico (Primera parte)	225
XXIX. Sobre el discurso de Benedicto XVI en el Parlamento británico (Segunda parte)	229
XXX. Otro pecado de Benedicto XVI	234
XXXI. Vaticano II y magisterio anterior: continuidad, dis-continuidad o... ¿cuándo aprenderemos?	237
XXXII. Los fundamentos del Estado liberal de Derecho según Benedicto XVI	249
XXXIII. El lento reconocimiento de lo opinable en las intervenciones políticas de la Iglesia	255

Epílogo	269
Ironía de las ironías: el Vaticano II triunfa sobre la modernidad moribunda, por Samuel Gregg	271
Textos de Benedicto XVI comentados	279
Escritos de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI vinculados con los temas analizados en esta obra	288
Apéndice sobre la renuncia de Benedicto XVI	291
Una decisión que en verdad es heroica, por Roberto Héctor Bosca	293
El nuevo Papa, por Roberto Héctor Bosca	296
Benedicto XVI, revolucionario de la razón, por Samuel Gregg	300
Un Papa que ha elegido la mejor parte, por Mario Šilar	305
Apacienta mis ovejas, por Jorge Eduardo Velarde Rosso	314
La renuncia del Pontífice más brillante de los últimos siglos, por Gabriel J. Zanotti	326

PRESENTACIÓN

Por Vicente Boceta² y León M. Gómez Rivas³

Centro Diego de Covarrubias⁴, España

Con mucho gusto redactamos estas brevísimas líneas para animarles a la lectura de la obra que tienen en sus manos. Desde nuestra admiración por el Instituto Acton Argentina, queremos también felicitar a los autores por el excelente trabajo que nos ofrecen aquí acerca de *“algunas de las intervenciones más audaces”* (y seguramente por ello, menos conocidas) de Benedicto XVI.

Los recientes acontecimientos en el Pontificado de la Iglesia Católica tal vez son una situación más que oportuna para reflexionar acerca de este Papa dimisionario. Benedicto XVI ha escrito consideraciones muy interesantes respecto de la realidad cultural, política o económica de nuestro tiempo, que no siempre han sido bien comprendidas: por ejemplo, todo lo relativo al diálogo entre las religiones (Discurso de Ratisbona) en el seno de la armonía fe/razón; o también las cuestiones económicas acerca de los límites y logros del capitalismo. Sin duda que encontrarán en las siguientes páginas una valiosa clave de lectura para todos estos apasionantes debates.

² Presidente del Centro Diego de Covarrubias:
vicenteboceta@centrocovarrubias.com.

³ Profesor titular, Departamento de Economía de la Universidad Europea y miembro del Centro Diego de Covarrubias: leon.gomez@uem.es.

⁴ Centro Diego de Covarrubias: <http://www.centrocovarrubias.com>.

Desde el Centro Diego de Covarrubias (que toma su nombre del jurista, político y eclesiástico español del siglo XVI, representante de la Escuela de Salamanca en su Siglo de Oro), compartimos las inquietudes del gran pensador británico del siglo XIX Lord Acton, preocupado por la necesidad de mantener los avances de una sociedad libre en el marco de la ética cristiana. Nuestros principios defienden una sociedad basada en el concepto indivisible de la libertad de la persona fundamentada en los siguientes tres pilares:

1º. Una economía de libre mercado y libre empresa que se deriva de la existencia de derechos de propiedad bien definidos y protegidos por la ley. La economía de mercado constituye la forma más eficaz, eficiente y moral, para combatir la pobreza y crear riqueza, empleo y bienestar.

La acción del Estado es necesaria y tiene funciones claramente definidas como la Justicia, la Defensa, la Seguridad, la supervisión de las reglas del mercado, la defensa de la propiedad privada, la vigilancia del cumplimiento de los contratos, la garantía del mantenimiento de una red básica de solidaridad social y la garantía de la provisión de los bienes públicos fundamentalmente a través de la iniciativa privada. Todo ello siguiendo el principio de subsidiariedad, evitando interferir con el funcionamiento de la libre iniciativa de las personas en el mercado.

2º. Un sistema político democrático. Basado en la separación de poderes, la igualdad ante la Ley, el respeto de los derechos constitucionales de las minorías y la garantía del derecho a la vida, incluida la del concebido y aún no nacido, la propiedad y las libertades personales que derivan del Derecho Natural.

3º. Un sistema moral y cultural pluralista. Basado en los principios éticos y culturales de la civilización judeo-cristiana y greco-romana. Estos principios definen el sistema de valores que actúa como marco en el que se desenvuelven los otros dos pilares.

Desde esta perspectiva, consideramos enormemente acertadas las diversas reflexiones que vienen a continuación. Del mismo modo que nos parece de gran utilidad el apéndice bibliográfico que encontrarán al final de la obra.

Madrid, 27 de mayo de 2013

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a todo el equipo del Instituto Acton Argentina y del Acton Institute por la confianza y el apoyo a mi trabajo intelectual, en concreto a Roberto Bosca, Cecilia G. Vázquez de Ger, Samuel Gregg y, especialmente, a Gabriel J. Zanotti, una *rara avis* en la vida académica contemporánea, simplemente un maestro.

Agradezco a Gloria Cruz Latorre y a mi hermana, Ivana Šilar, la valiosa ayuda que me dieron especialmente en la etapa final de corrección y revisión del texto.

Mario Šilar

No puedo dejar de agradecer a todos en el Instituto Acton Argentina y muy especialmente a Cecilia G. de Vázquez Ger, por su confianza y cariño. A Gabriel J. Zanotti, más que un maestro, una guía y un ejemplo de vida.

Jorge Eduardo Velarde Rosso

Deseo agradecer muy especialmente a Mario Šilar, Jorge Eduardo Velarde Rosso y Cecilia G. de Vázquez Ger la confianza, la amistad y el aliento que han depositado en mí. En medio de la incomprensión generalizada, personas como ellas representan verdaderos cirineos que Dios ha puesto en mi camino.

Gabriel J. Zanotti

INTRODUCCIÓN

El pontificado de Benedicto XVI ha sorprendido a propios y extraños. Si el de Juan Pablo II se caracterizó por el valor de las imágenes y los gestos, el pontificado del Papa profesor adquiere su identidad en la palabra y el *logos*. Obviamente, se trata de una palabra especial que no se reduce a la mera transmisión de una doctrina inerte sino que supone la prédica de Cristo vivo, resucitado y salvador, que transforma todo lo creado. Pero más allá de esta diferencia entre carismas, existen también múltiples líneas de continuidad entre los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Del amplio abanico de rasgos compartidos, deseo destacar dos que resultan de particular importancia para la misión del Instituto Acton Argentina.

Por una parte, ambos pontificados se caracterizan por una singular delicadeza y sutileza en cuanto a la lectura de los signos de los tiempos. Las enseñanzas de Juan Pablo II y Benedicto XVI son especialmente refractarias ante los intentos de manipulación por parte de quienes pretenden instrumentalizar la doctrina pontificia, subordinándola a los propios deseos e intereses. Se trata de dos pontificados en los que la precisión lingüística, la fineza hermenéutica y la atención a los matices y características propias de los distintos niveles discursivos, constituyen auténticos rasgos de identidad de la enseñanza magisterial. Esta delicadeza conceptual—frecuentemente criticada por quienes, en aras de una presunta simplicidad, añorarían condenas en bloque, distinciones maniqueas y burdas univocidades—, lejos de debilitar el mensaje pontificio, lo ha dotado de una singular contundencia y claridad, siendo a veces incluso motivo de escándalo

para muchos. La enseñanza de estos pontífices, expresada a través de un amplio abanico de medios (declaraciones solemnes, encíclicas, mensajes, cartas apostólicas, alocuciones, discursos, audiencias, entrevistas, meditaciones, reflexiones, homilías, oraciones, etc.) invita a los cristianos a madurar en la propia comprensión –intelectual y cordial– de la *professio fidei*. En efecto, Juan Pablo II y Benedicto XVI no han dudado en pasar el escalpelo por los problemas más acuciantes que aquejan a la sociedad humana contemporánea, con la misión de iluminar al hombre mediante el *lumen* del Magisterio, en un juego de distancia-presencia respecto del mundo y la historicidad, indispensable para preservar el valor perenne de la enseñanza magisterial.⁵

⁵ Un párrafo que ejemplifica este rico juego de matices que intervienen en la autocomprensión de la misión de la Iglesia, por parte del actual pontífice, se puede observar en el *Discurso* que Benedicto XVI pronunció en el *Encuentro con los católicos comprometidos en la Iglesia y la sociedad*, llevado a cabo durante su último viaje apostólico a Alemania, 25 de septiembre de 2011: “En efecto, la Iglesia debe verificar constantemente su fidelidad a esta misión. Los tres Evangelios sinópticos destacan distintos aspectos del envío a la misión: la misión se basa ante todo en una experiencia personal: “Vosotros sois testigos” (Lc 24,48); se expresa en relaciones: “Haced discípulos a todos los pueblos” (Mt 28,19); transmite un mensaje universal: “Proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16,15). Sin embargo, a causa de las pretensiones y de los condicionamientos del mundo, este testimonio viene repetidamente ofuscado, alienadas las relaciones y relativizado el mensaje. Si después la Iglesia, como dice el Papa Pablo VI, “trata de adaptarse a aquel modelo que Cristo le propone, es necesario que ella se diferencie profundamente del ambiente humano en el cual vive y al cual se aproxima” (Carta encíclica *Ecclesiam suam*, 24). Para cumplir su misión, deberá continuamente también tomar distancias respecto de su entorno, deberá, por decirlo así, desligarse del mundo. (...) En el desarrollo histórico de la Iglesia se manifiesta, sin embargo, también una tendencia contraria, es decir, la de una Iglesia satisfecha de sí misma, que se acomoda en este mundo, es autosuficiente y se adapta a los criterios del mundo.

Otro rasgo común en el magisterio de ambos pontificados reside en la centralidad que tienen el hombre y la sociedad humana. El siglo XX ha sido testigo de la emergencia de inusitadas formas de crueldad padecidas por la familia humana, detrás de las cuales se encuentra un atropello al respeto de la singularidad y dignidad de cada persona. Los fenómenos de despersonalización y colectivismo totalitario son multifacéticos y tienen gran capacidad de mutación. En la delicada atención a la singular dignidad de cada hombre y mujer no puede haber peligro de individualismo porque incluso el contemporáneo se manifiesta como un *individualismo delegatorio*, donde las personas atentan contra sí mismas, no por lo que sería una genuina afirmación de la singularidad, sino por un *proceso de delegación* de las propias decisiones que cada ser humano libre debe enfrentar. El individualismo contemporáneo es un fenómeno particularmente complejo por cuanto suele conducir a que muchas personas diagnostiquen erróneamente la situación actual. El individualismo delegatorio contemporáneo no es sino la otra cara de la moneda del fenómeno de masificación inherente a la lógica colectivista, que bajo diferentes formas, impera en la sociedad contemporánea. Aunque resulte paradójico o contraintuitivo, la sociedad actual no necesita tanto de la políti-

Así, no es raro que dé mayor importancia a la organización y a la institucionalización, que no a su llamada de estar abierta a Dios y a abrir el mundo hacia el prójimo. Para corresponder a su verdadera tarea, la Iglesia debe hacer una y otra vez el esfuerzo de desprenderse de esta secularización suya y volver a estar de nuevo abierta a Dios. Con esto sigue las palabras de Jesús: “No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (Jn 17,16), y es precisamente así como Él se entrega al mundo. En cierto sentido, la historia viene en ayuda de la Iglesia a través de distintas épocas de secularización que han contribuido en modo esencial a su purificación y reforma interior.

camente correcta “conciencia social” sino de una mejor comprensión del significado de lo que es la genuina “conciencia personal”, que es siempre la conciencia de un ser humano individual que no se desliga de su marco social –donde debe ejercer una auténtica responsabilidad en la gestión de los deberes personales de justicia (para con uno mismo, con el prójimo y con Dios)–, pero que no puede transferir al marco colectivo sus deberes y responsabilidades irrenunciables.

En este contexto, resulta toda una declaración de principios la común convicción de ambos pontífices respecto de la centralidad del mensaje de *Gaudium et spes*, nº 22. En el contexto cultural contemporáneo se viene a insistir en que es Cristo quien revela el hombre al propio hombre.⁶ Esta verticalidad teológica, lejos de debilitar el horizonte de lo humano, ofrece nuevos bríos que permiten iluminar bajo una nueva luz, que hace nuevas todas las cosas, el sentido genuino de lo que constituye una clara vocación humanista y Cristocéntrica (no antropocéntrica) en la consideración del ser humano que vive en sociedad. Desde este punto de vista, es posible entender por qué la Iglesia ha sido la institución que con mayor fuerza ha defendido a lo largo del siglo XX el valor y la dignidad inalienable de todos y cada uno de los seres humanos que habitan el orbe, desde su concepción en el seno materno hasta su muerte natural. En efecto, no existe otra institución que pueda arrogarse la defensa de las personas individuales viviendo en sociedad con tanta coherencia y convicción como lo ha hecho la Iglesia Católica desde siempre, y con particular insistencia durante los últimos dos siglos y en el inicio del siglo XXI.

⁶ “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. *Gaudium et spes* § 22.

En un tiempo en que el mensaje pontificio, por su carácter contracultural, parece ser el de una voz que predica en el desierto, dejarse interpelar por este mensaje adquiere particular significación; al tiempo que participa en las palabras de vida eterna es capaz de iluminar los corazones y la mente para que los hombres puedan leer con mayor lucidez los signos de los tiempos.

Gabriel Zanotti analiza y comenta un amplio conjunto de textos papales, incluyendo algunos documentos sustantivos como las tres cartas encíclicas escritas hasta el presente por Benedicto XVI y sus importantes discursos pronunciados en Westminster, el Bundestag y la pieza que hubiese sido leída en su cancelada visita a la Universidad de La Sapienza de Roma.

Las líneas centrales de los estudios que ofrece Zanotti ponen de manifiesto la clara rigurosidad teológica presente en los textos de Benedicto, específicamente en sus encíclicas. Esta clave interpretativa es particularmente relevante a fin de evitar peligrosas extrapolaciones que terminen por reducir el contenido de las mismas al nivel de meros análisis coyunturales respecto de la situación socioeconómica de la sociedad humana. Otra clave de lectura que subraya Zanotti es la clara consolidación de una reflexión robusta acerca de la laicidad presente en la reflexión papal. Esta maduración del sentido de la laicidad se manifiesta especialmente en dos áreas muy sensibles para el contexto social contemporáneo. Una de ellas se vincula con el explícito reconocimiento del liberalismo político, denominado como “estado de derecho” que, rectamente entendido, no supondría una contradicción intrínseca con los principios perennes del Magisterio (y que

no sería ninguno de los tres grados de “liberalismo” condenados por León XIII en la encíclica *Libertas*, de actual vigencia). La otra atañe a la relación del cristianismo con el mundo contemporáneo en donde el *Logos* y la *Fe* tienen un marco armónico común signado, particularmente, por el rechazo de la violencia (el discurso ante el parlamento británico y el fallido discurso en la Universidad de La Sapienza son especialmente representativos de esto).

Los escritos de Mario Šilar tienen como eje común la reflexión acerca de los principios que inspiran la misión del Instituto Acton Argentina a la luz de distintas enseñanzas y reflexiones presentes en algunas intervenciones de Benedicto XVI. Se trata de “enseñanzas”, ya que en la mayoría de los casos se intenta rastrear algunas ideas y afirmaciones que comparecen en distintos discursos o mensajes pontificios y que a veces, ante la vorágine mediática, pasan prácticamente desapercibidos. Dado que las cartas encíclicas y los discursos de mayor envergadura han sido analizados y comentados por Gabriel J. Zanotti,⁷ Mario Šilar concentró su atención en

⁷ La dilatada y rigurosa trayectoria de investigación del profesor Zanotti es de sobra conocida. Se puede destacar el siguiente texto: Gabriel J. Zanotti, *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985, escrito y publicado cuando el autor tenía menos de 25 años. Para más información acerca del trabajo de Gabriel Zanotti, véase <http://www.gabrielzanotti.com.ar/>. Lamentablemente es frecuente encontrar versiones caricaturescas de la aproximación que ofrece el profesor citado. En estas interpretaciones se pretende de modo cuasi maniqueo reducir y simplificar el amplio y complejo marco de la relación entre la Doctrina Social de la Iglesia y la sociedad contemporánea a una serie de fórmulas simplistas semivacias. Estas interpretaciones fuerzan los términos en la errónea convicción de que creen con ello estar identificando supuestas contradicciones e incoherencias en la propuesta de Zanotti. En

algunos textos aparentemente de menor calado, pero donde se deslizan intuiciones de gran significado.

En una semblanza respecto de la actividad pastoral de Benedicto XVI, Sandro Magister, reconocido vaticanista, llama la atención sobre la importancia de las palabras que el Santo Padre agrega improvisadamente en sus prédicas y homilías.⁸ Más recientemente, el mismo Sandro Magister pronunciaba un juicio arriesgado, al considerar que el actual pontífice sería recordado más por sus homilías que por sus encíclicas,⁹ en el sentido de que es en las homilías donde se deja traslucir con mayor nitidez la intención del Santo Padre de no inventar nada propio y de llegar al centro del misterio cristiano.¹⁰ Los escritos comentados por Mario Šilar no se vincularían directamente con ninguna de las dos aseveraciones de Magister, aunque sí ponen de manifiesto que esta centralidad del misterio cristiano es una señal de identidad de Benedicto XVI que pasa transversalmente por toda su obra. En este sentido, se analizan algunas alocuciones que a primera vista no parecen revestir mayor importancia doctrinal pero que, consideradas a la luz del dilatado pensamiento

verdad estas aproximaciones revelan una falta de lectura atenta ya que se endilgan al autor errores y vicios conceptuales que, en rigor, no comparecen. Un ejemplo de este tipo de aproximación a la obra del profesor Zanotti se puede encontrar en el siguiente cuadro comparativo:

<http://es.scribd.com/doc/39661699/28-diferencias-entre-catolicismo-y-liberalismo-economico>.

⁸ <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/193422?sp=y>

⁹ <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350232?sp=y>

¹⁰ “Al evaluar este papado, pocos han comprendido la audacia de estos gestos contracorriente. Pero cuando Benedicto XVI los cumple y los explica, lo hace con la actitud apacible de quien no quiere inventar nada propio, sino simplemente ir al corazón de la aventura humana y del misterio cristiano”. Ibid.

de Joseph Ratzinger, dejan traslucir una impronta y un carácter muy definidos. Además, quien ha estudiado pacientemente el pensamiento de Ratzinger podrá encontrar la fuerte coherencia y articulación de las pequeñas pinceladas que aquí se incluyen, en palabras del pontífice, con los escritos de mayor profundidad del mismo autor, cuando era un joven profesor y luego cardenal.

Para muchas personas, en tanto estos discursos no comportan ningún valor dogmático o magisterial explícito, no merecerían mayor atención. Al analizar estos discursos y alocuciones, no se quiso enviar una especie de metamensaje sobre las líneas que debería seguir el Magisterio o que estarían ya implícitas en él, sino simplemente mostrar que estos textos existen y merecen atención. Para quienes deseen determinar el marco del recto asentimiento u obsequio que se debe a los distintos niveles presentes en las enseñanzas propuestas de modo definitivo por el Magisterio de la Iglesia, la Carta Apostólica en forma de 'Motu Proprio' *Ad Tuendam Fidem* resulta de un valor incalculable.¹¹ El lector creyente podrá determinar si algunas opiniones presentes en los textos que aquí se comentan le invitan al tercer apartado de la *Professio Fidei*: "Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los Obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la inten-

¹¹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_sp.html.

Véase también la nota doctrinal del entonces prefecto para la Doctrina de la Fe, Card. Ratzinger: <http://www.unav.es/tdogmatica/teofundamental1/AdTuendamFidem.html#DOCTRINAL>.

ción de proclamarlas con un acto definitivo".¹² En todo caso, el interés de estos comentarios es más humilde, simplemente quieren ser un eco del testimonio de algunas palabras que, ya fijadas para la posteridad,¹³ pronunció el Papa Benedicto XVI. El intento de situar explícitamente estas enseñanzas en el contexto del Magisterio es una materia que excede a este trabajo. Queda para otra ocasión determinar cuál es el marco más amplio desde el cual armonizar estas opiniones pontificias a la luz del rico Magisterio y Tradición de la Iglesia.

Finalmente, un párrafo aparte merece el ya célebre *Discurso de felicitación navideña a la curia romana* del 22 de diciembre de 2005 en el que Benedicto XVI reflexiona acerca del sentido del Concilio Vaticano II con ocasión de la celebración de los cuarenta años desde su clausura. Este discurso, de una importancia crucial para situar el Concilio Vaticano II en el contexto de la Tradición, ha inspirado una larga serie de nuevos estudios en la materia y constituye un marco conceptual de especial relevancia para analizar las actuales discusiones entre Roma y la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en torno del significado doctrinal de los distintos documen-

¹² <http://www.unav.es/tdogmatica/teofundamental1/AdTuendamFidem.html#PROFESION>. Respecto de este tercer apartado, la Nota Doctrinal afirma: "Como ejemplos de doctrinas pertenecientes al tercer apartado se pueden indicar en general las enseñanzas propuestas por el Magisterio auténtico y ordinario de modo no definitivo, que exigen un grado de adhesión diferenciado, según la mente y la voluntad manifestada, la cual se hace patente especialmente por la naturaleza de los documentos, o por la frecuente proposición de la misma doctrina, o por el tenor de las expresiones verbales".

<http://www.unav.es/tdogmatica/teofundamental1/AdTuendamFidem.html#PROFESION>

¹³ Cfr. para el valor de permanencia del *logos* pronunciado, Romano Amerio, *Stat veritas*, Madrid, Criterio, 1998.

tos del Concilio. El discurso también toca un tema altamente sensible para la misión del Instituto Acton Argentina, como es el de la recta interpretación de la libertad religiosa. Como es natural, este discurso ha inspirado comentarios específicos por parte de cada uno de los autores de esta obra.

Quien se decide a leer e investigar respecto de un tema tan sensible como es la relación entre la Doctrina Social de la Iglesia y el mundo contemporáneo debe estar preparado para aceptar que pueda quedar ubicado “en tierra de nadie”. Además, no suele ser un ámbito donde los *académicos* de las distintas líneas muestren indicios de considerar siquiera la existencia de lo que se conoce como “ignorancia ignorada”, es decir, la ignorancia respecto de las cosas que se ignoran. Se trata de un ámbito en el cual los matices y los análisis sutiles resultan obligados, pero también es un ámbito en el que fácilmente los autores creen detectar en las posiciones contrarias no sólo errores sino herejías, indicios de apostasía, perfidia, contradicciones teológicas graves, defensa de posiciones ya condenadas por la Iglesia, y demás juicios de extrema gravedad para el creyente. No se trata de victimizarse sino de reconocer lo arduo que es el diálogo en este contexto, en parte comprensible, si se admite que se trata de cuestiones de gran relevancia y que legítimamente pueden despertar celo y algo de vehemencia en la defensa de las propias convicciones.

Mario Šilar

En 1977, cuando el Papa Ratzinger estaba alcanzando la cumbre de su actividad docente–universitaria, se convirtió

en el nuevo arzobispo de Munich–Frisinga. En pocos meses ingresó al colegio cardenalicio y en breves años se convirtió en uno de los hombres más importantes de la curia romana, de hecho, en la mano derecha de Juan Pablo II. Como él mismo confiesa en su autobiografía, este paso no estuvo exento de dolor, pues dejó lo que más amaba por seguir a quien más amaba, considerándose desde entonces en el *iumentum* de Dios, en el burrito de Dios –se puede decir sin forzar la traducción–.

La única condición que Ratzinger puso a Juan Pablo para aceptar fue el permiso para seguir publicando, y desde entonces no ha dejado de escribir ni de publicar –y, por lo tanto, de estudiar–. Pero sí ha tenido que hacerlo con muchísima menos dedicación que la que él mismo hubiera querido. De hecho, las mencionadas publicaciones son casi todas recopilaciones de artículos y ponencias, que el autor fue preparando en diversos momentos y para variados públicos. En los prólogos de dichos libros Ratzinger suele disculparse por no presentar una obra más pulida, más completa, más trabajada. Puede parecer falsa humildad, mas quien lo lee se encuentra con una mente clara y lúcida. Su petición de disculpas es sincera porque va dirigida no sólo al lector, sino hacia sí mismo, como pidiéndole disculpas a su inteligencia porque su voluntad no le dedicará más tiempo a su curiosidad intelectual.

Y eso porque sabe que para estar con Él –a quien verdaderamente ama– debe ser burrito y no tanto maestro... *et ego semper tecum*.

Pero como la humildad es la verdad –su tema favorito–, sabe perfectamente que puede decir algo al mundo. De ahí que se anime a publicar –¡y tanto!–.

Entonces –y aquí se torna apasionante el intento– es posible pensar que Ratzinger sea un autor que va directo a las raíces de los problemas abordados ¡porque no tiene tiempo para irse por las ramas! Por lo tanto, muchas cosas quedan sin desarrollarse, quedan en potencia. Él no puede –aunque quisiera– dedicarse a estudiar pormenorizadamente los muchos temas que toca, y por eso adopta una estrategia muy típica de un buen profesor: dejar tarea a sus ‘alumnos’.

Ratzinger lanza ideas madre, vetas de pensamiento, para que alguien las descubra y las desarrolle, pues él carece del tiempo necesario.

Creo haber encontrado una de esas vetas. Una veta que es, por derecho propio, política. Esa es la razón por la cual estoy empeñado en profundizar mis conocimientos sobre la obra ratzingeriana, e ir a la caza de estas ideas madre, sacar de la tierra misma esta veta de pensamiento filosófico-político, porque Ratzinger tiene algo importante que transmitir al mundo de hoy; y que yo quiero, como deber de justicia con él y con la sociedad, explicitar y desarrollar. En este contexto se inscribe mi contribución en la presente obra colectiva.

Jorge Eduardo Velarde Rosso

COMENTARIOS DE MARIO ŠILAR

I

UN SIGNIFICATIVO Y POCO DIFUNDIDO DISCURSO DE BENEDICTO XVI: EL MENSAJE A LA ACADEMIA PONTIFICIA DE CIENCIAS SOCIALES DEL AÑO 2011¹⁴

Diciembre de 2011

Es indudable que el “Papa profesor”, como gustan decir los periodistas vaticanistas, está dando auténticas lecciones magistrales y con la humildad propia de un *cooperator veritatis*. Lamentablemente, en la actualidad suele haber una tendencia –en parte siempre presente en la historia humana, pero ahora más visible, fruto de las nuevas tecnologías– consistente en utilizar las palabras y mensajes papales como si fueran armas arrojadizas, con las que endilgarle al oponente que “el Papa piensa como uno”. En lo que sigue, no se pretende hacer uso del texto papal de modo ideológico, es decir, para elaborar una pseudoteoría autoconfirmatoria del pensamiento propio sino que se intentará, simplemente, darlo a conocer.

Las palabras pontificias no siempre caen –particularmente en los hijos de la Iglesia– sobre corazones dóciles dispuestos a una lectura humilde y permeable. En efecto, para algunas personas los textos y comunicados vaticanos sólo tienen valor e interés en la medida en que coinciden con los

¹⁴ Publicado en: <http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/77com19-12-11-b.pdf>

intereses y concepciones particulares de ellos. Otros, incluso, no dudan en pedir –si bien con obediencia filial– que el Papa se expida con mayor claridad respecto de temas que ellos consideran no están suficientemente claros aún,¹⁵ y esto casi sin tener en cuenta que el actual Pontífice no duda en hablar y predicar, siguiendo al Apóstol, “oportuna e inoportuna-mente”.

En relación con el complejo tema de la libertad religiosa, por ejemplo, es posible detectar una unidad interpretativa en la opinión y Magisterio del actual pontífice, que explica y ofrece renovadas luces sobre la declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II. Benedicto XVI ha asegurado la “continuidad esencial” del último Concilio mediante la invitación a una “hermenéutica de la reforma”, que permita leer los textos conciliares en sintonía con la Tradición. Respecto de la declaración sobre la libertad religiosa, en concreto, ha expresado su enseñanza en el *Mensaje de Navidad* del 22 de diciembre de 2005,¹⁶ la ha repetido en el *Mensaje para la*

¹⁵ El debate en torno de la interpretación y estatuto doctrinal de los distintos documentos del Concilio Vaticano II ha vuelto a estar en el candelero, no sólo por las conocidas discusiones doctrinales con la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, que fuera fundada por monseñor Marcel Lefebvre, sino particularmente por el notable *Mensaje de Navidad* del 22 de diciembre de 2005, donde se abordaba el tema con motivo de la celebración de los 40 años de la clausura del CV II. También, la conmemoración de los 50 años de su apertura, que se celebró durante el año 2012, ha dado pie a la publicación de multitud de trabajos y estudios histórico-doctrinales. Entre quienes han “suplicado al Santo Padre” que se sometiera a un nuevo examen los documentos del Concilio Vaticano II, destacan Enrico Maria Radaelli, monseñor Brunero Gherardini y el obispo de Albenga-Imperia Mario Olivieri.

¹⁶ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html.

Jornada Mundial de la Paz del 2011,¹⁷ luego el 10 de enero de 2011 en el *Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*,¹⁸ además, en el *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*,¹⁹ del 29 de abril de 2011. Como señala Massimo Introvigne, “¿cuántas veces debe hablar el Papa para que le presten atención los que dicen que quieren seguirlo con filial obediencia?”.²⁰ No obstante, ante esta coherencia discursiva, quienes desean más claridad suelen contraargumentar que son textos de escaso valor doctrinal, ya que se trata de mensajes, discursos, anuncios; pero no de un texto de mayor relevancia y entidad a nivel magisterial, que es lo que solicitan.

Independientemente de la evolución y solución última que se pueda dar a un problema arduo, que ya lleva varios años; desde el Instituto Acton Argentina parece oportuno presentar el importante *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontifica de las Ciencias Sociales*,²¹ fechado el 29 de abril y publicado el 4 de mayo de 2011,²² por cuanto ofrece valiosas precisiones respecto de un punto de singular importancia para comprender el rol de la libertad religiosa en la promoción de una sociedad libre y virtuosa.

¹⁷ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_sp.html.

¹⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps_sp.html.

¹⁹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_benxvi_mes_20110429_social-sciences_sp.html

²⁰ <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347864?sp=y>.

²¹ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdsoc/indexsocial_sp.htm

²² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_benxvi_mes_20110429_social-sciences_sp.html.

A continuación, en virtud de su brevedad y para evitar lecturas e interpretaciones sesgadas, se reproduce este importante mensaje en su totalidad, al que simplemente se le han agregado negritas y señalado en *itálica* algunos puntos relevantes, para analizar a la luz de cómo interpretar la enseñanza del Concilio Vaticano II en materia de libertad religiosa, y ello en el seno de la Tradición de la Iglesia.

**MENSAJE DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI
A LOS PARTICIPANTES EN LA ASAMBLEA
PLENARIA DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE
CIENCIAS SOCIALES²³**

A su excelencia profesora

Mary Ann Glendon

Presidenta de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales

Me complace saludarla a usted y a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales con ocasión de su decimoséptima sesión plenaria sobre el tema: “Derechos universales en un mundo diversificado. La cuestión de la libertad religiosa”.

Como he observado en varias ocasiones, las raíces de la cultura cristiana occidental siguen siendo profundas; fue esta cultura la que dio vida y espacio a la libertad religiosa, y la que sigue alimentando la libertad de religión y la libertad de culto, garantizada constitucionalmente, de las que muchos pueblos disfrutan hoy. Debido sobre todo a su negación sistemática por parte de los regímenes ateos del

²³ Traducción oficial al español tomada del sitio oficial del Vaticano: www.vatican.va; en el siguiente link: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences_sp.html. El original fue pronunciado en lengua inglesa: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdsoc/2011/passtatement2011.pdf.

siglo XX, estas libertades fueron reconocidas y consagradas por la comunidad internacional en la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas. *Hoy estos derechos humanos fundamentales de nuevo están amenazados por actitudes e ideologías que impedirían la libre expresión religiosa.* En consecuencia, en nuestros días se debe afrontar una vez más el desafío de defender y promover el derecho a la libertad de religión y a la libertad de culto. Por esta razón, doy las gracias a la Academia por su contribución a este debate.

El anhelo de verdad y de sentido y la apertura a lo trascendente están profundamente inscritos en nuestra naturaleza humana. Nuestra naturaleza nos impulsa a afrontar las cuestiones de máxima importancia para nuestra existencia. Hace muchos siglos, Tertuliano acuñó la expresión *libertas religionis* (cf. *Apologeticum*, 24, 6). Subrayó que a Dios se le debe adorar libremente, y que en la naturaleza de la religión está el no admitir coerciones, "*nec religionis est cogere religionem*" (*Ad Scapulam*, 2, 2). Dado que el hombre goza de la capacidad de una elección libre y personal en la verdad, y dado que Dios espera del hombre una respuesta libre a su llamada, el derecho a la libertad religiosa debe considerarse como inherente a la dignidad fundamental de toda persona humana, en sintonía con la innata apertura del corazón humano a Dios. **De hecho, la auténtica libertad de religión permitirá a la persona humana alcanzar su plenitud, contribuyendo así al bien común de la sociedad.** *El Concilio Vaticano II, consciente de la evolución de la cultura y de la sociedad, propuso un renovado fundamento antropológico de la libertad religiosa.* Los padres conciliares afirmaron que todos los hombres "se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad y, además, tienen la

obligación moral de hacerlo, sobre todo la verdad religiosa" (*Dignitatis humanae*, 2). La verdad nos hace libres (cf. *Jn* 8, 32) y esta misma verdad debe descubrirse y asumirse libremente. **El Concilio tuvo el cuidado de aclarar que esta libertad es un derecho del que cada persona goza naturalmente, y que, por lo tanto, también debe ser protegido y fomentado por la legislación civil.**

Por supuesto, cada Estado tiene el derecho soberano de promulgar su propia legislación y de expresar diferentes actitudes hacia la religión en la ley. Por ello, hay algunos Estados que permiten una amplia libertad religiosa según nuestra interpretación de la palabra, mientras que otros la restringen por varias razones, entre ellas la desconfianza respecto de la propia religión. La Santa Sede sigue haciendo llamamientos para que todos los Estados reconozcan el derecho humano fundamental a la libertad religiosa, y los insta a respetar, y si fuera necesario, **proteger a las minorías religiosas que, aunque vinculadas a una religión diferente de la de la mayoría que las rodea, aspiran a vivir con sus conciudadanos de modo pacífico y a participar plenamente en la vida civil y política de la nación, en beneficio de todos.**

Por último, deseo expresar mi sincera esperanza de que en estos días vuestra pericia en los campos del derecho, de las ciencias políticas, de la sociología y de la economía converja para aportar nuevos puntos de vista sobre esta importante cuestión y, por tanto, produzca mucho fruto ahora y en el futuro. Durante este tiempo santo, invoco sobre vosotros la abundancia de la alegría y la paz de la Pascua, y de buen grado le imparto a usted, a monseñor Sánchez Sorondo y a todos los miembros de la Academia mi bendición apostólica.

Vaticano, 29 de abril de 2011

II

ALGUNOS OBJETIVOS SE LOGRAN ACTUANDO DE MODO INDIRECTO. LA VISITA DE BENEDICTO XVI A CUBA ¿UN CASO DE OBLICUIDAD?²⁴

Abril de 2012

Que las obsesiones, ideas recurrentes y demás fijaciones no son buenas es algo que a nivel de psicología individual goza de gran reconocimiento y aceptación. Sin embargo, cuando se hace un análisis psicosocial o sociológico de las actitudes de los actores políticos, las cosas ya no son tan claras. En la esfera pública muchas obsesiones y fijaciones presentes en los agentes políticos se redefinen, convirtiéndose en rasgos positivos que reflejarían la “tenacidad”, el “compromiso” y demás valores similares, que poseerían estos actores en su empeño por lograr aquello que quieren o por combatir los peligros que amenazarían a la ciudadanía.

De este modo se puede observar en el discurso político, especialmente en lo que atañe a los análisis de la coyuntura económica, un tipo de valoraciones de fuerte tendencia simplista y maniquea. Son análisis que se destacan por una lógica binaria y aproblemática y por la aplicación de una idea de causalidad directa: “se debe hacer X para lograr el bien Y”. Asimismo, los que no quieren hacer X es porque no quieren

²⁴ Una versión previa se publicó en:
<http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/90com02-06-12-a.pdf>.

acceder al bien Y, ya sea porque Y va contra sus intereses o por algún tipo de defecto moral en la evaluación del escenario. Sin embargo, la interacción y cooperación humana en sociedad suele ser un asunto mucho más complejo. La interacción causal entre los fenómenos es algo mucho más rico e imbricado que la sola linealidad que nos podemos representar, por ejemplo, cuando jugamos a tirar fichas de dominó –por muy rica y variada que se pueda diagramar, como dan cuenta los concursos–.

En verdad, no sólo los asuntos humanos comportan esta complejidad en la interacción causal y en el conocimiento que de ella se forman los agentes; se trata de una característica presente en todo lo real. Los análisis teológico-filosóficos escolásticos dieron buena cuenta de esto al haber popularizado un tipo de distinción –inspirada en la terminología procedente de las declinaciones de la gramática griega y latina–, consistente en señalar la diferencia entre la referencia o influencia directa de los fenómenos asumidos –*in recto* (*sumptus modus rectus*)–, y la indirecta o concomitante –*in obliquo* (*modus oblique*)–. Como se puede anticipar, este tipo de aproximación resulta de crucial relevancia para el análisis de los fenómenos sociales, que surgen fruto de las medidas de acción de gobierno, ya que permite discernir, por ejemplo, entre el marco motivacional o intencional presente en los agentes, y la consecución fáctica de aquello que intentan mediante la implementación de normas o medidas de acción. Así por ejemplo, una norma X introducida por un agente que intenta con ello –*in recto*– lograr Y (sea Y, por ejemplo, combatir y disminuir el desempleo) bien puede causar –*in obliquo*– precisamente lo contrario. La obviedad de esta distinción, que no suele estar muy extendida en las versiones divulgativas de los análisis sociales contemporáneos es una buena

muestra del nivel de sutileza y precisión presente en la reflexión medieval y lo simplistas que resultan muchos de los análisis que se ofrecen en la actualidad. Sin embargo, en rigor, se debe afirmar que, cuanto mayor es el nivel de complejidad en el nivel de la interacción social –y qué duda cabe que la sociedad contemporánea tiene un nivel de complejidad mucho mayor que la medieval, por caso–, la necesidad de tener en cuenta la “oblicuidad” o la aproximación *in obliquo* a los fenómenos resulta casi indispensable.

A luz de todo esto, el análisis que ofrece John Kay²⁵ en su última obra, *Obliquity*²⁶ resulta muy oportuno. Como indica el subtítulo, la oblicuidad o el pensamiento oblicuo es un principio que afirma que el mejor modo para conseguir los objetivos, especialmente en el contexto de sistemas complejos, es por la vía indirecta o *in obliquo*. Como se puede intuir, este principio puede aplicarse a los más diversos ámbitos y puede contribuir a resolver muchos debates donde las diferencias, que bien pueden parecer una cuestión de matices, también comprometen elementos importantes. Así, por ejemplo, el texto presenta los casos de empresas como Boeing o la farmacéutica Merck, que tuvieron mayor éxito cuando su objetivo era “hacer mejores aviones” o “elaborar mejores medicamentos” que cuando intentaron directamente “maximizar el retorno para los accionistas”. Como afirma Kay:

²⁵ <http://www.johnkay.com>. Un buen resumen de la idea principal de la obra se puede encontrar en:

http://www.youtube.com/watch?v=_BoAtYL3OWU

²⁶ John Kay, *Obliquity. Why our goals are best achieved indirectly*, Profile Books, London, 2010.

“La oblicuidad es el principio de que los objetivos complejos son mejor alcanzados actuando indirectamente. El libro explica por qué las personas más felices no son necesariamente aquellas que tienen como objetivo principal la consecución de la felicidad, del mismo modo, se muestra cómo las ciudades más exitosas y dinámicas no han sido planificadas. Del mismo modo, si una compañía anuncia a sus accionistas que su objetivo número uno es maximizar los beneficios para ello, tal vez uno debería tener cuidado porque las compañías más centradas en obtener beneficios no suelen ser las compañías más rentables”.²⁷

Pero lo que me interesa destacar es que la estrategia o aproximación oblicua no sólo es característica del mundo de la empresa, si bien es uno de los ámbitos donde más claramente se puede observar. En verdad, desde una perspectiva filosófica realista la estrategia oblicua es la que mejor representaría la acción de un ser humano que confía en su racionalidad, pero que sabe que su razón no es capaz de configurar y determinar de modo exhaustivo el orden del cosmos, mucho menos cuando se trata, en concreto, del orden que aflora en la interacción de agentes libres. En efecto, la oblicuidad es necesaria porque vivimos en un mundo incierto y complejo, los problemas que en él comparecen no suelen ser muy claros, además, las circunstancias cambian, las personas

²⁷ “Obliquity is the principle that complex goals are best achieved indirectly. The book explains why the happiest people aren’t necessarily those who focus on happiness, and how the most successful cities aren’t planned. And if a company announces shareholder return as its number one goal, perhaps we should beware: the most profit-orientated companies aren’t usually the most profitable”. <http://www.johnkay.com/books>

cambian y todo ello de un modo muy difícil de predecir. En este contexto, las estrategias de acción directa suelen ser arrogantes y poco imaginativas, a veces aun insensatas. De hecho, muchas veces la estrategia directa es menos efectiva que la oblicua, *incluso* cuando se trata del objetivo directo que uno pretende alcanzar.

Como se sugería en el título de este comentario, considerar el pensamiento oblicuo puede ser un buen marco conceptual para situar el sentido de la visita del Santo Padre Benedicto XVI a la isla de Cuba. Si se acepta, además, que el sentido de la agencia de un pontífice nunca es, desde la perspectiva del creyente al menos, un asunto cerrado y completamente identificable con la lógica meramente humana, puede ser prudente considerar la oblicuidad a la hora de comprender, valorar y evaluar el obrar del pontífice.

III

LA NECESIDAD DE ACEPTAR “LAS VERDADERAS CONQUISTAS DE LA ILUSTRACIÓN”

Inédito, 2011

El discurso de Benedicto XVI a la curia romana de diciembre de 2005,²⁸ en el que, con motivo de cumplirse cuarenta años desde la clausura del Concilio Vaticano II, el Santo Padre reflexiona acerca del sentido del Concilio para la Iglesia, se ha convertido en un texto fundamental para comprender la particular impronta de su pontificado.²⁹ De hecho, “la hermenéutica de la reforma” en el juego de “continuidad y discontinuidad en distintos niveles” ha sido una fecunda inspiración para la mejor comprensión del lugar que ocupa el Concilio Vaticano II en el contexto del Magisterio y de la Tradición. Uno de los frutos de esta consideración más sutil y depurada se puede observar en los buenos augurios que hasta ahora se observan en las conversaciones entre Roma y la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, que es de desear lleguen a buen puerto.

²⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html

²⁹ De hecho, la “hermenéutica de la reforma, de la renovación dentro de la continuidad” forma parte de las indicaciones pastorales para el año de la Fe (2012). Véase la *Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe con indicaciones pastorales para el año de la Fe*:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120105_nota-anno-fede-comunicato_sp.html

Sin embargo, lo que interesa destacar ahora es el discurso a la curia romana de diciembre de 2006, que también ofrece un elemento de particular relevancia para la misión del Instituto Acton Argentina. En el mencionado discurso, el Papa ofrece algunas consideraciones en torno del tema de “Dios” y de la “paz”, iluminando su experiencia de los cuatro viajes apostólicos realizados durante ese año.³⁰ En particular, interesa señalar la reflexión que expone respecto de su visita a Turquía, donde ofrece una consideración sobre el particular acontecimiento epocal en el que se encuentra inmerso el mundo islámico en la actualidad: “En el diálogo con el Islam, que es preciso intensificar, debemos tener presente que el mundo musulmán se encuentra hoy con gran urgencia ante una tarea muy semejante a la que se impuso a los cristianos desde los tiempos de la Ilustración y que el Concilio Vaticano II, como fruto de una larga y ardua búsqueda, llevó a soluciones concretas para la Iglesia Católica”.³¹

El Papa ofrece una clave de interpretación muy aguda y que puede ser útil para delimitar el marco de las tensiones que sufre el Islam en la actualidad. Desde la perspectiva occidental, entre los cristianos, suele haber consideraciones bastante contrapuestas sobre el mundo islámico. Si bien las simplificaciones son peligrosas, intentaré delimitar a grandes rasgos cuáles son las opiniones—tipo más relevantes. Por una parte, se puede mencionar la idea de algunos cristianos, tal vez demasiado influidos por el pensamiento débil, que consideran que el problema del mundo islámico reside principalmente en que no se han decidido a eliminar la centralidad

³⁰ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana_sp.html

³¹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana_sp.html

de la religión en la articulación de la vida social. Para estos, la Iglesia debería amoldarse constantemente a los nuevos modos de expresión de la vida social, cosa que suele exigir un paulatino desistimiento en la pretensión de verdad y universalidad del mensaje salvífico. Sobra decir que se trata de una comprensión errónea no sólo respecto del Islam sino respecto del propio lugar que ocupa la Iglesia en la sociedad contemporánea. Por otra parte, y en buena medida como legítima reacción a la posición arriba mencionada, suele haber otros cristianos que –con buenas intenciones– miran con cierta simpatía al mundo islámico por considerar que, a pesar de los excesos y errores importantes, este no ha caído en la trivialización posmoderna tan extendida en el mundo y en la cultura occidental (drama que también afecta a amplios sectores de la Iglesia). Para estos, el mundo islámico es censurable por muchos motivos, pero la importancia y centralidad que ocupa la religión en la sociedad islámica es algo que merece destacarse y, para muchos de ellos, sería incluso algo digno de imitar en Occidente, si este dejara de renegar de su impronta e identidad cristianas.

Como en tantas otras oportunidades, las breves palabras del Santo Padre cortan de raíz este falso dilema siendo su juicio, nuevamente, casi un signo de contradicción. Así como en el pensamiento económico se puede identificar el momento en que otros países o regiones hacen su “revolución industrial”, o así como en el ámbito científico se puede identificar el momento en que otros países o regiones incorporan el paradigma de la ciencia empírica occidental, el Santo Padre identifica el particular desafío que involucra a la religión en el contexto de las transformaciones del mundo moderno. Afirma el Papa: “Se trata de la actitud que la comunidad de los fieles debe adoptar ante las convicciones y las exigencias que se afirma-

ron en la Ilustración. Por una parte, hay que oponerse a una dictadura de la razón positivista que excluye a Dios de la vida de la comunidad y de los ordenamientos públicos, privando así al hombre de sus criterios específicos de medida. Por otra, *es necesario aceptar las verdaderas conquistas de la Ilustración, los derechos del hombre, y especialmente la libertad de la fe y de su ejercicio, reconociendo en ellos elementos esenciales también para la autenticidad de la religión*".

Los matices y precisiones con los que acostumbra expresarse Benedicto XVI suelen irritar a muchas personas que desearían una mayor presencia de juicios "absolutos" y "objetivos" en las afirmaciones papales. Para estas personas, distinciones y matices son casi sinónimos de relativismo y acomodaticia superficialidad. Sin embargo, analizadas con cuidado, las palabras del Papa son bastante simples: existen "verdaderas conquistas en la Ilustración"³² que no son lógica o esencialmente dependientes de las erróneas manifestaciones que surgieron en el iluminismo modernista. Iluminismo y modernidad *no* se identifican. La proximidad histórica de estos acontecimientos no se deduce de una pretendida unidad que permitiría vincularlos a nivel conceptual-esencial. La Iglesia

³² Existe una ambigüedad terminológica en la traducción. La particular distinción conceptual entre "iluminismo" (illumination) e "Ilustración" (enlightenment), que en la lengua española e inglesa está bastante consolidada, no resulta tan nítida en otros idiomas, además, el contraste conceptual entre uno y otro tampoco resulta muy claro. Como era de esperar, ello ha dado pie a muchas críticas respecto del párrafo citado del discurso del Pontífice, donde se criticaba que el pontífice hacía finalmente una aceptación explícita de los errores del iluminismo. Como se puede observar, se trata de una errónea interpretación del significado y sentido de las palabras del pontífice. Para la distinción entre Ilustración e iluminismo, véase: Zanotti, Gabriel, "Modernidad e iluminismo", *Libertas* VI, nº 11, 1989, en <http://www.hacer.org/pdf/Zanotti13.pdf>.

puede y ha sabido asumir elementos de la modernidad, sin por ello perder o destruir ni un ápice de su identidad. De un modo más radical, se puede incluso afirmar que los elementos positivos que pueden rastrearse en la modernidad necesitan del testimonio de la Iglesia para no degenerar (cosa que ya afirmó Ratzinger en la década del 80).³³ Se trata de una convicción que inspira una dilatada enseñanza en el actual pontífice. Esta intuición puede rastrearse incluso ya en algunos escritos de preparación al Concilio, tal y como se observa, por ejemplo, en la conferencia pronunciada por el Cardenal Joseph Frings, en 1961, titulada *“El Concilio Vaticano II frente al pensamiento moderno”*, y que fue redactada por el entonces joven profesor Joseph Ratzinger. El texto pasaba revista a cuatro factores por los que se hacía oportuno convocar un nuevo Concilio. Allí, se afirma: “El liberalismo posee un celoso respeto por la libertad, y esto ha hecho más sensible al hombre de hoy: es necesario, pues, devolverle la fe en que, adhiriéndose a la Iglesia, él no pierde su autonomía y en que, así, su búsqueda de la verdad es guiada y potenciada”.³⁴

En la reflexión del discurso a la curia romana, el Papa concluye: “Del mismo modo que en la comunidad cristiana tuvo lugar una larga búsqueda de la postura correcta de la fe ante esas convicciones –una búsqueda que desde luego nunca concluirá definitivamente–, así también el mundo islámico, con su propia tradición, tiene ante sí la gran tarea de en-

³³ Se pueden consultar los ensayos sobre *Iglesia, Ecumenismo y Política*, especialmente “¿Orientación cristiana en la democracia pluralista? El cristianismo, fundamento imprescindible del mundo moderno”, en Ratzinger, Joseph, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid, BAC, 1987, pp. 223–242.

³⁴ No he tenido acceso a la versión española de la conferencia pronunciada por el Cardenal Frings. Una breve referencia en: http://www.alfayomega.es/Revista/2012/783/01_enportada2.php

contrar a este respecto las soluciones adecuadas. En este momento, el contenido del diálogo entre cristianos y musulmanes consistirá sobre todo en encontrarse en este compromiso para hallar las soluciones correctas. Los cristianos nos sentimos solidarios con todos los que, precisamente por su convicción religiosa de musulmanes, se comprometen contra la violencia y en favor de la sinergia entre fe y razón, entre religión y libertad. En este sentido, los dos diálogos de los que he hablado se compenetran mutuamente”.³⁵

El texto arriba citado, casi disimuladamente, transmite otra idea de gran calado. En efecto, en tanto que la articulación de la fe con el marco temporal de organización de la *civitas* importa asumir contingencias históricas, la relación armónica que se pueda establecer nunca constituirá un todo cerrado completamente apromblemático. Creo que esta intuición está desarrollada de modo sugerente en los trabajos de Martin Rhonheimer. La tesis del teólogo suizo sostiene que la relación entre la Iglesia y la cultura política laica supone una tensión que a la par de ser fecunda no es susceptible de completa superación.³⁶ Para los intelectuales acostumbrados a gozar de las venturas de la profundidad metafísica, este tipo de afirmaciones resulta algo descorazonador. ¿No es posible encontrar alguna certeza mayor en este ámbito? ¿Acaso esto no es una concesión demasiado cercana a la deriva posmoderna relativista? ¿La afirmación de la imposibilidad de una solución definitiva a la tensión entre religión y articulación de la vida social no será una simple concesión retórica? Nuevamente, son los textos de Ratzinger los que

³⁵ Ibíd.

³⁶ Véase Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009.

ofrecen una adecuada vía de interpretación a las palabras de Benedicto, dejando claro que no se trata de juicios espontáneos sino del fruto de una dilatada reflexión: "... vale también para el cristianismo, como para cualquier realidad vivida por hombres, la ley de lo imperfecto y vacilante. La eficacia política positiva del cristianismo no está garantizada automáticamente. La promesa no le ha sido hecha, cosa que los hombres de la Iglesia deben tener siempre en cuenta en sus actuaciones políticas".³⁷

En buena medida, se puede afirmar que el peligro que amenaza a la sociedad contemporánea, especialmente en Occidente, es el afán de perfección ideal que anida en el pensamiento tecnocrático, y que es el modo en el que se refleja la deriva utópica en la actualidad. Ratzinger supo identificar esta amenaza, que anida incluso entre la comunidad de creyentes: "Para la futura consistencia de la democracia pluralista y para el desarrollo de una medida humanamente posible es necesario tener el valor de admitir la imperfección y el estado de continuo peligro que corren las realidades humanas. Sólo son morales aquellos programas políticos que suscitan este valor. Por el contrario, es inmoral el aparente moralismo que solamente se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia, incluso sobre la predicación moral de la Iglesia, o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan la fuga desde el plano moral hacia el utópico".³⁸

³⁷ "¿Orientación cristiana en la democracia pluralista? El cristianismo, fundamento imprescindible del mundo moderno", en Ratzinger, Joseph, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid, BAC, 1987, pp. 233-234.

³⁸ *Ibíd.*, p. 228.

IV

SOCIEDAD, FAMILIA E INDIVIDUOS. EL MENSAJE DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI CON OCASIÓN DEL II CONGRESO NACIONAL DE LA FAMILIA EN EL ECUADOR (9-12 DE NOVIEMBRE DE 2011)³⁹

Inédito, 2012

Los mensajes papales no son tratados sistemáticos ni textos de peso doctrinal específico. No obstante, la sencillez y claridad con que se vierten, casi como pinceladas, ideas que son esenciales en el itinerario intelectual del actual pontífice y que constituyen el núcleo de sus convicciones hacen de estos mensajes piezas de interés.

En su mensaje con ocasión del II Congreso Nacional de la Familia en Ecuador, Benedicto XVI volvió a presentar su posición frente a un tema que es fuertemente debatido en el contexto de las discusiones entre pensadores liberales (v. gr. Charles Larmore) y antiliberales (v. gr. Michael Sandel). Se trata de la relación entre los elementos propios del *nivel político* y el *nivel prepolítico* que constituye el marco sociovital del modo humano de ser, y que ya fuera puesto de manifiesto en el famoso diálogo del año 2004 entre Joseph Ratzinger y

³⁹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html

Jürgen Habermas.⁴⁰ Frente al positivismo jurídico extremo, que tiende a considerar al ser humano y la articulación social como un mero constructo, el Papa vuelve a incidir en que los hombres, antes de ser *ciudadanos libres e iguales*, son seres *naturalmente sociales, que viven en diferentes contextos, uno de ellos en particular es la familia, donde las relaciones que se establecen no se identifican sin más con la que pueden establecer individuos “libres e iguales”, en el sentido cívico-político*. Además, la específica dimensión natural prepolítica –en el sentido de que no requiere del reconocimiento de la comunidad política para su existencia y legitimidad– de la persona humana no puede ser enviada al ostracismo a la hora de pautar la convivencia política y ello, precisamente, por criterios de razón pública.

En el seno de la sociedad humana, la familia ocupa un lugar especial ya que, a diferencia de otras comunidades asociativas, la familia no es una asociación voluntaria, en el sentido de que nadie elige a sus padres o la familia a la que pertenece, mucho menos se elige nacer. Paralelamente, los padres no eligen a sus hijos y aunque el matrimonio es una unión voluntaria, como afirma Rhonheimer, no es un fenómeno “asociativo”.⁴¹ La importancia radical que tiene la familia en la comprensión de la comunidad humana es un elemento que forma parte de las convicciones más íntimas de Benedicto XVI. En un importante texto de la década del 90, el entonces cardenal Joseph Ratzinger desarrolló la estructura

⁴⁰ Cfr. Ratzinger, Joseph “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal” en *Revista de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de València*, nº 18 (2005): 75-91.

⁴¹ Rhonheimer, Martin. “The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason. Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited” en *American Journal of Jurisprudence*, nº 50 (2005), p. 28.

antropológica humana como la de un *ser-de*, *ser-para* y *ser-con*. En este contexto afirma que, justamente, en el mensaje cristiano la divinidad, de la que el hombre es *imago*, se presenta como un Dios que es familia y que el ser humano, cuando se interpreta a sí mismo como un individuo absolutamente autónomo y poseedor de una libertad absoluta más que asemejarse a la divinidad cristiana se termina asemejando a lo que en esta tradición es el antiDios, el demonio.⁴²

En el citado mensaje el Papa afirma que “la sociedad no es una mera suma de individuos, sino el resultado de relaciones entre las personas, hombre-mujer, padres-hijos, entre hermanos, que tienen su base en la vida familiar y en los vínculos de afecto que de ella se derivan”.⁴³ Por lo tanto, la vida política asume la idea de ciudadanos que son “libres e iguales ante la ley” pero que también son seres *sociales por naturaleza*. Ello significa que la comprensión política asume lo que los seres humanos *ya son* cuando forman parte de una comunidad política determinada. Los hombres que viven en comunidad no son sólo ciudadanos sino que son antes, incluso que ciudadanos, miembros de familias, parientes, pa-

⁴² “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 antiDios, porque contiene exactamente la antítesis radical del verdadero Dios”. Ratzinger, Joseph, “Verdad y libertad”, en *La Fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*. Translated by José María Yanguas, 2a ed. (1a ed. 1997), Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.

⁴³ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html

dres, hermanos, hijos, socios de trabajo, dueños de bienes, etc.⁴⁴

El Santo Padre no solamente afirma la especial singularidad de la unión familiar –que no es una mera sumatoria de individuos– y su realidad prepolítica sino que también afirma la importancia de la inserción de la familia en el seno del bien común de la comunidad. En efecto, el Papa afirma que: “la familia, nacida del pacto de amor y de la entrega total y sincera de un hombre y una mujer en el matrimonio, no es una realidad privada, encerrada en sí misma. Ella, por vocación propia, presta un servicio maravilloso y decisivo al bien común de la sociedad y a la misión de la Iglesia. En efecto, cada familia entrega a la sociedad, a través de sus hijos, la riqueza humana que ha vivido. Con razón se puede afirmar que de la salud y calidad de las relaciones familiares depende la salud y calidad de las mismas relaciones sociales”.⁴⁵

Finalmente, ante el contexto contemporáneo marcado fuertemente por el activismo y el *servicio a fines*, el Santo Padre recuerda que en la familia se debe cultivar no sólo la cultura del trabajo, sino también la fiesta: “En este sentido, el trabajo y la fiesta atañen particularmente y están hondamente vinculados con la vida de las familias: condicionan sus elecciones, influyen en las relaciones entre los cónyuges y

⁴⁴ Cfr. Rhonheimer, Martin. “The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason. Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited” en *American Journal of Jurisprudence*, n° 50 (2005), p. 27.

⁴⁵ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html

entre los padres e hijos, e inciden en los vínculos de la familia con la sociedad y con la Iglesia".⁴⁶

Con estas simples palabras, cuya resonancia con las reflexiones de Josef Pieper sobre el sentido de la fiesta resultan innegables,⁴⁷ el Papa vuelve a sorprender, señalando no simplemente lo usualmente conocido –el valor del trabajo y el esfuerzo en el seno familiar como escuela de virtudes y superación del egoísmo– sino también el profundo valor humanizante que ofrece la fiesta: "La fiesta, por su parte, humaniza el tiempo abriéndolo al encuentro con Dios, con los demás y con la naturaleza. De ahí que las familias necesitan recuperar el genuino sentido de la fiesta, especialmente del domingo, día del Señor y del hombre".⁴⁸

Nuevamente, un mensaje a la vez que discreto, plagado de resonancias y sutiles referencias a toda una vida de reflexión en la búsqueda de la verdad del hombre.

⁴⁶ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html

⁴⁷ Cfr. Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 2006.

⁴⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html

V

ALGUNAS OPINIONES DE BENEDICTO XVI ACERCA DE LA CULTURA ACTUAL: EL HOMBRE COMO SER FLUIDO Y EL CAMINO HACIA UNA AUTORIDAD MUNDIAL.

DISCURSO DEL SANTO PADRE A LOS PARTICIPANTES DE LA ASAMBLEA PLENARIA DEL PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ

Diciembre de 2012

*“El impacto que ha tenido la cada vez mayor
intervención estatal
—extendiéndose a casi todos los ámbitos de la vida civil—
en la propagación del individualismo contemporáneo
es una historia pendiente de contar”.*

1. La Doctrina Social de la Iglesia parte integrante de la Nueva Evangelización

El pasado lunes 3 de diciembre Benedicto XVI pronunció un interesante discurso a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia Justicia y Paz. El eje central del discurso se apoya en referencias a dos encíclicas papales: *Pacem in Terris* (Juan XXIII, 1963) y *Caritas in Veritate* (Benedicto XVI, 2009), con una mención muy importante a *Centesimus Annus* (Juan Pablo II, 1991).

En el discurso el Papa recuerda que la Doctrina Social de la Iglesia constituye una parte integral de la misión evan-

gelizadora de la Iglesia (cfr. *Centesimus Annus*, nº 54), y que reviste especial importancia en el contexto actual de la nueva evangelización (cfr. *Caritas in Veritate*, nº 15). Esta demarcación conceptual resulta de gran relevancia para evitar una tendencia muy común que consiste en reducir el sentido de la Doctrina Social a una especie de mero subapartado de la vida política. En rigor, la Doctrina Social adquiere su sentido pleno a la luz de la aceptación radical del mensaje Cristo y su Evangelio, que transforma incluso las relaciones sociales de los hombres, donde la visión del ser humano y su dignidad queda fortalecida mediante la referencia a la trascendencia tanto *vertical* como *horizontal*.

2. *Modernidad líquida, individualismo utilitarista y economicismo tecnocrático*

Luego de mencionar la enseñanza de la *Pacem in Terris*, en la cual se afirma que el punto de apoyo y el sentido de los derechos y deberes humanos dependen de una antropología robusta, que es fruto del trabajo armónico entre el mensaje de la Revelación y el ejercicio de la razón natural (nº 9), el Santo Padre ofrece una descripción de algunos de los elementos que caracterizan la sociedad contemporánea:

“Aunque la defensa de los derechos haya hecho grandes progresos en nuestro tiempo, la cultura actual, caracterizada, entre otras cosas, por un individualismo utilitarista y un economicismo tecnocrático, tiende a subestimar a la persona. Esta es concebida como un ser ‘fluido’, sin consistencia permanente. No obstante esté sumergido en una red infinita de relaciones y de comunicaciones, el hombre de hoy paradójicamente apare-

ce a menudo como un ser aislado, porque es indiferente respecto de la relación constitutiva de su ser, que es la raíz de todas las demás relaciones, la relación con Dios".⁴⁹

La descripción del ser humano contemporáneo como un ser "fluido" recuerda la tesis de Zygmunt Bauman acerca de la modernidad "líquida". En efecto, el sociólogo polaco acuñó este término a mediados de la década del 90 para contraponerlo con la idea de una modernidad 'sólida', que habría quedado superada por las transformaciones tecnológico-socioculturales acaecidas durante la segunda parte del siglo XX. La modernidad líquida se caracteriza por varios elementos entre los que destacan la transformación de las formas sociales, las que ya no ofrecen estructuras de sentido estables⁵⁰ y la fugacidad de las experiencias y proyectos personales. En el contexto contemporáneo se hace cada vez más difícil desarrollar estructuras de pensamiento y acción orientadas hacia el largo plazo, por lo que los individuos se encuentran obligados a vivir en un contexto en el que se suceden una serie indefinida de proyectos de corto alcance y duración, que generan a su vez una fuente de episodios cuasi

⁴⁹ Traducción de www.vatican.va sobre el original italiano, el discurso completo se puede consultar en: http://www.vatican.va/holyfather/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121203_justpeace_sp.html.

⁵⁰ "The passage from the 'solid' to a 'liquid' phase of modernity: that is, into a condition in which social forms (structures that limit individual choices, institutions that guard repetitions of routines, patterns of acceptable behavior) can no longer (and are not expected) to keep their shape for long, because they decompose and melt faster than the time it takes to cast them, and once they are cast for them to set". Baumann, Zygmunt, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 2-5.

infinitos y que no son susceptibles de ser combinados de un modo que permitan el desarrollo o la madurez armónica.⁵¹

La censura del Papa respecto del “individualismo utilitarista” y del “economicismo tecnocrático” reviste extrema importancia, al igual que los adjetivos utilizados. En efecto, si bien muchas veces se suele relacionar el individualismo y el economicismo, en pocas ocasiones se lo hace en función de las características con las que el Santo Padre ha adjetivado a estas. En efecto, uno bien puede afirmar que el constante avance de la intervención tecnocrática del poder estatal sobre casi todos los ámbitos de la actividad económica termina siendo un elemento que contribuye al paulatino desistimiento de la ciudadanía de sus deberes y responsabilidades, cayendo en este individualismo *delegatorio*, en virtud del cual se tiende a creer que existe una esfera de autoridad pública específica que debe velar por los problemas del prójimo; siendo esto lo que permite al individuo, finalmente, replegarse sobre su esfera de intereses utilitarios individuales. En efecto, la fuerte simbiosis y el rol que ha tenido la progresiva intervención estatal sobre casi todos ámbitos de la vida civil,

⁵¹ “Fourth, the collapse of long-term thinking, planning and acting, and the disappearance or weakening of social structures in which thinking, planning and acting could be inscribed for a long time to come, leads to a splicing of both political history and individual lives into a series of short-term projects and episodes which are in principle infinite, and do not combine into the kind of sequences to which concepts like ‘development’, ‘maturation’, ‘career’ or ‘progress’ could be meaningfully applied”. Baumann, Zygmunt, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 3. Subyace aquí la tensión entre el cambio por el cambio mismo, que suele despersonalizar al agente (*parállaxis*) y el cambio como apropiación intensiva o actualización de las virtualidades contenidas en la propia esencia (*eidopoiesis*). Cfr. Komar, Emilio, *Orden y misterio*, Buenos Aires, Fraternitas/Emecé, 1996.

en la extensión cada vez más amplia de una cultura individualista es una historia que está aún pendiente de contar.

A continuación, Benedicto XVI hace una crítica de la ideología subyacente a la comprensión contemporánea del ser humano:

“El hombre de hoy es considerado en clave prevalentemente biológica o como ‘capital humano’, ‘recurso’, parte de un engranaje productivo y financiero que lo supera. Si, por una parte, se sigue proclamando la dignidad de la persona, por otra, nuevas ideologías –como la hedonista y egoísta de los derechos sexuales y reproductivos o la de un capitalismo financiero desordenado que prevalece en la política y desestructura la economía real– contribuyen a considerar al trabajador dependiente y su trabajo como bienes ‘menores’ y a minar los fundamentos naturales de la sociedad, especialmente la familia”.⁵²

Como se puede apreciar, el Papa critica la ideología predominante, pero conviene señalar algunos matices para evitar conclusiones simplistas. En primer lugar, no se debe caer en el error de creer que el Santo Padre esté identificando sin más la dimensión biológica del ser humano con la teoría del “capital humano” sino que se está refiriendo a dos consideraciones que, si bien distintas, son limitadas si se pretende comprender con profundidad la dimensión antropológica.⁵³

⁵² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121203_justpeace_sp.html.

⁵³ En efecto, la teoría del capital humano abarca la consideración de las competencias, conocimientos, atributos personales y sociales –que incluyen la creatividad, la innovación, entre otras– y que suponen la capacidad

Considero que una hermenéutica adecuada de esa línea obliga a concluir que el Papa está refiriéndose a dos modos muy extendidos hoy de entender al ser humano: o bien en clave prevalentemente biológica –y esto vinculado con la ideología hedonista y egoísta de la sexualidad que señala a continuación, o bien meramente como “capital humano” o “recurso” –y esto vinculado con los problemas del capitalismo financiero desordenado–. *Es prudente precisar que esto no debe hacer pensar que el Papa esté rechazando que pueda haber un campo legítimo en donde la consideración biológica del ser humano, o su estudio desde la teoría del capital humano pueda tener cabida. Lo que el Papa estaría señalando son las limitaciones que una consideración exclusiva y excluyente de estas esferas puede suponer.*

Conviene todavía hacer un par de aclaraciones respecto de la teoría del capital humano. En primer lugar, frente a una visión simplista del hombre considerado como *homo æconomicus*, reducido a su mera capacidad de fuerza física, la teoría del capital humano sirvió para rescatar, en el seno de la disciplina económica, la importancia de los elementos “intangibles” que comparecen en el trabajo humano. Ello permitió prestar mayor atención a la importancia de la formación, del conocimiento, del desarrollo de destrezas (creatividad,

de desarrollar tareas y competencias que son susceptibles de producir valor económico. La teoría del capital humano intenta abarcar la complejidad de la acción humana en su esfera social, biológica, cultural y psicológica que se produce en la interacción económica. El término, en el contexto de la economía neoclásica moderna, fue inicialmente introducido por Jacob Mincer en su artículo del año 1958, titulado “Investment in Human Capital and Personal Income Distribution”, publicado en *The Journal of Political Economy*. El término adquirió carta de ciudadanía, en el contexto de la “Chicago School”, con la obra de Gary Becker, *Human Capital*, publicada en el año 1964, y que fue durante años la obra de referencia en la materia.

innovación, etc.) y habilidades como factores que permiten el desarrollo económico y el progreso de las sociedades. La teoría del capital humano se relaciona fuertemente con la economía del desarrollo (*growth economy*), ya que capital humano y desarrollo humano guardan una relación de sinergia y mutua retroalimentación. En este sentido, creo que la teoría del “capital humano” ha sido algo positivo, dado el enriquecimiento conceptual y la revalorización que supuso del individuo en el análisis del proceso económico. Sin embargo, es cierto que la corriente principal de la economía (*economía mainstream*) a menudo ha caído en una visión algo reduccionista de la noción de “capital humano” y, al intentar dar operatividad a este concepto, terminó reduciéndolo a las características de un agregado económico más. En este sentido, creo que la perspectiva praxeológica que asume la Escuela Austriaca de Economía ofrece un marco conceptual más adecuado para analizar, evaluar y valorar la relevancia que tiene el capital humano en la economía. Desde este paradigma, que tiene en el *individualismo metodológico* –que no debe confundirse con el *individualismo ontológico*– uno de sus pilares conceptuales para el análisis de la interacción económica, se evita el peligro de la deriva reduccionista–agregada de la que la noción ha sido víctima y que tan agudamente señala el Santo Padre.

Las palabras del Papa ofrecen otro punto en el que una interpretación apresurada puede llevar a confusiones. Me refiero al segmento en el que se señala que **“un capitalismo financiero desordenado, que prevarica en la política y destruttura la economía real, contribuye a considerar al trabajador dependiente y su trabajo como bienes ‘menores’ y a minar los fundamentos naturales de la sociedad, especialmente la familia”**. El original italiano en el que fue leído

el discurso utiliza la siguiente expresión: “*un capitalismo finanziario sregolato che prevarica sulla politica e destruttura l’economia reale*”.⁵⁴ Es de celebrar que el traductor español no haya traducido *sregolato* (disoluto) por “desregulado”, como sí lo ha hecho el traductor inglés, por ejemplo,⁵⁵ lo que puede generar mayor confusión. En efecto, creo que es parte del campo de lo legítimamente opinable el que uno pueda afirmar que, efectivamente, el capitalismo financiero actual se encuentra desordenado, al tiempo que no crea que mayores mecanismos coercitivos de regulación y control públicos sean la vía para lograr ordenarlo. Evidentemente, no se trata de forzar la interpretación y *no* se pretende proyectar la hermenéutica personal sobre el pensamiento papal que, cabe admitir, sí pueda pensar que los problemas del capitalismo financiero desordenado se deban a una ausencia de control. Sin embargo, insisto, creo que se trata de un campo en donde existe libertad de opinión, por encontrarse en la esfera de lo legítimamente opinable, en donde salvada una sana antropología, la disparidad de opinión no comprometería en ningún caso el dato de fe.

De modo similar, la prevaricación en la política señalada por el Santo Padre bien puede obedecer a distintos diagnósticos. Para muchas personas, la situación actual de crisis obedece a que en buena medida se ha producido una pérdida de autoridad del poder político frente al poder económi-

⁵⁴ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121203_justpeace_it.html

⁵⁵ El traductor inglés ha optado por vincular *sregolato* con *desregulado* y ha traducido “*a deregulated financial capitalism*”. La versión inglesa del discurso de Benedicto XVI se puede consultar en este link:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121203_justpeace_en.html.

co. Sin embargo, uno bien puede afirmar que esa pérdida de autoridad puede ser vista como una especie de *breviatio manus*,⁵⁶ es decir, como un específico desistimiento de la autoridad, en este caso política. Por parte del poder político, que se ha entregado a los intereses espurios del populismo y la demagogia, que suelen ser la seña de identidad a la clase política contemporánea. Esta tendencia sería lo que alimenta una relación de connivencia con el poder económico-financiero (*crony capitalism*) a fin de sostener la apuesta por la no contención del gasto público y huida hacia adelante, en la que se encuentran inmersos la mayoría de los gobiernos occidentales y que probablemente tenga funestas consecuencias para el futuro de los ciudadanos y su descendencia. Si hasta cabe pensar que la clase política y la tecnocracia sí se convencieron de que el mundo terminaría el 21 de diciembre de 2012, comportándose con una irresponsabilidad política y moral que, auténticamente, *clama al cielo*.

Finalmente, el Papa ofrece las claves conceptuales para comprender la importancia del trabajo humano en toda su dimensión, la responsabilidad y la vida familiar:

“En realidad, el ser humano, constitutivamente trascendente respecto de los demás seres y bienes terrenos, goza de un primado real que lo sitúa

⁵⁶ La expresión se toma de *Isaías* 59, 1 que se ha solido interpretar como la tendencia del gobierno a inclinar su oficio hacia la *admonición*, restringiendo el campo de la *ley preceptiva* y ampliando el de la *ley directiva*, que supone la formulación de una ley, pero que no lleva ínsita la obligación de seguirla. Según Amerio, “la *breviatio manus* puede depender de tres razones, de un conocimiento imperfecto de los males, de falta de fuerza moral, o de un cálculo de prudencia que no se pone manos a la obra de remediar los males percibidos porque estima que así los agravaría, en vez de curarlos”. Romano Amerio, *Iota Unum*, Salamanca, 1994, pp. 110-111.

como responsable de sí mismo y de la creación. Concretamente, para el cristianismo, el trabajo es un bien fundamental para el hombre, en vista de su personalización, de su socialización, de la formación de una familia, de la aportación al bien común y a la paz. Precisamente por esto el objetivo del acceso al trabajo para todos es siempre prioritario, también en los períodos de recesión económica (cf. *Caritas in veritate*, n^o 32)".⁵⁷

3. *La comunidad mundial y el dilema de una autoridad mundial*

Benedicto XVI cree que de la nueva evangelización en el ámbito social pueden derivar "un nuevo humanismo y un renovado compromiso cultural y proyectivo". En este contexto, remitiendo al beato Papa Juan XXIII, recuerda el compromiso por la construcción de una comunidad mundial, lo cual supone la generación de su autoridad correspondiente, que debería tener como norte el amor por el bien común de la familia humana.

El Papa se preocupa de salvar la legítima autonomía relativa de los distintos marcos epistemológicos, y restringe el rol que debe jugar la Iglesia en la reflexión sobre la configuración concreta del ordenamiento internacional, en estos términos:

"La Iglesia no tiene ciertamente la tarea de sugerir, desde el punto de vista jurídico y político, la configuración concreta de tal ordenamiento internacional, pero ofrece a quien tiene la respon-

⁵⁷ *Ibíd.*

sabilidad los principios de reflexión, los criterios de juicio y las orientaciones prácticas que pueden garantizar su entramado antropológico y ético en torno al bien común”.⁵⁸

Sin embargo, el Papa hace una aclaración muy importante:

“En la reflexión, de cualquier manera, se ha de tener presente que *no se debería imaginar un súper poder, concentrado en las manos de pocos, que dominaría a todos los pueblos, explotando a los más débiles, sino que toda autoridad debe entenderse, ante todo, como fuerza moral, facultad de influir según la razón* (cf. *Pacem in Terris*, n° 47), o sea, *como autoridad participada, limitada en competencia y por el derecho*”.⁵⁹

En verdad, la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, al analizar el problema de la guerra en el contexto contemporáneo (caracterizada por la posibilidad *real* de conflicto atómico), ya supo avizorar la posibilidad de que en el futuro llegara a existir una autoridad mundial, al afirmar: “Mientras exista el riesgo de guerra y *falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces...*”.⁶⁰ De hecho, ya León XIII y Benedicto XV también supieron entrever la posibilidad de que los estados nación se terminaran

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*, n° 79. En http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

organizando en una *societas populorum*, en lo que se conoce como sociedad etnárquica.⁶¹

Desde la perspectiva de la Teología de la Historia, la existencia de una autoridad mundial ha sido objeto de amplio debate.⁶² Los relatos distópicos suelen cifrar en la configuración de una autoridad mundial la condición de posibilidad para la posible comparecencia de los peores abusos que ese eventual súper poder pudiera causar. Esto ha dado pie incluso a reflexiones teológicas, entre las que destacan las de Soloviev y Benson, realmente estremecedoras. En este sentido, resulta clave la referencia que hace el santo padre a la necesidad de que se trate de *una autoridad que tenga fuerza moral, que se apoye en criterios de racionalidad y que se encuentre limitada a nivel de competencias y bajo el imperio de la ley*. Para algunos puede resultar algo opinable –y de hecho, lo es–, pero existen sobrados motivos para afirmar que es la tradición liberal clásica la que mejor ha logrado articular y defender, en el seno de la filosofía políti-

⁶¹ “La exigencia de constituir al género humano en etnarquía descende del principio católico al cual se atiene todo nuestro razonamiento, el de la dependencia del dependiente: del derecho, de la ley moral, de Dios. La parte debe ser reducida a ser parte. Los Estados, como lo expresa sugestivamente Smuts, teórico junto con Wilson de la Sociedad de Naciones (en la cual altos espíritus como Giuseppe Motta reconocieron un ideal cristiano de universal filantropía internacional), deben reducirse a su verdadera naturaleza: no de *enteros*, sino de *oloides*, no de soberanos, sino de súbditos; no de microdioses, sino de criaturas”. Romano Amerio, *Iota Unum*, Salamanca, 1994, p. 316.

⁶² De la amplia literatura en la materia, a título divulgativo se pueden mencionar a Josef Pieper, *El fin del tiempo. Meditaciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 1984; Vladimir Soloviev, *Los tres diálogos y el relato del anticristo*, Barcelona, Scire, 1999; Robert Hugh Benson, *Lord of the World*, Middlesex, Echo Library, 2006.

ca moderna y contemporánea, la importancia de un gobierno limitado y sometido al *rule of law*.

En síntesis, frente al usual rechazo y sospecha que la idea de una autoridad mundial suele generar, tal vez sea la transición hacia ese tipo de autoridad lo que permita superar definitivamente los atropellos y vejaciones causados en muchos casos por la configuración actual del Estado de bienestar, que cada vez más es vista por la ciudadanía como una entelequia que puede ser manipulada, generando fuertes tensiones y divisiones y asignaciones injustas de derechos y deberes. Pero ello es sólo una posibilidad. En cualquier caso, es difícil establecer cuánto tiempo más habrá que esperar, y cuántos abusos más deberán sufrirse para que la convicción de que el paso hacia una autoridad mundial constituya un riesgo que deba ser preciso asumir, y esto en la medida en que ello suponga el curso de acción que sea prudencialmente más aconsejable a seguir.

VI

BENEDICTO XVI Y UNA ADVERTENCIA SOBRE EL “CAPITALISMO FINANCIERO NO REGULADO”⁶³

Enero de 2013

El último mensaje de Benedicto XVI con ocasión de la celebración de la XLVI Jornada Mundial de la Paz del 1º de enero de 2013, titulado, *“Bienaventurados los que trabajan por la Paz”*⁶⁴ ha recibido una importante cobertura por la prensa mundial. Lamentablemente, como frecuentemente suele suceder, el eje central del debate quedó opacado por expresiones más próximas al diagnóstico coyuntural y que, convenientemente presentadas por los medios de comunicación, causarían más sensacionalismo e impacto mediático.⁶⁵

⁶³ Una versión previa de este artículo se publicó en coautoría con Gabriel Zanotti, incluyendo su texto, *“Honestidad intelectual”* bajo el título “Sobre las críticas del Papa Benedicto XVI al ‘capitalismo financiero’, en la página web del Acton Institute, USA:

<http://www.acton.org/es/global/article/sobre-las-cr%C3%ADticas-del-papa-benedicto-xvi-al-%E2%80%9Ccapi-es>.

⁶⁴ El mensaje del Santo Padre se puede leer en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace_sp.html.

⁶⁵ Por citar un ejemplo, del que se han hecho eco varios medios de prensa españoles e iberoamericanos, la Cadena Ser presentó la noticia bajo el estruendoso título de “El Papa condena el capitalismo salvaje”. El adjetivo “salvaje” no se menciona en el Mensaje pontificio citado y la expresión “condena”, que en el contexto disciplinar teológico tiene un significado muy preciso, sólo podría ser aplicada en este caso en un sentido muy impropio. Véase http://www.cadenaser.com/sociedad/articulo/papa-condena-capitalismo-salvaje/csrsrpor/20130101csrsrsoc_4/Tes

El mensaje toca, sin duda, un punto muy sensible a la misión del Instituto Acton Argentina, como es la relación entre la economía de libre mercado y los problemas de la sociedad contemporánea vinculados con la consolidación y desarrollo de las virtudes humanas, en un contexto de una ciudadanía que goce de libertad e igualdad.

El párrafo que ha generado confusos comentarios por parte de los medios de comunicación es el siguiente:

“Causan alarma los focos de tensión y contraposición provocados por la creciente desigualdad entre ricos y pobres, por el predominio de una mentalidad egoísta e individualista, que se expresa también en un capitalismo financiero no regulado”.⁶⁶

En primer lugar, conviene no sobredimensionar el párrafo citado. En efecto, el contenido del mensaje pontificio es mucho más amplio, y su tesis central no pasa evidentemente por el juicio citado sino por algo mucho más profundo e íntimo al cristianismo, como es la importancia que tiene la paz “como don de Dios y obra del hombre”:

“La paz concierne a la persona humana en su integridad e implica la participación de todo el hombre. Se trata de paz con Dios viviendo según su voluntad. Paz interior con uno mismo, y paz exterior con el prójimo y con toda la creación. (...) La realización de la paz depende en gran medida del reconocimiento de que, en Dios, somos una sola familia humana. Como enseña la Encíclica

⁶⁶ En nº 1: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace_sp.html.

Pacem in Terris, se estructura mediante relaciones interpersonales e instituciones apoyadas y animadas por un ‘nosotros’ comunitario, que implica un orden moral interno y externo, en el que se reconocen sinceramente, de acuerdo con la verdad y la justicia, los derechos recíprocos y los deberes mutuos. La paz es un orden vivificado e integrado por el amor, capaz de hacer sentir como propias las necesidades y las exigencias del prójimo, de hacer partícipes a los demás de los propios bienes, y de tender a que sea cada vez más difundida en el mundo la comunión de los valores espirituales. Es un orden llevado a cabo en la libertad, es decir, en el modo que corresponde a la dignidad de las personas, que por su propia naturaleza racional asumen la responsabilidad de sus propias obras” (parágrafo nº 3).⁶⁷

Se debe leer con cuidado la conexión que hace el pontífice entre la “mentalidad egoísta e individualista” y el “capitalismo financiero no regulado”.

Si por “regulado” (latín ‘*regula*’) se entienden las normas básicas de moral natural respecto del comportamiento económico –respeto a los tratos y contratos, principio de prudencia y austeridad en el gasto, importancia y prioridad del ahorro para la posterior inversión, etc.– uno puede coincidir en que una mentalidad individualista se materializa en un capitalismo financiero no regulado. En efecto, asumiendo que la libertad moral es condición indispensable para que comparezcan el tipo de relaciones que se generan mediante

⁶⁷ *Ibíd.*

el acuerdo de contratos voluntarios y pacíficos⁶⁸ –y que están a la base del sistema capitalista o de libre mercado–, agentes irresponsables, que no respetan los principios básicos del orden moral no se sienten realmente ligados por los compromisos y deberes que libremente asumen.

Aunque lo dicho en el párrafo anterior no es lo que el Papa haya querido decir, sin embargo, se puede afirmar que ello es compatible con una convicción muy presente en Benedicto XVI, la de que la regulación que se pueda establecer mediante la ley positiva no puede en ningún caso socavar los principios básicos de la *regula* (regla) de la moral natural. Cabe señalar que esto es una enseñanza constante del Magisterio y del actual pontífice, como se puede observar en sus intervenciones sobre los delicados temas vinculados con la salud, la familia, el aborto y la eutanasia, y mencionados nuevamente en este mismo mensaje.⁶⁹

Si se pretende inferir de las palabras del Papa (y aunque él mismo así lo hubiera pensado) que lo que se quiere

⁶⁸ En este sentido, resultan muy sugerentes las palabras con las que el Santo Padre define en el párrafo arriba citado a la paz como “un orden llevado a cabo en la libertad, es decir, *en el modo que corresponde a la dignidad de las personas, que por su propia naturaleza racional asumen la responsabilidad de sus propias obras*”. *Ibíd.*, n° 3 (*la itálica es mía*).

⁶⁹ “Quienes no aprecian suficientemente el valor de la vida humana y, en consecuencia, sostienen, por ejemplo, la liberación del aborto, tal vez no se dan cuenta de que, de este modo, proponen la búsqueda de una paz ilusoria. La huida de las responsabilidades, que envilece a la persona humana, y mucho más la muerte de un ser inerme e inocente nunca podrán traer felicidad o paz. Tampoco es justo codificar de manera subrepticia falsos derechos o libertades, que, basados en una visión reductiva y relativista del ser humano, y mediante el uso hábil de expresiones ambiguas encaminadas a favorecer un pretendido derecho al aborto y a la eutanasia, amenazan el derecho fundamental a la vida” (n° 4). *Ibíd.*

defender es la idea de que simplemente, y como si fuera algo aproblemático, “hace falta que haya más regulación”–entendiendo regulación en el sentido de legislación positiva y mayores mecanismos de control de tipo burocrático-administrativo⁷⁰– se está cayendo, como mínimo, en una gran ingenuidad hermenéutica. En efecto, pensar que el Papa no conoce los peligros que anidan en los procesos de regulación civil-positiva de las acciones humanas, en especial cuando estas se elaboran de espaldas a la consideración de los principios básicos de la lógica de la acción humana y de la ley natural y como él mismo advierte que sucede en la actualidad⁷¹ respec-

⁷⁰ Es interesante destacar cómo Samuel Gregg, en su última obra, señala entre los elementos que definirían si Estados Unidos terminará siguiendo, económicamente hablando, la vía europea, el carácter cada vez más extendido de las regulaciones y controles político-económicos: “Do Americans want to embrace *modern European economic culture*? Do they want to live in a set of economic expectations and arrangements that routinely prioritizes economic security over economic liberty; in which the state annually consumes close to 50 percent of gross domestic product; where the ultimate economic resource (i.e., human beings) is aging and declining in numbers; where extensive regulation is the norm; and perhaps above all, where economic incentives lie not in hard work, economic creativity, and a willingness to take risks, but rather in access to political power? Or do Americans want to embrace the opposite? Do they want to live in an economy in which economic entrepreneurship is rewarded; where the government’s economic responsibilities are confined to a number of important but limited functions; and where the stress is upon economic liberty, rather than remorseless efforts to equalize economic outcomes through state action?”. Gregg, S., *Becoming Europe: Economic Decline, Culture, and how America can avoid a European future*, New York, Encounter, 2013, p. xviii-xix.

⁷¹ “Sí, hay muchos que, creyéndose dioses, piensan no tener necesidad de más raíces ni cimientos que ellos mismos. Desearían decidir por sí solos lo que es verdad o no, lo que es bueno o malo, lo justo o lo injusto; decidir quién es digno de vivir o puede ser sacrificado en aras de otras preferencias”. Benedicto XVI, “*Viaje apostólico a Madrid, Discurso en la fiesta de acogi-*

to, por ejemplo, de los temas señalados en el párrafo anterior⁷², supone una interpretación superficial del texto difícilmente compatible con el perfil de análisis cuidadoso y agudo a que nos tiene acostumbrados el actual Papa profesor.

El problema de la “mentalidad egoísta e individualista” expresada en la forma de un “capitalismo financiero no regulado” es algo susceptible de, al menos, la siguiente interpretación alternativa: si uno defiende la posibilidad de armonía no contradictoria entre los principios antropológicos del ser humano como ser social por naturaleza –en un contexto de orden moral–, desde allí sólo cabe comprender los principios de un capitalismo donde siempre existe un marco normativo (regula) que debe regir los principios de la acción humana en el contexto económico. Por ende, y como bien han señalado muchos pensadores cristianos abiertos a la

da a los jóvenes”, Plaza de Cibeles, 18 de agosto de 2011. “Pienso que la dedicación de este templo de la Sagrada Familia, en una época en la que el hombre pretende edificar su vida de espaldas a Dios, como si ya no tuviera nada que decirle, resulta un hecho de gran significado”. Benedicto XVI, “Homilía en la Consagración de la Iglesia de la Sagrada Familia y del Altar”, Barcelona, 7 de noviembre de 2010.

⁷² “Expreso mi profundo reconocimiento a todas las iniciativas sociales y pastorales que tratan de luchar contra los mecanismos socioeconómicos y culturales que favorecen el aborto; y también a las que fomentan la defensa de la vida, así como la reconciliación y atención a las personas heridas por el drama del aborto. Las iniciativas que tienden a salvaguardar los valores esenciales y primarios de la vida, desde su concepción, y de la familia, fundada en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer, ayudan a responder a algunos de los desafíos más insidiosos y peligrosos que hoy se presentan al bien común”. Benedicto XVI, “Discurso con motivo del encuentro con las organizaciones de la pastoral social. Viaje Apostólico a Portugal con motivo del 10º aniversario de la beatificación de Jacinta y Francisco, Pastorcillos de Fátima”, 11–14 de mayo de 2010.

economía de libre mercado,⁷³ el capitalismo no exige una antropología individualista o que proponga el egoísmo como algo bueno, como por ejemplo la síntesis que presenta Ayn Rand,⁷⁴ y como si fuera esta aproximación la única que expresaría realmente el significado del capitalismo.

De hecho no existe en rigor una conexión deductiva y unívoca entre una concepción individualista del ser humano y el capitalismo. Dicho de otro modo, uno puede asumir los principios del capitalismo y de la economía de libre mercado sin por ello sostener una visión individualista, egoísta o reduccionista del ser humano.

Existen elementos que permiten señalar que buena parte del individualismo y el egoísmo actuales encuentran su base causal en la expansión de la racionalidad tecnocrática-instrumental (también muy criticada por el actual pontífice),⁷⁵ que cristaliza en una defensa ideológica del Estado de

⁷³ Véanse, por ejemplo, Richards, J., *Money, Greed and God: Why Capitalism is the Solution and not the Problem*, New York, Harper One, 2009; Sirico, R., *Defending the Free Market. The Moral Case for a Free Economy*, Washington DC, Regnery Publ., 2012; Termes, R., *Antropología del capitalismo*, 2a ed., Madrid, Rialp, 2001.

⁷⁴ Véase la entrevista al P. Sirico en: <http://blog.acton.org/archives/46344-video-sirico-on-ayn-rands-false-gospel.html>. Versión en español: <http://www.acton.org/es/global/article/el-falso-evangelio-de-ayn-rand-video-con-rev-rober-es>.

⁷⁵ Por mencionar un ejemplo: “Lo malo no es la ampliación de las posibilidades tecnológicas como tal, sino la desmedida arrogancia con que muchas veces se pisotean estructuras existentes y se hace irrupción violenta en las almas de los hombres, desentendiéndose enteramente de sus tradiciones religiosas y éticas. El desarraigo espiritual y la destrucción de la estructura comunitaria que se producen constituyen *la razón principal de que las ayudas para el desarrollo hayan conducido tan sólo en rarísimos casos a resultados positivos. Se pensaba que era suficiente desarrollar capacidad tecnológica. Y se prescindió y se sigue prescindiendo en buena parte de que el hombre*

bienestar, como instancia cuasidivina e incuestionable. Esta amalgama viene a conformar el “individualismo delegatorio”⁷⁶ contemporáneo, es decir, la tendencia que todos tenemos a despreocuparnos del prójimo como consecuencia de tener la convicción de que ya existe una instancia–entelequia administrativo–gubernamental más idónea para la tarea y a la que uno contribuye con sus impuestos.⁷⁷ Creer que el Santo Padre, que tan finamente ve –y critica– los problemas que genera la racionalidad instrumental en la sociedad contemporánea está simplemente sosteniendo o proponiendo una visión aproblemática–angelical de la aplicación de criterios de racionalidad instrumental para abordar el problema de la regulación financiera en el capitalismo es, de nuevo, hermenéuticamente hablando, por lo menos una ingenuidad.

necesita también tradición y quiere estimar valores que estén sustentados desde su interior”, Ratzinger, J., “Fe, Religión y Cultura”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 68-69. *El subrayado es mío*.

Véase también el discurso preparado para el encuentro, cancelado, en la Universidad de Roma ‘La Sapienza’, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html.

⁷⁶ Debo esta idea al profesor Alejandro Vigo.

⁷⁷ Cfr. Gregg, S., “The Continuing Failure of America’s Welfare State”, en *National Review*, 14 September 2011, Gregg, S. “Fatal Attraction: Democracy and the Welfare State”, en *Public Discourse: Ethics, Law and the Common Good*, 18 June, 2010, Šilar, M., “No me gusta la palabra capitalismo. Entrevista a Samuel Gregg”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 15, nº 2, pp. 157–168.

COMENTARIOS DE
JORGE EDUARDO VELARDE ROSSO

VII

¿QUIÉN ES EL PAPA BENEDICTO XVI?⁷⁸

Joseph Ratzinger es un alemán típicamente bávaro. Eso quiere decir que nació en una familia tradicionalmente católica en una tierra donde abundan las iglesias barrocas, cruces en la cima de cada pequeña o gran montaña y una imagen de san Juan Nepomuceno en cada puente. Nació en la noche del sábado santo, 16 de abril de 1928 y fue bautizado al día siguiente, el domingo de Resurrección con el agua recién bendecida de la vigilia pascual. Último de tres hermanos, Joseph describe su propia infancia como un tiempo muy feliz en medio de esa vida sencilla. Desde chico se mostró poco apto para los deportes o la actividad física; en compensación, era particularmente hábil para las actividades intelectuales. Aunque cueste creerlo, posee una sensibilidad muy rica. Solo así se entiende que en sus memorias describa con tanto detalle cómo disfrutaba ya desde niño de la belleza natural y cultural de su tierra natal, incluso de la liturgia y los cantos sacros.⁷⁹ Eso terminaría con la llegada del nazismo y con el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Sus padres fueron siempre abiertamente contrarios al régimen y vieron con

⁷⁸ Texto leído en el Centro Universitario de Estudios. Buenos Aires, Argentina con ocasión del coloquio "*Benedicto XVI y los desafíos actuales de la Iglesia*" el 10 de julio de 2009 con la participación de Lic. Elizabetta Piqué, Dr. Mariano Fazio, Dr. Joaquín Migliore.

⁷⁹ Cfr. Ratzinger, Joseph, *Mi vida*, (4a ed.), Madrid, Encuentro, 2005, pp. 25-41.

dolor cómo sus dos hijos varones eran obligados a enrolarse en el ejército.⁸⁰

Terminada la guerra, retomó sus estudios en el seminario de Traunstein y luego se trasladó a Múnich. De ello guarda también un grato recuerdo, pues menciona la alegría que se vivía entre los estudiantes al redescubrir la riqueza y belleza de la fe después de los años de la mentira nacionalsocialista. Cuando terminó sus estudios, incentivado por uno de sus profesores universitarios, escribió un trabajo para un concurso. El premio consistía en habilitar al ganador para el doctorado. El tema propuesto ese año fue “Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de San Agustín”.⁸¹ Para quien esté familiarizado con la obra de Ratzinger, se dará cuenta de que el ganador fue él, pues ese es precisamente el título de su primera obra publicada. Poco después, el 29 de junio de 1951, fiesta de san Pedro y san Pablo, en la catedral de Frisinga recibió la ordenación sacerdotal.

“No se debe ser supersticioso, –escribe Ratzinger– pero en el momento en que el anciano arzobispo impuso sus manos sobre las mías, un pajarillo –tal vez una alondra– se elevó del altar mayor de la catedral y entonó un breve canto gozoso; para mí fue como si una voz de lo alto me dijese: ‘Va bien así, estás en el camino justo’”.⁸²

Después de obtener el doctorado, el siguiente paso era conseguir la habilitación para la libre docencia. Preparó, también por sugerencia del mismo profesor que le había animado antes –Gottlieb Söhngen–, un estudio sobre “La teología de la historia de san Buenaventura”. Pero este traba-

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 43-64.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 89s.

⁸² *Ibíd.*, p. 92.

jo estuvo a punto de ser rechazado, lo que hubiera significado el fin de su recién iniciada carrera docente. Tal actitud del consejo de facultad se debió en parte a que Ratzinger tenía fama de teólogo moderno, del cual se debía sospechar.⁸³

Este dato es muy importante, pues muchos de los detractores del actual Papa suelen recriminarle un supuesto giro al conservadurismo teológico, prejuicio que se reforzará por el cargo que desempeñó en la curia por más de veinte años. Sobre la labor docente de Ratzinger, bastará decir que su alumnos no dudan en calificarlo como un excelente profesor, claro en sus exposiciones, profundo en el abordaje de los temas y, además, amable en el trato. Durante el Concilio Vaticano II, Ratzinger fue llamado como colaborador teológico del cardenal de Colonia, siendo nombrado perito conciliar.⁸⁴

Conviene ahora hacer una breve pausa en la exposición biográfica, para preguntarnos en qué consistía la novedad de la teología de Ratzinger. Sin pretender ser exhaustivos, es posible afirmar que en parte se debe a su fundamen-

⁸³ *Ibíd.*, pp. 97-110.

⁸⁴ En el libro publicado por el corresponsal de *Le Monde* para el Concilio, las dos únicas referencias que existe sobre Ratzinger corresponden al 29 de octubre de 1963 y al 11 de noviembre del mismo año. En la primera, se habla una supuesta circular que el cardenal Antoniutti, prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos, habría mandado a todos los superiores generales de las órdenes que tenían su sede en Roma, advirtiéndoles contra doce peritos del Concilio, entre los que se encontraba Ratzinger. La segunda referencia habla de una aclaración y una disculpa del cardenal Antoniutti, asegurando que nunca envió dicha circular. Lo que, según el autor, no descarta que, si no se trataba de un documento oficial, sí existían cartas confidenciales. Cfr. Fresquet, Henri, *Diario del Concilio*, Barcelona, Nova Terra, 1967, pp. 320; 356. Llama la atención, al respecto, que Fresquet escribe mal el nombre, pues dice: Radzinger en ambos casos, aunque, sin duda, se trata de Joseph Ratzinger.

tación esencialmente bíblica. Toda la obra ratzingeriana está permeada por constantes referencias las Sagradas Escrituras, leídas siempre dentro de la Tradición de la Iglesia. La Revelación no es para él únicamente el conjunto de libros de la Biblia, la Revelación es acción, implica necesariamente a un sujeto receptor. Quiere decir que *Revelación* es algo más grande que el mero escrito, Revelación es la comprensión cada vez más profunda del mensaje divino que custodia la Biblia. Pero el sujeto receptor no es el individuo sino el conjunto de la Iglesia, que a través de su propia historia va revelando las riquezas de ese mensaje. El individuo solo –el simple fiel e incluso el teólogo– no podrá con los datos, que en muchos casos son hasta contradictorios, de ahí la necesidad del dogma. Para Ratzinger, dogma no es cerrar; es más bien abrir. Lo importante no es crear novedades teológicas, sino ser fieles al mensaje divino de las Escrituras. En otras palabras, los dogmas son parte de la Revelación, parte de esa acción que el sujeto Iglesia ha ido llevando a cabo a lo largo de su historia.⁸⁵

Es por eso que, desde la crisis posconciliar en la Iglesia y la crisis de las universidades, Ratzinger pueda afirmar que él no ha cambiado, sino que han cambiado otros al abandonar la fe para seguir sus propias teorías. De estos años son sus obras teológicas más significativas, *Introducción al cristianismo*, *Nuevo pueblo de Dios*, *Fe y futuro* junto a una serie de

⁸⁵ Cfr. Ratzinger, Joseph, *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, Encuentro, 2004, pp. 105-155. Muy especialmente la publicación conjunta con Rahner: Rahner, Karl; Ratzinger, Joseph, *Revelación y tradición*, Barcelona, Herder, 2005. También; Ratzinger, J., *Mi vida*, ob. cit., p. 103. Ratzinger, Joseph, Messori, Vittorio, *Informe sobre la fe* (9a ed.), Madrid, BAC, 1985, pp. 82-85; 175-178, 180-183. Ratzinger, Joseph, Seewald, Peter, *Dios y el mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, pp. 141-149.

escritos que pretendían ayudar a traer orden al convulsionado mundo teológico católico de aquellos años. Una característica de estas obras es que suelen ser escritas en colaboración con alguien más, como, por ejemplo, *¿Democracia en la Iglesia?* con Hans Maier, o *La situación de la Iglesia hoy*, con el cardenal Höffner y *¿Por qué pertenezco todavía a la Iglesia?* con Hans Urs von Balthasar.

A propósito, puede resultar muy útil conocer la respuesta de dio Ratzinger a esta última pregunta. Siendo muy característico de su pluma, empieza con una imagen muy concreta –sacada de la situación circunstancial de aquellos años– al comparar a la Iglesia con la luna.

“La sonda lunar y los astronautas descubrieron que la luna es solo una estepa rocosa y desértica, como montañas y arena, vieron una realidad distinta de la de la antigüedad: no como luz. Y efectivamente la luna es en sí y por sí misma sólo desierto, arena y rocas. Sin embargo, es también luz y como tal permanece incluso en la época de los vuelos espaciales. ¿No es esta una imagen exacta de la Iglesia? Quien la explora y la excava con la sonda, como la luna, descubrirá solamente desierto, arena y piedras, las debilidades del hombre y su historia a través del polvo, los desiertos y las montañas. El hecho decisivo es que ella, aunque es solamente arena y rocas, es también luz en virtud de otro, del Señor”.

Estas pocas palabras permiten tener una idea de cómo es la prosa ratzingeriana. Ratzinger es un teólogo que parte de la realidad concreta, y con gran habilidad estilística logra relacionar imágenes casi poéticas con conceptos teológica-

mente muy precisos. Es posible también percibir el modo claro y directo que suele utilizar, donde el lector se siente casi interpelado a responder a las preguntas del texto. Y cuando Ratzinger da la respuesta, uno siente que, efectivamente, se le está revelando algo que ya estaba allí y que ahora resulta evidente, pero del que no se había percatado antes. Detrás de sus textos no sólo se aprecia una gran inteligencia. Es decir, los textos de Ratzinger no son meramente fruto del estudio intelectual, son también consecuencia de una vida interior muy rica y profunda. Este teólogo no solamente piensa sobre Dios y luego lo escribe, sino que piensa con Dios, habla con Él, lo conoce personalmente –por lo demás, cualquiera de nosotros puede hacerlo a través de la oración– y recién entonces escribe.

Así vivía Ratzinger en la década de los 70. Estaba contento con su trabajo en la universidad de Ratisbona, vivía con sus dos hermanos y había alcanzado la madurez intelectual, pero su carrera profesional estaba todavía por empezar. En 1977 le llegó una carta inesperada. “No pensé que hubiera ningún peligro cuando el nuncio Del Mestri, con un pretexto, me fue a visitar a Ratisbona”,⁸⁶ escribe. Esa carta contenía su nombramiento como arzobispo de Múnich–Frisinga. Con miedo y con dolor, aceptó. No se sentía capaz, pues no tenía mucha experiencia pastoral. Además, eso significaba renunciar a su amado trabajo universitario, en el momento en que se presentaba más prometedor. “Con la consagración episcopal –escribe– comienza en el camino de mi vida el presente. El presente no es, en efecto, una determinada fecha, sino el ahora de una vida, que puede ser largo o breve... Por

⁸⁶ Ratzinger, J., *Mi vida*, ob. cit., p. 155.

eso no puedo describirlo como un recuerdo, sino sólo intentar llevar a cabo bien este ahora".⁸⁷

Recibió la ordenación episcopal en mayo de 1977 y fue elevado al cardenalato un mes después. Siguiendo el consejo de un colega teólogo, empezó a tener correspondencia con el cardenal arzobispo de Cracovia Karol Wojtila. Se conocieron personalmente en los cónclaves de 1978. Nació así una de las amistades más fructíferas de la historia de la Iglesia contemporánea. Ya siendo Papa, Juan Pablo II invitó a Ratzinger en dos ocasiones a ser uno de sus colaboradores, él logró declinar. La tercera vez Juan Pablo II fue más enérgico y Ratzinger aceptó. Así, en 1981, inició Ratzinger su trabajo como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Se convertía en una de las personas más influyentes del Vaticano, pero también una de las más odiadas, pues el cargo es casi esencialmente molesto. El 19 de abril de 2005 asumió la sede de Pedro con el nombre de Benedicto XVI.

Pero para conocer mejor al Ratzinger, es necesario volver a sus propias palabras, pues es altamente significativo que en su autobiografía haya escrito que el presente de su vida empezó hace más de treinta años. Él calla precisamente los treinta años más públicos e importantes. ¿Por qué?

Antes de empezar a responder, es preciso hacer notar un detalle, probablemente desconocido para la mayoría. El escudo arzobispal de Ratzinger tiene los mismos símbolos que tuvo su escudo papal. Y están cargados de alta significación. En el blasón de ambos se aprecian tres figuras; un moro coronado, una concha de mar y un oso que lleva una carga. Ahora no interesa tanto saber que significan el moro corona-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 156.

do y la concha marina, pero sí la del oso que lleva una carga, porque es una pequeña grieta a lo profundo del alma de Ratzinger.

Esta imagen la tomó de la leyenda de san Corbiniano, fundador de la diócesis de Frisinga. Según esta, durante un viaje del santo a Roma, un oso mató a su animal de carga. Corbiniano regañó al oso y lo castigó obligándolo a llevar la carga hasta Roma. A este relato, que parece más un cuento de hadas, Ratzinger añade un dato que será la clave interpretativa de esta historia. Relaciona el relato con uno de los comentarios de san Agustín sobre los versículos 22 y 23 del Salmo 72 (73). El Salmo, explica Ratzinger, pertenece a la tradición de la sabiduría veterotestamentaria, en la cual el salmista se lamenta del éxito de los cínicos. El que está de parte de Dios, en cambio, se encuentra en la pobreza y entre dolores. Pero en el correr del texto, el salmista entiende que más importante que la riqueza y el éxito es ser portadores de la salvación de Dios: *ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum* dice la versión latina. El término *iumentum* es la raíz de la palabra castellana jumento que es un sinónimo de asno, burro, digamos burrito para que no suene a insulto. La frase traducida al castellano sería, entonces, más o menos esta: como un burrito de carga soy frente a ti y siempre estoy contigo.

Agustín, que había elegido la vida del hombre de estudio, se sentía así bajo su cargo de obispo de Hipona. “Me ha parecido –dice el entonces Papa Benedicto– que lo que Agustín escribe aquí representa mi destino personal”,⁸⁸ y un poco más adelante, ocultándose tras la figura de Agustín escribe:

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 158.

“Cuántas veces se rebeló contra las menudencias que se encontraba llevando sobre sus espaldas y le impedían la gran labor que sentía como su vocación más profunda. Pero precisamente aquí el Salmo le ayuda a salir de toda amargura: sí, es cierto, me he convertido en un animal de tiro, una bestia de carga, pero precisamente de este modo estoy contigo, te sirvo, me tienes en tus manos. Así como el animal de tiro es el más próximo al campesino y cumple para él su trabajo, de la misma manera él, justamente en este humilde servicio, está muy cerca de Dios, totalmente en su mano y es hasta el fondo su instrumento –no podría estar más cerca de su Señor, no podría ser más importante para Él–. El oso con la carga que sustituyó al caballo del santo Corbiniano –o más bien al burro de carga del santo– convirtiéndose en bestia de carga contra su voluntad, ¿no era y es una imagen de lo que debo ser y de los soy? ‘Por ti he llegado a ser una bestia de carga y precisamente así estoy en todo y para siempre contigo’.

¿Qué más y más concreto podría contar sobre mis años de obispo? De Corbiniano se cuenta que en Roma devolvió la libertad al oso. Si el oso se quedó en el Abruzzo o volvió a los Alpes no interesa a la leyenda. Entretanto, yo he llevado mi equipaje a Roma y desde hace ya varios años camino con mi carga por las calles de la Ciudad Eterna. Cuando seré puesto en libertad, no lo sé, pero sé que también para mí sirve que: ‘Me he convertido en una bestia de carga y, precisamente así, estoy contigo’”.

Uno se siente casi tentado a sentir lástima, pues hoy sabemos que sólo será liberado con la muerte. Pero, con un poco de visión cristiana, podemos responder a la primera pregunta que se había planteado al inicio. Joseph Ratzinger no es sólo un teólogo, sino también un místico. Es un hombre que ha sabido encontrar al Dios que se esconde detrás de las letras de la Escritura, de la historia y de la vida. Un enamorado de Dios que ha sabido hacerse *iumentum*, para estar al lado de Aquel a quien ama. Es curioso que en este contexto resulte casi profética una respuesta dada por san Josemaría Escrivá a una niña curiosa. Ella preguntó por qué le gustaban tanto los ‘burritos’, y sin pensarlo ni un instante, él respondió: ¡porque tienen cara de catedráticos! ¡Pues en este caso así es! ¡El burrito de Dios es maestro de los hombres!

Así se entiende que en sus escritos se mezclen la erudición del teólogo con la sencillez del místico. Es por eso que, finalizada su lectura, se renueva la esperanza del cristiano de que, a pesar de las dificultades que el mismo Ratzinger había planteado al inicio, Dios no se ha olvidado del hombre ni de la historia, Dios sigue del lado del hombre. Por eso, me atrevo a afirmar que el anterior Papa sabe más de Dios, no tanto porque es un teólogo, sino porque lo ama.⁸⁹

Para terminar, tres citas tomadas de la homilía que pronunció en la Misa solemne de inicio de su pontificado el día 24 de abril de 2005, para ejemplificar claramente la continuidad de la persona y obra del actual Papa Benedicto XVI:

“Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas, sino ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escuela de la palabra y de la voluntad del Señor y de-

⁸⁹ Cfr. Ratzinger, Joseph, *La teología de la historia...*, ob. cit., p. 228.

jarme conducir por Él, de tal modo que sea Él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora de nuestra historia”.

No son frases retóricas, sino expresión profunda de su propia vivencia de la fe:

“Rogad por mí, para que aprenda a amar cada vez más al Señor. Rogad por mí, para que aprenda a querer cada vez más a su rebaño, a vosotros, a la Santa Iglesia, a cada uno de vosotros, tanto personal como comunitariamente. Rogad por mí, para que, por miedo, no huya ante los lobos”.

Esta es particularmente conmovedora, porque insiste en pedir la ayuda que él considera más eficaz; la oración sencilla de millones de personas. Además, descubre su intención de ser pastor antes que político, de arriesgarse al escarnio público –que no ha faltado en su pontificado– con tal de defender a aquellos que le han sido encomendados.

“Alegrémonos por su promesa que no defrauda y hagamos todo lo posible para recorrer el camino hacia la unidad que tú has prometido. Hagamos memoria de ella en la oración al Señor, como mendigos; sí, Señor, acuérdate de lo que prometiste. ¡Haz que seamos un solo pastor y una sola grey! ¡No permitas que se rompa tu red y ayúdanos a ser servidores de la unidad!”.

Estas líneas son verdadera oración, pues ya no se dirige a los fieles reunidos en la plaza, le está hablando a Dios, como el amigo habla con el amigo. En las tres citas se puede apreciar claramente que, más que ante un erudito, estamos ante un hombre de Dios.

VIII

ARRODILLARSE ANTE LA EUCARISTÍA ES UNA PROFESIÓN DE LIBERTAD

El jueves 22 de mayo de 2008 la Iglesia celebraba la solemnidad de *Corpus Christi* y, como ya es tradición en Roma, el Papa se traslada a la basílica de san Juan de Letrán. Desde allí, en el atardecer romano, el sumo pontífice celebra la santa Misa y luego inicia la procesión eucarística hasta la basílica de Santa María la Mayor, donde termina la celebración con una bendición solemne con el Santísimo Sacramento expuesto en una custodia. De hecho, la procesión solemne por las calles con el Santísimo expuesto es la característica principal de esta fiesta a lo largo y ancho del orbe católico.

Ese día, viendo la transmisión en vivo por televisión, la frase que sirve de título para este ensayo, llamó poderosamente mi atención. En noviembre del año anterior había defendido mi tesis de licenciatura en ciencias políticas en la Universidad Católica Boliviana ‘San Pablo’, tesis que pretendía ser un acercamiento desde esta disciplina al pensamiento de Joseph Ratzinger.⁹⁰ De ahí que creo haber entendido la profundidad y las implicaciones subyacentes de la homilía para la teoría o filosofía política cristiana y no sólo para la ascesis personal de los millones de oyentes en todo el mundo. Y el objetivo de las siguientes líneas es precisamente explicar aquello que capté entonces y que, en lo personal, me

⁹⁰ Velarde Rosso, Jorge Eduardo, *Límites de la democracia pluralista. Verdad y conciencia en el pensamiento de Joseph Ratzinger–Benedicto XVI*.

animó a profundizar más todavía en el pensamiento ratzingeriano. Para un entendimiento más claro, en primer lugar, se presenta un resumen de la homilía –disponible completa en la página *web* del Vaticano–;⁹¹ destacando las partes con mayor relevancia para la política. Luego, se presentan algunas reflexiones desde la filosofía política y, finalmente, la conclusión.

La homilía

Benedicto XVI estructuró su homilía en tres partes de acuerdo con lo que llamó *gestos fundamentales* de la celebración del *Corpus Christi*; a saber: *reunirse/estar juntos, caminar y arrodillarse*.

Del primer *gesto*, dos párrafos son especialmente importantes. En el primero destacó la universalidad de la Iglesia:

“Viene a la mente otra famosa expresión de san Pablo: ‘Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús’ (Ga 3, 28). ‘Todos vosotros sois uno’. En estas palabras se percibe la verdad y la fuerza de la revolución cristiana, la revolución más profunda de la historia humana, que se experimenta precisamente alrededor de la Eucaristía: aquí se reúnen, en la presencia del Señor, personas de edad, sexo, condición social e ideas políticas diferentes”.

Inmediatamente después, hizo una mención acerca de la unidad de la Iglesia dentro de esa universalidad:

⁹¹ www.vatican.va.

“La Eucaristía no puede ser nunca un hecho privado, reservado a personas escogidas según afinidades o amistad. La Eucaristía es un culto público, que no tiene nada de esotérico, de exclusivo. Nosotros, esta tarde, no hemos elegido con quién queríamos reunirnos; hemos venido y nos encontramos unos junto a otros, unidos por la fe y llamados a convertirnos en un único cuerpo, compartiendo el único Pan que es Cristo. Estamos unidos más allá de nuestras diferencias de nacionalidad, de profesión, de clase social, de ideas políticas: nos abrimos los unos a los otros para convertirnos en una sola cosa a partir de él”.

El segundo *gesto*, caminar, puede ser la parte más propiamente ascética de la homilía. Ahí recuerda que Jesús se hace llamar a sí mismo camino, de ahí que Benedicto XVI enfatice en la necesidad de continuar por esa senda sin desanimarse, confiando en la ayuda de Dios.

“No basta el ‘progreso’, si no hay criterios de referencia. Más aún, si nos salimos del camino, corremos el riesgo de caer en un precipicio, o de alejarnos más rápidamente de la meta. Dios nos ha creado libres, pero no nos ha dejado solos: se ha hecho Él mismo ‘camino’ y ha venido a caminar juntamente con nosotros a fin de que nuestra libertad tenga el criterio para discernir la senda correcta y recorrerla”.

Finalmente, el tercer *gesto fundamental*, arrodillarse:

“Adorar al Dios de Jesucristo, que se hizo pan partido por amor, es el remedio más válido y radical contra las idolatrías de ayer y hoy. Arrodiarse ante la Eucaristía es una profesión de libertad: quien se inclina ante Jesús no puede y no debe postrarse ante ningún poder terreno, por más fuerte que sea. Los cristianos sólo nos arrodiarnos ante Dios, ante el Santísimo Sacramento, porque sabemos y creemos que en Él está presente el único Dios verdadero, que ha creado el mundo y lo ha amado hasta el punto de entregar a su Hijo único (cf. *Jn* 3, 16)”.

De ese modo, haciendo una mención final a María e invocando a Dios Padre, Benedicto XVI terminó su homilía, para continuar con la liturgia de la Eucaristía y la procesión posterior.

Interpretación desde la filosofía política

En torno de la Eucaristía, es decir en torno a la fe, ciertas realidades humanas palidecen, pierden –o deberían perder– parte de su importancia. Citando a san Pablo, el entonces Papa menciona que la pertenencia común a la misma fe en Jesús debería hacernos sentir hermanos. Esta es una idea muy repetida en el pensamiento ratzingeriano desde sus inicios.⁹² Es fundamental hacer notar la importancia que Benedicto quiso darle a este aspecto, pues decir que en esta fraternidad se encuentra la fuerza y la verdad de la revolución cristiana en la historia, no es un detalle menor. No es difícil demostrar que hasta la llegada del cristianismo no

⁹² Una de sus primerísimas publicaciones se llama precisamente *La fraternidad de los cristianos*.

existía en la humanidad la noción práctica de la igual dignidad de todo ser humano. Ciertamente que algunas escuelas filosóficas griegas habían llegado a esta intuición, pero no habían tenido ninguna repercusión práctica, y el universalismo romano era meramente jurídico. Ciertamente es también que el cristianismo no cambiará las estructuras sociales de la noche a la mañana, pero ya desde la época apostólica es posible rastrear un importante cambio de actitud que irá evolucionando en la historia de Occidente. El verdadero cristiano deberá aprender a reconocer en el “otro” a un hermano y deberá también hacer el esfuerzo de abrirse a él, a pesar de las diferencias externas y reales que pueda percibir. Es decir, no se trata de sentimentalismo ingenuo que niega las diferencias reales y patentes entre los seres humanos, sino de poner en juego lo más propio de la naturaleza humana; nuestra inteligencia y voluntad, para entender que, más allá de las divergencias, hay algo profundo que nos hermana y por lo tanto, decidir dejar en un segundo plano la diferencia de opiniones políticas, ideológicas, nacionales, etc. Se trata de un llamado a la unidad en la diversidad, un llamado a respetar la legítima libertad –en los temas opinables– de nuestros hermanos en la fe católica. Es un nuevo eco del *in dubiis libertas* agustiniano.

Y muy a propósito se ha dicho anteriormente que nuestra libertad es legítima en temas opinables. Porque, de alguna manera, la llamada a no salirse del camino que hizo entonces Benedicto XVI tiene que ver con esto. Podría parecer una perogrullada recordar que, al tratarse de una homilía, se dirige a los creyentes, pero sabido es que hay muchos que se consideran dentro de este grupo, pero que hace mucho ya han salido del camino. Como teólogo y como Papa, Benedicto XVI sabe que nunca han faltado en la historia de la Iglesia tendencias centrífugas y disgregadoras. Probable-

mente estas sean más notorias en el siglo XXI, pero lo cierto es que nunca han faltado. Pero como dice el propio Jesús, ninguna casa dividida puede mantenerse, el llamado de Benedicto a no salirse del camino –que es Jesucristo– puede entenderse en perfecta continuidad con lo anterior. Es decir, si la Iglesia quiere seguir siendo generadora de esa ‘profunda revolución de la historia’, debe mantenerse en el camino, debe mantenerse unida.

En este punto vale la pena explicar una faceta importante de esa “profunda revolución”. Como él menciona en su homilía, la misión de la Iglesia es anunciar a todos los hombres que Dios ha querido hacerse cercano, ha querido ser *Dios-con-nosotros*. Tal mensaje bien entendido implica un camino de humanización, de crecimiento espiritual que no es unívoco. Es decir, y este dato es de suma importancia, la unidad de los cristianos tiene que servir al mundo de testimonio y criterio de referencia. Son muchas las valoraciones positivas en el pensamiento ratzingeriano al pluralismo, incluso religioso, para pensar que Benedicto XVI pretende una restauración, en el sentido histórico-político del término. Que Dios nos ha creado libres es una máxima central de la teología católica, de ahí que la coherencia interna de la Iglesia se ofrezca como criterio de verdad a la libertad de las personas –y no se imponga como en la Edad Media– y así cada uno decida libremente si desea y cuánto desea recorrer ese camino. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea –dice Benedicto XVI al inicio de su primera encíclica *Deus Caritas est*–, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.

Este nuevo horizonte no es sino que, desde esa nueva orientación decisiva de la propia vida, se tienen inmediatas consecuencias sociales y políticas. Como ya se ha dicho en la introducción, la frase que da título a este ensayo es tal vez la referencia política más importante de la homilía. “Quien se inclina ante Jesús no puede y no debe postrarse ante ningún poder terreno” es una llamada solemne a todos los cristianos a recuperar la convicción de los primeros fieles, muchos de los cuales llegaron al martirio. No por nada, los primeros santos del cristianismo, los mártires, son al mismo tiempo figuras políticas. “Los cristianos sólo nos arrodillamos ante Dios”, dijo Benedicto XVI aquella tarde romana, casi como un eco de tantos cristianos martirizados en y desde esa misma ciudad.

¿Dónde está el acto de libertad entonces? ¿No es acaso la posición de arrodillarse una demostración de sumisión y no de libertad?

Si bien es cierto que este tipo de pensamientos puedan parecer los más racionales a primera vista, eso se debe a que estamos influidos por varios siglos de Ilustración racionalista. La autonomía absoluta del individuo se convirtió en bandera y punta de lanza de muchas transformaciones en los últimos siglos. Pero tal pretensión de autonomía ha conducido a la construcción de nuevos ídolos y, por lo tanto, nuevas esclavitudes. Basta pensar en lo que ha sido la Alemania nacionalsocialista o la Unión Soviética o la actual China.

Por el contrario, el cristiano sabe que hay un Dios y que ese Dios creador es el único que puede exigir todo del ser humano. Los Estados totalitarios, una de las consecuencias de la emancipación ilustrada, han pretendido reemplazar a Dios y de ese modo se han convertido en ídolos. En

este contexto, la frase “Los cristianos sólo nos arrodillamos ante Dios”, se entiende precisamente como un grito de libertad, la más real y profunda de todas las libertades, a saber la libertad de conciencia. Quienes “sabemos y creemos que en Él está presente el único Dios verdadero, que ha creado el mundo y lo ha amado hasta el punto de entregar a su Hijo único” nunca admitiremos la pretensión de los nuevos ídolos. No en vano, muchos de los mártires de los regímenes citados anteriormente, han sido y son cristianos.⁹³

Conclusión

Si bien se trata de una homilía, y no propiamente de un texto filosófico y mucho menos político, las presentes líneas han querido demostrar que la profundidad del pensamiento del anterior papa Benedicto permite sacar una serie de conclusiones y premisas valiosas para desarrollar pensamiento político. No interesa tanto si el lector comparte o no los presupuestos religiosos del autor estudiado, porque las consecuencias prácticas se vuelven hechos históricos comprobables. De ahí que pocos meses después de haber presentado mi tesis de licenciatura en ciencias políticas, esta homilía me haya animado a profundizar mis estudios en Ratzinger. Me lo propongo porque creo que vale la pena.

⁹³ Recordemos que, hasta el día de hoy, en la República Popular China la Iglesia Católica no puede expresarse libremente. El gobierno chino intenta crear una Iglesia paralela, generando así un cisma, al ordenar sacerdotes y obispos sin autorización pontificia. Quienes no adhieren a esta Iglesia oficial, son perseguidos políticos. Cf. *Carta a los católicos chinos* de Benedicto XVI del 27 de mayo de 2007 en la página oficial del Vaticano:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china_sp.html.

IX

APUNTES EN TORNO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSEPH RATZINGER⁹⁴

Un ameno libro de circunstancia sobre la elección de Benedicto XVI, publicado apenas un mes después, me servirá para hacer iniciar mi exposición sobre la persona y labor de Joseph Ratzinger.⁹⁵ Allí el autor, Alfredo Urdaci, ensaya una interesante tesis, ¿cómo fue posible tal elección? Porque si bien Ratzinger estaba entre los papables, no era muy probable que realmente fuera elegido. Tenía –y por qué no decirlo–, continuó teniendo oposición dentro de la curia y dentro de algunos sectores de la Iglesia⁹⁶. Y cómo no habría de levantarla un cardenal tan políticamente incorrecto como Ratzinger. No me detengo en sus distintas declaraciones a lo largo de su carrera, pero sí me gustaría presentar un par de frases suyas dichas tan solo días antes de su elección como Papa.

Juan Pablo II le había encargado que redactara las meditaciones que se leerían en el Vía Crucis de Semana Santa en el Coliseo Romano. En una de las estaciones Ratzinger

⁹⁴ El presente texto fue escrito para el coloquio sobre la encíclica *Caritas in veritate*: “La inculturación política de la fe”, organizado por la Universidad Austral (Argentina) el 23 de octubre de 2009.

⁹⁵ Urdaci, Alfredo, *Benedicto XVI y el último cónclave*, Barcelona, Planeta, 2005.

⁹⁶ La insólita carta escrita por Benedicto XVI a los obispos sobre la remisión de la excomunión a los cuatro Obispos consagrados por el Arzobispo Lefebvre es un ejemplo clarísimo al respecto.

escribió lo siguiente: “¡Cuánta suciedad en la Iglesia y entre los que, por su sacerdocio, deberían estar completamente entregados a Él! ¡Cuánta soberbia, cuánta autosuficiencia!”⁹⁷ Y en otro momento, justo antes de entrar al cónclave que lo elegiría, en la homilía pronunciada ante todos los cardenales, dijo: “Vivimos en una dictadura del relativismo... donde tener una fe clara basada en el Evangelio es a menudo etiquetado como fundamentalismo”.⁹⁸ “No era la homilía de un candidato a la elección, no era un discurso político. Un vaticanista de la RAI, después de escuchar las palabras de Ratzinger en la basílica, interpretó su intervención como una retirada, un abandono, un testamento dejado en manos de los cardenales... Y, sin embargo, Ratzinger fue el elegido en un tiempo récord. ¿Qué ocurrió? ¿Cómo fue posible?”.⁹⁹

Urdaci se dedica en todo el libro a tratar de explicar las razones que llevaron a esta elección sorpresiva. Por el tono de nuestro encuentro, sólo interesa rescatar uno de esos elementos fundamentales para inclinar la balanza en favor del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Tal factor es que Joseph Ratzinger, pese a ser el guardián de la ortodoxia católica, se convirtió en “un interlocutor cada vez más importante e interesante para el mundo laico. Su voluntad de instaurar un diálogo entre la fe y la razón sin renunciar a la identidad ha suscitado el respeto de muchos intelectuales laicos. Su acercamiento a la crisis del cristianismo en la sociedad contemporánea no es nunca banal, y su reflexión acerca de la marginación de la fe en la sociedad secularizada no está nunca huérfana de puntos autocríti-

⁹⁷ IX Estación.

⁹⁸ Homilía Santa Misa *Pro eligendo pontifice*.

⁹⁹ Urdaci, ob. cit, p. 93.

cos”.¹⁰⁰ Por eso me parece que es posible afirmar que la aceptación de Ratzinger en el mundo laico y extraeclesial ha sido un factor importantísimo en su elección como Papa.

Y es que para nadie es un misterio que, pese a los intentos de y desde el Concilio Vaticano II, la incompreensión entre la Iglesia y la cultura occidental contemporánea es cada vez mayor. No por nada estamos hablando de la inculturación política de la fe cristiana en la sociedad secularizada de hoy, gracias a la oportunidad que la última encíclica ratzingeriana nos brinda.

Principios morales del orden social

Como cristiano, Ratzinger empieza su argumentación a partir del dualismo político cristiano inaugurado por Jesús con la frase “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”. De ahí que él entienda que la tarea del Estado es mantener la convivencia humana en orden, “es decir, crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida humana digna. Podríamos añadir que garantiza el derecho como condición de la libertad y el bienestar generales. Corresponde al Estado, ante todo, gobernar, pero, en segundo lugar, es también función suya hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho... y garantía del bienestar de todos”.¹⁰¹ A esta definición positiva del Estado que hace Ratzinger hay que añadirle su contraparte negativa, es decir, que no es tarea del Estado traer la felicidad a la humanidad. “Ni es –dice Ratzinger– competencia suya crear nuevos hombres. Tam-

¹⁰⁰ Urdaci, ob. cit., p. 134 s.

¹⁰¹ Ratzinger, Joseph, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (5a ed.) Madrid, Rialp, 2005, p. 90.

poco es cometido del Estado convertir el mundo en un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo”.¹⁰²

De ahí que se pueda afirmar que el Estado no es la totalidad de la vida humana ni social. “Esto –afirma Ratzinger– le quita un peso al hombre político y le abre el camino de una política racional... La supresión del totalitarismo estatal ha desmitificado al Estado, liberando al hombre político y a la política”.¹⁰³ Esa desmitificación de lo político gracias a la fe cristiana sería para Ratzinger un ejemplo de cómo efectivamente la fe y la razón son fructíferamente complementarias.

Obedecer y respetar al Estado “racional”, es decir, al Estado que no intenta erigirse como totalidad para sus ciudadanos es un deber de todos. Y por las mismas razones, también se convierte en un deber resistir al Estado totalitario, es decir, a aquel Estado que busca dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana.¹⁰⁴

Por eso, Ratzinger afirma que: “El primer servicio que presta la fe [cristiana] a la política es,... liberar al hombre de la irracionalidad de los mitos políticos, que constituyen el verdadero peligro de nuestro tiempo. Ser sobrios y realizar lo que es posible, en vez de exigir con ardor lo imposible, ha sido siempre cosa difícil; la voz de la razón nunca suena tan fuerte como el grito irracional”.¹⁰⁵

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (2a ed.) Madrid, BAC, 2005, p. 164.

¹⁰⁴ Cfr. Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...*, ob. cit., p. 91 ss., además: *Iglesia, ecumenismo y política...*, ob. cit., p.165 ss., y muy especialmente *ibíd.*, p. 259 ss.

¹⁰⁵ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...*, ob. cit., p. 165.

Democracia y libertad

Si esto vale para el Estado en general, ¿qué decir de la democracia? Para Ratzinger, ella “ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos”.¹⁰⁶ Calificándola así, resalta como característica predominantemente su intento de garantizar la libertad. Pero ¿de qué tipo de libertad se está hablando?

Él distingue dos grandes formas de entender la libertad. La primera es una corriente anglosajona, en la cual se considera que el hombre es *creado* libre y conserva su libertad en la medida en que participa en el poder. Por lo tanto, el Derecho pertenece a la esencia del Estado. La libertad es entendida en contraposición al arbitrio, brindando, además, justicia ya que se sitúa a todos con iguales derechos. De donde se deduce que no es el poder el que garantiza la libertad y protege a los ciudadanos, sino el derecho que tiene cada hombre por el hecho de ser persona. Para Ratzinger, aquí se encuentra un punto nodal: el ser humano es sujeto de derechos *per se*, que el Estado debe reconocer y hacerlos propios en su legislación positiva. Tal concepción, dice el antiguo cardenal, “es también una idea metafísica: existe una demanda ética y jurídica en el ser. No es ciego materialismo que podría ser formado según la funcionalidad. La naturaleza [humana] contiene espíritu, *ethos*, dignidad y por tanto, contiene una exigencia jurídica de liberación a la vez que es su medida”.¹⁰⁷ En este sentido, la lucha por la libertad se entiende como la lucha contra la arbitrariedad, apoyándose en

¹⁰⁶ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...*, ob. cit., p. 81.

¹⁰⁷ Ratzinger, Joseph, “Truth and Freedom”, en *Communio: International Catholic Review*, Spring 1996, s.d.

el derecho natural de cada hombre a ser libre, pues esa sería su naturaleza.

La segunda corriente tiene como máximo representante a Rousseau y se encontraría en el extremo opuesto, pues reclamaría la completa autarquía del individuo. Dice Ratzinger: “El concepto rousseauniano de naturaleza es antimetafísico y corresponde con su sueño de total, absoluta e irrestricta libertad”.¹⁰⁸ Aquí la libertad es entendida como ruptura de todo vínculo externo: familia, moral, Estado, religión, Dios. Todo es considerado contrario a la libertad. De este modo se altera la relación del individuo con el poder, con el derecho y con la ley. La democracia es vista con suspicacia, pues no otorgaría libertad real, sino únicamente una libertad domesticada. “*Law and order* resultan ser conceptos negativos. La fuerza al servicio del derecho se convierte en un poder de opresión, mientras que la violencia contra el ordenamiento jurídico del Estado se transforma en lucha por la liberación... se convierte en un concepto positivo”.¹⁰⁹

Con su característico estilo de exposición, Ratzinger formula las siguientes preguntas un tanto provocadoras: “¿Cuán razonable es todo esto? ¿Es verdadera libertad una libertad irracional? ¿Es un verdadero bien? ¿Con el fin de prevenir la tiranía de la irracionalidad no tendríamos que definir a la libertad... colocándola en el contexto de la razón, de la integridad del ser humano?”.¹¹⁰

Pero hoy en día, se cuestiona la misma existencia del concepto de naturaleza humana. En esta concepción “educar al hombre en el respeto a unos determinados valores concre-

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...*, ob. cit., p. 284.

¹¹⁰ Ratzinger, J., *Truth and...*, ob. cit.

tos no es otra cosa que esclavizar su ser; más aún: toda educación es sujeción y sometimiento al dominio de la autoridad y de la tradición”.¹¹¹ Por lo tanto, es necesario el rechazo radical de todo lo ya dado, de los valores, buscando una nueva configuración creativa del ser humano: ¡todo es posible! Se alcanza así la liberación total y absoluta. Escribe Ratzinger: “La idea de libertad se lleva aquí a su radicalidad última; no se trata ya únicamente de emanciparse de la tradición y de la autoridad, sino de emanciparse incluso de la idea de la creación ‘hombre’, de emanciparse de la propia esencia; se trata de una completa indeterminación, abierta a todas las posibilidades”.¹¹² El relativismo –teórico y práctico– es la lógica consecuencia y se convierte en condición para la democracia.

¿Relativismo como condición para la democracia?

El éxito de tal filosofía se explica en parte gracias a la evidencia de los abusos de la fe y a los abusos de la razón, frente a ellos toda pretensión de verdad queda desacreditada y cualquier intento de recuperarla sería contrario al imperativo democrático de libertad. De ahí que en opinión de muchos el relativismo sea condición irrenunciable de la democracia.

Para ilustrar esto, Ratzinger analiza un texto de Hans Kelsen, donde se estudia el proceso contra Jesús. La pregunta de Pilato sobre qué es la verdad constituye, a juicio de Kelsen, expresión del *necesario* escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable.¹¹³ Pero, como el juicio reclama un veredicto,

¹¹¹ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...*, ob.cit., p. 207.

¹¹² Ratzinger, J., *Truth and...*, ob. cit.

¹¹³ Cf. Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...*, ob. cit., p. 87.

y ya que la búsqueda de la verdad no es alternativa, Pilato acude a la multitud.

“Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte,... en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen”.¹¹⁴

¿Por qué acudir a la mayoría? Porque desde esta visión de la democracia, la mayoría es entendida como la suma de la mayor cantidad de voluntades individuales autónomas. Por lo tanto, solo la mayoría puede ser instancia de legitimación, de justicia, de verdad, ya que –supuestamente– cada libertad individual autónoma decidiría qué es lo que ella considera correcto, bueno y verdadero. La suma de voluntades iguales permitiría la formación de verdades coyunturales favorables a una mayoría, que, por el solo hecho de serlo, haría prevalecer sus intereses. Habiendo cumplido la voluntad de la mayoría –o el capricho de muchos–, se habría llegado a una solución satisfactoria y democráticamente legítima, aunque injusta. La democracia no poseería otra fuente de derecho sino la mayoría. Pero todos sabemos que la mayoría puede equivocarse. La historia muestra claramente cómo también la democracia necesita límites.

¹¹⁴ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...*, ob. cit., p. 88.

Necesidad de fundamentos morales para la democracia pluralista

“Ante todo –dice Ratzinger– resulta claro que la democracia pluralista nunca está garantizada del todo. No puede unir, por sí sola, a los ciudadanos en una adhesión fundamental a la comunidad estatal. Incluso cuando puede de alguna manera decirse que está bien dirigida,... no produce automáticamente la convicción de ser, a pesar de sus insuficiencias, la mejor forma de gobierno. No sólo las crisis económicas pueden llevarla al precipicio, sino también algunas corrientes espirituales”.¹¹⁵

La mayor amenaza a la democracia sería, según Ratzinger “la incapacidad de aceptar la imperfección de las cosas humanas. El deseo de absoluto en la historia es enemigo del bien que se realiza en la historia cotidiana”.¹¹⁶ Para Ratzinger, la sociedad experimenta un hastío de la realidad, que la lleva a soñar por la existencia de algo mejor. En otras palabras: Ratzinger llama la atención sobre un posible resurgimiento de distintos tipos de milenarismos, que se presentan como una especie de moralismo que superaría los argumentos políticos o económicos, tan desacreditados actualmente. Pues, sólo reconociendo que el Estado es imperfecto y que precisa otras fuerzas que puedan complementarlo y proporcionarle las energías morales necesarias que él no puede darse a sí mismo, es posible evitar la degeneración de la democracia. La fe cristiana está capacitada para proporcionarle tales energías morales, no solamente a la democra-

¹¹⁵ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...*, ob. cit., p. 224 s.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 225.

cia, sino a la sociedad y generar alternativas prácticas que nos toca a nosotros descubrir y desarrollar.

“Pero las alternativas prácticas –advierte Ratzinger– resultarían un mero y vacuo pragmatismo si no se basaran en una visión del hombre y de su historia, que es algo más que una mera especulación teológica o una invocación a la buena voluntad de los individuos. Las alternativas han sido formuladas hasta ahora de un modo insuficiente y, por lo general, no han encontrado resonancia política, entre otras razones porque los cristianos no tienen ninguna confianza en su propia visión de la realidad.

En su religiosidad privada se mantienen firmes en la fe, pero no tienen el valor de reconocer que esta fe tiene algo que decir al hombre en una perspectiva total, que es también una visión de su futuro y de su historia”.¹¹⁷

Este es el valor de la *Caritas in veritate*, la de tener la audacia de proponer que la fe cristiana tiene algo que decirle al hombre en una perspectiva total, que la fe cristiana es capaz de proponer un desarrollo humano integral, para usar la expresión de la propia encíclica.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 282.

X

DESHELENIZACIÓN Y AMÉRICA LATINA. REFLEXIONES A PARTIR DEL DISCURSO DE BENEDICTO XVI EN RATISBONA

Quien tome un mapamundi y marque cada ciudad y/o país (como se prefiera) que ha visitado Benedicto XVI desde el inicio de su pontificado, se dará cuenta muy pronto de que la mayoría están en Europa. ¿Se puede decir entonces que Benedicto tuvo un pontificado eurocéntrico? A primera vista todo parecería indicar que sí. Pero el objetivo de estas breves líneas busca matizar esta conclusión apresurada. Es decir, es innegable el interés de Benedicto XVI en Europa, su mismo nombre lo dice,¹¹⁸ pero de eso no se sigue que haya sido eurocentrista sin más. De modo positivo la hipótesis de las siguientes líneas es que Benedicto XVI ha sido consciente de su misión global como pastor de la Iglesia Universal y, por eso, centró su atención en Europa. Para demostrar esta hipótesis usaré una idea del discurso de Ratisbona, que no pareciera ser central, pero que de alguna manera lo articula; a saber la deshelenización de la teología y la fe cristianas. Recordemos que el 12 de septiembre de 2006 Benedicto XVI dio una clase magistral en la Universidad de Ratisbona. El discurso en la que fue la última universidad donde trabajó como docente tuvo una gran repercusión mediática, pero no precisamente por la profundidad del contenido sino por una malinterpretación de una cita usada por el entonces Papa. A

¹¹⁸ Por declaraciones del propio Ratzinger, sabemos que escogió el nombre en honor a dos figuras cristianas. Su predecesor Benedicto XV y san Benito, considerado padre de Europa y reformador del monacato occidental.

poco más de un año de asumir como pontífice, Benedicto XVI no entendió que se volvía un blanco fácil por usar la cita sobre el Islam de un antiguo emperador bizantino del siglo XIV. Para un ambiente universitario y académico está clarísima la intención y el uso de la cita, pero siendo una figura tan pública es cierto que se expuso innecesariamente a malinterpretaciones no siempre bienintencionadas. Al margen del escándalo mediático, el discurso encierra profundas reflexiones y no sólo para la teología. Se presenta, por lo tanto, a continuación un breve resumen sobre el uso del término en el discurso de Ratisbona; en segundo lugar, un esbozo de la tendencia descolonizadora en América latina¹¹⁹ y finalmente las conclusiones.

Sobre la deshelenización en el discurso de Ratisbona

La primera cosa que habría que aclarar es que no se trata de un debate nuevo al interior del cristianismo. De ahí que sea más práctico especificar que solo nos referiremos al término en tanto y en cuanto lo usa Benedicto XVI en el discurso de Ratisbona. El hecho de que el propio Ratzinger especifique en una nota la bibliografía a consultar para profundizar el tema expresa de manera elocuente lo mucho que escapa a los alcances de esta breve monografía profundizar en el tema.¹²⁰

¹¹⁹ Un agradecimiento especial a Juan Pablo Chamón Saucedo, estudiante de ciencias políticas en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, por su valioso aporte para realizar esta parte del ensayo.

¹²⁰ Se presenta a continuación de manera textual la nota del propio Benedicto XVI: “De la abundante bibliografía sobre el tema de la deshelenización, quisiera mencionar especialmente: A. Grillmeier, “Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutep Prinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, en: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo, 1975, pp. 423-488”.

La tesis de Benedicto es simple y por lo demás propia de la multisecular tradición de la Iglesia, el encuentro entre la tradición judeocristiana y la tradición grecolatina es un encuentro fundamental para la propia fe cristiana.¹²¹ Si esta es la postura ordinaria de la Iglesia, lógico es darse cuenta de que desde siempre existieron posturas contrarias al respecto. Incluso en la época apostólica uno de los primeros grandes debates era precisamente de qué modo acoger a los gentiles (en la Biblia a veces generalizados simplemente como griegos).

Ahora bien, resulta digno de mención que en su discurso Benedicto XVI quiera manifestar que tal encuentro ha sido importante no solamente para la religión cristiana sino para la historia universal:

“Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo

¹²¹ Particularmente interesante es la clara declaración de Juan Pablo II al respecto en su encíclica *Fides et Ratio* § 72, cuando escribe: “...cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia”.

también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa”.

Si Benedicto XVI usa el término Europa, no resultará excesivo ampliarlo a Occidente. Esta extensión del término Europa empieza a perfilar el objetivo y la conclusión de este ensayo. Sobre el mencionado proceso de deshelenización dice Benedicto:

“A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna”.

Y a continuación, Benedicto detalla tres grandes momentos e intentos de deshelenizar el cristianismo, que no viene al caso revisar ahora para no hacer más compleja la lectura; pero sí mencionar que una primera conclusión preliminar surge de todo esto. El encuentro entre el cristianismo y filosofía griega ha tenido una importancia decisiva para la historia universal porque ese encuentro ha permitido el surgimiento de Europa y, por extensión, el desarrollo del mundo, civilización y/o cultura Occidental. Por lo tanto, y aunque en los primeros periodos de la deshelenización no haya sido evidente, este proceso tiene consecuencias que no afectan exclusivamente a la teología cristiana sino a toda la cultura/civilización occidental.

La nueva deshelenización: descolonizar

En el discurso, Benedicto XVI apenas esboza una idea acerca de lo que él llama tercer momento de deshelenización:

“Antes de llegar a las conclusiones a las que conduce todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que *la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua* fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. *Estas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación*, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlos de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. *Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza*”.¹²²

¹²² Cursivas mías.

Sin mayores especificaciones de autores (como sí hizo para los dos periodos anteriores), Benedicto hace esta corta caracterización, que tiene apenas un párrafo de extensión, y pasa inmediatamente a dar sus conclusiones. Este hecho resulta llamativo, porque denota un grado de prudencia –que no supo tener al usar la cita del emperador bizantino–, dejando a quienes saben del tema reconocer a quién(es) puede estar refiriéndose.

Si la conclusión preliminar expresada antes es cierta, queda claro el por qué se hace interesante esta lectura de los procesos e interacciones culturales actuales a nivel global. Si Europa y Occidente surgen del encuentro entre cristianismo y filosofía griega; la tercera oleada de deshelenización ya no se circunscribe únicamente a la teología, ha rebalsado claramente al ámbito social y cultural.

Basta releer la cita del discurso ya no en clave teológica. Si la *síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua* ha sido base para la formación de Europa y de la cultura occidental, las culturas no occidentales *deberían tener el derecho de volver atrás hasta el momento previo* del encuentro con la cultura occidental. ¿No es acaso este tipo de razonamientos parte del discurso culturalista actual muy en boga en América latina? ¿No existe en muchos intelectuales latinoamericanos la noción de que lo más propio del subcontinente es únicamente lo indígena? Siguiendo la cita de Benedicto, es posible afirmar que esta *tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa*.

Por ejemplo, en el libro de Walter D. Mignolo *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* se resume el pensamiento de autores como Aníbal Quijano y Enrique Dussel princi-

palmente, sumadas a la suya propia, en el cual se propone la existencia de un proyecto de dominación de matriz colonial que tiene una estructura compleja de varios niveles entrelazados.¹²³ Tales niveles serían:

- 1) Control de la economía. La privatización y la explotación de la mano de obra.
- 2) Control político. El control de la autoridad (virreynatos, estados coloniales, estructura militar).
- 3) Control del género y la sexualidad. La familia cristiana y valores, y conductas sexuales de género.
- 4) El control de la subjetividad (la fe cristiana, la idea secular de sujeto y ciudadano) y el conocimiento (los principios de la teología; la filosofía secular y el concepto de razón).
- 5) El control de la naturaleza y los recursos naturales.

Todo esto es manejado a través de la imposición de la noción occidental de totalidad y, según Mignolo, de la intención de cierta élite (refiriéndose a la Iglesia Católica) de mantener un “cierto orden del mundo”.¹²⁴

Para derrotar a la matriz colonial del poder estos autores proponen un vuelco descolonial que “es un proyecto de *desprendimiento epistémico*”.¹²⁵ Quijano dice que el vuelco descolonial empieza en la descolonización del conocimiento proponiendo criticar al paradigma occidental, como un re-

¹²³ Mignolo, Walter D., *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 2010, p. 12.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ *Ibíd.*em, p. 15. *Cursivas del texto.*

quisito indispensable. La negación simple no sería el camino, sino el de la deconstrucción de la idea y de la perspectiva occidental del conocimiento. El objetivo es destruir la colonialidad del poder mundial. Lo urgente es un vuelco epistémico.

Esto se inicia descartando las lenguas imperiales de bases griegas y latinas, para lo cual habría que instalarse en una epistemología fronteriza y generar alternativas a la modernidad, y no modernidades alternativas (que vendrían a ser distintos procesos generados en América latina con la lógica occidental). Además, se rechaza la manera de concebir la historia de modo lineal por ser imperial y eurocéntrica, lo cual no reconocería la multiplicidad existente en el mundo. La solución propuesta es la de generar alternativas no occidentales desde América latina; pero no es posible generar tales alternativas si no se identifican las formas por las cuales se ha desarrollado la matriz colonial del poder. Una de ellas es la teología, que debe ser cuestionada para conseguir su desplazamiento, tal como ha sucedido en Europa.¹²⁶

La intención es identificar las estructuras coloniales que tendrían que sufrir un vuelco paradigmático. Estas (la matriz colonial del poder) y la lógica colonial, según Mignolo, no son más que la expresión totalizante de la cultura occidental que tiene el fin de negar y oprimir todo lo perteneciente a América latina (aunque asume una postura de defensa de todas las sociedades colonizadas por Europa). El tiempo, las lenguas, el calendario cristiano, la religión, la historia, etc. son herramientas de la matriz colonial del poder para impo-

¹²⁶ Lo curioso de este argumento es que termina siendo occidental, porque finalmente hay que hacer lo mismo que se hizo en Europa.

ner su lógica en todo el mundo, para colonizar almas y mentes. Esta matriz es de la que hay que separarse.

Conclusiones

Aunque es muy probable que Mignolo no haya leído nada de Benedicto XVI y a la inversa,¹²⁷ es curioso que se tenga la impresión de que ambos autores se contestaran mutuamente. Por esta razón se ha escogido la citada obra de Mignolo, pues ilustra bien la tercera etapa de la deshelenización y, en consecuencia, de la desoccidentalización de la cultura global. Tal proceso, según la caracterización del propio Ratzinger, empezó con la modernidad en Europa; justo al momento del descubrimiento de América.

A partir de los abusos de la conquista y la Colonia –o, como los llamaría Benedicto, las patologías de una fe no purificada por la razón– es que hoy está difundida la noción de que ambos procesos han sido principalmente dañinos a América y que lo mejor sería volver al pasado o a algún tipo de utopía inspirada en ese pasado presuntamente glorioso e idílico de los indígenas. Con sus defectos y virtudes, con sus luces y sus sombras, la historia de esta región del mundo ha estado y sigue estando marcada por la presencia de lo que Quijano, Dussel y Mignolo llaman matriz occidental.

Pero eso, lejos de ser algo negativo, es una de las grandezas del subcontinente latinoamericano. Porque, aunque todavía suene algo extraño para muchos, América latina es una particular manifestación de Occidente. La misma y

¹²⁷ No podría afirmar lo mismo con respecto a Dussel ya que este autor ha iniciado sus reflexiones en la Teología de la Liberación.

compleja historia del término América latina¹²⁸ muestra que, más allá de las muchas diferencias, existe un vínculo común que no sólo nos acerca entre nosotros como americanos sino también a la gran tradición Occidental.

Precisamente en este contexto de pensamiento culturalista y relativista deberían resonar con más fuerza las reflexiones del discurso de Ratisbona:

“Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: ‘Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida’”.¹²⁹

¹²⁸ Un excelente resumen en: Rouquié, Alain, *América latina. Introducción al extremo Occidente*, (6a ed.) Siglo XXI, 2004.

¹²⁹ 90 c-d. Para este texto se puede ver también R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn, 1987⁵, pp. 218–221. Nota del autor: esta referencia es propia del texto original. Para respetar la versión original se ha mantenido incluso la numeración, ya que se trata de las decimotercera nota en el texto de Benedicto XVI.

Europa ha dejado de ser el centro económico del mundo; desde el fin de la Primera Guerra Mundial también ha dejado de ser el eje articulador de la política internacional – tendencia que se ha visto reforzada con el fin de la Segunda Guerra Mundial–. Pero un puesto que todavía no ha perdido es el de ser el centro cultural y en gran medida ideológico del mundo occidental. De ahí que, en el fondo, no resulte sorprendente que Mignolo proponga que para descolonizar América latina haya que seguir el modelo europeo de secularización y desterrar al cristianismo. Sin embargo, despreciar cualquiera de las fuentes de Occidente (en este caso, la religión cristiana y la razón) es un error que atenta contra sus mismas bases.

“Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. ‘No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios’, dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad”.¹³⁰

¹³⁰ Nótese que, al final del discurso, Benedicto XVI ya no dice Europa sino Occidente.

¡Precisamente aquí se encuentra la razón del eurocentrismo en los viajes apostólicos del Papa! Lo ha hecho para dar esta advertencia allí donde es más urgente, no sólo para los europeos sino para todo el mundo occidental. Esta advertencia se encuentra en el discurso de Ratisbona como el telón de fondo; Europa y, por lo tanto, Occidente son fruto del encuentro entre religión cristiana y filosofía helénica. ¡Y olvidar esto es peligroso para Europa, para el mundo Occidental y también para el mundo no occidental! No en vano Benedicto XVI termina este gran discurso invitando a la universidad a redescubrir sus propias raíces y a aportar de ese modo a la vigorización de una región que está como ciega a su propia grandeza.

XI

COMENTARIO AL TEXTO DE GABRIEL ZANOTTI: “MAGISTERIO ANTERIOR: CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD O... ¿CUÁNDO APRENDEREMOS?”

Gabriel Zanotti tuvo la gentileza de pedir mi opinión respecto de un artículo suyo que pensaba publicar para el Instituto Acton Argentina.¹³¹ Gentileza que, además, considero un honor, puesto que siendo el Director Académico me pedía a mí, un investigador junior, su opinión. Tratando de no defraudar la confianza, escribí las siguientes líneas. Aunque la teología no es mi especialidad, sí tenía la conciencia de que podía aportar algo al debate planteado por Gabriel, ya que vengo investigando el pensamiento de Joseph Ratzinger desde hace un par de años. Además también tengo conocimiento de la obra de Martin Rhonheimer, desde mi especialidad que son las ciencias políticas. Presento ahora públicamente los comentarios que hice al artículo de Gabriel Zanotti tratando de cambiar lo menos posible la redacción original.

Rhonheimer tiene razón al decir que lo que propone Benedicto XVI es una hermenéutica de la reforma y no una de la continuidad.¹³² Si Benedicto XVI propusiera una her-

¹³¹ Cfr. Zanotti, Gabriel, *Vaticano II y Magisterio anterior: continuidad, discontinuidad o... ¿cuándo aprenderemos?* En:

[www.http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti88.pdf](http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti88.pdf).

¹³² Cfr. Velarde Rosso, Jorge Eduardo, *Límites de la democracia pluralista. Verdad y conciencia en el pensamiento de Joseph Ratzinger–Benedicto XVI*. Tesis de licenciatura en ciencias políticas, Universidad Católica Boliviana, La

menéutica de la continuidad sin más, sería –además de ingenuo– conservadurista, cosa que no es. Una de las cualidades que más admiro en Ratzinger es la notable capacidad de mantenerse fiel a la esencia de la fe y a la par cambiar los accidentes de acuerdo con los requerimientos actuales, precisamente en miras de mantener actual la esencia de la fe. Por eso creo que Ratzinger suele ser muy incomprendido, porque es de esos habitantes de frontera que no puede ser tachado de conservador ni progresista porque es otra cosa. A fin de cuentas, no es fácil definir qué es lo esencial y qué lo accesorio.

Del discurso de Benedicto a la curia, que usa Rhonheimer para desarrollar su propuesta, rescato la siguiente cita:

“Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes –por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia– necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspec-

Paz, 2007, capítulos 2, 3 y 4. Lo que me motivó a introducirlos fue la necesidad de explicar cómo la misma Iglesia pasa del *Syllabus* a la *Dignitatis Humanae*. Ciertamente el cambio es radical, pero, en línea con Ratzinger, no es correcto hablar de ruptura o discontinuidad. Por eso, desarrollé la idea de “redescubrimiento”. Partiendo de ideas de Rhonheimer, dicho sea de paso.

to duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar”.¹³³

En efecto, por usar otra expresión ratzingeriana, el error no es solo relativizar lo absoluto (progresismo contemporizador) sino también absolutizar lo relativo (el conservadurismo de la comunidad San Pío X, por ejemplo). “En síntesis: el Concilio fue, para los primeros *demasiado* católico y, para los segundos *muy poco* católico”.¹³⁴ ¿Lo común entre Küng y Lefebvre? El no reconocimiento de la autoridad legítima del Magisterio. Ambos (y sus círculos respectivos) se creen poseedores de la verdad que el Magisterio no ha sido capaz de reconocer y, por lo tanto, la opción lógica termina siendo el cisma y la división.

Entre esos extremos se encuentra la postura de Ratzinger, lo que llama la hermenéutica de la reforma, que significa reconocer niveles entre lo que es reformable y lo que no. Küng, por seguir con el ejemplo, quiere reformar el dogma; Lefebvre quiere canonizar lo contingente. E insisto, el error de ambos: no aceptar la autoridad del Magisterio.

En perfecta armonía con lo expuesto, la autoridad eclesiástica debe reconocer los límites de sus atribuciones. Así

¹³³ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html.

¹³⁴ Velarde Rosso, J.E., ob. cit., p. 47.

como no es competencia del Estado establecer normas religiosas, tampoco es competencia del clero establecer normas políticas. La historia ha demostrado lo desastroso que todo esto puede ser.¹³⁵ A lo primero lo llamamos laicismo; a lo segundo, clericalismo.

Afortunadamente, o mejor dicho providencialmente, los pronunciamientos pontificios sobre temas políticos nunca han sido materia dogmática. Y aquí es importante hacer notar la diferencia entre una práctica hecha tradición (la alianza entre trono y altar) y un verdadero pronunciamiento dogmático. No es casual la insistencia en que la infalibilidad sea en temas de fe y moral en situaciones especialísimas. Una encíclica forma parte del magisterio ordinario y no es un pronunciamiento infalible.

Es cierto que todavía vivimos las consecuencias del clericalismo en la vida de la Iglesia. Por lo general, la gente confía más en la opinión de un sacerdote mal formado que en la de un laico bien formado, por el simple hecho de que uno es miembro del clero y el otro no. Pero considero que es también ingenuo creer que la solución está en una laicización sin más. Al fin y al cabo la excesiva influencia de los laicos en asuntos eclesiásticos fue uno de los peores momentos de la historia de la Iglesia.

La *Christifideles laici* es tal vez, en este sentido, el documento magisterial que mejor desarrolla el rol vital que juegan los laicos en la vida y la misión de la Iglesia. Su misión no es tanto ser la extensión del brazo del sacerdote, sino ser laicos. Fermentar la sociedad con la levadura de Cristo en el trabajo, la familia, el tiempo libre. El laico forma su con-

¹³⁵ Cfr. Velarde Rosso, J.E., ob. cit., capítulo 1.

ciencia con la ayuda sacerdotal y actúa conforme a ella con libertad y responsabilidad personales.

Y sí tiene la desgracia –permítaseme esta expresión– de que su párroco haya sido Leonardo Boff, pues que le quede agradecido por recibir los sacramentos, pero que haga oídos sordos a sus recomendaciones políticas con perfectísima tranquilidad de conciencia, porque ahí el clero está extralimitando sus competencias.

En lo personal, creo que muchos sacerdotes se meten a hacer política, porque los laicos no la han hecho desde su conciencia cristiana.

XII

NUNCA LLUEVE AL GUSTO DE TODOS

Este dicho popular pretende expresar de manera clara el objetivo de estas líneas, escritas para tratar de entender un poco mejor el viaje del Papa Benedicto XVI a Cuba. El Instituto Acton Argentina me había pedido unas líneas al respecto y, cuando ya estaba terminando otro ensayo, con características mucho más académicas, en el cual analizaba los discursos y homilías, tuve la oportunidad de ver una breve noticia de la agencia Rome Reports¹³⁶ que se titulaba **“Benedicto XVI, recuperado del *jet lag*, asiste al último sermón de Cuaresma”**¹³⁷ y entonces decidí cambiar por completo el artículo anterior que me pidieron escribir.

El *jet lag*, también conocido como descompensación horaria, disritmia circadiana o síndrome de los husos horarios, es un desequilibrio producido entre el reloj interno de una persona (que marca los periodos de sueño y vigilia) y el nuevo horario que se establece al viajar en avión a largas distancias, a través de varias regiones horarias.¹³⁸ Este detalle me hizo pensar en un elemento que ha sido totalmente descuidado por la prensa internacional y la opinión pública. Todos los comentarios se han centrado sobre el papel político que se esperaba que juegue Benedicto XVI en la isla socia-

¹³⁶ Es una agencia de noticias televisiva, privada e independiente, con base en Roma, especializada en cubrir las actividades del Papa y el Vaticano.

¹³⁷ <http://www.romereports.com/palio/benedicto-xvi-recuperado-del-jet-lag-asiste-al-ultimo-sermon-de-cuaresma-spanish-6437.html>.

¹³⁸ http://es.wikipedia.org/wiki/Jet_lag.

lista; si debía ser más claro, si debía entrevistarse con Fidel Castro, si debía entrevistarse con los disidentes, si debía haber ido en primer lugar... y un par de etcéteras más.

Debo admitir que, como estudioso del pensamiento del actual Papa, especialmente de sus escritos prepontificios, soy también un admirador de la persona de Joseph Ratzinger. Como tal, ya estoy acostumbrado a una serie de comentarios estándar sobre su figura: “Me gustaba más Juan Pablo II...”, “Este Papa no me inspira confianza...”, “dicen que era nazi...” y una serie mucho más larga de etcéteras. Y ante los cuales ya tengo una serie de argumentos, también estándar de acuerdo con el tipo de comentario e interlocutor. Pero el viaje a Cuba ha significado un reto para mi apologética (si vale el término), ya que han venido de un sector que no suele interesarse por los temas vaticanos y del que esperaba una reacción diferente. Me refiero a algunos círculos de pensadores liberales.

Si una parte importante del liberalismo histórico ha sido militantemente anticatólica, hoy en día es más bien indiferente al tema religioso.¹³⁹ De ahí que sea parte de la misión del Instituto Acton Argentina mostrar que es perfectamente posible reconciliar el catolicismo y la doctrina liberal de una manera armoniosa. En este contexto, para cualquier liberal, el gobierno cubano no es más que una dictadura injusta. Se sigue, relativamente de cerca, las noticias sobre la situación

¹³⁹ El día 20 de marzo de este año el premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa, indiscutible pensador liberal, en el seminario internacional “América Latina oportunidades y desafíos” de la Fundación Internacional para la Libertad dijo: “No soslayemos la cultura, no soslayemos la vida del espíritu al desván de las cosas prescindibles”. Una declaración muy interesante, viniendo precisamente de Vargas Llosa y precisamente dirigida a ese grupo.

de los derechos humanos y la salud de Fidel Castro, con la esperanza de que pronto acabe esa triste realidad para la isla. De ahí que para muchos de ellos ese viaje haya sido un hecho importante del que esperaban mucho.

Y aquí es donde empieza una contradicción conceptual, que termina desencadenando en visiones injustas que se descargan sobre la persona de Benedicto XVI. La contradicción es simple: se esperaba del mismo una actuación política, cuando una definición básica del liberalismo político es la separación de competencias del poder espiritual y político. Si él hubiera jugado un rol directamente político, eso debería ser, para cualquier liberal, algo preocupante porque la historia nos ha demostrado claramente que en nombre del bien, la moral y de Dios mismo, los roles políticos del papado no han sido siempre positivos. Así que mejor *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Juzguemos a los Castro como políticos y a Benedicto como líder religioso, sin mezclar ni confundir cosas.

Que el régimen castrista es una dictadura es algo que no se discute para quien desea que todo ser humano goce de libertad política, económica y religiosa. Entonces algo que debería estar claro es que Benedicto XVI tiene la posibilidad de hacer un viaje por motivos estrictamente religiosos. Si como líder de una comunidad religiosa internacional quiere hacer una peregrinación a un santuario dedicado a la Virgen María, dar un par de Misas y volver a Roma, está en todo su derecho como persona, como líder de una comunidad que está aprendiendo a ser más tolerante con los que están fuera de ella. Esperar que se comporte como político es implícitamente esperar que vuelva a tener una influencia política. Me animaría a decir que Benedicto XVI inauguró una nueva

forma de gobernar la Iglesia Católica, cuyos frutos todavía están por llegar. Y es, me arriesgo a decirlo así, una forma de gobierno mucho más liberal que lo que muchos siquiera sospechan, porque probablemente ha sido el primer Papa que valoró como claramente positiva la separación de la Iglesia y el Estado, y, que por lo tanto, desarrollará su misión en el ámbito que de verdad le compete, sin tratar de inmiscuirse en el otro.¹⁴⁰

Para terminar, es necesario decir que Benedicto XVI tampoco ha sido un ingenuo que solo fue a rezar y nada más. ¡Eso no explicaría semejante viaje! Sus declaraciones, ya desde la conferencia de prensa en el avión, sus referencias a los presos políticos y “personas lejos de sus seres queridos”,¹⁴¹ su pedido por mayor libertad religiosa en la isla, sus constantes, pero sutiles menciones a tener paciencia y esperanza porque el cambio es posible,¹⁴² muestran algo más. Pero, está es la clave: ¡El cambio de las situaciones políticas injustas no debe venir del clero, del Papa, sino de los fieles laicos, pues ese es *su* ámbito –incluso teológico– de acción! El Papa y el clero deberán ir por detrás animando y fortaleciendo a los laicos, todos juntos pero cada uno con su propia responsabilidad. Él fue a dar esperanza, a hablar de Dios, a confirmar en la fe a sus hermanos cubanos con la esperanza de que ese

¹⁴⁰ Aunque no conozco a fondo el pensamiento político de Juan Pablo II, es innegable que ha jugado un papel claramente político en la caída del bloque socialista.

¹⁴¹ Refiriéndose a los cubanos que viven fuera de la isla.

¹⁴² “Aceptemos con paciencia y fe cualquier contrariedad o aflicción, con la convicción de que, en su resurrección, Él ha derrotado el poder del mal que todo lo oscurece, y ha hecho amanecer un mundo nuevo, el mundo de Dios, de la luz, de la verdad y la alegría. El Señor no dejará de bendecir con frutos abundantes la generosidad de su entrega” (Homilía en la Plaza de la Revolución, La Habana, 28 de marzo de 2012).

impulso los anime a luchar por una vida más digna, justa y libre.

Si Benedicto XVI no hubiese estado convencido de esto en lo más profundo de su propia conciencia personal, no se entiende que haya querido hacer un viaje tan largo y cansador para un hombre de que al momento tenía 85 años.¹⁴³ Y si alguien obra en conciencia, debemos al menos respetar su libertad, también la del Papa.

¹⁴³ Su 85º cumpleaños fue el 16 de abril de 2012.

XIII

"A LOS TEMPLOS SE VA A ORAR... NO SE VA A HACER POLÍTICA". REFLEXIONES ACERCA DEL INTELIGENTE VIAJE DE BENEDICTO XVI A CUBA

Las palabras que dan título a estas líneas fueron pronunciadas por Bertha Soler, una de las voceras de las Damas de Blanco,¹⁴⁴ en una entrevista publicada por el *Nuevo Herald* de Miami el domingo 25 de marzo de 2012.¹⁴⁵ Me ha parecido importante empezar con ellas porque no sólo hablan muy bien del movimiento Damas de Blanco, sino que expresa en gran medida el propósito de estas líneas. Como investigador del Instituto Acton Argentina y como conocedor de la vida y obra de Joseph Ratzinger, este viaje pontificio puede ser útil para reflexionar acerca de la “sana laicidad” del Estado y de la sociedad de la que tantas veces ha hablado Benedicto XVI.

La estructura de estas líneas será sencilla: primero, el contexto previo a la visita; luego una revisión de las respuestas de Benedicto en la conferencia de prensa durante el vuelo; una revisión de los discursos y homilías, y las conclusiones.

¹⁴⁴ Las Damas de Blanco son un movimiento ciudadano cubano que reúne a esposas y otros familiares de presos cubanos, considerados generalmente como presos políticos, si bien el gobierno de Fidel y Raúl Castro y sus partidarios los consideran presos comunes.

¹⁴⁵ <http://www.elnuevoherald.com/2012/03/25/1161055/cuba-damas-de-blanco-marchan-sin.html>.

El contexto previo

Remoto

De manera ideal sería bueno hacer una exposición larga sobre las opiniones personales de Joseph Ratzinger respecto de varios temas políticos que hagan más comprensible la tesis de estas líneas. Pero eso no es posible y simplemente me remito a mis investigaciones sobre filosofía política en Ratzinger.¹⁴⁶ El objetivo central y principal de aquella investigación era presentar, exponer y difundir, a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger–Benedicto XVI, cómo la recta conciencia es límite y garantía de la democracia pluralista, pues reconoce la igualdad de las personas, la libertad individual y respeta los derechos humanos. En otras palabras, la conciencia moral es límite de y al poder político, a la vez su garantía.

En una conferencia pronunciada en 1972, en la Reinhold–Schneider–Gesellschaft y cuyo título es “La conciencia en el tiempo”, Ratzinger empezaba afirmando: “La destrucción de la conciencia es el verdadero presupuesto de una sujeción y de un dominio totalitario”. Para ejemplificar, y tal vez también para llamar la atención acerca de la real importancia del tema, Ratzinger usa la obra de Hermann Rauschning, *Conversaciones con Hitler*, en la cual “[Rauschning] cita la siguiente declaración que el dictador hizo en su presencia: ‘Yo libero al hombre de la construcción de un espíritu convertido en fin de sí mismo; de las sucias y humillantes autoafliccio-

¹⁴⁶ Cf. Velarde Rosso, Jorge Eduardo, *Límites de la democracia pluralista. Verdad y conciencia en el pensamiento de Joseph Ratzinger–Benedicto XVI*, Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Boliviana, La Paz, 2007.

nes de una quimera llamada conciencia y moral...".¹⁴⁷ Así, después de tal ejemplificación Ratzinger puede concluir que: "[d]onde la conciencia vive, se le pone una barrera a la dominación del hombre por el hombre y a la arbitrariedad humana, porque algo permanece inatacable, sustrayéndose a cualquier capricho o despotismo propio o ajeno".¹⁴⁸

Inmediato

Probablemente el elemento previo más importante antes de la visita de Benedicto a Cuba fue el tema de la entrevista con las Damas de Blanco y otros grupos disidentes en la isla, ya que –según ellas mismas– solicitaron audiencia desde enero. Una característica importante del movimiento es que asisten a Misa antes de concentrarse en defensa de los derechos de los presos políticos en la isla, portando retratos de sus familiares encarcelados y vestidas de blanco.¹⁴⁹

¿Quiere eso decir que toda persona que va a Misa regularmente tiene derecho de ver al Papa? La respuesta sería ambivalente, es decir sí y no al mismo tiempo. Sí, porque el Papa es el líder espiritual de un grupo de personas y su cargo es un servicio a esas personas. No, porque, al ser los católicos miles de millones en el mundo, no le alcanzaría la vida

¹⁴⁷ Ratzinger, Joseph, *La conciencia en el tiempo*, en Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, BAC, 2005, p. 183.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ Las Damas de Blanco han recibido duras críticas de parte de Hebe de Bonafini, presidenta de la asociación que integra el movimiento argentino Madres de Plaza de Mayo, quien niega cualquier paralelismo entre ambos colectivos. A su juicio, "las llamadas Damas de Blanco defienden el terrorismo de Estados Unidos y las Madres de la Plaza de Mayo simbolizamos el amor a nuestros hijos asesinados por tiranos impuestos por Estados Unidos". Cf. <http://viktor.dedaj.perso.neuf.fr/spip.php?article18>.

para atender a todos. ¡El tiempo, más el de una figura pública, es un recurso escaso!

¿Son justos los reclamos de las Damas de Blanco? Yo como católico, defensor de la libertad, la democracia y los derechos humanos creo que son justísimos y ¡personalmente me encantaría que el Papa les hubiera concedido parte de su tiempo!

Pero, hay un gran pero.

Bajo ese supuesto, también tendría que recibir a Leonardo Boff (por poner un nombre medianamente conocido fuera del ámbito católico de algún teólogo de la liberación)¹⁵⁰ que, para muchos también lleva a cabo una labor noble y justa.

En otras palabras, no es justo y no es correcto querer utilizar la figura papal (sea o no Benedicto XVI) para atraer notoriedad pública y más con fines políticos. ¡De ahí que la frase de Bertha Soler sea muy apropiada viniendo de una representante autorizada del movimiento! Más aún, Soler se refirió a las declaraciones del entonces Pontífice en torno de que el marxismo ya no responde a la realidad y hay que buscar nuevos modelos: “Realmente no está equivocado... está en sintonía, él sabe realmente la situación actual del pueblo de Cuba”. Soler, citada por el *Nuevo Herald*, se está refiriendo a la entrevista dada por Benedicto XVI durante el vuelo a México.

¹⁵⁰ Habría que aclarar que L. Boff ya no es sacerdote católico, así que dudo que quiere una entrevista con el Papa.

La cuarta pregunta

La cuarta pregunta hecha a Benedicto XVI durante las tradicionales entrevistas concedidas a los periodistas durante los vuelos pontificios fue la siguiente:

“Santidad, miramos ahora a Cuba. Todos recordamos las famosas palabras de Juan Pablo II: ‘Que Cuba se abra al mundo y que el mundo se abra a Cuba’. Han pasado 14 años, pero parece que estas palabras fueran todavía actuales. Como usted sabe, durante la espera de su viaje, muchas veces los opositores y de defensores de los derechos humanos se han hecho sentir. ¿Usted piensa, Santidad, retomar el mensaje de Juan Pablo II, pensando tanto en la situación interior de Cuba como en la situación internacional?”.

Y esta fue la respuesta inmediata del Papa:

“Como ya he dicho me siento en completa continuidad con las palabras del Santo Padre Juan Pablo II, que siguen siendo pertinentes hoy en día. Con esta visita se ha abierto un camino de cooperación y diálogo; un camino que es largo y requiere paciencia, pero que va hacia delante. Hoy está claro que la ideología marxista, tal como fue concebida, ya no responde a la realidad. Porque no tiene respuestas para la construcción de una nueva sociedad. Deben ser encontrados nuevos modelos, con paciencia. Este proceso requiere paciencia, pero también decisión, queremos ayudar en un espíritu de diálogo, para ayudar a construir una sociedad más justa. Queremos cooperar en este sentido. Es obvio que la Iglesia está siempre del lado de la libertad: la libertad de conciencia, la libertad de religión”.

No se puede decir que es la primera vez que un Papa se refiere con tanta claridad en contra del marxismo, porque desde un inicio la Iglesia ha sido clarísima al respecto, pero no por eso se debe despreciar la fuerza y contundencia de las palabras de Benedicto XVI.¹⁵¹

Benedicto XVI en la isla

El entonces Papa dio tan solo cinco “discursos” públicos en Cuba, dos de los cuales fueron homilías en celebraciones eucarísticas y otros dos, los saludos de bienvenida y despedida. El quinto se trata de una breve alocución a la salida del santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, donde estuvo rezando. Pocos, pero significativos. Remarcaremos tan solo algunas declaraciones muy reveladoras, ya que una lectura pausada de cada transcripción permitiría escribir mucho más.

En su homilía en Santiago de Cuba, el día de la fiesta católica de la Anunciación, Benedicto XVI dijo: “En Cristo, Dios ha venido realmente al mundo, ha entrado en nuestra historia, ha puesto su morada entre nosotros, cumpliéndose así la íntima aspiración del ser humano de que el mundo sea realmente un hogar para el hombre. En cambio, cuando Dios es arrojado fuera, el mundo se convierte en un lugar inhóspito para el hombre, frustrando al mismo tiempo la verdadera vocación de la creación de ser espacio para la alianza, para el ‘sí’ del amor entre Dios y la humanidad que le responde”.

¹⁵¹ Ilustrativo de todo esto es la conferencia de prensa que el canciller cubano Bruno Rodríguez tuvo que dar el mismo día de las declaraciones, es decir el viernes 23, tres días antes de la llegada del Papa a Cuba. En dicha conferencia Rodríguez afirmó que “respeta sus opiniones y valora el intercambio de ideas”. Cf. <http://www.ntn24.com/videos/canciller-cubano-responde-las-043470-043470>.

¿Es excesivo reconocer en estas palabras una alusión no sólo general, sino también particular al actual caso cubano? ¿No se trata acaso de un Estado que ha “arrojado fuera a Dios” y a la religión? ¿Es aventurado afirmar que Benedicto XVI está diciendo entre líneas que Cuba se ha convertido en un lugar inhóspito?

Tal vez la siguiente cita de la misma homilía pueda aclarar estas preguntas: “Queridos hermanos, sé con cuánto esfuerzo, audacia y abnegación trabajan cada día para que, en las circunstancias concretas de su país, y en este tiempo de la historia, la Iglesia refleje cada vez más su verdadero rostro como lugar en el que Dios se acerca y encuentra con los hombres”.

Hay que estar encerrado en una visión preconcebida para no reconocer en estas palabras del Papa a los cubanos un valiente aliento, aliento que se hace más explícito un poco más adelante en la homilía:

“Aceptemos con paciencia y fe cualquier contradicción o aflicción, con la convicción de que, en su resurrección, él ha derrotado el poder del mal que todo lo oscurece, y ha hecho amanecer un mundo nuevo, el mundo de Dios, de la luz, de la verdad y la alegría. El Señor no dejará de bendecir con frutos abundantes la generosidad de su entrega”.

En el contexto amplio (tomando en cuenta la respuesta a la cuarta pregunta), notemos cómo Ratzinger insiste en el tema de la paciencia. ¿Es exagerado entender estas palabras como una declaración de muerte a un régimen que ya no responde a la realidad? Con un poco de paciencia y fidelidad

a la propia conciencia que, dentro de poco, todo habrá acabado, parece decir Benedicto XVI.

Esta interpretación se confirma con las palabras de su segunda homilía; esta vez en la histórica plaza de la Revolución en La Habana. Allí, casi al empezar sus palabras dijo: “En la primera lectura proclamada, los tres jóvenes, perseguidos por el soberano babilonio, prefieren afrontar la muerte abrasados por el fuego antes que traicionar su conciencia y su fe”.

En la misma homilía Benedicto explicitó el porqué de su insistencia en el respeto a la libertad religiosa:¹⁵²

“El derecho a la libertad religiosa, tanto en su dimensión individual como comunitaria, manifiesta la unidad de la persona humana, que es ciudadano y creyente a la vez. Legítima también que los creyentes ofrezcan una contribución a la edificación de la sociedad. Su refuerzo consolida la convivencia, alimenta la esperanza en un mundo mejor, crea condiciones propicias para la paz y el desarrollo armónico, al mismo tiempo que establece bases firmes para afianzar los derechos de las generaciones futuras.

Cuando la Iglesia pone de relieve este derecho, no está reclamando privilegio alguno. Pretende sólo ser fiel al mandato de su divino fundador,

¹⁵² Para entender cómo en el pensamiento ratzingeriano la libertad religiosa y de conciencia es la base de las demás libertades personales y políticas: cfr. Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2011. La libertad religiosa, camino para la paz*, en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_sp.html.

consciente de que donde Cristo se hace presente, el hombre crece en humanidad y encuentra su consistencia. Por eso, ella busca dar este testimonio en su predicación y enseñanza, tanto en la catequesis como en ámbitos escolares y universitarios. Es de esperar que pronto llegue aquí también el momento de que la Iglesia pueda llevar a los campos del saber los beneficios de la misión que su Señor le encomendó y que nunca puede descuidar”.¹⁵³

No es menor el detalle de que por primera vez en décadas el gobierno cubano declaró feriado el Viernes Santo.

Conclusiones

Para no extender demasiado este análisis, considero que no es aventurado decir que Benedicto XVI tenía una “agenda oculta” en este viaje. Si bien es cierto que es el único viaje internacional de Benedicto donde sus actividades públicas eran estrictamente religiosas, esta peculiaridad es la que permite entender la intención liberadora de Benedicto. No como político, porque entendía que no era su labor como pontífice, sino como hombre de fe que está convencido de que donde el verdadero Dios se hace fuerte florece la libertad y la paz. Teniendo esto en cuenta, se reconoce un claro subtexto en todas sus alocuciones públicas. Esta es la interpretación que, en mi opinión, explica mejor la particularidad “no política” del viaje de Benedicto XVI a Cuba. Por eso quise incluir en el título de estas líneas la idea de que se trató de un viaje “inteligente”, pues la palabra inteligente proviene del latín *inter* (entre) *legere* (escoger o leer). Entonces, ser inte-

¹⁵³ *Ibíd.*

ligente es saber escoger la mejor alternativa entre varias, y también saber leer entre líneas.

Si he sido lo suficientemente claro, con seguridad el lector sabrá reconocer ese mensaje inteligente en las últimas palabras de Benedicto XVI en Cuba, que copio *in extenso*:

“Vine aquí como testigo de Jesucristo, convencido de que, donde Él llega, el desaliento deja paso a la esperanza, la bondad despeja incertidumbres y una fuerza vigorosa abre el horizonte a inusitadas y beneficiosas perspectivas. En su nombre, y como Sucesor del apóstol Pedro, he querido recordar su mensaje de salvación, que fortalezca el entusiasmo y solicitud de los obispos cubanos, así como de sus presbíteros, de los religiosos y de quienes se preparan con ilusión al ministerio sacerdotal y la vida consagrada. Que sirva también de nuevo impulso a cuantos cooperan con constancia y abnegación en la tarea de la evangelización, especialmente a los fieles laicos, para que, intensificando su entrega a Dios en medio de sus hogares y trabajos, no se cansen de ofrecer responsablemente su aportación al bien y al progreso integral de la patria.

El camino que Cristo propone a la humanidad, y a cada persona y pueblo en particular, en nada la coarta, antes bien es el factor primero y principal para su auténtico desarrollo. Que la luz del Señor, que ha brillado con fulgor en estos días, no se apague en quienes la han acogido y ayude a todos a estrechar la concordia y a hacer fructificar lo mejor del alma cubana, sus valores más

nobles, sobre los que es posible cimentar una sociedad de amplios horizontes, renovada y reconciliada. Que nadie se vea impedido de sumarse a esta apasionante tarea por la limitación de sus libertades fundamentales, ni eximido de ella por desidia o carencia de recursos materiales. Situación que se ve agravada cuando medidas económicas restrictivas impuestas desde fuera del país pesan negativamente sobre la población.

Concluyo aquí mi peregrinación, pero continuaré rezando fervientemente para que ustedes sigan adelante y Cuba sea la casa de todos y para todos los cubanos, donde convivan la justicia y la libertad, en un clima de serena fraternidad. El respeto y cultivo de la libertad que late en el corazón de todo hombre es imprescindible para responder adecuadamente a las exigencias fundamentales de su dignidad, y construir así una sociedad en la que cada uno se sienta protagonista indispensable del futuro de su vida, su familia y su patria.

La hora presente reclama de forma apremiante que en la convivencia humana, nacional e internacional, se destierren posiciones inamovibles y los puntos de vista unilaterales que tienden a hacer más arduo el entendimiento e ineficaz el esfuerzo de colaboración. Las eventuales discrepancias y dificultades se han de solucionar buscando incansablemente lo que une a todos, con diálogo paciente y sincero, comprensión recíproca y una leal voluntad de escucha que acepte metas portadoras de nuevas esperanzas.

Cuba, reaviva en ti la fe de tus mayores, saca de ella la fuerza para edificar un porvenir mejor, confía en las promesas del Señor, abre tu corazón a su evangelio para renovar auténticamente la vida personal y social.

A la vez que les digo mi emocionado adiós, pido a Nuestra Señora de la Caridad del Cobre que proteja con su manto a todos los cubanos, los sostenga en medio de las pruebas y les obtenga del Omnipotente la gracia que más anhelan.

¡Hasta siempre, Cuba, tierra embellecida por la presencia materna de María! Que Dios bendiga tus destinos. Muchas gracias”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Benedicto XVI, *Ceremonia de despedida. Palabras del Santo Padre*, Aeropuerto Internacional José Martí, 28 de marzo de 2012.

COMENTARIOS DE GABRIEL J. ZANOTTI

XIV

BENEDICTO XVI: “TU ES PETRUS”

Junio de 2005

La muerte de Juan Pablo II y la elección de su sucesor, Benedicto XVI, han despertado una serie de comentarios que revelan expectativas un tanto curiosas y una crisis en la noción de autoridad del Sumo Pontífice.

Desde fuera de la Iglesia –aunque sólo Dios sabe quiénes están “fuera”–, ello no es novedad. Pero en los fieles de la Iglesia Católica, las divisiones entre quienes esperaban un papa “reformista” y otros que esperaban a uno “conservador” han llegado esta vez a un nivel de disenso interno que no es algo nuevo en la historia de la Iglesia, pero no por ello deja de preocupar de algún modo (decimos de algún modo porque ninguna preocupación humana debe afectar nuestra fe en la indefectibilidad de la Iglesia).

Espero, desde luego, la corrección de los biblistas y expertos en Sagradas Escrituras, pero, si mal no recuerdo, Jesús dijo a Pedro: “*Confirma a tus hermanos en la fe*”. En la fe. ¿En cuál? ¿En la de ayer, en la de hoy? ¿En la fe de la Iglesia tal o cuál? ¿En la fe de tal o cual pontífice? ¿En la fe de tal o cual teólogo?

Tal vez quepa alguna de estas preguntas en los debates que tenemos con los hermanos separados. Pero parece que hoy en día para un católico romano no hay nada peor que otro católico romano...

Fe. Sencillamente fe. La fe que ilumina al ignorante, a los que no sabemos nada, pero que por fe sabemos que la Iglesia es Espíritu: es el Cuerpo Místico de Cristo, cuya cabeza visible es el Sumo Pontífice, cuya misión es nada más ni nada menos que confirmarnos en nuestra fe. Una misión de hermenéutica sobrenatural; una misión de interpretación iluminada por el Espíritu Santo, misión que con divina sabiduría deja Jesús a Pedro, sabiendo que, de lo contrario, después del pecado original, habría tantas “iglesias” como personas humanas hubiere.

Ante esa misión del pontífice, todo lo demás es contingente. Puede ser un sabio teólogo y vivir en el actual Estado del Vaticano; puede ser un humilde viejito que viva en una cueva, puede ser que tengamos que volver a las antiguas catacumbas. Puede ser que tenga diplomacia o que no la tenga; puede ser que viaje en avión o camine pidiendo limosna por las calles. Todo eso es contingente. Lo necesario, lo que pertenece a la indefectibilidad de la Iglesia, es que el Sumo Pontífice nos confirmará en la fe, y de ese modo la conservará.

Desde esta perspectiva, cabe reenfocar nuestros debates acerca de la autoridad del pontífice. El Instituto Acton Argentina, cuya misión se mueve en un ámbito opinable la mayor de las veces, por eso mismo no tiene más que decir, ante Benedicto XVI, *“Tu es Petrus”*, y nada más, sencillamente nada más.

XV

LA INTERPRETACIÓN CORRECTA DEL CONCILIO VATICANO II

Febrero de 2006

Aunque haya resultado inadvertido, el 22 de diciembre de 2005 fue un día muy importante para el Instituto Acton y sus objetivos.

Ese día, Benedicto XVI se refirió al Vaticano II de un modo muy especial. Se refirió especialmente a una dialéctica que ha desgarrado a la Iglesia desde la década del 60, produciendo innumerables confusiones y hasta un cisma muy doloroso (nos referimos a Cardenal Lefebvre).

Concretamente, el Papa rechazó la dialéctica entre Iglesia preconiliar e Iglesia postconiliar, como si entre ambas hubiera una decidida ruptura. Esta tesis de la ruptura era compartida por los “conservadores” que no aceptaron ciertos documentos del Concilio (ecumenismo, libertad religiosa, Iglesia y mundo) pero, al mismo tiempo, también por aquellos que adhieren a esos documentos precisamente porque los consideran una superación definitiva de ciertas posturas con las cuales había que “romper”. Es más, el Papa se refiere especialmente a aquellos que piensan que el Concilio debería haber ido mucho más allá en esa “ruptura” y, si no lo hizo, fue por compromisos y diplomáticas componendas humanas entre los grupos en conflicto.

La perplejidad que esto produjo y produce, hace ya 40 años, a cualquiera que se tome el Magisterio en serio es obvia. Si en temas tan importantes el Magisterio “conciliar” *contradice* al Magisterio “preconciliar”, ¿por qué no sucederá lo mismo en cualquier otro tema que *ahora* el Magisterio actual considere fundamental?

Es más, esto ha producido verdaderas crisis de fe a quienes han visto en el Vaticano II una “proclamación oficial” de tesis de teologías marxistas de la liberación, que habrían borrado de un plumazo las tesis tradicionales de la Iglesia sobre la propiedad y la distinción entre lo natural y lo sobrenatural.

Con la autoridad doble de ser el actual pontífice, más haber sido protagonista directo del Vaticano II, Benedicto XVI dice varias cosas importantes. Se refiere, nada menos, que a la relación entre Iglesia y modernidad. El Vaticano II es, en realidad, una evolución del Magisterio, que a la luz de nuevas circunstancias históricas puede distinguir mejor entre los valores cristianos de la modernidad y los disvalores anticristianos del iluminismo racionalista, iluminismo al cual se enfrentaron Gregorio XVI, Pío IX, y León XIII. Pero después de las dos grandes guerras y el horror del comunismo leninista, el fascismo y el nazismo, el Magisterio, sobre todo de la mano de Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, comienza a proclamar *desde el mismo cristianismo católico* valores fundamentales como los derechos del hombre, la tolerancia religiosa, la sana laicidad del estado. Benedicto XVI dice al respecto algo que, creemos, es la primera vez que se afirma desde el Magisterio: “...la gente se daba cuenta de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la

segunda fase de la Revolución Francesa". Agrega con toda claridad que el Vaticano II responde a tres cuestiones fundamentales que tienen que ver con la modernidad: la relación entre Iglesia y ciencias; relación entre Iglesia y Estado, y la tolerancia religiosa. Y a las tres responde de modo no sólo no contradictorio con la fe, sino de modo totalmente coherente con la relación razón-fe del catolicismo: a) que las ciencias investigan un mundo físico cuyas leyes propias ("autonomía relativa") han sido creadas por Dios; b) que una sana laicidad del Estado se desprende claramente de la distinción entre el Reino de Dios y los poderes temporales humanos; c) que la libertad del acto de Fe es condición necesaria para la Fe. Y agrega Benedicto XVI algo clave para la interpretación del Magisterio: que en toda decisión de la Iglesia, los principios fundamentales son inamovibles (continuidad), pero su expresión histórica implica un margen de contingencia. Algo que nosotros habíamos destacado desde nuestro primer editorial. Si Gregorio XVI se enfrentó a una libertad de cultos entendida como relativismo religioso, y Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II defendieron una libertad religiosa entendida como respeto a la conciencia, entre ambas perspectivas no sólo no hay contradicción, sino absoluta coherencia.

Desde el Instituto Acton podemos prever otra evolución: que así como el Vaticano II proclamó la autonomía relativa de las ciencias positivas, llegará un momento en el cual lo mismo sucederá con las ciencias sociales, tema que requiere un largo camino todavía.

La continuidad y coherencia del Vaticano II con todo el Magisterio de la Iglesia ha sido proclamada, como vemos, por el Magisterio mismo. No es extraño. Lo contrario impli-

caría que la barca de Pedro fuera una institución *solamente* humana más, sumergida en las totales contingencias de la historia. Sólo desde la fe, la fe católica y apostólica, se puede interpretar correctamente no solamente el Vaticano II, sino lo que Benedicto XVI ha querido decir.

XVI

COMENTARIO A "*DEUS CARITAS EST*"

Marzo de 2006

Dice Josemaría Escrivá de Balaguer (hoy San Josemaría) que, cuando él era niño, trabajaba en su casa una señora que tenía un cuento tan bueno que todos se le acercaban y le pedían que les contara "el" cuento. Bien, concluye Escrivá de Balaguer, así es el cristianismo: es como un relato que se repite, tan importante, tan fundamental, que siempre es nuevo.

Creo que esto puede servir de introducción para explicar el sentido de una encíclica que nos dice –de la mano de un Papa cuyo oficio de teólogo se advierte en cada línea– que Dios es amor. Algunos esperaban algo "nuevo" y, efectivamente, no lo encontraron; otros se afanaron por encontrar algo "nuevo", como si pudiera hacerlo, más allá del personal horizonte del que la escribe, que ahora ha pasado a ser parte del patrimonio universal de la Iglesia, pues J. Ratzinger, de oficio teólogo, ahora oficia de Sumo Pontífice.

De todos modos, cabe reconocer que el cristiano frecuentemente olvida su identidad. Preocupado por cosas buenas, como la política, la economía, el destino de este mundo, puede percibir como nuevo el mensaje de siempre. El cristianismo puede y debe iluminar todo lo humano, pero no debe dejarse absorber por lo humano. Esto sucede muchas veces, no en el cristianismo como mensaje de Cristo, pero sí en el cristiano que desdibuja el mensaje y se presenta

ante el mundo como una ideología más, como un partido más, como un grupo de presión más. La confusión es doble: del cristiano que pierde su identidad, y del no cristiano, quien claramente pregunta, ¿pero quieren ustedes gobernar el mundo?

Antes que gobernar el mundo, el cristiano debería preocuparse más por su vida interior y, para ello, esta encíclica dice otra vez lo de siempre: el abandono del yo del hombre viejo, el hombre del pecado, para ya no ser él, sino Cristo. El abandono de sí, la donación de sí mismo, totalmente, a Dios, para encontrar, sólo de ese modo, la plenitud del propio ser. La esencia última de la vida interior, tal como enseñó san Agustín, san Juan de la Cruz, santa Teresa, Edith Stein, y tantos otros grandes místicos que explicaron como pudieron, con lenguaje humano, el misterio de la vida de la Gracia. Y en medio de ellos, santo Tomás de Aquino, sistematizando la armonía de razón y fe que da luz al “rayo de tinieblas”: en lo humano, lo finito sólo alcanza en Dios infinito su plenitud (I-II, Q. 2 a. 8c).

En medio de todo esto, cabe destacar algunos puntos de este recordatorio:

a) Con el cristianismo, la noción de “prójimo” pasa a una universalidad absoluta. Pero no “amor a la humanidad”, sino a cada persona. El amor al prójimo es universal y concreto a la vez (nº 15). Como dice Edith Stein: “Para el cristiano no hay extraños”.

b) La caridad (en tanto amor a Dios que se expresa en el amor al prójimo) nunca es un medio de proselitismo. No hay marketing o plan de ventas en el cristianismo. Jamás se debe utilizar el amor al otro como un medio para “ganarlo

para sí", so pena de prostituir ese amor y desdibujarlo precisamente ante el otro a quien se quiere amar. La desesperación proselitista de muchos cristianos es anticristiana: "...El cristiano sabe cuándo es el tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre él, dejando que hable sólo el amor" (nº 31, c). Esto no se entiende si nos regimos sólo por una razón instrumental y calculadora, que ante cada cosa pregunta "cómo se hace", "cuándo", "cuál es la norma", y pretende tener evaluaciones de ganancia y calidad de producto. El cristiano aplica ese tipo de razón cuando es necesario, pero su caridad es otra cosa: deriva de un abandono al misterio de Dios.

c) La caridad no se ejerce desde la superioridad personal hacia el otro (nº 35), sino desde la posición humilde del que sirve como instrumento. El cristiano es un ex presidiario, que ha sido sacado gratuitamente de la cárcel de su pecado por la sangre derramada por Cristo. Ante esa vivencia de la Gracia, ¿quién puede caer en la soberbia de sentirse superior? Sólo aquel, precisamente, que ha olvidado su cristianismo. Que el Papa recuerde, una y otra vez "el" cuento no está precisamente de más.

d) Finalmente, la paz interior, fruto de la unión con Cristo, frente a este mundo (nº 36 en adelante). Las ideologías, que ponen toda su esperanza en este mundo, en un futuro liberado para siempre de los males del pecado (ilusión del iluminismo) comienzan primero en nerviosismo, y terminan en fanatismo y en violencia. Los cristianos ya sabemos la tragedia de la politización de nuestra fe, ya de derechas o de izquierdas: es perder la fe, es haberla confundido con un proyecto temporal y haber olvidado el abandono y la confianza en Dios. Vivir en la Gracia, en cambio, es liberarse de

la “tentación de desaliento” (nº 35). Quien se sabe instrumento de Dios “...se liberará así de la presunción de tener que mejorar el mundo –algo siempre necesario– en primera persona y por sí solo” (ídem). Este es un mensaje, también, contra un activismo desenfrenado que quita el valor de la contemplación y de la vida interior. En efecto, ¿para qué sirve “hacer algo” si no sabemos quiénes somos? ¿Qué hace la araña, sino tejer su tela? ¿Qué hace el árbol, sino dar sus frutos? ¿Y qué hace el cristiano, sino amar al prójimo desde Dios? Pero eso lo “hace” el cristiano (Marta) cuando sabe quién es (María).

Ante todo esto, muchos comentaristas pusieron todas sus expectativas en la relación que el Papa establece entre fe y justicia (nº 26–29), tratando de ver el aspecto “social” de la encíclica, siempre buscado obsesivamente cuando sale alguna. El Papa utiliza dos palabritas que resumen siglos (y no sólo el Vaticano II) de pensamiento católico al respecto: en el orden social, la tarea de la Iglesia es mediata (nº 29), por cuanto su misión específica y, de ese modo, inmediata, es la conversión del corazón y, por ende, fomentar, sí, la búsqueda de la justicia. Y quienes tienen inmediatamente el deber de concretar esa búsqueda, proponiendo, por medio de su prudencia, soluciones personales y opinables, son los fieles laicos.

Yo no tengo más remedio que opinar –también como laico– que lamentablemente, aun después de 40 años del Vaticano II, estas distinciones, en la praxis cotidiana de la jerarquía y de laicos, no son más que meras palabras cansinas y vacías. Que el Papa haya recordado estas divergencias, en medio del eje central del mensaje de la Iglesia (Dios es amor) es, evidentemente, un signo de esperanza. Esperanza,

en cuanto a la vivencia de estas cuestiones en nuestra praxis como cristianos. Porque la esperanza en la Iglesia, como cuerpo Místico de Cristo, no es necesaria; de igual modo que un niño que está en la casa del padre no espera: está adentro.

XVII

SOBRE EL DISCURSO DE BENEDICTO XVI EN RATISBONA

Febrero de 2007

Pasó la tormenta, o, al menos, lo peor. Miles de discusiones y debates. Que si el Papa debería haber puesto esa cita o no, o si sus disculpas fueron suficientes o no (¿o estuvo bien que se disculpara o no?), etc., etc. Y en medio de semejante polvareda, ha quedado oculto uno de los más brillantes discursos sobre la relación entre razón y fe que hemos leído últimamente.

Porque de ello se trató el discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona. Inmediatamente después de la cita que tanto ruido despertó, el Papa sigue citando al ahora famoso Manuel II Paleólogo, diciendo explícitamente que fe y violencia se contradicen absolutamente.¹⁵⁵ Y si fe y violencia se contradicen absolutamente, es obvio que –y a ello apuntaba el Papa, pero claro, ya nadie lo escuchó– el camino de la fe es, sencillamente, la razón.

Pero allí comienza Benedicto XVI a tratar un tema que, como teólogo, conoce muy bien. La razón, sí, pero ¿qué razón?

La “acusación” que muchas veces cae sobre la racionalidad de la fe no es, solamente, que la fe es irracional (tema al

¹⁵⁵ Ver *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 22 de octubre de 2006, nº 38, p. 11.

cual el Papa también se refiere después) sino que, cuando se muestra como razonable, esto es, cuando se intentó, desde el cristianismo católico, un diálogo entre razón y fe (diálogo que constituye, según Sciacca, la esencia de la escolástica) esa razón es la razón “griega”. Son las “categorías griegas de pensamiento” las que subyacen bajo dogmas tan centrales e importantes como Trinidad y Encarnación, por no decir toda la teología católica que concluye en la perenne síntesis de santo Tomás de Aquino. Categorías que, según un contemporáneo relativismo cultural, otras culturas no tendrían por qué seguir y/o no podrían entender y/o no deberían aceptar, so pena de un “imperialismo” de cierta razón “occidental”.

Para comentar esta cuestión, estaremos a años luz de negar la relación entre cultura y razón. Que no se trata, simplemente, de que las culturas diversas “influyan” en “la” razón, como una especie de pintoresco aditamento a una razón unívoca. La razón humana es cultural, porque el hombre es cultural. La cultura no son tales y cuales costumbres, tales y cuales bailecitos típicos. Desde Gadamer, ya sabemos lo que es la conciencia histórica: la conciencia intelectual del horizonte desde el cual y en el cual el hombre se para en su mundo de vida, ese pasado que lo constituye ontológicamente como *este* ser humano, que es chino, o argentino, o egipcio del 2000 a.C., pero nunca un ser humano abstracto en la nada. Los seres humanos, a diferencia de los animales, tienen historia, tienen cultura. Sea cual fuere, no pueden no tenerla. Pero, ¿por qué todos los seres humanos son desiguales? Precisamente por lo que tienen de iguales: estar creados *todos* a imagen y semejanza de Dios y, *por ende*, tener *todos* inteligencia y voluntad libre. *Por ello* hay dinamismo, cultura, pasado que constituye al presente y se proyecta al futuro.

La razón humana, por ende, no es *reductivamente* helénica, o china, japonesa o egipcia: es una razón que se manifiesta de modos diferentes, a partir de su “estar creada a imagen y semejanza de Dios”. Es una y diferente, o sea, *analógica*. Y por ello, aunque con esfuerzo, personas de *muy* diversas culturas, y *muy* diversas religiones, pueden *entenderse*: si apelan a *aquello uno* que los une, que es la capacidad de dialogar, de razonar, de tratar de entender sus diferencias y similitudes, aun en los más complicados temas.

Fue Popper, no precisamente un teólogo cristiano, quien dijo que, cuanto más diferentes eran los paradigmas, más apasionante era el debate. Y Feyerabend, otro “teólogo cristiano”, dijo que cada cultura es, en potencia, todas las culturas. Tenían, sencillamente, confianza en la razón, en la razón *de todos*. Seguían, sin saberlo, el ejemplo de santo Tomás, que en el siglo XIII, escribió un tratado de sabiduría cristiana *dirigido especialmente a quienes no compartían las Sagradas Escrituras Cristianas*. Claro que lo hizo con su estilo y con su razón escolástica. No es posible ni deseable estar fuera de la historia. Pero su razón escolástica, como la razón japonesa o hindú del siglo XIII, era, ante todo, razón. Por ello, la comunicación es posible. Porque, entre formas diferentes de razón, hay razones en común, en las cuales descubrimos la posibilidad del entendimiento y la comprensión.

La desconfianza en la razón es lo que preocupa tanto a Benedicto XVI; ese fue el motivo de su discurso. Esa desconfianza en la razón lleva a desconfiar del diálogo, y ello conduce a las guerras. ¿Es necesario dar ejemplos? ¿O qué nos creemos que es el diálogo? ¿Té y simpatía? Dialogar en serio es vivir la amistad con un agnóstico y hablar de Dios. Dialogar en serio es la amistad entre un judío y un cristiano

hablando de si Cristo es Dios. Dialogar en serio es la amistad entre un cristiano y un islámico hablando de si Cristo es Dios o profeta. Eso es dialogar. Dialogar en serio es hablar del alma, de Dios, de la inmortalidad, del libre albedrío, de la ética, de la fugacidad y contingencia de la existencia humana. Cuando suponemos que la razón no llega a todo ello –tal el mensaje del positivismo occidental– entonces, sencillamente, no hablamos. Simplemente hacemos artefactos, derivados de una tecnociencia que creemos que es lo único que es “racional” (razón instrumental). Pero cuando otras culturas creen eso también, entonces lo único que “comparten” son las armas con las cuales se destruyen. “Comparten” informática, biotecnología, física atómica, para ver de qué modo pueden, inmisericordemente, destruirse. ¡Qué magnífica unidad de la razón! Un milésimo de toda esa racionalidad podrían utilizarla en sentarse y tratar de entenderse (razón dialógica). Pero no, el positivismo por un lado, y el relativismo cultural, por el otro, les han dicho que es “imposible”. ¿Qué será lo “imposible” cuando el mundo, que ha comenzado a estallar en mil pedazos, termine en la nada de un hongo atómico universal?

Eso preocupa a Benedicto XVI: el relativismo cultural conduce, paradójicamente, al enfrentamiento cultural. La desconfianza en una metafísica racional, la reducción de la razón a la tecnociencia, y una razón, ya no consciente de sus límites, sino muerta en la debilidad de la razón posmoderna, han conformado una babel de imposibilidades mutuas de entendimiento.

Todo ello preocupaba al Papa el 12 de septiembre de 2006. Sí, discutiremos *ad infinitum* si debería o no haber puesto esa cita. Pero igual, ¿lo habrían entendido?

XVIII

UNA RENOVADA NOCIÓN CRISTIANA DE PROPIEDAD PERSONAL

Mayo de 2007

En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2006,¹⁵⁶ Benedicto XVI relacionó el derecho a la vida y la libertad religiosa –dos baluartes del derecho natural cristiano– con una noción de propiedad que creemos relativamente nueva en el Magisterio, y cuya importancia el Instituto Acton no podía dejar inadvertida.

De más está recordar los debates acerca de la propiedad en relación con la Doctrina Social de la Iglesia. León XIII afirmó una concepción casi “John Locke” de propiedad de los medios de producción, al vincularla con el trabajo, noción que fue luego dejada de lado en el Magisterio posterior. Se retoma más adelante la tradición tomista de considerar a la propiedad como un precepto secundario de la ley natural, respecto de su utilidad para el bien común. Esta función social de la propiedad es afirmada enfáticamente por Pío XI, y Pío XII, teniendo la peculiaridad, en este último, que es afirmada en clara alusión a las conveniencias de la libre iniciativa privada para el bien común. Juan XXIII y todo el Vaticano II vuelven a poner su énfasis en la función social de la propiedad, y hoy en día ya son comunes los diversos énfasis que tiene la propiedad en el magisterio de Juan Pablo II: un enérgico recordatorio de su carácter secundario, y subordinado a

¹⁵⁶ Cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 50, 15 de diciembre de 2006, p. 5.

la vida, en *Laborem exercens*; un renovado lenguaje como “derecho a la iniciativa económica” en *Sollicitudo rei socialis*, y finalmente la afirmación positiva de la “economía libre” en el ya famoso párrafo 42 de la *Centessimus annus*.

Pero todo esto –que muestra una indudable evolución del Magisterio hacia una compatibilidad entre la función social de la propiedad y el mercado– deja de lado un aspecto afirmado casi con exclusividad por algunos libertarios, y de manera enfrentada a la tradición cristiana. Se trata de la noción de propiedad como la propiedad radical que la persona tiene de sí misma, ya no simplemente de los medios de producción. Una propiedad que, al referirse a la persona, no a cosas materiales, sería, por ende, absoluta. Las implicaciones sociales y políticas de esta noción son varias; entre ellas, el principio de no agresión de Rothbard, o la oposición a la redistribución de ingresos en Nozick. Excede a los humildes objetivos de este editorial tratar esos dos temas en este momento. Sólo queremos referirnos a lo siguiente: la afirmación absoluta de la propiedad de sí mismo no parece ser cristiana. En efecto, los cristianos estamos convencidos de que Dios es nuestro dueño, y que nosotros somos administradores de sus dones. El único “dueño absoluto” es Dios, no el hombre. ¿Entonces?

Curiosamente, cuando Benedicto XVI trata el derecho a la vida y a la libertad religiosa, comienza así:

“El deber de respetar la dignidad de todo ser humano, en el cual se refleja la imagen del Creador, comporta como consecuencia que *no se puede disponer libremente de la persona*. Quien tiene mayor poder político, tecnológico o económico, no puede aprovecharlo para violar los derechos de

los otros menos afortunados. En efecto, la paz se basa en el respeto a los derechos de todos. Consciente de ello, la Iglesia se hace pregonera de los derechos fundamentales de toda persona. En particular, reivindica el respeto de *la vida* y la *libertad religiosa* de todos. El respeto del derecho a la vida en todas sus fases establece un punto firme de importancia decisiva: *la vida es un don que el sujeto no tiene a su entera disposición*. Igualmente, la afirmación del derecho a la libertad religiosa pone de manifiesto la *relación de todo ser humano con un Principio trascendente, que lo sustrae de la arbitrariedad del hombre mismo*. El derecho a la vida y a la libre expresión de su fe en Dios no está sometido al poder del hombre. La paz necesita que se establezca *un límite claro entre lo que es y no es disponible*: así se evitan intromisiones inaceptables en el patrimonio de valores que es propio del hombre en cuanto tal”.¹⁵⁷

Hemos citado el párrafo en su totalidad para que se vea el contexto. El Pontífice está defendiendo en primer lugar el derecho a la vida y a la libertad religiosa. Pero, si se lee con atención, se ve una premisa implícita: ningún ser humano puede *disponer* de otro ser humano. Y la cuestión de “lo que es o no disponible” está subrayada por Benedicto XVI. La premisa fundante de sus afirmaciones es, no que uno sea dueño de sí mismo, sino que *ningún ser humano es dueño de otro*. Y ello, debido precisamente a su condición de persona, que tiene una dignidad natural que consiste en su *Imago Dei*: tener inteligencia y voluntad por estar creado a imagen y semejanza de Dios.

¹⁵⁷ Ob. cit., punto 4. Itálicas en el original.

Ante la persona, todo poder humano debe “detenerse”, como ante una puerta existencial ante la cual hay que pedir permiso antes de entrar.¹⁵⁸ Pero ello implica una versión cristiana de la propiedad de sí mismo. Dios es nuestro dueño, sí, nosotros no nos poseemos a nosotros mismos y, al mismo tiempo y *por la misma razón, no somos dueños del otro*. Y si no somos dueños del otro, el otro puede reclamar ante terceros que alguien no lo invada, precisamente porque no es el dueño. Y ese “ante terceros” abre la puerta para todas las conclusiones jurídicas sobre la protección de los derechos del hombre, protección que es un logro de la era moderna, como explícitamente lo plantea Juan XXIII en *Pacem in Terris*.

Esta noción de propiedad, por ende, no sólo es radicalmente cristiana, sino que se inscribe en la importancia que a filosofía contemporánea le da a la relación yo-tú. La relación con el prójimo implica en primer lugar una relación de respeto, donde el “yo” no debe invadir la esfera del tú. Al contrario, la relación debe plantearse como una esfera de diálogo, en el cual –por definición– *el otro me ha abierto las puertas de su casa existencial, me ha dado permiso, para entrar y conversar*. Y si debo pedir permiso, no es porque el otro sea el dueño absoluto de sí, sino porque yo *no soy, absolutamente*, dueño del otro.

En el siglo XXI, en el cual los cristianos parecen tener que repensar nuevamente los temas más agudos de la vida social, ¿no sería acaso inconveniente que comenzaran a pensar en todas las implicaciones de esta importante conclusión?

¹⁵⁸ Lo expresábamos así en “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa Comunicación* (2006), 4. pp. 233–253.

XIX

¿CUÁL ES EL PROBLEMA?

Agosto de 2007

Otra vez, casi un escándalo, como con la *Dominus Iesus*. No, no es sólo el conjunto de malentendidos de los medios de comunicación, también son los comentarios por lo bajo dentro de la misma Iglesia Católica. Ante el documento “*Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*”,¹⁵⁹ parece que hemos vuelto al pasado, que hemos renunciado al ecumenismo, que es un paso atrás respecto del Vaticano II, etc.

La clave de la cuestión es que el documento afirma, de modo muy matizado, y en medio de sutiles aclaraciones teológicas que, por supuesto, deben ser leídas con atención, que la plenitud de los medios de salvación está en la Iglesia Católica Apostólica Romana. No de este modo poco diplomático de nuestro estilo, pero lo afirma. ¡Oh, escándalo! Aparentemente ello sería incompatible con la libertad religiosa, el ecumenismo y con la cuestión de la salvación fuera de la Iglesia Católica.

Como siempre digo, dejaré a mis primos teólogos seguir con sus eternos debates –ya lo estoy haciendo con mis colegas filósofos, por otra parte– y trataré, sencillamente, lo

¹⁵⁹ Se puede encontrar en el periódico *L'Osservatore Romano*, nº 29, 20 de julio de 2007.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html.

que me compete como laico, como filósofo creyente y como defensor, al mismo tiempo, como opción temporal opinable, de un liberalismo clásico entendido como limitación al poder político (lo cual está en línea directa con los objetivos del Instituto Acton Argentina).

Precisamente, al tratar este último tema, siempre he dicho que la defensa de la libertad religiosa nada tiene que ver con el indiferentismo religioso, lo cual es a su vez clave para entender la continuidad evolutiva entre documentos tan aparentemente contradictorios como la *Mirari vos, Quanta cura, Libertas* y, por el otro lado, la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II. Lo hemos explicado en “Liberalismo y religión Católica Apostólica Romana”, en “Reflexiones sobre la encíclica *Libertas*”, y recientemente hemos vuelto a tratar el tema en “La interpretación correcta del Concilio Vaticano II” (todo este material está *online* en la página *web* del Instituto Acton Argentina).

Por lo tanto, dada esa línea de análisis, los apasionados debates y controversias, que siguieron a documentos como *Dominus Iesus* y el que ahora comentamos, nos dejan en cierto modo asombrados. Partamos de lo siguiente: ¿cuál es la razón para ser católico? Razones para la fe: creo que es una de las claves para entender, programáticamente, todo el pontificado de Benedicto XVI. ¿Da lo mismo ser católico que profesar cualquier otra religión a efectos de la salvación? Entonces, ¿para qué ser católico?, ¿por qué ser católico?

Que la armonía razón-fe conduzca a la certeza de que en la Iglesia Católica encontramos la plenitud de los medios de salvación no es obstáculo alguno para la libertad religiosa, el ecumenismo y la salvación personal “fuera” de la Iglesia Católica. La libertad religiosa nunca se basó en que da lo

mismo una religión que otra. Ese es precisamente el indiferentismo religioso que para pontífices como Gregorio XVI, Pío IX y León XIII era lo esencial del liberalismo. La libertad religiosa se basa en la obligación de no imponer la fe por la fuerza del estado –que se basa a su vez en el respeto a la conciencia del otro, aunque no sea conciencia recta– lo cual implica el derecho de la persona a reclamar esa inmunidad de coacción toda vez que ella sea violada. Para ello no se necesita dudar, ni por un momento, de la verdad de la propia fe. El diálogo, por otra parte (y ya lo hemos dicho en estas mismas páginas, cuando comentamos el discurso de Papa en Ratisbona), no implica escepticismo, sino intersección de horizontes, comprensión del otro, para lo cual no hay que necesariamente “estar de acuerdo en todo” con el otro, sino comprender sus razones, respetarlas y encontrar allí un punto en común para seguir adelante con una actitud de escucha que nace de la misericordia. Y mucho, mucho antes del Vaticano II, siempre se había afirmado en la Iglesia que hay medios extraordinarios para la recepción de la gracia, que el Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, y que –por ello– hay incontables almas santas que, fuera de la Iglesia *visible*, pero presentes en ella dentro de lo invisible de los misterios de Dios –Maritain trató este tema maravillosamente–,¹⁶⁰ obtienen su salvación y seguramente más que un católico que ha caído en la soberbia y la tibieza.

Que todos los que buscan honestamente la verdad, y que con una conciencia inculpable permanecen “fuera” de la Iglesia visible, están en camino de su salvación, porque están en la Iglesia, ya que hubieran estado visiblemente en ella si hubieran visto en ella la verdad que aman. Ello se llama

¹⁶⁰ Cfr. *El campesino del garona*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1967.

votum Ecclesiae y les aseguro a todos los lectores que es una cuestión mucho más vieja que lo que suponemos.

Por otra parte, la certeza sobre la verdad de la propia fe no sólo “no es obstáculo” para la libertad religiosa y el diálogo, sino que *es su razón más profunda*. Solamente puede *verdaderamente* respetar la libertad e intimidad del otro quien esté convencido de que su conciencia no se invade, *independientemente* del *contenido* de lo afirmado por la conciencia del otro. Esto me parece elemental pero, no obstante, parece olvidado en muchos debates políticos y religiosos contemporáneos. Me parece que creyentes y no creyentes no comprenden en general el significado de la libertad religiosa y, por lo tanto, el significado de las libertades individuales en general. ¿Cuál es el motivo de la libertad religiosa? ¿Que todas las religiones son igualmente verdaderas? ¿O que en última instancia *no importan en absoluto* para lo social y lo político? Si es así, no nos extrañemos para nada de que muchos, sean creyentes o no, incurran en autoritarismos y estatismos allí donde están convencidos de la verdad y de su relevancia social. Es así que tenemos un mundo occidental con libertad religiosa pero con *física* obligatoria, con contenidos educativos y médicos obligatoriamente impuestos desde el Estado mientras que, claro, las religiones son libres. Ello conduce al católico a un indiferentismo práctico respecto de su propia fe y, a casi todos, a la profunda incompreensión de qué significa en última instancia la libertad política y la defensa de las libertades individuales.

Termino este comentario con una mala noticia para algunos: todo lo que Benedicto XVI está ahora diciendo y “haciendo” ya fue dicho por él hace muchos años, entre

otros, en el libro *Informe sobre la fe*¹⁶¹ en el cual sencillamente dice que él no ha retrocedido un milímetro del Vaticano II, sino que son otros los que han “avanzado” –agrego yo–, Dios sabe dónde, produciendo ello la injusta impresión de que él y Juan Pablo II se habían “atrasado”. Pues no es así, Joseph Ratzinger siguió en la misma velocidad, mientras que otros pusieron quinta y lo pasaron. Sí, el asunto es... hacia dónde. Pero claro, ese libro era de 1985 y, si bien Ratzinger ya tenía la pesada carga de ser el Prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, era su opinión privada y punto. No obstante, ahora Benedicto XVI es el Sumo Pontífice, y no impondrá su opinión como teólogo privado, sino que hará lo que un pontífice debe hacer: confirmar en la fe a sus hermanos.

¿Y por qué ello molesta tanto? ¿No habremos perdido la fe?

¹⁶¹ Ratzinger, J. y Messori, V., *Informe sobre la fe*, BAC, 1985.

XX

UNA ENCÍCLICA ESPERANZADORA

Enero de 2008

La segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe salvi*, sobre el tema de la esperanza cristiana, es una fina pieza de orfebrería teológica, como pocas veces se ve en documentos del Magisterio, que con frecuencia tienen un juego de lenguaje no afecto a las sutilezas. Esta vez ha ocurrido todo lo contrario.

Haremos un comentario general de la encíclica y, cuando haya aspectos que tengan que ver con la misión del Instituto Acton, los destacaremos especialmente.

Fe y esperanza

El primer aspecto que nos interesa señalar es la clara relación entre fe y esperanza que el pontífice hace desde el principio. Estableciendo una primera advertencia contra una fe puesta sólo en las estructuras temporales (y esto, a efectos del Instituto Acton Argentina es muy importante) Benedicto XVI realiza una comparación entre una fe pagana en los dioses diversos, en los primeros tiempos del cristianismo, y una en el Dios personal, creador y redentor que verdaderamente salva. Esto es importante por tres razones: primero, porque la fe basada meramente en el progreso temporal pone la esperanza en lo imposible y produce aflicción, algo que sigue sucediendo hoy. Segundo, porque se resalta así el carácter de la “razón” que acompaña al cristianismo desde su primer momento: *dar razón* de su esperanza. “También cuando la *Primera Carta de Pedro* exhorta a los cristianos a estar siempre

prontos para dar una respuesta sobre el *logos* –el sentido y la razón– de su esperanza (cf. 3,15), ‘esperanza’ equivale a ‘fe’” (nº 2). La fe es en ese sentido “filosófica” desde el primer momento. Tercero, porque, con un enunciado de filosofía del lenguaje contemporánea, el pontífice destaca que la fe (y la esperanza derivada) no es “informativa”, sino “performativa”, esto es, es un mensaje que cambia la vida del que lo recibe. En realidad, nunca hay, en lo humano, meramente información: todo lenguaje es constitutivo del mundo de la vida. Pero en este caso la “realidad” constituida es una vida humana redimida y consiguientemente transformada por el mensaje de salvación:

“En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo ‘informativo’, sino ‘performativo’. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. La puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva”.

El cristianismo no es Espartaco

Una segunda advertencia contra la tentación de temporalismo (que también hace en su libro sobre Jesucristo)¹⁶² Benedicto XVI, recordando la conmovedora historia de Josefina Bakhita, afirma: “El cristianismo no traía un mensaje socio–revolucionario como el de Espartaco que, con luchas cruentas, fracasó. Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar–Kokebá”.

¹⁶² Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires, Planeta, 2007, cap. 2.

Esto es particularmente interesante. A veces pensamos que Barrabás era un delincuente común. Al contrario, era miembro del ala más revolucionaria de los zelotes, los revolucionarios contra la dominación del Imperio Romano. Ellos basaban su esperanza en la liberación temporal de Israel, tenían puesta su fe en una futura liberación temporal. No reconocen, por ende, como “el resto” de Israel (Juan el Bautista, María, José, entre otros) a Jesús como el mesías: su reino, al “no ser de este mundo” los desilusiona. Pero el no reconocimiento del carácter salvador de la redención de Cristo por la cruz, implica también un fracaso en las estructuras temporales, porque estas son “forzadas” en cuanto a sus expectativas y ello conduce al totalitarismo de las estructuras. A efectos del Instituto Acton, que siempre ve armonía entre cristianismo y libertad, esto es fundamental. Benedicto XVI dice:

“Los hombres que, según su estado civil se relacionan entre sí como dueños y esclavos (el Papa se refiere a las estructuras del Imperio Romano), en cuanto miembros de la única Iglesia se han convertido en hermanos y hermanas unos de otros: así se llamaban mutuamente los cristianos. Habían sido regenerados por el Bautismo, colmados del mismo Espíritu y recibían juntos, unos al lado de otros, el Cuerpo del Señor. Aunque las estructuras externas permanecieran igual, esto cambiaba la sociedad desde dentro” (nº 4).

El filósofo y el pastor

Siguiendo con su reflexión acerca del significado de la fe y la esperanza, Benedicto XVI nos recuerda que, en los primeros sarcófagos del cristianismo primitivo, la figura de Cristo era interpretada como **filósofo** y como **pastor**. Ante el

excesivo academicismo de la vida filosófica contemporánea, es una advertencia, creo, que el Papa nos recuerde la noción de “filósofo” en aquellos tiempos: “...En general, por filosofía no se entendía entonces una difícil disciplina académica, como ocurre hoy. El filósofo era más bien el que sabía enseñar el arte esencial: el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir. Ciertamente, ya desde hacía tiempo los hombres se habían percatado de que gran parte de los que se presentaban como filósofos, como maestros de vida, no eran más que charlatanes que con sus palabras querían ganar dinero, mientras que no tenían nada que decir sobre la verdadera vida. Esto hacía que se buscara con más ahínco aún al auténtico filósofo, que supiera indicar verdaderamente el camino de la vida. Hacia finales del siglo III encontramos por vez primera en Roma, en el sarcófago de un niño y en el contexto de la resurrección de Lázaro, la figura de Cristo como el verdadero filósofo, que tiene el Evangelio en una mano y en la otra el bastón de caminante propio del filósofo” (nº 6). Ahora bien, ese “filósofo” que puede orientar en el sentido de la vida, es quien le da, precisamente, su esperanza, porque con Dios redentor de la mano nada nos puede faltar: “...ahora la imagen era contemplada en un nuevo escenario que le daba un contenido más profundo: ‘El Señor es mi pastor, nada me falta... Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo, porque tú vas conmigo...’ (*Sal* 22,1-4) (nº 6). La verdadera esperanza, el “nada temo, porque tú vas conmigo”, pone a las estructuras temporales en su lugar: la construcción de lo humano, siempre permanente, histórica, contingente, perfectible, nunca en sí misma salvífica. Esto tiene mucho que ver con el nº 32 de su primera encíclica:

“...Este es un modo de servir que hace humilde al que sirve. No adopta una posición de superioridad ante el otro, por miserable que sea momentáneamente su situación. Cristo ocupó el último puesto en el mundo –la cruz–, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente. Quien es capaz de ayudar reconoce que, precisamente de este modo, también él es ayudado; el poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Esto es gracia. Cuanto más se esfuerza uno por los demás, mejor comprenderá y hará suya la palabra de Cristo: ‘Somos unos pobres siervos’ (*Lc 17,10*).

En efecto, reconoce que no actúa fundándose en una superioridad o mayor capacidad personal, sino porque el Señor le concede este don. A veces, el exceso de necesidades y lo limitado de sus propias actuaciones le harán sentir la tentación del desaliento. Pero, precisamente entonces, le aliviará saber que, en definitiva, él no es más que un instrumento en manos del Señor; se liberará así de la presunción de tener que mejorar el mundo –algo siempre necesario– en primera persona y por sí solo. Hará con humildad lo que le es posible y, con humildad, confiará el resto al Señor. Quien gobierna el mundo es Dios, no nosotros. Nosotros le ofrecemos nuestro servicio sólo en lo que podemos y hasta que Él nos dé fuerzas. Sin embargo, hacer todo lo que está en nuestras manos con las capacidades que tenemos, es la tarea que mantiene siempre activo al

siervo bueno de Jesucristo: 'Nos apremia el amor de Cristo' (2 Co 5, 14)".¹⁶³

La esperanza cristiana, esperanza de lo presente

El nº 7 de la encíclica está dedicado a un recordatorio importante. La esperanza cristiana no es como cualquier otra esperanza, que es esperar precisamente, lo futuro, lo que aún no es, lo que será. No. La esperanza que nace de la fe es esperanza de lo que ya es, de un Dios que es presente en la vida del hombre. La "vida eterna" (tema que Benedicto XVI ahondará más adelante) ya ha comenzado en la persona que "es" redimida por la sangre de Cristo. Llegará a su consumación en la vida eterna como visión de la divina esencia, como el estar cara a cara con Dios, pero el "estar Dios en nosotros", por medio de la redención (y no por medio de la liberación temporal) ya ha comenzado, ya "es" en la persona que tiene fe en su redención. "...La fe –concluye en el nº 8– otorga a la vida una base nueva, un nuevo fundamento sobre el que el hombre puede apoyarse, de tal manera que precisamente el fundamento habitual, la confianza en la renta material, queda relativizado. Se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida que sólo aparentemente es capaz de sustentarla, aunque con ello no se niega ciertamente su sentido normal".

¿Queremos la vida eterna?

Sigue avanzando Benedicto XVI por este terreno y, en los números 10 y 11, hace una pregunta que prueba nuestra fe. ¿Queremos la "vida eterna", que comienza ahora, con la fe en que estamos redimidos, y llegará a su consumación en la unión total con Dios, en el ver su Rostro? ¿Queremos ver-

¹⁶³ *Deus caritas est*, en *L'Osservatore Romano*, nº 4, 27 de enero de 2006.

daderamente ello? ¿Tenemos allí el centro de nuestra existencia? Esto es importante, porque, nuevamente, tiene que ver con la ansiedad que ponemos en la esperanza temporal. Cuando el centro de la vida humana no está en Dios, quedan las estructuras temporales y la esperanza, siempre finita por un lado y engañosa por el otro, que ellas nos puedan dar. Paradójicamente, la esperanza en Dios es fermento de justicia y caridad en la vida temporal, actuando siempre en la construcción de un mundo más justo, pero sin pedirle a ese mundo el paraíso que solamente es Dios.

Benedicto XVI lo pregunta agudamente: “¿De verdad queremos esto: vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo” (nº 10).

Esperanza en el “nosotros”

A partir del nº 15, Benedicto XVI trata un tema que extraña a algunos: la esperanza cristiana, ¿es “individualista”? Con ello quiere decir: ¿nos salvamos “solos”? Por un lado –aclaremos de nuestra parte– por supuesto que sí, dado que la salvación es *personal* y, *por ende*, individual, pero cada persona se salva porque Cristo, con su sacrificio, constituye la Iglesia, el Pueblo de Dios, el Cuerpo Místico de Cristo, en la cual nos salvamos. Hay aquí un eco implícito de la filosofía contemporánea: el ser humano es en el mundo, en la red de sus relaciones intersubjetivas. Desde un punto de vista sobrenatural, el cristiano “es en el Pueblo de Dios”, en un “nosotros” sobrenatural, en cuya comunión está comprendida la redención *personal*. Dios no salva a un abstracto, a un “colectivismo metodológico”; no salva a un “pueblo” en conjunto,

sino a cada uno, pero cada uno es-en-relación con otro en el Pueblo de Dios.

De nuevo -y la insistencia del Pontífice es significativa- esta esperanza en una salvación “en” el Pueblo de Dios (Iglesia) tiene que ver con la edificación de un mundo temporal, *pero no al revés*, en la medida en que “...Una parcela de bosque silvestre se hace fértil precisamente cuando se talan los árboles de la soberbia, se extirpa lo que crece en el alma de modo silvestre y así se prepara el terreno en el que puede crecer pan para el cuerpo y para el alma” (nº 15).

Una identificación histórica del temporalismo

A partir de este momento, Benedicto XVI hace una identificación histórica de esa “esperanza sólo en el mundo”, que a esta altura de su encíclica se ha convertido en la contracara de la esperanza cristiana. Con un audaz señalamiento de un punto clave de la historia de la filosofía, el pontífice señala la era iniciada por Francis Bacon como un punto de inflexión en la cual las esperanzas se depositan en la ciencia y en el “dominio” sobre la naturaleza que esta supondría.

La “fe en el progreso” parece suplantar a la “fe”. “...La novedad -según la visión de Bacon- consiste en una nueva correlación entre ciencia y praxis. De esto se hace después una aplicación en clave teológica: esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original” (nº 16).

A esto se agrega una visión sociopolítica, por la cual la sociedad también habrá de ser “dominada científicamente”, como emergente de los aspectos más racionalistas de la Revolución Francesa. Citando dos famosos escritos de Kant al respecto, Benedicto XVI señala, por un lado, el entusiasmo sobre el “acontecimiento” referido, donde el reino de Dios parece acercarse a la Tierra, pero al mismo tiempo que ello, sin el cristianismo, puede darse un final perverso para la historia del hombre.

Como colofón de esta fe en el progreso temporal, de esta sustitución de la esperanza cristiana por la esperanza en lo temporal, Benedicto XVI cita a Marx, para quien definitivamente la salvación es inmanente, es la revolución y la instauración del fin de la historia. El error fundamental de Marx, según el Papa, es su radical olvido de la libertad del hombre, su básica creencia en que, solucionadas las estructuras económicas, todo llega a su consumación histórica. Ese olvido de la libertad ha mostrado su faceta más devastadora, cuando en la concreción histórica de la revolución ese ser humano, libre, limitado, que no es la salvación, ha producido la crueldad de la revolución. La sola esperanza en el mundo mejor ha llevado al peor de los mundos posibles.

En el n° 22, demostrando un comprensible dominio de autores de lengua alemana, Benedicto XVI cita la crítica a la fe en el progreso de T. Adorno, como esa fe científicista en las posibilidades de la razón, como “redentora de la humanidad”,¹⁶⁴ tiene una tensión intrínseca: la razón que, intentando liberar, oprime. La fe en el “dominio” deriva en una

¹⁶⁴ La expresión está tomada de Zanotti, Luis J., *Etapas históricas de la política educativa*, Buenos Aires, Eudeba, 1971. Ver online en www.luiszanotti.com.ar.

razón sólo “instrumental”, donde el reino temporal termina en el dominio de unos sobre otros, en la opresión.

Todo esto, a efectos del Instituto Acton, es interesantísimo. F. A. von Hayek ha denunciado claramente los peligros del “abuso de la razón”, sobre todo en sus ensayos contra el cientificismo en ciencias sociales.¹⁶⁵ A su vez, no solamente Adorno y Horkheimer han denunciado la “dialéctica del iluminismo”: también Paul Feyerabend, con la ventaja de no heredar ningún aspecto del marxismo, ha denunciado al racionalismo de la Ilustración y ha pedido una “nueva Ilustración”,¹⁶⁶ donde estén separados Estado y ciencia, esto es, exactamente lo contrario del proyecto de Comte, el clímax de la Ilustración, donde la idea del filósofo-rey se sustituye con la de la ciencia que gobierna. Este abuso de la razón, este “constructivismo”, genera la utopía de sociedades perfectas, utopías que tienen intrínseca la tentación de violencia para su concreción, como lo ha señalado, también, K. Popper.¹⁶⁷

El “temporalismo” es la amenaza principal para la fe y, a su vez, para una sociedad “libre y virtuosa”, sencillamente humana. El temporalismo lleva a la revolución; la revolución, a la violencia; la violencia, a la opresión y a la destrucción de toda auténtica libertad en lo social. Pero también, como hemos insistido varias veces en estas páginas, los temporalismos, de izquierda y de derecha (donde se puede incluir a aquellos que piensen que el mercado es el paraíso en la Tierra) olvidan el carácter intrínsecamente “opinable” de

¹⁶⁵ Cfr. “Scientism and the Study of Society” [1942] en *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1979.

¹⁶⁶ Cfr. *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1992.

¹⁶⁷ Cfr. “Utopía y violencia” [1947], en *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983.

los proyectos temporales: estos pueden tener muy buenos principios “in abstracto”, pero su concreción siempre es en el decurso de la historia e implican, por ende, juicios prudentiales por su naturaleza contingentes. No hay proyectos políticos que sean en sí mismos “la etapa final”: en política humana, todo es transición. Con lo cual se ve, por otra parte, que nuestra entusiasta coincidencia con la crítica de Benedicto XVI a los temporalismos no tiene nada que ver con el olvido de la importancia del bien común temporal ni el velado intento de defender o disimular las injusticias humanas, sino la afirmación de que estas tienen una solución progresiva, entrecortada, “histórica”, en suma, y que ningún proyecto temporal se identifica con el Reino de Dios ni es en sí mismo “salvífico”. Esta distinción (no separación) entre lo temporal, natural, y el Reino de Dios, sobrenatural, fue lo principalmente señalado en el documento de 1984, *Libertatis nuntius*, sobre las diversas teologías de la liberación.¹⁶⁸

Coherentemente con esta crítica al temporalismo, concluye Benedicto XVI en el n° 23: “...¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuándo se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, *entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana*”.¹⁶⁹ Y, para dejar bien

¹⁶⁸ Véase *L'Osservatore Romano*, año XVI, n° 37 (819), 9 de septiembre de 1984.

¹⁶⁹ Las itálicas son nuestras.

claro que no olvida de ningún modo la importancia de las estructuras humanas, aclara en el nº 24, punto “a”:

“...El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizar-se solamente a través de estructuras, por muy válidas que estas sean. Dichas estructuras no sólo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre. Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo”.

Esto también es muy importante para el Instituto Acton, que siempre ha defendido una sociedad libre “y virtuosa”. Sin ahora intentar dirimir el debate entre institucionalismo y culturalismo, nadie negará –creemos–, que las mejores instituciones no funcionan sin una *comprensión cultural* de aquello que está “institucionalizado”. Y para esa comprensión, ha dicho Benedicto XVI en reiteradas oportunidades, ayuda mucho un “*ethos*” cristiano, una forma de concebir la vida social que nos hace acordar mucho a esa “sociedad laica vitalmente cristiana” de la que hablaba J. Maritain.¹⁷⁰ Y por ello la importancia de no olvidar las raíces cristianas allí donde han estado.

¹⁷⁰ Cfr. *El hombre y el Estado* [1951], Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.

Esperanza y amor a los demás

Volviendo a una crítica a un cristianismo vivido “individualmente”, Benedicto XVI se pregunta: “... ¿no hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo para mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás?” (nº 28). Y contesta: “No. La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar. En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. 1 Tm 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser ‘para todos’, hace que este sea nuestro modo de ser. Nos comprometemos en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos”. Aquí también se notan ecos de lo mejor de la filosofía contemporánea: el “rostro sufriente del otro”¹⁷¹ no nos puede dejar indiferentes; ello no es cristiano: el cristiano encuentra en la mirada de amor al otro, a Cristo, su salvación. Este es un punto que demanda toda nuestra atención, porque muchos cristianos viven de modo contrario a su propia fe cuando no miran a otro con amor. Viven en la soberbia del fariseo, condenan al publicano, quieren un “Dios para mí”, y, para colmo, creen sinceramente que aman al prójimo cuando adhieren a utopías políticas donde el advenimiento de estructuras temporales implicará un Dios en la Tierra. Pero no ven –es más, *por ello* no ven– a la persona individual que tienen delante en su vida cotidiana, para el cual no parecen tener tiempo, porque “están preparando la revolución”. Ante eso, no nos debe extrañar que Gandhi

¹⁷¹ Cfr. Levinas, E., *La huella del otro*, Buenos Aires, Taurus, 2000.

haya dicho que “el cristianismo le parece muy bien, el problema son los cristianos”. No en vano la primera encíclica de Benedicto XVI (ya citada) se llamó *Deus caritas est*.

Oración, sufrimiento, perdón y justicia

Los últimos números de la encíclica –del 32 al 48– son un “recordatorio” teológico de temas importantísimos. Primero, la oración como lugar privilegiado de esperanza, de “escucha” cuando ya nadie nos escucha (recordando el ejemplo heroico del Cardenal Van Thuan). Y como un lugar donde la caridad ha de ser ejercida máximamente: no es un refugio privado donde nos olvidamos de los demás, y menos aún donde recemos “contra” los demás:

“...En la oración, el hombre ha de aprender qué es lo que verdaderamente puede pedirle a Dios, lo que es digno de Dios. Ha de aprender que no puede rezar contra el otro. Ha de aprender que no puede pedir cosas superficiales y banales que desea en ese momento, la pequeña esperanza equivocada que lo aleja de Dios. Ha de purificar sus deseos y sus esperanzas. Debe liberarse de las mentiras ocultas con que se engaña a sí mismo” (nº 33).

En segundo lugar, el sufrimiento. Hacer todo lo posible para aliviar el sufrimiento del prójimo, pero sin que ello nos lleve al olvidar el sentido cristiano del sufrimiento,¹⁷² como participación en la Cruz y como “cura” de lo humano: “...Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con

¹⁷² Cfr. Juan Pablo II, carta apostólica *Salvifici doloris* (1984).

Cristo, que ha sufrido con amor infinito" (nº 37). Y, coherentemente con ese carácter esencialmente caritativo, "con-el-otro", de todo "lo" cristiano, el sentido del sufrimiento tiene, como condición, "sufrir-con" el otro, aceptar su sufrimiento como el propio: consolar es *consolatio*, ser-con, el otro.

"...La fe cristiana nos ha enseñado que verdad, justicia y amor no son simplemente ideales, sino *realidades de enorme densidad*. En efecto, nos ha enseñado que Dios –la Verdad y el Amor en persona– ha querido sufrir por nosotros y con nosotros. Bernardo de Claraval acuñó la maravillosa expresión: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*, Dios no puede padecer, pero puede compadecer. El hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder com-padecer Él mismo con el hombre, de modo muy real, en carne y sangre, como nos manifiesta el relato de la Pasión de Jesús. Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer; de ahí se difunde en cada sufrimiento la *consolatio*, el consuelo del amor participado de Dios y así aparece la estrella de la esperanza" (nº 39). (Las *italicas* en castellano son nuestras).

En tercer lugar, la esperanza en un Dios redentor (rendición que, como hemos dicho, ya es presente) no es la esperanza de un perdón que borra la injusticia del pecado, como si esta no hubiera existido. Toda alma, para llegar a Dios, debe "purificarse" del amor desordenado de sí, como un fuego que sanamente limpia, como la tradición carmelita recuerda con la imagen de la madera que, al principio, cruje y chispea, hasta llegar a convertirse en brasa y, en cierto mo-

do, una misma cosa con el fuego. Entonces, Benedicto XVI recuerda el tema del purgatorio con una bella imagen de una hipótesis teológica, el purgatorio es el encuentro con la mirada de Cristo que quema:

“...Algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador. El encuentro con Él es el acto decisivo del Juicio. Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo que, quemándonos, nos transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. En ese momento, todo lo que se ha construido durante la vida puede manifestarse como paja seca, vacua fanfarronería, y derrumbarse. Pero en el dolor de este encuentro, en el cual lo impuro y malsano de nuestro ser se nos presenta con toda claridad, está la salvación. Su mirada, el toque de su corazón, nos cura a través de una transformación, ciertamente dolorosa, ‘como a través del fuego’. Pero es un dolor bienaventurado, en el cual el poder santo de su amor nos penetra como una llama, permitiéndonos ser por fin totalmente nosotros mismos y, con ello, totalmente de Dios” (nº 47).

Y, volviendo al “no individualismo” del cristiano, insiste en que la esperanza no es pensar en cómo uno mismo se puede salvar, sino en cómo se pueden salvar los demás, alcanzado, así, la propia salvación: “...Como cristianos, nunca deberíamos preguntarnos solamente: ¿Cómo puedo salvarme yo mismo? Deberíamos preguntarnos también: ¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja tam-

bién para ellos la estrella de la esperanza? Entonces, habré hecho el máximo también por mi salvación personal” (nº 48).

Valoración final de la encíclica

Esta encíclica –que concluye con una conmovedora invocación a nuestra madre, la Virgen María– es, como dijimos al principio, una bella pieza de orfebrería teológica, con un estilo suave pero, precisamente por ello, muy penetrante. Claro que suscita debates y polémicas. Hay temas, por otra parte, que siempre serán opinables: la valoración de tal o cual autor, de una situación histórica, etc. (de nuestra parte, lo único que tendríamos que pedir al pontífice es una utilización distinta del término “modernidad”: hubiera sido deseable hablar de “Iluminismo”).¹⁷³ Pero la encíclica tiene dos “insistencias” permanentes que, por otro lado, se entrecruzan: la crítica al temporalismo y la crítica a un cristianismo farisaico, no enraizado en la caridad y oración. Y, en ese sentido, es una encíclica *esperanzadora*.

El temporalismo ha sido y sigue siendo la gran tentación de muchos teólogos (que no tendrán el más mínimo entusiasmo ante esta encíclica) que, reaccionando contra un cristianismo que olvidaba la promoción de las estructuras temporales, con–fundieron lo sobrenatural con lo natural y depositaron su esperanza en la “liberación” de ciertas estructuras temporales y fundaron su esperanza en su sustitución por otras “auténticamente” liberadoras. Pero no es sólo una cuestión teológica: es el inmanentismo práctico de muchos cristianos que, olvidados de la fe, asumen el cristianismo como un factor de promoción social, como una opción social

¹⁷³ Cfr. Leocata, F., *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1979, caps. 1 y 11.

en competencia con otras, como recomendaciones de solidaridad y justicia, tan, tan iguales a las que podría hacer cualquier no creyente de buena voluntad que la cuestión es: *¿en qué cambia la vida verdaderamente si se cree en Dios uno y trino, en Dios redentor como Cristo?*

Sin embargo, el olvido del cristianismo tiene ese aspecto “individualista” como “no caritativo” destacado tantas veces por el pontífice. Que no se advierte, porque aparece tapado por grandes preocupaciones por los cambios en las estructuras temporales, que nos hacen vivir la ilusión de estar preocupados por el prójimo. Pero el prójimo no es esa humanidad, ese pueblo “in abstracto” al cual hay que liberar de los Romanos (háganse las analogías correspondientes para identificar a los zelotes contemporáneos), sino esa persona *in concreto* que me toca en la vida cotidiana. Que queda “olvidada” porque estamos “salvando a la humanidad”. Y así somos ese profesor que proclama desde su cátedra la opción preferencial por el pobre, pero luego destroza totalmente al *pobre* alumno que tiene delante. Como testimonio de la propia fe, eso es lastimoso, pero la cuestión es que, precisamente, *ello no es fe*.

No obstante lo anterior, tenemos esperanza en que esta encíclica, con su estilo suave y penetrante, llegue al corazón de las generaciones más jóvenes, a los estudiantes más jóvenes, a los teólogos del mañana, que enseñarán a sacerdotes, obispos y pontífices. En este aspecto humano, la Iglesia no cambia de un día para el otro, pero, cuando lo hace, es bajo convicciones sólidas. Creemos que Benedicto XVI lo sabe. Él está escribiendo con esperanza.

XXI

EL DISCURSO QUE BENEDICTO XVI NO PRONUNCIÓ

Marzo de 2008

En el comentario del mes anterior nos referimos al lamentable episodio de “La Sapienza” que, paradójicamente, nos mostró la poca “*sapientia*” de fanáticos profesores y alumnos que seguramente hubieran recibido a Evo Morales, a Hugo Chávez o a Raúl Castro con los brazos abiertos.

Pero, ¿qué fue lo que Benedicto XVI no pudo decir allí?

Su discurso (con fecha de 17 de enero de 2008) está publicado, como testimonio público de la gran injusticia que se produjo.¹⁷⁴ Benedicto XVI comienza con una larga aclaración respecto de que él no viene a imponer ninguna verdad. Pero no sólo porque la verdad no se impone de ningún modo, sino porque es plenamente consciente de que como pontífice, él forma parte de las “doctrinas comprensivas” que no podrían formar parte de la “razón pública” según J. Rawls. Esto es, el pacto político contemporáneo, en una sociedad laical – obsérvese que no hemos dicho “laicista” – no podría basarse en concepciones religiosas y/o metafísicas cuyas bases no podrían ser compartidas por todos los ciudadanos en un debate público. Y en ese sentido las religiones serían “privadas”, en el sentido de que no formarían parte de lo que se

¹⁷⁴ Cfr. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, nº 4, 25 de enero de 2008, pp. 5–6.

espera como una argumentación “razonable” en un debate público, en una sociedad con libertad religiosa.

Lejos de comenzar a criticar a Rawls, Benedicto XVI se pregunta por el papel de la universidad ante ese problema. Lamentablemente no podemos reseñar todas las cuestiones importantes de su recorrido (por ejemplo, citando a san Agustín, que la verdad no es sólo teórica). Pero llega a un punto importante: la universidad significó en Occidente una tarea medicinal de la razón, una “curación” de elementos “mágicos” donde la armonía razón-fe de la universidad medieval estaba plenamente presente. Esto es, el cristianismo significó en Occidente, se lee entre líneas, una sana desmitificación (dejando aparte el sentido sano del mito defendido por Gadamer), una sana y progresiva secularización de la razón, una sensibilidad por la verdad donde esta última debía ser alejada de elementos politeístas y mágicos (*que además imposibilitaban la sana autonomía del orden político*) contrarios a una visión de Dios donde no sólo la fe monoteísta se presenta en armonía con la razón, sino donde el hombre está al servicio de Dios y no lo divino al servicio del hombre. En ese momento, con toda naturalidad, Benedicto XVI cita favorablemente a J. Habermas en cuanto a la “sensibilidad por la verdad” en el proceso político.

Por supuesto, en esta búsqueda de armonía razón-fe, tema central en Benedicto XVI (y en Ratzinger como teólogo) no podía estar ausente la pregunta por la naturaleza de la verdad y la referencia obligada a santo Tomás de Aquino. Pero *no* para decir que en santo Tomás de Aquino la filosofía es independiente de la teología y que “por lo tanto” la filosofía podría formar parte de la “razón pública”. No. Esa tentación, que seguramente circula en cierto tomismo, es despe-

jada con toda delicadeza por Benedicto XVI. Santo Tomás de Aquino no presenta una razón “separada” de la fe, esto es, “disociada”: la razón de un teólogo y un filósofo cristiano no puede ser a-histórica, arrancada del horizonte de fe donde nace y vive, sino que implica en sí misma una fe racional en la razonabilidad de la fe. Y entonces Benedicto XVI concluye: “... la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo central, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública”.

En efecto, argumenta junto con Rawls, en sus mismos términos. Si la razón y la fe estuvieran separadas, y sobre ello se basara una sociedad democrática con libertad religiosa, ¿qué “razón” tienen las religiones para pretender tener una razón que pueda ser compartida por los demás ciudadanos? Pero si la fe es razonable, si razón y fe conforman un núcleo central argumentativo, un cristiano no está separado de la *public reason* sino que puede formar parte de ella.

Por un lado, Benedicto XVI ha desarrollado una tesis de filosofía política muy interesante, que –sin contradecir el eje central de la preocupación rawlsiana– le agrega en sus mismos términos un aditamento sorprendente para quienes suponen, kantianamente –como casi todos nuestros contemporáneos– que la razón es una cosa y la fe, absolutamente otra. Esto merecería ser debatido, dialogado, por muchos que ni siquiera quisieron escucharlo.

Por otro lado, un pontífice de la Iglesia Católica Apostólica Romana, en vez de “condenar” a Rawls y a Habermas, les reconoce gran parte de sus puntos y les habla en sus mismos términos. No sé si nos hemos dado cuenta de esto. ¿Se han dado cuenta los católicos que condenan en bloque a

toda la filosofía política contemporánea? ¿Y se han dado cuenta los furibundos anticatólicos de que a veces, en nombre de esos mismos autores, condenan en bloque todo lo que de lejos huele a “católico”?

Es que –por último– se ha producido la misma gran injusticia que en Ratisbona. Bajo un gran griterío y escándalo, queda oculto un discurso interesantísimo, un diálogo con la cultura actual, sobre la base de una armonía razón–fe, que debería ser meditado profundamente por creyentes y no creyentes.

Pero queda oculto. Como un profeta: una voz gritando en un desierto cultural. Tal vez ese es el papel que la Providencia esté reservando a Benedicto XVI. Un profeta, una voz, clamando en el desierto. El profeta es ignorado, y si no, vilipendiado, difamado y, si es posible, destruido. Pero no: en la tradición judeocristiana, el profeta es figura de cómo la fuerza de la verdad supera a los ejércitos, aparentemente triunfantes, que la intentan acallar. Benedicto XVI está solo. Se le impide hablar. No se lo quiere escuchar. Su palabra es para tiempos futuros, pero los tiempos futuros se labran en el heroísmo de los tiempos presentes.

XXII

LEÓN XIII, BENEDICTO XVI Y LOS ESTADOS UNIDOS

Abril de 2008

Es muy común que quienes insinuamos la posibilidad de que cierto liberalismo clásico no sea contradictorio con –dije: “no sea contradictorio con”– el Catolicismo Romano seamos acusados de herejía por ciertos sectores del pensamiento católico. Curiosamente –dado que quienes sostenemos esa tesis nos cuidamos muy bien de distinguir entre lo anglosajón y lo continental– esos autores no citan nunca, sencillamente nunca (sería una alegría ser refutado en esto) a la carta *Longinqua oceani*, de León XIII, del 6 de enero de 1895.¹⁷⁵ Es una carta muy interesante. León XIII ya había sido una evolución respecto de Gregorio XVI y Pío IX, pero aun así, sus condenas al “liberalismo” en documentos tales como *Libertas* eran claras y distintas,¹⁷⁶ y su defensa de una unión Iglesia-Estado y un claro vocabulario previo del Vaticano II, en documentos tales como *Diuturnum illud*, *Inmortale Dei*, etc., eran también claros y distintos. Por eso es interesante, para un balance hermenéutico de la doctrina leonina, esa carta dirigida a todo el episcopado norteamericano, donde León XIII elogia la situa-

¹⁷⁵ Cfr. en *Doctrina Pontificia*, BAC, 1964, libro III, p. 330.

¹⁷⁶ Hemos reflexionado ya sobre estos documentos y temas en “Reflexiones sobre la encíclica “*Libertas*” de León XIII”, en *El Derecho*, 11 de octubre de 1988; “Liberalismo y religión católica, apostólica, romana”, en *Cristianismo y libertad*, varios autores; Fundación para el Avance en la Educación, Buenos Aires, 1984, y “En defensa de la dignidad humana y el Concilio Vaticano II”, en *El Derecho*, 27 de enero de 1984.

ción *legal* de la Iglesia en los EE.UU. y la diferencia claramente de la Europa iluminista de su tiempo. Mantiene la distinción entre la separación neutral entre Iglesia y Estado, por un lado, y la unión y subordinación entre Iglesia y Estado, por el otro; rechaza lo primero, defiende lo último, pero el elogio es claro y distinto (punto 6).¹⁷⁷

En última instancia, la separación “hostil” entre Iglesia y Estado, con ese laicismo estatista típico del racionalismo continental del siglo XVIII, no existía en los EE.UU., que era el fruto viviente de la evolución del *common law* y la división de poderes británica, instituciones que habían evolucionado espontáneamente en la Europa Católica mucho antes de la división entre catolicismo, anglicanismo y protestantismo, y mucho antes de la Revolución Francesa y las doctrinas de Rousseau. A ello debe agregarse la religiosidad propia del *ethos* norteamericano, que da una dimensión “pública” a la esfera religiosa, aunque esa dimensión pública no sea igual a “estatal”. ¿Serán, en ese sentido, casuales y equivocados los elogios del católico J. Maritain a EE.UU. en 1958,¹⁷⁸ unos 63 años después?

¿Y serán causalidad o un mero efecto de la humana diplomacia las palabras de Benedicto XVI el 29 de febrero de 2008, dirigidas Mary Ann Glendon?¹⁷⁹ Dijo allí el pontífice: “...Desde el alba de la República, como usted ha observado,

¹⁷⁷ La unión entre Iglesia y Estado era defendida “en tesis” por el pontificado entre aquella época. Sobre ese tema y la relación entre el Vaticano II y la libertad religiosa, nos hemos explayado en los textos citados en la nota anterior.

¹⁷⁸ Cfr. Maritain, J., *América*, Buenos Aires, Emecé, 1966.

¹⁷⁹ Discurso del Sumo Pontífice a la nueva embajadora de los Estados Unidos ante la Santa Sede, del 29 de febrero de 2008, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española del 14 de marzo 2008, n° 11, p. 4 (136).

Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano. El ejemplo de una nación que reúne a personas de buena voluntad *independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo*, en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común, ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo”.¹⁸⁰

En estos momentos recrudecen las críticas a los EE.UU. Prejuicios ideológicos, la visión marxista del mundo, aún vigente en muchos, las críticas del nacionalismo autollamado católico, pero, agregado a todo ello, *los errores de los gobiernos norteamericanos* a lo largo de su historia han producido una babel impresionante de malentendidos. Sobre todo, no permite distinguir, en términos de la misma historia norteamericana, entre “*we the people*”, la “*Federal Constitution*”, por un lado, y las diversas *administrations*, por el otro. Cabe suponer que, sean cuales fueren las diferencias que Benedicto XVI tenga con estas últimas, las mismas serán en muchos casos una exhortación *a la vuelta* a ciertos valores religiosos originarios que, para sorpresa incluso de muchos, favorecen y no contradicen a una república democrática que defienda las libertades individuales básicas.

Otros lugares, que se ufanan de ser la pura e inmaculada América latina “versus” los pérfidos explotadores protestantes y capitalistas, no tienen sanas tradiciones políticas a las cuales volver: tienen que callar, hacer un acto de humildad, de autocrítica, y *comenzar por primera vez* el camino del respeto a la ley y la justicia.

¹⁸⁰ Ob. cit. Las itálicas son nuestras.

XXIII

BENEDICTO XVI, PECADOR

Diciembre de 2008

Poco tiempo atrás, en AICA, apareció la siguiente noticia: **“El liberalismo es pecado”**. Los días 26, 27 y 28 de septiembre se llevará a cabo el XI Encuentro de Formación Católica de Buenos Aires, cuyo tema será: “El liberalismo es pecado – doctrina, antecedentes históricos y consecuencias”.

El tema no era nuevo para nosotros. Respondimos parcamente, desde esta misma página,¹⁸¹ remitiendo a nuestro ensayo (de 1988) sobre la encíclica *Libertas*. Allí, entre muchas otras cosas, decíamos: “Por supuesto, no sabemos cómo evolucionara en el futuro este problema terminológico en el Magisterio, pero es evidente, por todo lo afirmado, que el liberalismo condenado por León XIII en la encíclica *Libertas* no hace referencia ni a la democracia constitucional ni a la defensa de los derechos humanos fundamentales frente al despotismo del Estado. Sean las que fueren las veces en las que el Magisterio condene al ‘liberalismo’ entendido como el iluminismo racionalista, esta distinción mantiene toda su validez”. Y ello, en consonancia con todo lo que escribimos en “Liberalismo y religión católica, apostólica, romana”, en AA.VV., *Cristianismo y libertad*, Buenos Aires, Fundación para el Avance en la Educación, 1984; “La temporalización de la Fe”, en el libro *Cristianismo, sociedad libre y opción por los*

¹⁸¹ Cfr. “Una respuesta a ‘El liberalismo es pecado’”, en www.institutoacton.com.ar de octubre de 2008.

pobres, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 1988); “Modernidad e Iluminismo”, en *Libertas*, n° 11, 1989; “Reflexiones sobre cuestiones obvias”, en *El Derecho*, del 29 de enero de 1993; “Doctrina Social de la Iglesia y Liberalismo: Antagonismo o malentendido?”, en *Laissez-Faire* (2000), n° 12-13, pp. 64-69; “Feyerabend y la dialéctica del Iluminismo”, en *Studium* (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI, pp. 215-238; “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa Comunicación* (2006), n° 4, pp. 233-253; “Dignidad humana y derechos de la persona: ¿Cristianismo católico o Kant? A propósito de un debate en “Markets and Morality””, en *Studium* (2007), Tomo X, Fasc. XX; “Edad Media y mundo moderno”, en *La Nación*, 4 de noviembre de 1990; “León XIII, Benedicto XVI y los EE.UU.”, en Instituto Acton, versión *online* en www.institutoacton.com.ar, del 13 de abril de 2008; “Sobre el discurso de Benedicto XVI en las Naciones Unidas”, en Instituto Acton, versión *online* en www.institutoacton.com.ar, del 19 de mayo de 2008, y “Doctrina Social de la Iglesia”, de José Miguel Ibáñez Langlois, en *Estudios Públicos*, n° 25, 1987.

Fueron todos ellos ensayos que conformaron en su momento, e incluso ahora, una serie de aclaraciones terminológicas que producían y aún siguen produciendo asombro (*asombro en cuanto a “¿por qué tanta aclaración?”*) en ambientes católicos fieles al Magisterio Pontificio que respiran hace tiempo el espíritu del Vaticano II, a cuya correcta interpretación, según Benedicto XVI, también hicimos referencia en esta página.¹⁸²

¹⁸² Cfr. “La interpretación correcta del Concilio Vaticano II” en: www.institutoacton.com.ar de febrero de 2006.

Lo que queremos decir es que tenemos conciencia de haber expresado explícitamente afirmaciones que, en realidad, estaban implícitamente aceptadas por muchos. Una serie de factores así lo indicaban: a) las circunstancias históricas que rodeaban a documentos tales como *Mirari vos, Quanta cura* o *Libertas* (*circunstancias que, hemos también aclarado, no se contraponen en nada con su mensaje moral fundamental y permanente, como en todo documento del Magisterio*); b) el magisterio de Pío XII, “propedéutico” del Vaticano II;¹⁸³ c) la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII; d) las aclaraciones del Vaticano II respecto de las relaciones entre Iglesia y Estado, la justa autonomía de lo temporal, la dignidad humana, los derechos de la persona y la libertad religiosa; e) la historia de las ideas políticas, donde es obvio que no se puede poner en una misma bolsa a todos los autores; f) la distinción de Juan XXIII entre doctrinas y realizaciones concretas; g) los autores católicos nunca condenados por el Magisterio, claramente liberales en sus opciones políticas, tales como Lacordaire, Ozanam, Montalembert, Acton, Sturzo, Maritain, o el caso de Rosmini, reivindicado totalmente por Juan Pablo II y la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, a cargo en ese momento (1999–2000) del hoy Benedicto XVI. Se podrían enumerar más factores, pero todo ello implicaba que, al menos con respecto al liberalismo político, una aclaración por parte del Magisterio, a esta altura de los acontecimientos históricos y doctrinales, fuera comprensiblemente innecesaria y hasta posiblemente confusa.

Pero el caso Lefebvre, y el tema del sedevacantismo, siguen presentes en la Iglesia. Tal vez no extramuros, donde

¹⁸³ Cfr. “La importancia del Magisterio social de Pío XII”, en www.institutoacton.com.ar de diciembre de 2008, primera quincena.

hoy, por ejemplo, ser partidario de Maritain, en los EE.UU. o Europa, es ser –más o menos– como san Luis XIII. Pero sí intramuros. Especialmente, en Francia, en algunos sectores de EE.UU., y muy especialmente en Argentina, donde fuertes corrientes autotituladas nacionalistas católicas absorbieron intensamente las doctrinas del falangismo español, inspiradas a su vez en J. de Maistre y Maurras. Las unieron totalmente con el depósito de la fe; articularon todo eso con opciones políticas como Franco y Mussolini, *acusaron de herejes a todos los que no lo hacían, pidieron la condena de J. Maritain* –sabidamente rechazada por Pío XII– y, ciertamente, no se cansan nunca de señalar con el dedo acusador de herejía cualquier aclaración terminológica respecto del término “liberalismo”.

El cursillo arriba citado, y no precisamente en un ambiente no eclesial, señala la vitalidad que tienen aún estos sectores, cuyos seguidores más coherentes terminan, por supuesto, en Lefebvre o el sedevacantismo. Es muy difícil explicar este panorama en EE.UU. o en Centroamérica, donde los “liberales”, sencillamente tales por ser partidarios de una democracia constitucional y estar en contra de populismos y/o estatismos, se enfrentan sobre todo con los restos de teologías de liberación muy de izquierda, pero nunca con imitadores locales de Antonio Primo de Rivera o el general Franco.

Cuando algunos de estos imitadores de Franco, enfrentados a todas las aclaraciones posibles, habidas y por haber, se dan cuenta de que hay un problema terminológico detrás, su último argumento era: “hay que usar los términos como los usa el Magisterio”. Por supuesto, los factores enunciados arriba implicaban una obvia respuesta, pero lo interesante es

que de modo inesperado se ha producido algo que marcará un antes y un después. Por primera vez, después de Gregorio XVI (y antes obviamente no) un Pontífice Romano ha utilizado el término “liberalismo” en sentido positivo. El “pecador” (si somos coherentes con el famoso libro de Salvany) fue nada más ni nada menos que Benedicto XVI, quien, en una carta dirigida a Marcello Pera, dijo: “...Con un conocimiento estupendo de las fuentes y con una lógica coherente, analiza la esencia del liberalismo partiendo de sus fundamentos, mostrando que a la esencia del liberalismo pertenece su enraizamiento en la imagen cristiana de Dios: su relación con Dios, de quien el hombre es imagen y de quien hemos recibido el don de la libertad...”. Y más adelante: “... Muestra que el liberalismo, sin dejar de ser liberalismo sino, al contrario, para ser fiel a sí mismo, puede enlazarse con una doctrina del bien, en particular con la cristiana que le es congénere, ofreciendo así verdaderamente su contribución a la superación de la crisis”.¹⁸⁴

El tema no es nada sencillo. El contexto del texto es complejo. El libro de Pera es, por lo que hemos podido averiguar hasta ahora, más que opinable y está incrustado en circunstancias europeas actuales muy difíciles. Además, el texto de Benedicto XVI es una “carta a”, y vendrán obviamente las interminables discusiones respecto de qué nivel de Magisterio representa (cabe aclarar que está firmada como Benedicto XVI y, a diferencia de su libro *Jesús de Nazaret*, no hay ninguna aclaración explícita acerca de que está hablando como teólogo privado). El contexto, por lo tanto, no podría ser más difícil. Sin embargo, ante el panorama que hemos

¹⁸⁴ Benedicto XVI, “Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo”, en Zenit, 2 de diciembre de 2008, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>.

explicado, algunos tendrán sólo dos opciones: o enardecerán su condena a la “Iglesia conciliar” y se alejarán aún más de Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II y Benedicto XVI, o tendrán que reconocer que no toda utilización del término “liberalismo” es “herética” o “pecado”.

El panorama, empero, podría ser más simple. La cuestión no pasa por distinguir entre un liberalismo cristiano y otro no cristiano. La cuestión pasa por reafirmar, como hemos hecho muchas veces, que el liberalismo político, como un modo concreto de limitar el poder político (democracia constitucional, división de poderes, control de constitucionalidad, etc.) es una opción temporal totalmente opinable *en relación con la fe, y por ello mismo legítima* para cualquier católico *que, por razones no derivadas directamente del depositum fidei*, opte por dicha postura. Y en ese sentido, si se reconociera esta esencial opinabilidad, el católico que piense diferente tiene todo el derecho eclesial a hacerlo. Si algún católico considera que el mejor gobierno es un sistema corporativo, sin división de poderes ni democracia constitucional clásica, con una especie de monarquía más centralizada, tiene todo el derecho eclesial (CIC 227) a pensarlo. Nosotros no estaremos de acuerdo con él, pero por razones políticas, no teológicas. El asunto donde la alta filosofía política, la ética social y la Doctrina Social de la Iglesia se intersecan sanamente es en cuestiones tales como la legítima autonomía del poder político, los derechos humanos fundamentales y la libertad religiosa. Dejando de lado esos temas, el debate entre un liberal político y un no liberal político nunca sería, ni debería ser, un tema eclesial.

Estamos lejos de ello, por supuesto. El año que viene seguramente asistiremos a la noticia de un curso “católico” que diga “El liberalismo es más pecado que el año pasado”. Pero, al menos, la aclaración de Benedicto XVI nos brindará una buena compañía en el infierno decretado por el nacionalismo “católico” vernáculo.

XXIV

LA RAZÓN Y LA PAZ

Enero de 2009

Corría el mes de enero de 2004, y el 19 de ese mes tuvo lugar el debate entre J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI y J. Habermas, uno de los filósofos alemanes más importantes de la actualidad.¹⁸⁵

No es nuestra intención en este momento reseñar el debate, que fue y sigue siendo –vale recordarlo–, uno de los acontecimientos culturales más importantes del inicio del siglo XXI. Un católico, por un lado, y un heredero del racionalismo iluminista, por el otro, liman sus diferencias, establecen líneas de diálogo, preocupados ambos por Europa, por el mundo, por la razón –no son precisamente posmodernos apocalípticos– y por la paz.

En un determinado momento, reflexionando acerca del terrible fenómeno del terrorismo, Ratzinger se pregunta sobre el papel de la razón y la fe para luchar –y no precisamente con las armas– contra esa espantosa tentación del espíritu humano. Y dice al respecto: “...Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva; ahora debe surgir *la duda sobre la fiabilidad de la razón*. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no

¹⁸⁵ Cfr. Habermas, J. y Ratzinger, J., *Entre razón y religión*, México DF, FCE, 2008.

habría que poner la razón bajo observación? Pero, ¿por medio de quién o qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?"¹⁸⁶

Es difícil contextualizar el párrafo, pero no lo es si se tienen en cuenta ciertos ejes centrales del pontificado de Benedicto XVI. Siempre le preocupó el tema de la razón y la fe, mas por eso mismo, le preocupa mucho, para el diálogo cultural, que la noción misma de "razón" quede incomunicada, como si se tratara sólo de categorías griegas incompatibles con otras categorías culturales. Justamente, ese es su principal mensaje de su famoso discurso en Ratisbona (que comentamos en estas páginas), malgrado por una lectura que solamente se preocupó si tal o cual párrafo había sido políticamente correcto. Quienes se preocupen por leer todo el discurso verán que una de sus principales aclaraciones es que la razón con la que la tradición católica dialoga no se reduce a la razón griega como una razón en particular, sino que ese diálogo descubre una dimensión de la razón que es "humana" y, por ende, participable en todas las dimensiones culturales. Ello es condición necesaria para el diálogo intercultural, y sólo ese diálogo puede acallar la fuerza cruel de las armas y el recurso al terror para el exterminio del otro a quien, sobre todo, se odia porque no se lo entiende en absoluto.

¿Qué importancia puede tener esto en las circunstancias actuales? ¿Es solamente un tema académico sobre "la razón"?

¹⁸⁶ Ob. cit., p. 44. Destacado en el original.

De ningún modo. La nueva escalada de violencia en el conflicto entre Palestina e Israel es un fracaso en buscar *nuevas razones* para vivir en paz. El odio siempre estará presente, como paradójica privación, en el corazón humano herido por el pecado, pero, a pesar de eso, el diálogo entre las diversas culturas, buscando razones en común para la convivencia, siempre será posible.

Sin embargo, ello será muy poco visto, no sólo porque los nacionalismos son racionalizaciones de nuestra agresión, sino también porque nos hemos convencido de que la razón es mero cálculo, dejando de lado la empatía y el entendimiento como “emocionales”. Entonces, claro, cada bando “entiende”, sí, lo necesario para construir las armas para terminar con el otro, pero no puede “entender” al otro, en primer lugar.

Cual profeta en un desierto, Benedicto XVI nos advierte: la razón es humana y es universal. En ella se pueden encontrar culturas y religiones diversas. Las armas siguen siendo, no el olvido del ser in abstracto, sino el olvido del ser del otro, el fracaso total en mirar al otro, en tanto otro.

XXV

UNA GRAVE INJUSTICIA CONTRA BENEDICTO XVI

Febrero de 2009

Ciertos acontecimientos que son de dominio público, sobre el levantamiento de las excomuniones a los obispos lefebvristas y las declaraciones del obispo Williamson, nos obligan a realizar una pequeña reflexión en aras de la justicia.

No cubriremos en este breve espacio todas las aristas de esta delicadísima cuestión; tampoco somos expertos en cuestiones canónicas ni tampoco en las relaciones del Estado del Vaticano con la comunidad judía, más allá de nuestra obvia adhesión de la declaración *Nostra aetate*, nuestro total rechazo al antisemitismo y nuestra total adhesión del Concilio Vaticano II, expresada en la misión de nuestro Instituto Acton Argentina y que nos coloca en las antípodas del pensamiento de monseñor Lefebvre.

Simplemente queríamos referirnos a la terrible injusticia que esto ha provocado para con la persona y el pontificado de Benedicto XVI. Un pontífice que, en las épocas del Vaticano II, fue uno de los redactores del famoso esquema XIII que dio origen a la *Gaudium et spes*. Un pontífice que, como hemos reseñado en estas páginas, ha defendido hasta el cansancio la libertad religiosa y la sana laicidad del estado, que ha elogiado esa misma laicidad en la vida concreta de los EE.UU., y ha explicado el alcance y la interpretación correcta del Vaticano II, precisamente para defenderlo de las

acusaciones que hacia él dirigen sectores autotitulados tradicionalistas. Un pontífice que ha hablado del alcance universal de la razón en Ratisbona, un pontífice que ha caminado y llorado en Auschwitz; un pontífice abierto al diálogo con importantes filosofías del siglo XX, como son sus diálogos con Habermas y sus referencias a Rawls; un pontífice que, finalmente, ha destacado el sentido positivo del liberalismo político, por primera vez desde Gregorio XVI (volvemos a decir, todo esto lo hemos comentado en estas páginas). Es un pontífice cuyo pensamiento está en las antípodas del movimiento lefebvrista. Pero, claro, también está en las antípodas de ciertas teologías de la liberación y de aquellos que, queriendo llevar al Vaticano II más allá de sí mismo, no le perdonan su activa participación en la declaración *Dominus Iesus*, en la cual la identidad cristológica de la Iglesia se pone más allá de toda duda, sin que ello sea obstáculo alguno para su diálogo cultural.

Situado en medio de esas internas lamentables del rostro humano de la Iglesia y, al mismo tiempo, situado en un mundo frívolo que sólo le pide imagen, diplomacia y política, el actual pontífice soporta la enorme injusticia de aparecer precisamente él como casi indiferente al drama del Holocausto, cuando sus palabras al respecto fueron y siguen siendo inequívocas. Evidentemente hay quienes no le perdonan que su aguda teología supere los extremos o que su caridad pastoral no sea equivalente a la racionalidad instrumental de los meros poderes de este mundo. Una grave, gravísima injusticia.

XXVI

LA CARTA DE UN HOMBRE BUENO HACIA UN MUNDO NO TAN BUENO

Abril de 2009

La carta de Benedicto XVI, del 10 de marzo del corriente año,¹⁸⁷ puede ser analizada desde muchos puntos de vista. Uno de ellos es, que es conmovedora por su humanidad, su sinceridad, su desgarrador testimonio de dolor ante un mundo frívolo que no lo entiende.

Suficientes han sido en este espacio los análisis sobre el caso Williamson y la injusticia que ello significó para Benedicto XVI. Veamos ahora el lado humano de la cuestión. Un pontífice, que se asombra ante la injusticia, y pide, especialmente a los católicos, que no lo ataquen con semejante saña y empeño. Desgarrador. Un pontífice, que tiene que aclarar qué significan las cuestiones pastorales en la Iglesia. Un pontífice, que tiene que aclarar qué significa la caridad pastoral, la comprensión, la esperanza de vuelta al redil, de un grupo que se había alejado de la comunión de la Iglesia. Un pontífice, que tiene que aclarar todo ello a muchos que con total *"double standard"* piden el mantenimiento de la condena disciplinar de un grupo con problemas doctrinales como si fuera el único problema doctrinal en la Iglesia. Un pontífice, que pregunta "... ¿Pueden dejarnos totalmente indiferentes una comunidad...?", ante un mundo que, segu-

¹⁸⁷ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_sp.html.

ramente, y calladamente, contesta “sí”. Un pontífice, que nos recuerda que, como San Pablo a los Gálatas, “si os mordéis y devoráis unos a otros, terminaréis por destruiros mutuamente”. Un pontífice, que sufre la injusticia de un mundo mediáticamente frívolo que no estudia, que no lo lee, que no lo entiende y que sólo le pide imagen institucional, comunicación estratégica y sagacidad política, como si fuera un candidato a ganarse millones de votos, cuando la misión de un pontífice es, en realidad, confirmar a los hermanos en la fe.

Una carta que parte los corazones. Una carta que Benedicto XVI tuvo que redactar, obligado por la incompreensión. Benedicto XVI, un teólogo, un profesor, un hombre bueno y sencillo que no sale de su asombro. La carta está dirigida a los obispos de la Iglesia Católica, pero, en realidad, su destinatario final es un mundo que debería agachar la cabeza con arrepentimiento y pedir perdón.

XXVII

“CARITAS IN VERITATE”: INSTITUCIONES, ECONOMÍA, ÉTICA....Y CRISTIANISMO

Julio de 2009

1. Introducción y enfoque hermenéutico

La publicación de *Caritas in veritate*, en pleno contexto de crisis financiera internacional, despertará sin duda muy diversas expectativas de interpretación. Son tantos los temas analizados, tan diverso su grado de opinabilidad, tan interesante su contexto teológico de fondo, y tan matizadas y sutiles sus expresiones, que es totalmente esperable que suceda una vez más lo que habitualmente sucede con estas encíclicas llamadas sociales. Cada uno verá lo que quiera ver y cada uno sacará provecho para su propio contexto ideológico.

¿Cómo hacer, por otra parte, para que ello no suceda? ¿No es esperable, razonable, cuando las encíclicas tocan ciertos temas? En cierto sentido, sí. Toda mi comprensión al respecto. Pero, a la vez, con ciertos recaudos hermenéuticos, podemos prevenir el virus del caos hermenéutico. Ellos son: a) No intentaremos decir lo que la encíclica dice. La encíclica, allí esta. *Tolle, lege*. Intentar decir lo que la encíclica ya dice y luego cubrir cada párrafo de obvios comentarios laudatorios, donde no hay debate ni análisis, es una sobreabundancia hermenéutica que nunca ha ayudado a la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo en el laicado. Por ende, nuestro comentario dará por supuesta la lectura del documento; b) Ser explícitos y honestos en nuestro propio horizonte de pre-

comprensión desde donde leemos la encíclica. En ese sentido, el nuestro está obviamente explícito en la misión y objetivos del Instituto Acton Argentina y en todos nuestros escritos en estas materias desde 1984; c) Colocar los párrafos que nos interesan en el horizonte desde donde fueron escritos, esto es, en el pensamiento de J. Ratzinger, en el Magisterio de Benedicto XVI y en el Magisterio de la Doctrina Social de la Iglesia y esta, a su vez, en la fe católica, aclaración que no está de más en un contexto cultural donde muchos suponen –católicos y no católicos– que la Doctrina Social de la Iglesia es una propuesta política más en medio de otras, con criterios inmediatos de acción política.

2. Instituciones: el sano escepticismo de Benedicto XVI

Toda la encíclica es un llamado permanente a insertar los problemas políticos y económicos dentro de una ética inspirada en la fe. Son paradigmáticos al respecto el n° 11 (“...A lo largo de la historia, se ha creído con frecuencia que la creación de instituciones bastaba para garantizar a la humanidad el ejercicio del derecho al desarrollo. Desafortunadamente, se ha depositado una confianza excesiva en dichas instituciones, casi como si ellas pudieran conseguir el objetivo deseado de manera automática. En realidad, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos. Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado”) o el n° 71 (“...Esta posible desviación de la mentalidad técnica de su originario

cauce humanista se muestra hoy de manera evidente en la tecnificación del desarrollo y de la paz. El desarrollo de los pueblos es considerado con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva, como una cuestión exclusivamente técnica”.

Sin duda, todos estos ámbitos tienen un papel muy importante, pero deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora sólo en parte. La causa es mucho más profunda. El desarrollo nunca estará garantizado plenamente por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional...). Como estoy dando por supuesta la lectura, sabrá el lector hasta dónde cabía citar los párrafos. Pero es evidente la desconfianza que Benedicto XVI tiene ante los solos diseños institucionales, como ingenierías sociales automáticas que obviamente no dan resultado. En toda la encíclica, sea cual fuere el tema (instituciones, mercado, medio ambiente, democracia, migraciones, etc.) la preocupación es la misma.

Pero, ¿por qué? Recordemos para ello un detalle interesante de su anterior encíclica, *Spe salvi*, cuando critica a Marx, no lo critica tanto por sus doctrinas económicas específicas, sino por un error filosófico de fondo: “...Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo solamente desde fuera, creando condi-

ciones económicas favorables” (nº 21). Esto es, la negación del libre albedrío, de la responsabilidad individual en la conformación de la historia humana, libertad y responsabilidad que obviamente, si se asumen, llevan a una dimensión moral y trascendente de la persona, cuyo olvido implica caer en un automatismo social erróneo. Lo cual lleva, a su vez, a esperar todo de las estructuras temporales, cosa que había recordado ya en su anterior encíclica *Deus caritas est*:

“...Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo. La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?” (nº 37).

Estos párrafos nos muestran una constante en el pensamiento de Benedicto XVI que creemos clave para la interpretación de todo su pensamiento y también de esta encíclica

ca: su rechazo al temporalismo. En su libro *Jesús de Nazaret*,¹⁸⁸ ya había dicho que esa es la tentación que rechaza Jesús en el desierto, esto es, la de convertir piedras en pan, olvidando, precisamente, la subordinación absoluta al Padre. Qué magnífica explicación para la fuerte tentación temporalista que aqueja a tantos cristianos, que querrían ver a la Iglesia y a sí mismos como un partido político más, dejando “detalles como” la fe católica y apostólica “para después...”.

Obviamente, esto implica el debate entre culturalismo e institucionalismo, que no podemos dar por resuelto simplemente porque esté publicada la encíclica. ¿Basta con “construir” un *set* de instituciones o, al revés, “basta con” un marco de valores básicos para que los sistemas sociales sean al menos “buenos”? Obviamente, ninguno de ambos extremos “basta”. Porque lo que llamamos instituciones son, en última instancia, relaciones intersubjetivas de tipo político, jurídico y económico que han evolucionado a lo largo de siglos y se convierten en horizontes de precomprensión, mundos de vida, esto es, cultura. Como habíamos opinado hace un tiempo,

“...Esto último nos permite vislumbrar el doble juego entre las estructuras y la virtud humana. Las estructuras legales correctas tienden a impedir una mayor corrupción e incluso estimulan una mayor dosis de virtud.

Pero dichas estructuras legales requieren *originariamente* un mínimo de virtud moral para que haya un consenso en su aplicación. Las reformas políticas, por ende, deben dirigirse a la concien-

¹⁸⁸ Cf. Ob. cit., Buenos Aires, Planeta, 2007, cap. 2, p. 67.

cia del ser humano, como garantía última de su éxito, pero deben a su vez realizar estructuras eficaces que no estimulen la corrupción de las costumbres e incluso favorezcan su progreso. La prudencia política de un gobernante, por ende, debe saber que la mejora de las estructuras legales es condición necesaria, aunque no totalmente suficiente, para la mejora de la sociedad humana".¹⁸⁹

Desde luego, la evolución cultural, el marco de valores que hace posible ese marco institucional, no es privativo de valores cristianos, porque son valores humanos, que pueden darse en cualquier cultura, pero no en vano después del pecado original el cristianismo viene a *sacar de lo humano lo mejor de sí mismo*, después de que la naturaleza humana había quedado herida por el pecado. Pecado original que no casualmente recuerda Benedicto XVI en el n° 34: "...La *caridad en la verdad* pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. A veces, el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Es una presunción fruto de la cerrazón egoísta en sí mismo, que procede –por decirlo con una expresión creyente– del *pecado de los orígenes*. La sabiduría de la Iglesia ha invitado siempre a no olvidar la realidad del pecado original, ni siquiera en la

¹⁸⁹ *El humanismo del futuro*, Buenos Aires, Ed. De Belgrano, 1989, cap. 2, punto 5.

interpretación de los fenómenos sociales y en la construcción de la sociedad”.

3. La razón, la fe y la “razón pública” de la Doctrina Social de la Iglesia

Esta permanente referencia a los temas más profundos de la fe católica puede asombrar a quienes tenían una visión demasiado racionalista de la Doctrina Social de la Iglesia, esto es, como una ética social dependiente de una ley natural *sin necesidad de un contexto de fe para su comprensión*. En el n° 56, Benedicto XVI toca un tema esencial para todo su pontificado: “...La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La Doctrina Social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa ‘carta de ciudadanía’ de la religión cristiana”. Esto es, Benedicto XVI no propone al cristiano la “táctica” de no hablar explícitamente de su cristianismo para hablar de Doctrina Social de la Iglesia y, por ende, del desarrollo, sino todo lo contrario: explicitar en la esfera pública, en la “razón pública” (Rawls) todo nuestro cristianismo y encontrar en el diálogo sincero con el no cristiano los puntos en común para construir una sociedad más justa. Esto es lo que él, como J. Ratzinger, hizo explícitamente cuando dialogó con Habermas,¹⁹⁰ y fue precisamente el núcleo central de su discurso del 17 de enero de 2008 en “La Sapienza”,¹⁹¹ donde en un acto de fina “tolerancia” las autoridades académicas no le permitieron ni entrar. La “razón pública” no necesita excluir las metafísicas y las religiones de cada punto de vista, sino ponerlos en diálogo

¹⁹⁰ Ratzinger–Habermas, *Entre razón y religión*, México DF, FCE, 2008.

¹⁹¹ Cfr. *L'Osservatore Romano*, n° 4, 25 de enero de 2008.

encontrando en ese diálogo razones en común. Por eso, esa novedosa posición de Benedicto XVI no es fideísta. Le permite acceder al cristiano a la esfera pública afirmando su cristianismo y encontrando en el diálogo con el no cristiano razones que el no cristiano pueda comprender. Allí, seguramente, estarán los preceptos primarios y secundarios de la ley natural en la esfera social que constituyen la Doctrina Social de la Iglesia, pero no descontextualizados de su origen cristiano.

Por ello, la insistencia permanente de Benedicto XVI en que *esa* es la colaboración del cristianismo al desarrollo, posición que no se entenderá si se piden soluciones concretas como si el pontífice fuera un economista más, expectativa coherente, sin embargo, con el “temporalismo” que afecta a muchos cristianos y, como vimos, rechazado por Benedicto XVI.

4. El “famoso” mercado

Evidentemente, se han terminado las épocas de las condenas aparentemente absolutas. Las expresiones de Benedicto XVI son matizadas, pero lo más interesante es que habla del “mercado” como una realidad humana más. La trata con naturalidad, como trataría al poder político o al matrimonio, y, como haría también en ambos casos, la incluye en un ámbito moral, obviamente. Es muy interesante, por decir lo menos, su “definición”, que no encontraremos en ningún manual neoclásico matemático de economía: “...Si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos”. O

sea, mercado dentro de *instituciones que implican el encuentro de personas*. Tal vez resulta antipático a algún lector que cite algunas cosas que he escrito al respecto, pero lo hago para resaltar una vez más la *no contradicción* (no digo inclusión) entre estos principios fundamentales y la Escuela Austriaca de Economía. En el año 2000, afirmé que el mercado "... no es un lugar físico, sino un proceso, y muy dinámico. ¿Qué quiere decir eso? Que el *encuentro* entre oferta y demanda está en permanente movimiento, es dinámico, pues las valoraciones entre oferta y demanda dialogan y cambian permanentemente".¹⁹² Y en 2003, hablando de Hayek, escribí:

"...Hayek habla continuamente del papel 'comunicativo' de los precios. Es una tarea para investigar hasta qué punto este papel, en el cual la escuela austriaca insiste hoy como una de sus características definitorias, sería aceptado por ciertos paradigmas de la filosofía de la comunicación actual. Los de la escuela de Frankfurt, sobre todo los seguidores de Habermas, se reirían de esto. Dirían que Hayek se refiere a la racionalidad instrumental de la sociedad capitalista, que es una racionalidad de alienación y de dominio, y que sería imposible suponer en un mercado una auténtica racionalidad **comunicativa**, que busca el **entendimiento** con el otro. Muy pocos se han ocupado de un posible diálogo Hayek-Habermas, excepto J. Shearmur. ¿Son posibles ciertas condiciones de diálogo en un intercambio comercial? La pregunta es relevante porque, si la respuesta

¹⁹² En *Nueva Introducción a la Escuela Austriaca*, Buenos Aires, Libronauta, 2001. Clase 1.

es definitivamente no, entonces una sociedad libre es una sociedad eficiente **pero relativamente inmoral**. La importancia filosófica de esto, la importancia filosófico-política, es en mi opinión clara. Yo sugiero una respuesta que obviamente Habermas rechazaría: que el mercado, en tanto estrategia *abierta*, y “tácitamente conocida en cuanto tal”, según cierto “horizonte” no es necesariamente alienante como sí lo sería toda estrategia oculta para con el otro. Este es todo un tema importante, creo. Mi opinión es que, si no vemos estas cosas, no *entendemos* de dónde vienen las objeciones de un Stickers u otros. Claro que ‘no conocen a la escuela austriaca’, pero creo que no la conocen porque están formados en *paradigmas* en los cuales resulta *incomprensible* hablar de un mercado que ‘comunique’”.¹⁹³

Por supuesto, muchos subrayarán todos los “peros” del pontífice. Entre ellos, el primero que marca inmediatamente después: “...Pero la Doctrina Social de la Iglesia no ha dejado nunca de subrayar la importancia de la *justicia distributiva* y de la *justicia social* para la economía de mercado, no sólo porque está dentro de un contexto social y político más amplio, sino también por la trama de relaciones en que se desenvuelve”. El largo malentendido al respecto se debe a la suposición de que todos los partidarios de la economía de mercado niegan necesariamente toda acción al gobierno en cuanto a la justicia distributiva. No es así: el mercado es totalmente compatible con gobiernos municipales que asuman,

¹⁹³ En *Introducción filosófica a Hayek*, Madrid, UFM/Unión Editorial, 2003, cap. IX, p. 70. Las negritas corresponden a este comentario.

de manera no monopólica, un rol activo en la distribución de ciertos bienes públicos, conforme al principio de subsidiariedad. Ello ha sido afirmado por la tradición del *Public Choice* de J. Buchanan y por el propio Hayek. Este último había rechazado la “justicia social” porque la consideraba igual a un “Estado providencia” que negara las autonomías propias de municipios y familias. La aclaración de estos malentendidos es permanente debido a las pasiones ideológicas que se inflaman en estos debates, pero el malentendido ya está aclarado a nuestro juicio y mayores aclaraciones sólo son necesarias para quienes considerarán toda aclaración como insuficiente. Lo nuevo en Benedicto XVI es el lugar importante que atribuye a la sociedad civil como una esfera de gratuidad, solidaridad, donación, en modo alguno opuestas al mercado y al Estado, pero sí superadora de sus roles específicos: “...En la *Centesimus annus*, mi predecesor Juan Pablo II señaló esta problemática al advertir la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el *mercado*, el *Estado* y la *sociedad civil*. Consideró que la sociedad civil era el ámbito más apropiado para una *economía de la gratuidad* y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos” (nº 38). Esto es totalmente compatible con el papel que la Doctrina Social de la Iglesia atribuyó a las sociedades intermedias, a la libertad de asociación, indispensable para entender rectamente el principio de subsidiariedad. Lo nuevo en este caso es la insistencia en espacios que superen la sola justicia –conmutativa o distributiva– sin contradecirla, espacios de “comunidad”, de donación mutua en libertad, tan importantes para **detener la racionalización del mundo de la vida** y volver a poner a la acción libre de las personas en el centro de la vida social. Por supuesto que, conforme a todo lo que estamos viendo, la encíclica rechaza, mercado incluido, a todos aquellos planteos (no realidades)

que presupongan que algo en la sociedad (sea mercado, estado o lo que fuere) es un proceso *automático* que haga prescindible la libertad de las personas. Pero la realidad que llamamos mercado es *espontánea, no automática*. No hay que confundir una cosa con la otra. No es un mecanismo de acción y reacción. Está insertada en una naturaleza humana, en un marco institucional, en incentivos normales, en una racionalidad limitada y falible; nunca es un proceso “perfecto” y lo más que podemos esperar es que coordine oferta y demanda *mejor* que otras instancias autoritarias del Estado. En el contexto de todo lo afirmado en esta encíclica por Benedicto XVI, esta aclaración es importante.

También es relevante, entre los muchos temas abarcados aquí, el de la ayuda internacional, tan criticada por autores liberales (Mises entre ellos), contrariamente a lo que habitualmente se supone, como meros estatismos internacionales, como meras reproducciones transitivas de burocracias de Estados a otros Estados sin ayudar verdaderamente en nada. Como prueba de que si el llamado a la ética, no sólo no niega sino que es compatible con la vigencia de las instituciones, Benedicto XVI afirma que “...La *ayuda internacional*, precisamente dentro de un proyecto inspirado en la solidaridad para solucionar los actuales problemas económicos, debería apoyar en primer lugar la consolidación de los sistemas constitucionales, jurídicos y administrativos en los países que todavía no gozan plenamente de estos bienes. Las ayudas económicas deberían ir acompañadas de aquellas medidas destinadas a reforzar las garantías propias de un *Estado de derecho*, un sistema de orden público y de prisiones respetuoso de los derechos humanos y a consolidar instituciones verdaderamente democráticas” (nº 41). Esperemos que el Banco Mundial y el FMI lo escuchen.

Hablando de estos temas, son muchas las llamadas del pontífice a la moralidad de las instituciones financieras, a la moralidad y solidaridad de la globalización, pero ¿dónde están las tan esperadas *propuestas financieras específicas* de Benedicto XVI para salir de la crisis? Pues no están. Que no estén ¿es un defecto? Sí para los temporalistas que esperan a la Doctrina Social de la Iglesia como un partido más, sin contexto teológico. *Ningún defecto, en cambio, ningún problema, para los laicos que **no** esperamos que el pontífice haga nuestro trabajo, y estamos decididos a realizar nuestras propuestas concretas, en el contexto de la legítima autonomía de lo temporal y la libertad de opinión en materia temporal, sin comprometer a la Jerarquía con nuestras opiniones y respetando en caridad la opinión de los demás.*

5. La concepción antropológica de fondo

Si hay algo que me ha llamado la atención es la antropología cristiana presente en el capítulo sexto –el final–, clave para la comprensión de toda la encíclica. Benedicto XVI relaciona el absolutismo de la técnica –una sola razón instrumental, que plantee un sistema social *automático*– con una concepción antropológica olvidada o negadora de la intimidad espiritual del hombre, esto es, de una inteligencia y libre albedrío irreductible a lo material. Reitera Benedicto XVI su rechazo a una bioética igualmente basada en esa concepción, pero afirma al mismo tiempo que este punto es clave para el tema del desarrollo:

“...Uno de los aspectos del actual espíritu tecnocrático se puede apreciar en la propensión a considerar los problemas y los fenómenos que tienen que ver con la vida interior sólo desde un punto de vista psicológico, e incluso meramente neurológico. De esta manera, la interioridad del

hombre se vacía y el ser consciente de la consistencia ontológica del alma humana, con las profundidades que los santos han sabido sondear, se pierde progresivamente. *El problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que tengamos del alma del hombre*, ya que nuestro yo se ve reducido muchas veces a la psique, y la salud del alma se confunde con el bienestar emotivo. Estas reducciones tienen su origen en una profunda incomprensión de lo que es la vida espiritual y llevan a ignorar que el desarrollo del hombre y de los pueblos depende también de las soluciones que se dan a los problemas de carácter espiritual”.

Esto es clave, porque si los defensores del mercado –clave para el desarrollo– basaran sus análisis sólo en una metodología de la economía de corte neopositivista y su concepción del hombre se redujera a los solos fenómenos de las neurociencias, entonces sería coherente que **no** pudieran concebir al mercado como un **encuentro entre personas**. En ese sentido, siguen siendo importantes todos los esfuerzos para fundamentar al estudio de la economía en una acción libre e intencional,¹⁹⁴ perfeccionando y corrigiendo lo que autores de la Escuela Austriaca ya hayan dicho al respecto.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Sobre la acción humana libre e intencional, tomismo, fenomenología y filosofía contemporánea, ver Leocata, F., *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007.

¹⁹⁵ Ver, al respecto, los esfuerzos de G. Zúñiga en la colección del *Journal of Markets & Morality*, y de igual modo, pero por el lado de una fenomenología “wojtyliana”, Felice, F.: “Introduzione” a Sirico, R.: *Il personalismo economico e la società libera*, Rubbettino, 2001; y, desde el lado de un neoaristotelismo tomista, cfr. Crespo, R.: *La economía como ciencia moral*, Buenos

Ello requiere, como hemos dicho en otra oportunidad,¹⁹⁶ que la filosofía recupere su carta de ciudadanía en temas como el alma, la libertad, la relación cuerpo/alma, etc. Pero, si somos coherentes con el punto 2 de este comentario, en el contexto de la Doctrina Social de la Iglesia, esa “filosofía” será una “filosofía cristiana” encarnada en el contexto de la concepción cristiana del hombre, como criatura de Dios creada a su imagen y semejanza, concepción que encontrará en el espacio público de debate con el no creyente una oportunidad para desplegarse como una “filosofía” en común. Vale la pena citar el último número del capítulo sexto (nº 77), donde Benedicto XVI nos recuerda elementales, pero olvidadas nociones de esa antropología teológica y filosófica que reconoce la espiritualidad del hombre a partir de sus actos de conocimiento y de amor libre:

“...El absolutismo de la técnica tiende a producir una incapacidad de percibir todo aquello que no se explica con la pura materia.

Sin embargo, todos los hombres tienen experiencia de tantos aspectos inmateriales y espirituales de su vida. Conocer no es sólo un acto material, porque lo conocido esconde siempre algo que va más allá del dato empírico. Todo conocimiento, hasta el más simple, es siempre un pequeño pro-

Aires, EDUCA ,1997; *La crisis de las teorías económicas liberales*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1998; “Una reconsideración de los principios básicos de la Escuela Austriaca a la luz del pensamiento aristotélico”, en *Libertas* (nº 34), 2001.

¹⁹⁶ En “Santo Tomás de Aquino: una posibilidad de superación de la dialéctica entre psicología y neurociencias”, en *NOMOI, Revista Digital sobre Epistemología, Teoría del Conocimiento y Ciencias Cognitivas* (2008), 4, pp. 3-6, en www.hayek.org.ar.

digio, porque nunca se explica completamente con los elementos materiales que empleamos. En toda verdad hay siempre algo más de lo que cabía esperar, en el amor que recibimos hay siempre algo que nos sorprende. Jamás deberíamos dejar de sorprendernos ante estos prodigios. En todo conocimiento y acto de amor, el alma del hombre experimenta un 'más' que se asemeja mucho a un don recibido, a una altura a la que se nos lleva. También el desarrollo del hombre y de los pueblos alcanza un nivel parecido, si consideramos *la dimensión espiritual* que debe incluir necesariamente el desarrollo para ser auténtico. Para ello se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que *superen la visión materialista de los acontecimientos humanos* y que vislumbren en el desarrollo ese 'algo más' que la técnica no puede ofrecer. Por este camino se podrá conseguir aquel desarrollo humano e integral, cuyo criterio orientador se halla en la fuerza impulsora de la caridad en la verdad".

6. Nuestra conclusión

Estamos en presencia, nuevamente, del peculiar estilo de Benedicto XVI. El horizonte cristiano-católico de la vida humana inunda todos sus escritos, todos sus temas, y no hay nada que haga, que diga, que escriba, sin que dicho horizonte sea abierto y explícito. Por ende, es esta una encíclica “social”, sí, “pero” desde un horizonte cristiano de fondo que es su núcleo central hermenéutico. Se me dirá: todas son así. Sí, pero entonces, ¿por qué la permanente tentación de presentar a la Doctrina Social de la Iglesia como una propuesta política más, en medio de otras, como el “partido católico” (aunque nadie lo diga) en medio de otros? ¿O casi como algo cuya catolicidad es prescindible? Ya no. Después de Ratisbona, después de “La Sapienza”, ya no. Incluso los laicos, que, donde el Magisterio legítimamente calla, debemos hablar, también deberemos asumir este “nuevo” enfoque. Ser cristianos en medio del mundo, dialogar con el mundo como cristianos, entrar así en la “razón pública”, y encontrar allí, sí, un “cristianismo en común con el no cristiano”.

Finalmente, eso fue, alguna vez, la filosofía.

XXVIII

SOBRE EL DISCURSO DE BENEDICTO XVI EN EL PARLAMENTO BRITÁNICO

(Primera parte)

Noviembre de 2010

Dice Winston Churchill, en el prefacio a su *Historia de Inglaterra*:¹⁹⁷

“...A diferencia del resto de Europa occidental, que retiene aún la impronta y tradición del derecho y sistema del gobierno romanos, los pueblos de habla inglesa ya han formado, al terminar el período a que se refiere este volumen, un cuerpo de principios legales y casi diríamos democráticos que sobrevivieron al surgimiento y acometidas de los imperios francés y español. El Parlamento, el juicio por jurados, el gobierno local por ciudadanos locales y hasta los comienzos de una prensa libre se divisan ya, siquiera en forma primitiva, en los tiempos en que Cristóbal Colón se hace a la vela rumbo al continente americano”.

En ese sentido, cabe destacar nuevamente que el liberalismo político, que muchos siguen ubicando en la Revolución Francesa y en un supuesto espíritu protestante contra el catolicismo (esto, repetido hasta el agotamiento por católicos

¹⁹⁷ Churchill, W.S.; *Historia de Inglaterra y de los pueblos de habla inglesa*, Buenos Aires, Peuser, 1958, Tomo I, p. 23.

que prácticamente se definen por su antiliberalismo y siguen ubicados mentalmente en los tiempos de la *Quanta cura*) es, en realidad, un sedimento institucional evolutivo, de origen esencialmente británico, previo a la Reforma y a la Revolución Francesa, que alimentó el espíritu de las 13 colonias norteamericanas antes de su unificación en 1787.

Benedicto XVI nunca ignoró esto. Su comprensión sobre las instituciones anglosajonas se evidenció como pontífice, sobre todo en su visita a los EE.UU. y lo comentamos en su momento;¹⁹⁸ véase también de Diego Serrano Redonet, *Tocqueville, Benedicto XVI y los EE.UU.*¹⁹⁹

No resulta extraño, entonces, que el 17 de septiembre, en el histórico Westminster Hall del palacio del Parlamento británico,²⁰⁰ el Papa dijera resueltamente estas palabras: “...Permítanme expresar igualmente mi estima por el Parlamento, presente en este lugar desde hace siglos y que ha tenido una profunda influencia en el desarrollo de los gobiernos democráticos entre las naciones, especialmente en la *Commonwealth* y en el mundo de habla inglesa en general. Vuestra tradición jurídica –“*common law*”– sirve de base a los sistemas legales de muchos lugares del mundo, y vuestra visión particular de los respectivos derechos y deberes del Estado y de las personas, así como de la separación de poderes, siguen inspirando a muchos en todo el mundo”. Y más adelante: “...Gran Bretaña se ha configurado como una de-

¹⁹⁸ <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti36.doc>.

¹⁹⁹ <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/dserranoredonet/arteserrano2.pdf>.

²⁰⁰ En *L'Osservatore Romano*, n° 39, 26 de septiembre de 2010, p. 3, en Internet en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_benxvi_spe_20100917_societa-civile_sp.html.

mocracia pluralista que valora enormemente la libertad de expresión, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común”.

Desde luego, las palabras del pontífice no sacralizan ninguna evolución institucional concreta, pero sí permiten discernir una vez más el tema del liberalismo político, esencial a los fines del Instituto Acton Argentina. Los católicos que siguen afirmando la incompatibilidad entre toda forma de liberalismo y el catolicismo, una vez hechas todas las aclaraciones terminológicas posibles, nos acusan de hablar de un liberalismo *in abstracto*, que no existió nunca, porque no sólo identifican totalmente al liberalismo con la tradición rousseauniana continental, sino que además identifican las tradiciones inglesas con el anglicanismo, con el colonialismo, etc., cuando hemos visto que el conjunto de sus instituciones parlamentarias, que evolucionan hacia lo concreto del liberalismo político en la historia, son anteriores y esencialmente diferentes de la Reforma y del iluminismo. Esto fue aclarado una y otra vez por Hayek, en sus estudios sobre la historia del liberalismo político, con su distinción entre la línea anglosajona y continental respecto de la división de poderes y las libertades individuales.

Por supuesto, todo esto es para las nuevas generaciones. Para la Argentina, donde muchos católicos siguen identificando catolicismo con “nacionalismo católico”, identificado a su vez con la primera etapa del gobierno peronista, con Mussolini, Franco y el antisemitismo, todo esto es inútil, no pretendemos que nos escuchen, y año tras año seguirán organizando cursos sobre “El liberalismo es pecado”, con importantes apoyos de algunos grupos eclesiales, mientras murmuran por lo bajo contra la rehabilitación de Rosmini, la beatificación de Newman y todo el Vaticano II. El Papa, gracias a Dios, tiene otras cosas *in mente*: el rescate de una razón en común donde todas las culturas puedan entenderse y donde el catolicismo tenga carta de ciudadanía en la razón pública universal. A ese tema dedicaremos la segunda parte de este artículo.

XXIX

SOBRE EL DISCURSO DE BENEDICTO XVI EN EL PARLAMENTO BRITÁNICO

(Segunda parte)

Diciembre de 2010

Habíamos reseñado el elogio de Benedicto XVI a las instituciones políticas y jurídicas británicas, analizando su contexto histórico y su importancia en la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo después del clásico enfrentamiento con el liberalismo rousseauiano de origen continental. El tema que analizamos hoy es más actual, y tiene que ver con el discurso (escrito, no pronunciado) a “La Sapienza”, el 17 de enero de 2008. Allí Benedicto XVI se refirió al papel de la fe en la vida pública. Totalmente consciente de los debates actuales respecto de ese tema, sobre todo los provenientes de Rawls y Habermas, el Papa elaboró entonces una nueva noción de razón pública desde el cristianismo, que analizamos y comentamos en su momento.²⁰¹ En esta ocasión, el Papa sigue por el mismo camino. Sin vueltas, formula una pregunta clave: “¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas?” Y contesta: “...La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas

²⁰¹ Cfr. <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti34.doc> y <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti33.doc>.

normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes". Esto es: primero afirma que la razón humana puede conocer la justicia en la vida política, sea razón creyente o no creyente, pero sabe que la tradición católica, a través de la armonía razón-fe (*clave de todo su pontificado*)²⁰² ha facilitado, después del pecado original, el conocimiento de la ley natural, tradición de pensamiento que se encuentra en un nivel metafísico que para el mundo de hoy es muy difícil de comprender. Por eso afirma con mucha sutileza: el papel de la religión en la vida pública no es proporcionar dichas normas como si fueran en sí inaccesibles de la razón de los no creyentes. Menos aún –y en esto hemos insistido todo el tiempo desde el Instituto Acton, descartando clericalismos de izquierda y derecha– "...proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión".

¿Entonces? "Su papel consiste –continúa– más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos". Esto es, combinando esta noción con lo afirmado el 17 de enero de 2008, la fe proporciona una "sensibilidad intelectual" para temas que son relevantes para la vida social, especialmente aquellas cuestiones que tocan al derecho natural "primario". El creyente puede intervenir en la razón pública sin ocultar su condición de creyente, sino dando razones, desde esa condición, que puedan ser compartidas por el no creyente. En ese sentido, la fe cumple un doble papel corrector: protege a la razón de combatir a la religión como una enemiga en el ámbito social (laicismo), a la vez que protege a la religión de convertirse en fundamentalismo intolerante (y esa protección es la sana laicidad). En palabras de Benedicto XVI:

²⁰² Cfr. <http://www.institutoacton.com.ar/editoriales/editorial16.doc>.

“...Este papel ‘corrector’ de la religión respecto de la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto de la religión. Se trata de un proceso en doble sentido. Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe –el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas– necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización”.

Particularmente interesante es este párrafo: “...Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX”, cuando Hayek mismo denunció toda su vida el

“abuso de la razón”,²⁰³ como causante de las ideologías totalitarias que fueron la principal fuente de abandono de los sanos ideales de la tradición liberal clásica, en la cual se encuentra esa sana laicidad de la cual habla Benedicto XVI. Entre esas ideologías se encuentran también los autoritarismos integristas de derecha de origen católico, que han intentado siempre derivar *directamente* una dictadura corporativista del *depositum fidei*, acusando de herejía a los católicos que no concordaban con su peculiar sentido de la “tradición”. Y también se encuentran los autoritarismos de izquierda de algunas teologías de la liberación, que absorbieron los socialismos marxistas, igualmente, como identificados con el catolicismo, denunciando como “iglesia institución” a todo lo que se les oponía, y que hoy subsiste de manera *light* en todos los católicos que identifican sus ideologías de izquierda con el pensamiento mismo de la Iglesia.

Pero la conclusión más importante, derivada de este pontífice que conoce a Rawls y Habermas, es que el creyente puede entrar en la razón pública y en una democracia deliberativa, sin problemas. No de modo fundamentalista o clerical, sino recordando, *desde* su propia sensibilidad cristiana –en diálogo con otras religiones– cuestiones de ética social que los no creyentes puedan compartir. Claro, para ello deberá tratar de hacer un esfuerzo comunicativo. No se trata de “combatir” a un no creyente supuestamente ubicado en una “cultura de la muerte” con un discurso sobre la ley natural que no entiende quien lo escucha y a veces tampoco quien lo repite de memoria. Se trata de encontrar un camino de diálogo con personas de buena voluntad, que piensen diferente en cuestiones fundamentales, pero preocupadas por la vida

²⁰³ Cfr. Hayek, F.A. von, *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1952.

igual que nosotros. El catolicismo se encuentra hoy atacado por ideologías cerradas al diálogo, pero ello no implica que haya personas no ideologizadas que detrás de ciertas posiciones defienden valores, tales como la igualdad, la no discriminación, la libertad de opción, que son valores en sí mismos cristianos, aunque deformados por creencias que más que ideologías son horizontes de precomprensión, en los cuales hoy nacen y viven todos, católicos inclusive. Nuestro papel es estar muy bien formados, muy tranquilos y muy dispuestos a intervenir con argumentos inteligentes en la vida pública, pensando precisamente en que habitamos un mundo donde ha dejado de ser evidente lo que siglos atrás sí lo era, pero también al revés, y de manera muy positiva. Comprendemos al creyente tan escandalizado que renuncia a la vida pública y vive en nuevas catacumbas.

Pero la fe, y especialmente la fe católica, “es en el mundo”, incluso para los “no laicos”, porque Jesucristo ha venido a salvar al mundo y no a condenarlo. No ha fundado un rito iniciático esotérico, sino una vida exotérica de anuncio y predicación. Para esa vida del cristiano, para esa vida que es “ir y bautizar”, para esa vida que es “ser y predicar” está hablando Benedicto XVI.

XXX

OTRO PECADO DE BENEDICTO XVI

Abril de 2011

Nuevamente me dirijo a los organizadores de las jornadas “El liberalismo es pecado”, que se hacen todos los años en este país, para comunicarles un nuevo pecado del liberal Benedicto XVI. Se trata del Mensaje del Santo Padre –bueno, para ustedes, no tan santo– con ocasión del 150º aniversario de la unificación política de Italia.²⁰⁴

Todos sabemos lo que significó el *Risorgimento* en su momento en cuanto claro ejemplo del liberalismo racionalista continental con el Magisterio y, a su vez, las consecuencias políticas que ello tuvo para con los Estados Pontificios. Muchos nos hemos pasado la vida aclarando que ese liberalismo laicista no es lo mismo que el liberalismo clásico del *limited government* de orientación anglosajona, y hemos aclarado la distinción entre laicísimo y laicidad, como bien lo hizo Pío XII y lo reitera ya de manera innumerable Benedicto XVI, para poder afirmar que el supuesto conflicto entre el liberalismo clásico y el catolicismo fue una cuestión de términos y de épocas.

Faltaba, claro, que la aclaración viniera del mismo pontífice, cosa que ha comenzado a hacer el “conservador”

²⁰⁴ *L'Osservatore Romano*, nº 12, 20 de marzo de 2011, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110317_150-unita_sp.html.

Benedicto XVI.²⁰⁵ En esta oportunidad ha agregado un nuevo pecado. Ha dicho: “...La comunidad política unitaria que nació como conclusión del ciclo del *Risorgimento*, tuvo, en definitiva, como nexo que mantenía unidas las diferencias locales que aún subsistían, precisamente la identidad nacional preexistente, a cuyo moldeamiento el cristianismo y la Iglesia dieron una contribución fundamental”. Y siguió:

“...Por razones históricas, culturales y políticas complejas, el *Risorgimento* ha pasado como un movimiento contrario a la Iglesia, al catolicismo, a veces incluso contrario a la religión en general. Sin negar el papel de tradiciones de pensamiento diferentes, algunas marcadas por trazos jurisdiccionalesistas o laicistas, no se puede desconocer la aportación del pensamiento –e incluso de la acción– de los católicos en la formación del Estado unitario. Desde el punto de vista del pensamiento político, bastaría recordar todas las vicisitudes del neogüelfismo, que tuvo en Vincenzo Gioberti un ilustre representante; o pensar en las orientaciones católico-liberales de Cesare Balbo, Massimo d’Azeglio y Raffaele Lambruschini. Por el pensamiento filosófico, político y también jurídico, resalta la gran figura de Antonio Rosmini, cuya influencia se ha mantenido en el tiempo, hasta dar forma a puntos significativos de la Constitución italiana vigente”.

Y, para terminar de especificar bien su pecado ‘mortal’, concluye hablando de la “sana concepción liberal” nada más ni nada menos que de san Juan Bosco: “...Y también figuras

²⁰⁵ <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti43.doc>.

de santos, como san Juan Bosco, impulsado por la preocupación pedagógica a componer manuales de historia patria, que modeló la pertenencia al instituto por él fundado sobre un paradigma coherente con una sana concepción liberal: ‘ciudadanos ante el Estado y religiosos ante la Iglesia’”.

Gente, sean coherentes. No pueden seguir organizando esas jornadas bajo la Iglesia Católica Romana. O se hacen sedevacantistas, o se reconocen sinceramente como seguidores de monseñor Lefebvre, o admiten alguna vez que el famoso librito de Félix Sardá y Salvany no cubre todas y cada una de las especies del liberalismo clásico. O hacen lo que ustedes dicen que nosotros no hacemos: escuchar al Magisterio.

XXXI

VATICANO II Y MAGISTERIO ANTERIOR: CONTINUIDAD, DIS-CONTINUIDAD O... ¿CUÁNDO APRENDEREMOS?²⁰⁶

Julio de 2011

El año pasado, en *Nova et Vetera*,²⁰⁷ apareció un ensayo de Martin Rhonheimer, titulado “Hermenéutica de la reforma y libertad religiosa”. En dicho ensayo se refiere Rhonheimer a la “hermenéutica de la continuidad”, que habría propuesto Benedicto XVI entre el Vaticano II y el Magisterio anterior, y que fuera comentada más de una vez por nosotros en el Instituto Acton Argentina.²⁰⁸ Nosotros opinábamos que Benedicto XVI proponía una continuidad “en lo fundamental” entre ambos Magisterios, tesis que fuera defendida por nosotros en 1988 en nuestro artículo sobre la encíclica *Libertas* y la libertad religiosa.²⁰⁹ El tema se inscri-

²⁰⁶ El autor agradece los comentarios de Mario Šilar, Mariano Fazio, Fernando Romero Moreno, Diego Serrano Redonet, Marcelo Pelayo, Francisco Leocata, Pablo Jaraj, Roberto Bosca, Jorge Eduardo Velarde Rosso y Jaime Nubiola. Los errores, por supuesto, son sólo míos.

²⁰⁷ <http://www.chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347672?sp=y>.

²⁰⁸ <http://www.institutoacton.com.ar/editoriales/editorial8.doc>.

²⁰⁹ <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti18.doc>. Este artículo, escrito en 1988, terminaba así: “...Se habrá observado nuestra vocación por conciliar líneas del Magisterio que muchos consideran contradictorias. Pero eso no es tratar de forzar artificialmente las cosas. Al contrario, obedece a una legítima fe en el Magisterio, que solo se entiende a partir de la fe. Nosotros estamos convencidos de que, en materia de derecho natural fundamental, no hay contradicciones en el Magisterio. Hay muchas veces una evolución en el contenido de ese derecho natural, pero nunca una contradicción. Si hay alguna diferencia de enfoque, ello se debe

be directamente en uno de los objetivos concretos del Instituto Acton: la no contradicción entre el liberalismo clásico y el Magisterio de la Iglesia. Porque en un tiempo en que muchos dan por “solucionado” el tema del liberalismo político y la Iglesia –cabe recordar que ojalá fuera así–, ese tema provocó la ruptura del tradicionalismo de monseñor Lefebvre y aún es fuente de integristas católicos muy activos, que consideran contraria al catolicismo la declaración de libertad religiosa del Vaticano II.

Mientras que nuestra posición consistió en decir que, a nivel de derecho natural primario y secundario, no había oposición entre ambos Magisterios, y que, por ende, la hermenéutica de la continuidad de Benedicto XVI es correcta, Rhonheimer se sitúa en una posición diferente.²¹⁰ Sostiene

a que el tema en cuestión es opinable y contingente en relación con la fe. Pero en materias que competen específicamente al magisterio (fe y moral) no hay contradicción. No hay ‘Iglesia de ayer’ e ‘Iglesia de hoy’. Como dice Luigi M. Carli: ‘...o se confía siempre en la Iglesia, o no se confía nunca’ (4). Sí el Magisterio de fines del siglo pasado, en materia social, carece de toda validez, por estar ‘pasado de moda’, lo mismo se podrá decir de todo el Vaticano II en 2088. Distinguir, en cambio, entre el mensaje moral fundamental y lo que está contingentemente unido a la circunstancia cultural del momento, nos ayudará a disipar nubarrones. También ayudará que el Magisterio se concentre en los aspectos morales fundamentales y que los laicos asuman la responsabilidad de ser los portavoces de propuestas en los temas más contingentes en relación con la fe. Y que todos los fieles, laicos y no laicos, busquemos nuestra unidad en las cuestiones básicas de fe y moral. Y todo ello nos acostumbrará a ver con más calma las cuestiones de este mundo, mundo muy importante, que debe vivirse dignamente, productivamente, y sin olvidar que es un caminar hacia el otro, la morada definitiva, la Casa del Padre, la contemplación amorosa de su Divina Esencia, nuestro Destino Final”. Las bastardillas, desde “También...” hasta “...fe”, no estaban en 1988 y tal vez ellas ayuden a comprender el sentido de este artículo.

²¹⁰ Sobre Rhonheimer, cfr. Šilar, Mario, “Martin Rhonheimer, Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja”, en *Revista*

que, en efecto, tienen razón los partidarios de Lefebvre que afirman una discontinuidad entre ambos Magisterios, pero que tiene razón el Vaticano II y que está equivocado el Magisterio anterior. Y que Benedicto XVI no habría hablado de una continuidad, sino de una “hermenéutica de la reforma”, que deriva precisamente en algo nuevo, contradictorio al *estado católico* propugnado por Gregorio XVI y Pío IX. El Vaticano II efectivamente rompe con esa propuesta como “ideal” y se inscribe en el constitucionalismo moderno, en el cual la laicidad del Estado, tal cual la defiende Benedicto XVI, es incompatible con este “Estado católico”. Y que tiene razón, por supuesto, todo el Vaticano II y la laicidad del Estado defendida por Benedicto XVI.

Claro que habría mucho que decir acerca de la posición de Rhonheimer. Todo depende de lo que se entienda por “continuidad”. Nosotros llamábamos continuidad a las líneas básicas del derecho natural primario y secundario, *que evolutivamente deriva de la no imposición de la fe al derecho a la ausencia de coacción en materia religiosa*. Pero el autor ve eso mismo como un corte fundamental, porque esa afirmación de la libertad religiosa implica cortar con la “tesis ideal” de un Estado que impida la expansión *pública* de otros cultos mientras que los *tolera* al mismo tiempo. Nosotros llamábamos *contingente* a esa área del Magisterio donde este se habría inclinado hacia una u otra *forma de Estado* y, por ello, hablábamos de continuidad en lo fundamental. Pero si del dogma se derivara una determinada adhesión a una forma de Estado (la cristiandad del Sacro Imperio), entonces sería verdad que el Vaticano II habría roto con lo fundamental del dogma.

Empresa y Humanismo 13, nº 2 (2010), pp. 281–94. Rhonheimer, Martin. *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp, 2009.

Pero, ¿se desprende del *depositum fidei* una determinada forma de estado?²¹¹ Creemos a tal punto que no que hasta pensamos que decir ello es atentar contra el dogma. Pero, entonces, más allá de que Rhonheimer tenga razón o no sobre lo que dice o no Benedicto XVI, hay un tema que no toca en este artículo, pero tampoco se le escapa:²¹² ¿Cómo co-

²¹¹ Nótese que estamos diciendo *forma de Estado*, no simplemente forma de gobierno.

²¹² Cfr. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347670?sp=y>. Agradecemos a Mario Šilar esta referencia. Sobre la infalibilidad, dice allí Rhonheimer: "...El primer caso –definición ‘ex cathedra’ o Concilio ecuménico– manifiestamente no se verifica con la cuestión de la libertad de religión. En efecto, el primero y hasta ahora el único Concilio que se haya expresado sobre este asunto ha sido el Concilio Vaticano II. Le corresponde justamente a este Concilio el haber reconocido la libertad de religión. Del mismo modo, ni el Magisterio ordinario universal parece estar actuando aquí, ya que antes de esto jamás el Papa y los obispos habrían condenado la libertad religiosa y proclamado esta condena como una doctrina definitiva de la Iglesia. Esto ha sido más bien el caso de algún Papa aislado, en un lapso de tiempo de un centenar de años, y no sido jamás una reivindicación explícita que quería presentar una doctrina definitiva en materia de fe o de costumbres (aunque esto haya sido implícitamente comprendido así por los Papas del siglo XIX)". La verdad, ojalá fuera así de claro. No fue un caso aislado. Constituyó la *doctrina oficial* de la Iglesia Católica desde Gregorio XVI hasta el Vaticano II, independientemente de lo matizada que fue desde León XIII hasta Pío XII. Era la ‘tesis’ en contraposición a la ‘hipótesis’. Dio letra a todo tipo de tradicionalismos, integrismos y autoritarismos. Que no estuvo comprometida la infalibilidad, sin duda; en el caso Galileo tampoco la estuvo pero las consecuencias fueron igualmente desastrosas. *Todo se puede comprender históricamente, pero ello no quita asumir las responsabilidades*. Si no, ¿por qué fue escrito un documento como *Memoria y reconciliación, la Iglesia y las culpas del pasado?*".

(véase: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html).

Sobre la analogía que hemos hecho con Galileo, no vaya a pensar el lector que estamos cayendo en los *clichés* habituales. Galileo no fue torturado, fue tratado con debido proceso y respeto, y gran parte del malentendido se

mienza la *Quanta cura*, que defiende esa forma de Estado, que hoy la vemos como “opinable”, o “contingente”? Así:

“...Con cuánto cuidado y vigilancia los Romanos Pontífices, Nuestros Predecesores, cumpliendo con el oficio que les fue dado del mismo Cristo Señor en la persona del muy bienaventurado Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y con el cargo que les puso de apacentar los corderos y las ovejas, no han cesado jamás de nutrir diligentemente a toda la grey del Señor con las palabras de la fe, y de imbuirla en la doctrina saludable, y de apartarla de los pastos venenosos, es cosa a todos y muy singularmente a Vosotros, Venerables Hermanos, bien clara y patente. Y a la verdad, los

debió a sus propias obstinaciones epistemológicas y a su falta de tacto en el trato con su amigo Mafeo Barberini, gran entusiasta de la hipótesis copernicana, devenido luego Urbano VIII. Pero aun así, el drama sucedió igual: todos los avances de la nueva ciencia, que hasta 1632 se hacían en el mismo Vaticano, desaparecieron luego de toda la cultura católica. En este caso hay algo similar. El diálogo entre Iglesia y mundo moderno implicaba distinciones importantes por parte de los pontífices, y hacerlo recién en 1965 (con algunos antecedentes en León XIII y Pío XII) fue humanamente muy tarde, ante el mundo decididamente iluminista que se forma como consecuencia no intentada del repliegue cultural de la Iglesia. Un ejemplo dramático de ello es Rosmini. Su condena fue peor que la de Galileo. Rosmini había elaborado un sistema filosófico cristiano (no infalible, claro) en pleno diálogo con la modernidad: la condena de ello, humanamente hablando, fue irreparable. Decimos “humanamente hablando” porque en la Providencia de Dios, todos los errores y males están contemplados en su plan, pero como es una Providencia que incluye al libre albedrío y a la responsabilidad personal, debemos hacer todo lo posible para que episodios así no sucedan de nuevo. La Iglesia es indefectible, pero que los errores de sus miembros sean un antitestimonio para creyentes y no creyentes es un mal espantoso. Que Dios lo tolere no le quita, sino al contrario, su carácter de mal.

ya dichos Predecesores Nuestros, que tan a pecho tomaron en todo tiempo el defender y vindicar con la augusta Religión católica los fueros de la verdad y de la justicia, solícitos por extremo de la salud de las almas, en ninguna cosa pusieron más empeño que en patentizar y condenar en sus Epístolas y Constituciones todas las herejías y errores, que oponiéndose a nuestra Divina Fe, a la doctrina de la Iglesia católica, a la honestidad de las costumbres y a la salud eterna de los hombres, han levantado a menudo grandes tempestades y cubierto de luto a la república cristiana y civil. Por lo cual, los mismos Predecesores Nuestros se han opuesto constantemente con apostólica firmeza a las nefandas maquinaciones de los hombres inicuos, que arrojando la espuma de sus confusiones, semejantes a las olas del mar tempestuoso, y prometiendo libertad, siendo ellos, como son, esclavos de la corrupción, han intentado con sus opiniones falaces y perniciosísimos escritos transformar los fundamentos de la Religión católica y de la sociedad civil, acabar con toda virtud y justicia, depravar los corazones y los entendimientos, apartar de la recta disciplina moral a las personas incautas, y muy especialmente a la inexperta juventud, y corromperla miserablemente, y hacer porque caiga en los lazos del error, y arrancarla por último del gremio de la Iglesia católica. Bien sabéis asimismo Vosotros, Venerables Hermanos, que en el punto mismo que por escondido designio de la Divina Providencia, y sin merecimiento alguno de Nuestra

parte, fuimos sublimados a esta Cátedra de Pedro, como viésemos con sumo dolor de Nuestro corazón la horrible tempestad excitada por tan perversas opiniones, y los daños gravísimos nunca bastante deplorados, que de tan grande cúmulo de errores se derivan y caen sobre el pueblo cristiano, ejercitando el oficio de Nuestro Apostólico Ministerio y siguiendo las ilustres huellas de Nuestros Predecesores, levantamos Nuestra voz, y en muchas Encíclicas y en Alocuciones pronunciadas en el Consistorio, y en otras Letras Apostólicas que hemos publicado, hemos condenado los principales errores de esta nuestra triste edad, hemos procurado excitar vuestra eximia vigilancia episcopal, y una vez y otra vez hemos amonestado con todo nuestro poder y exhortado a todos Nuestros muy amados los hijos de la Iglesia católica, a que abominasen y huyesen enteramente horrorizados del contagio de tan cruel pestilencia. Mas principalmente en nuestra primera Encíclica, escrita a Vosotros el día 9 de noviembre del año 1846, y en las dos Alocuciones pronunciadas por Nos en el Consistorio, la primera el día 9 de diciembre del año 1854, y la otra el 9 de junio de 1862, condenamos los monstruosos delirios de las opiniones que principalmente en esta nuestra época con grandísimo daño de las almas y detrimento de la misma sociedad dominan, las cuales se oponen no sólo a la Iglesia católica y su saludable doctrina y venerandos derechos, pero también a la ley natural, grabada por Dios en todos los co-

razones, y son la fuente de donde se derivan casi todos los demás errores”.²¹³

Evidentemente, no parecía estar pensando Pío IX en algo “contingente”.²¹⁴ De allí que muchos han querido ver

²¹³ Cfr. *Doctrina Pontificia*, BAC, Madrid, 1954, libro II. La versión castellana citada es de <http://devocioncatolica.blogspot.com/2008/07/enclica-quanta-cura.html>.

²¹⁴ Sobre esta cuestión, cfr. Fazio, M.: *Historia de las ideas contemporáneas*, Madrid, Rialp, 2007, Cuarta parte, punto XII. Encontramos allí esta clarificación importante: “...El documento pontificio más emblemático del enfrentamiento con los movimientos intelectuales de la modernidad ideológica es el *Syllabus* del Beato Pío IX, que era nada menos que una condena global a todas las libertades modernas. Promulgado junto con la encíclica *Quanta cura* en diciembre de 1864, este documento ha sido interpretado en distintas formas, y no ayudó a su comprensión el hecho de que el Papa se encontrase en una situación política difícil, como señor temporal de los Estados Pontificios, amenazados por el proceso ya irreversible de la unidad de Italia, que habría puesto fin al poder temporal de los pontífices en 1870. Dejando, sin embargo, de lado circunstancias históricas particulares, el Beato Pío IX condenaba no la libertad, sino el pretendido fundamento último de la libertad moderna, que era el naturalismo o el principio tantas veces mencionado en estas páginas de la autonomía absoluta del hombre. Además, hay que añadir que la estructura del *Syllabus* –80 proposiciones breves con referencias a más de 30 documentos del magisterio, referencias necesarias para entender el contexto de las condenas– no era la más adecuada para una fácil comprensión del texto, y las simplificaciones de la doctrina pontificia en favor y en contra surgieron al día siguiente de su publicación. El rechazo a las libertades aplicadas del liberalismo se entiende, si se toman estas libertades como consecuencias necesariamente unidas al principio erróneo que estaba en su base. Cierto es que la filosofía política sostenida en las declaraciones oficiales de la Iglesia eran todavía las del pensamiento medieval, y que quizá hubiera sido deseable una mayor distinción entre instituciones concretas y fundamentación ideológica errónea. Pero teniendo en cuenta el estado de asedio mantenido contra la Iglesia durante el siglo XIX, los pontífices no podían hacer muchas distinciones, y se imponía, desde un punto de vista estrictamente doctrinal, la condena del natura-

allí comprometida la infalibilidad pontificia... Lo más curioso es: ¿cómo termina la declaración *Dignitatis humanae*, del Vaticano II, año 1965, sobre la libertad religiosa? Así: "...Todas y cada una de las cosas de esta Declaración fueron del agrado a los Padres del Sacrosanto Concilio. Y Nos, con la Apostólica autoridad conferida por Cristo, juntamente con los Venerables Padres, en el Espíritu Santo, las aprobamos, decretamos y establecemos y mandamos que, decretadas sinodalmente, sean promulgadas para gloria de Dios. Roma, en San Pedro, día 7 de diciembre del año 1965. Yo, PABLO, Obispo de la Iglesia Católica".²¹⁵ Pero si esa declaración sobre la libertad religiosa sólo es concretable, jurídicamente, en un Estado cuya laicidad es incompatible con el Estado en el cual pensaba Pío IX, entonces también la declaración supone otra forma de Estado, como tal, contingente al *depositum fidei*. ¡Y esto lo dice alguien que no tiene –creo– necesidad de aclarar su adhesión total y completa a la libertad religiosa defendida por el Vaticano II!

Volviendo a Pío IX, se podría decir que, entonces, por más aclaraciones que haga Benedicto XVI, mientras no sean *ex cathedra*, no podrían "abrogar" al Magisterio de Pío IX que, además, se encontraría, verdaderamente, en armonía y continuidad con Gregorio XVI primero, y luego desde León XIII hasta Pío XII...

Si algún teólogo o canonista está leyendo estas líneas, casi seguro que juzgará la situación como ridícula. Sin embargo, esta cuasi ridícula situación ha dado origen precisamente a las acusaciones de Lefebvre contra el Vaticano II.

lismo antropológico, incompatible con la fe revelada". Las itálicas son nuestras, p. 366.

²¹⁵ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

En efecto, alguien podría decir: ¿y qué importa Lefebvre?

Pero este liberal impenitente, que estas líneas escribe, defenderá a monseñor Lefebvre. Él no inventó nada ni se levantó un día con el pie izquierdo hermenéutico. *Él cita sencillamente y literalmente a todo lo escrito por Gregorio XVI, Pío IX y etc. y se lo toma en serio.* De igual modo que hoy en día todos citan literalmente y en serio la defensa de Juan XXIII (y de Pío XII)²¹⁶ del Estado constitucional moderno,²¹⁷ y otros citan literalmente y se toman muy en serio el *imperialismo internacional del dinero* descrito por Pío XI,²¹⁸ o el *deterioro de los términos de intercambio* de Pablo VI,²¹⁹ y ni qué hablar sobre “justicia social y redistribución de ingresos”, nuevo dogma absoluto e indiscutible cuya negación, o discusión, precisamente, es hoy la verdadera herejía, cuya condena y tortura es ser un paria, para siempre, dentro de la Iglesia. Y de igual modo los cardenales firmantes del *Compendio de Doctrina*

²¹⁶ Véanse hoy olvidados documentos tales como “La Constitución, ley fundamental del Estado”; “La verdadera noción del Estado”, o “Crisis de poder y crisis de civismo”, todos ellos en *Doctrina Pontificia*, ob. cit.

²¹⁷ Encíclica *Pacem in Terris*.

²¹⁸ *Quadragesimo anno*. No estamos diciendo que estos temas tengan el mismo nivel de importancia que los tratados en la *Quanta cura*. Lo casi idéntico es la actitud con la cual se afirman y con la cual son recibidos.

²¹⁹ *Populorum progressio*. Por supuesto, alguien me podrá decir: ¿y por qué no cita también la “economía libre” de Juan Pablo II en *Centesimus annus*? ¡Pues claro que también! Primero, ya he criticado al clericalismo de mercado que algunos hicieron de esa encíclica (“Economy and Culture in the Thought of John Paul II”, en *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, 1:2 1997). Pero, además, ¿alguien supone que yo necesitaba a Juan Pablo II para hablar de economía de mercado? En 1985 salió mi libro *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*.

(<http://www.institutoacton.com.ar/articulos/artzanotti13.doc>), donde defendí totalmente a la economía de mercado, pero *sin* deducirla del *depositum fidei*.

Social de la Iglesia, que *habla absolutamente de todo*,²²⁰ se lo toman muy en serio y se lo dan a los laicos con esta actitud: tomen, aquí está “La Doctrina Social de la Iglesia”, o sea, *lo que tienes que decir*, ¡y no vaya a ser que a algún laico se le ocurra preguntar qué es lo esencial y qué es lo contingente!²²¹

Esto es: si distinguiremos entre lo fundamental y lo contingente, entonces, prácticamente casi todo el contenido de los diversos Magisterios sociales, escritos precisamente en un contexto histórico dado, es contingente, excepto obviamente los grandes principios de derecho natural que a nadie preocupan cuando se enuncian *in abstracto* de esas circunstancias, que al concretarlos en lo histórico, los hacen muy interesantes, pero precisamente por ello, contingentes (*en su aspecto jurídico-histórico*) en relación con el depósito de la fe. Entonces, ¿por qué esas solemnes firmas y actitudes con los cuales la jerarquía tira a los laicos de cada momento sus contingentes opiniones? Muy fácil reírse hoy de Gregorio XVI, totalmente envuelto en la historicidad de lo que quedaba del Sacro Imperio, defendiendo los Estados Pontificios como si

²²⁰ Ver, al respecto, el comentario de Sam Gregg en

<http://www.institutoacton.com.ar/articulos/sgregg/artgregg17.pdf>.

²²¹ El *Compendio...* dice, en su nº 64: “...Lo sobrenatural no debe ser concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural, sino como la elevación de este, de tal manera que nada del orden de la creación y de lo humano es extraño o queda excluido del orden sobrenatural y teologal de la fe y de la gracia, sino más bien es en él reconocido, asumido y elevado”. Por supuesto que es así. Nada que objetar, la gracia supone la naturaleza, esto es, la cura, la redime. Pero los teólogos que redactaron esa frase deben explicar entonces qué es lo contingente u opinable en relación con el *depositum fidei*, y deben explicar *cómo se entiende la sana laicidad del Estado* afirmada explícitamente desde Pío XII en adelante y por el Vaticano II en el tema de la autonomía relativa de lo temporal. *Deben explicarlo (y sobre todo en el contexto en el que la afirman) o, de lo contrario, caen en un integrismo contradictorio con el mismo Vaticano II que proclaman.*

estuvieran al mismo nivel que la Unión Hipostática de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, poniendo luego Pío IX, al borde de la herejía, a santos varones como Montalembert, Lacordaire, Acton y otros como Rosmini, a quien hubo luego que reivindicar con esfuerzos hermenéuticos dignos de la mejor causa.²²² *Pero en igual situación estamos hoy, nada más que los temas han variado.* El Magisterio social sigue versando sobre temas importantes, nadie lo duda, pero su margen de contingencia histórica es casi proporcional a dicha importancia y, sin embargo, casi²²³ ninguna aclaración sobre el tema es efectuada. ¿Se la da por supuesta? ¿Seguro? ¿No quedarán hoy solemnes documentos, dentro de 100 años, tan en *desuetudo* como los del magisterio pre-conciliar en materia de libertad religiosa? ¿No se deberían, por ende, *dejar muchos más temas directamente a los laicos*? ¿No son temas que nos pertenecen propiamente? Y además, podremos decir muchas cosas importantes o no, verdaderas o no tanto, pero al menos *no* podremos firmar “Yo, Papa, Obispo de la Iglesia Católica”, ni comenzar diciendo “*En virtud de nuestra autoridad apostólica, dada por Cristo a nos, afirmamos que...*”.

Yo, Gabriel, laico de la Iglesia católica, falible, por suerte.

Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rccon_cfaith_doc_20010701_rosmini_sp.html.

La única excepción es la *Centesimus annus*: “...La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido, además, a proponer *el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente*. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. *Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio*”. Introducción, nº 3, en <http://www.vatican.va/edocs/ESL0081/P2.HTM>. Las *itálicas* son nuestras.

XXXII

LOS FUNDAMENTOS DEL ESTADO LIBERAL DE DERECHO SEGÚN BENEDICTO XVI²²⁴

Octubre de 2011

Benedicto XVI sigue enseñando el liberalismo político de más alta calidad; ese liberalismo por el cual muchos católicos nos han querido condenar absolutamente, ese liberalismo que según muchos católicos es pecado y ese liberalismo del cual habla ahora Benedicto XVI, en esos términos (“Estado liberal de Derecho”, y no sólo “Estado de Derecho”), novedad terminológica inédita en el Magisterio Pontificio y ante la cual muchos se hacen los distraídos.

Pero no es cuestión de insistir solamente con ese tema. La cuestión es reflexionar acerca de los contenidos del libera-

²²⁴ Según me señala Fr. Pablo Sicouly OP, experto en el pensamiento de Ratzinger, el original alemán dice “...des freiheitlichen Rechtsstaats”, que según él debería traducirse como “...“del estado de derecho que respeta la libertad”; o “del estado de derecho basado en principios de libertad”. (Freiheit: libertad).”; mientras que para “liberal” podría haber dicho “...“des liberalen Rechtsstaats”, que no usó. La traducción inglesa, a su vez, puso en el subtítulo “...*Reflections on the Foundations of Law*”, y por “estado liberal de derecho”, en la traducción española, en la inglesa aparece “...*a free state of law*”. Para las traducciones referidas, véase: http://www.vatican.va/holyfather/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_en.html. “Law”, creemos, en la tradición anglosajona, se refiere al *rule of law* y también al *common law*, que son el “estado de derecho” de la tradición “*classical liberal*” anglosajona que rescata Hayek. Pero, en fin, dejamos a los expertos en la lengua de Goethe el debate.

lismo de Benedicto XVI, cuya calidad y profundidad son sólo comparables con los discursos de Pío XII cuando también hablaba del derecho natural.²²⁵

Nos referimos esta vez a su discurso en el *Bundestag* alemán del 22 de septiembre de 2011.²²⁶

Benedicto XVI comienza recordando una célebre frase de san Agustín, que para la conciencia histórica alemana tiene especial significación: *“Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?”, dijo en cierta ocasión san Agustín (“De civitate Dei”, IV, 4, 1)*. Esto es, el gobierno, sin el límite del derecho, donde se encuentran los derechos fundamentales del hombre, ¿qué legitimidad tiene? Ninguna y, por ende, al usar la coerción, su diferencia con una banda de bandidos es sencillamente nula. Lamentablemente Benedicto tiene que recordar cómo afecta especialmente a los alemanes esa tragedia: *“...Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra el derecho; cómo se ha pisoteado el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar el mundo entero y empujarlo hasta el borde del abismo”*. Pero salvando las distancias, no hay que colocar la historia alemana como el único ejemplo. Un pontífice latinoamericano también podría haber dicho que

²²⁵ Cfr. Zanotti, G., “La importancia del Magisterio social de Pío XII”, en <http://gzanotti.blogspot.com/2008/12/la-importancia-del-magisterio-social-de.html>.

²²⁶ *L’Osservatore Romano*, edición en lengua española, nº 39, 25 de septiembre de 2011. Versión electrónica en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html.

nosotros, los latinoamericanos, estamos lamentablemente acostumbrados a los bandidos en el poder como situación habitual, a su descaro e hipocresía, ocupando puestos en la OEA como si fueran verdaderos estadistas, con toda la complicidad y *banalidad del mal* de dichos organismos internacionales, que los admiten y los aplauden, con todo su estatismo y su autoritarismo desenfrenado, que frena el desarrollo de los pueblos produciendo pobreza, hacinamiento, hambre y desnutrición de millones de personas, verdaderos pecados sociales que claman al cielo, que para colmo son luego interpretados como “capitalismo”.

Pero, entonces, continúa Benedicto XVI, ¿cómo reconocer lo que es justo? De nuevo, en la espantosa experiencia de la resistencia al nazismo, se ve que hubo personas que reconocieron en el criterio de mayoría una total insuficiencia para contestar a esa pregunta. La resistencia a la barbarie nazi se basó intuitivamente en un derecho natural más allá de la elección democrática de Hitler y de la sola legalidad positiva de sus “leyes”. Vuelve, así a hacer la misma pregunta, acerca de cómo reconocer lo que es justo. Y allí el Papa sorprende con una tesis histórica que unifica gran parte de la historia del derecho occidental:

“...los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado en el siglo II a.C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano (cf. W. Waldstein, ‘Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft’ (Augsburg 2010, 11ss; 31-61). De este contacto, nació la cultura

jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. A partir de este vínculo precristiano entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico del iluminismo, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 'los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo'".

Obsérvese algo fundamental: para el Papa no hay contradicción, sino evolución, entre el derecho romano, la Edad Media y el desarrollo jurídico de la Ilustración. *Algo casi idéntico a la tesis de Hayek en el capítulo 11 de "Los fundamentos de la Libertad".*²²⁷ Pero sorprenderá a muchos, también, la sana secularización que Benedicto XVI supone en ese proceso. Muchos filósofos actuales contraponen a un derecho natural religioso, solamente proveniente de una arbitraria voluntad de Dios, con el ordenamiento jurídico secular de la sociedad. Benedicto XVI sostiene que *"...Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha referido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la razón creadora de Dios"*. Este párrafo es ininteligible para gran parte de la cultura neokantiana y neopositivista actual. Los pensadores cristiano-católicos nunca han pensado que lo bueno es tal porque Dios lo ordena de

²²⁷ Madrid, Unión Editorial, 1975.

modo arbitrario, sino que lo bueno se basa en la naturaleza de las cosas creada por Dios, siendo el modelo de este pensamiento, por supuesto, santo Tomás de Aquino. Esto es, podemos encontrar en los fundamentos del derecho una naturaleza humana que puede ser reconocida por todos los seres humanos –como en los terribles momentos del nazismo– y al mismo tiempo ello presupone una armonía razón–fe, porque esa naturaleza humana está creada por Dios y, por ende, se inscribe en la tradición judeocristiana. A esto volverá Benedicto al final de su discurso.

Pero, ¿por qué esta dificultad de reconocer la naturaleza humana? Benedicto diagnostica dos cuestiones: una la escisión ser–deber ser, y dos, de modo coherente, la razón instrumental positivista, que impide reconocer algo fuera de los cánones del método científico. Benedicto XVI se opone de manera frontal al paradigma dominante de la época, el neopositivismo, (al cual los posmodernismos, agregamos nosotros, no hacen más que retroalimentarlo). “...La razón positivista –dice el Papa– que se presenta de modo exclusivista y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, y sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los ‘recursos’ de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo”. Obsérvese la referencia a un mundo “autoconstruido”: por similar vía van las críticas de Hayek al constructivismo, aunque el liberalismo de Benedicto XVI agrega a Hayek lo que le faltaba: la base de la crítica al constructivismo en el derecho natural cristiano.

Pero si es “cristiano”, ¿cómo puede ser “sanamente secular”, ¿cómo puede darse en una sana laicidad abierta a todos los pueblos? Benedicto XVI ya había explicado este tema cuando habló de la *razón pública cristiana*,²²⁸ una razón que, tomando sus temas del cristianismo, es razón *humana* y, por ende, capaz de comunicarse *con todos sin cortar con su propia identidad*. Por eso la cultura europea es una cultura cristiana y a la vez secular, que abre a la sana laicidad, pero no al laicismo, al reconocimiento de los derechos del hombre fundados en Dios –*como en la declaración de la independencia norteamericana*– y por ello mismo abiertos a todos en un ámbito de libertad. Así termina este, nunca mejor dicho, magistral discurso del Magisterio de Benedicto XVI: “...A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción sobre la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su totalidad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma –del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma–. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico”.

Gracias, Benedicto, por este discurso histórico.

²²⁸ Sobre este tema, ver Zanotti, G., *El discurso que Benedicto XVI no pronunció*, en www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti34.doc.

XXXIII

EL LENTO RECONOCIMIENTO DE LO OPINABLE EN LAS INTERVENCIONES POLÍTICAS DE LA IGLESIA

Sobre el artículo de Fernando Ocariz acerca de la adhesión al Vaticano II

Diciembre de 2011

Últimamente ha habido un recrudecimiento del debate acerca de la contradicción o no de la “Declaración sobre la libertad religiosa” con el Magisterio anterior al Vaticano II, sobre todo después de que Benedicto XVI estableciera una “hermenéutica de la continuidad y de la reforma” entre ambos Magisterios,²²⁹ que ha merecido, como era de esperar, diversas hermenéuticas.²³⁰ El tema, para el Instituto Acton, es

²²⁹ Cfr. *Discurso ante la curia romana* del jueves 22 de diciembre de 2005, en *L'Osservatore Romano* del 30 de diciembre de 2005, nº 52. Ver <http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSPTabContainer%2FDetail&last=false=&path=/news/religione/2011/278q11-Nel-cinquantesimo-anniversario-dell-indizio.html&title=Sobre%20la%20adhesi%C3%B3n%20al%20concilio%20Vaticano%20II&locale=es>.

²³⁰ Ver algunas referencias extraídas de una compilación completa hecha por Mario Šilar: Pink, Thomas, <http://rorate-caeli.blogspot.com/2011/08/on-religious-liberty-and-hermeneutic-of.html>; Valuet, Basile, *La liberté religieuse et la tradition catholique*, 3 vols. (Le Barroux, France: Abbaye Sainte- Madeleine, 1998); de Margerie, Bertrand, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris, Editions du Cerf, 1988; Klueping, H., *Die Tagespost*, 30.5.2009; Cottier, Georges. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1349865?sp=y>; Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad*, Madrid, Rialp, 2009 (tener en cuenta la próxima edición alemana 2012, extendida); Lamb, Matthew L. & Levering, Matthew (Eds.), *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford,

central. El liberalismo clásico, cuya no contradicción con la Iglesia defendemos, tiene como uno de sus ejes centrales a la libertad religiosa, como el Vaticano II la define, y la sana laicidad del Estado, como Benedicto XVI la ha estado defendiendo.

Para colaborar con la calma y para clarificar el debate, Fernando Ocariz ha publicado un artículo en *L'Osservatore Romano* que hemos reproducido en la página *web* del Instituto Acton Argentina.²³¹ El artículo tiene un estilo y un contenido tal que verdaderamente parece inobjetable tanto a tradicionalistas como a... (“¿reformistas?”), pero para mí apunta delicadamente a una cuestión que plantearé un poco más directamente.

Al principio recuerda Ocariz los grados de adhesión al Magisterio, según *Lumen Gentium*, nº 25, y los no frecuentemente citados tres añadidos “...al Símbolo niceoconstantinopolitano en la fórmula de la *Professio fidei*, publicada en 1989 por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la aprobación de Juan Pablo II”. Hasta ahí, nada por aquí, nada por allá.

Luego comienza a hacer aclaraciones respecto de la continuidad de las enseñanzas del Magisterio. La continuidad, dice Ocariz, no es falta de desarrollo. Y avanza afirmando que en el Vaticano II hubo “varias novedades de orden doctrinal”: “sobre la sacramentalidad del episcopado”, “sobre la colegialidad episcopal” y (como si fuera un ejemplo

Oxford University Press, 2008; Introvigne, Massimo; Marchetto, Agostino, *Libreria Editrice Vaticana* en 2005; Marchetto, Agostino, Reseña al libro de R. De Mattei: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347505>; Cantoni, Pietro, *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*, Milano, Sugarco Edizioni, 2011.

²³¹ Ver <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/25art19-12-11-c.pdf>.

más) “sobre la libertad religiosa”. Sigue diciendo lo habitual, a saber, que se debe buscar una hermenéutica de la unidad entre los diversos magisterios cuando hay novedad, y otra cosa no tan habitual: que la continuidad no sólo implica interpretar el Magisterio nuevo desde el anterior, sino que “...No sólo hay que interpretar el Vaticano II a la luz de documentos magisteriales precedentes, sino que también algunos de estos se comprenden mejor a la luz del Vaticano II. Ello no representa ninguna novedad en la historia de la Iglesia. Recuérdesse, por ejemplo, que nociones importantes en la formulación de la fe trinitaria y cristológica (*hypóstasis*, *ousía*) empleadas en el Concilio I de Nicea se precisaron mucho en su significado por los Concilios posteriores”. La aclaración es importante porque, si ello es así respecto del dogma, ¿por qué no será así respecto de la libertad religiosa?

Cita luego el famoso discurso de Benedicto XVI de diciembre de 2005 (que salió comentado en el Instituto Acton)²³², y lo hace con cuidado: no es simplemente una hermenéutica de la continuidad, sino “...La interpretación de las novedades enseñadas por el Vaticano II debe por ello rechazar, como dijo Benedicto XVI, la hermenéutica de la discontinuidad respecto de la Tradición, mientras que debe afirmar la hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad”. O sea, la “hermenéutica de la reforma” que parece ser definida como una “renovación *en* la continuidad”. Esto no fue fácil de interpretar y, lejos de aquietar las aguas, la aclaración de Benedicto XVI generó nuevos debates acerca de qué quiso decir con ello. Ocáriz aporta lo suyo al respecto, con un párrafo del cual no nos perderemos una

²³² Cfr. <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/editoriales/editorial8.doc>.

letra. Lo citaremos completo primero y luego lo iremos desgarrando punto por punto:

“...Se trata de novedades en el sentido de que explicitan aspectos nuevos, hasta ese momento no formulados aún por el Magisterio, pero que no contradicen a nivel doctrinal los documentos magisteriales precedentes, si bien en algunos casos –por ejemplo, sobre la libertad religiosa– comporten también consecuencias muy distintas a nivel de las *decisiones históricas* sobre las aplicaciones jurídico–políticas, vistos los cambios en las condiciones históricas y sociales. Una interpretación auténtica de los textos conciliares puede realizarse sólo por el propio Magisterio de la Iglesia. Por ello en la labor teológica de interpretación de las partes que, en los textos conciliares, susciten interrogantes y parezcan presentar dificultades, es preciso sobre todo tener en cuenta el sentido según el cual las intervenciones magisteriales sucesivas hayan entendido tales partes. En cualquier caso, siguen siendo espacios legítimos de libertad teológica para explicar de uno u otro modo la no contradicción con la Tradición de algunas formulaciones presentes en los textos conciliares y, por ello, para explicar el significado mismo de algunas expresiones contenidas en esas partes”.

Veamos. “Se trata de novedades en el sentido de que explicitan aspectos nuevos, hasta ese momento no formulados aún por el Magisterio, pero que no contradicen a nivel doctrinal los documentos magisteriales precedentes”. Yo

mismo dije en 1988²³³ que el aspecto nuevo de la libertad religiosa era extraer de la libertad del acto de fe (enseñanza tradicional) la consecuencia a nivel de derecho natural, esto es, el derecho a reclamar esa libertad del acto de fe, reconociendo ese derecho sus aspectos “públicos”, dentro de límites debidos que en cada caso debían ser establecidos (de manera opinable en relación con la fe) por las autoridades públicas. En ese sentido, el derecho a la libertad religiosa “...no contradice a nivel doctrinal los documentos magisteriales precedentes”. Observemos que “a nivel doctrinal” significa, entonces, a nivel de moral fundamental, esto es, derecho natural primario y secundario, como también afirmé en mi artículo de 1988.²³⁴

Luego sigue: “...si bien en algunos casos –por ejemplo, sobre la libertad religiosa– comporten también consecuencias muy distintas a nivel de las *decisiones históricas* sobre las aplicaciones jurídico–políticas, vistos los cambios en las condiciones históricas y sociales”. O sea que en el caso de la libertad religiosa se agregan decisiones históricas, esto es, el tema prudencial, esto es, la aplicación de principios generales a casos concretos, que yo especifiqué en 1987²³⁵ en “los cuatro ámbitos de lo opinable”: “a) las aplicaciones concretas de principios universales a situaciones particulares...; b) los medios específicos para lograr los fines de la ética social...; c) Los principios teóricos de las ciencias sociales en cuanto tales...; d) Las cuestiones de derecho natural terciario y cua-

²³³ “Reflexiones sobre la encíclica *Libertas* de León XIII”, en *El Derecho*, 11 de octubre de 1988,

<http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/gzanotti/artzanotti18.doc>.

²³⁴ “La temporalización de la fe”, en el libro *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 1988.

²³⁵ Ob. cit.

ternario...".²³⁶ Los elementos a, b y d conforman el elemento **prudencial**.²³⁷ Sabiendo Ocariz que ha tocado muy delicadamente el tema de lo opinable en relación con la fe, y para que nadie declare ese ámbito de modo arbitrario, sigue: "...Una interpretación auténtica de los textos conciliares puede realizarse sólo por el propio Magisterio de la Iglesia". ¿Esto no es lo que intentó Benedicto XVI?, pregunto yo. ¿No lo logró porque no se expresó con claridad o porque, de nuevo, los destinatarios del mensaje no se pusieron en el propio horizonte del autor?

Sabiendo que la polémica está lejos de terminar, Ocariz agrega otro criterio hermenéutico: "Por ello en la labor teológica de interpretación de las partes que, en los textos conciliares, susciten interrogantes y parezcan presentar dificultades, *es preciso sobre todo tener en cuenta el sentido según el cual las intervenciones magisteriales sucesivas hayan entendido tales partes*" (Las itálicas son nuestras). "...En cualquier caso –sigue diciendo Ocariz– siguen siendo espacios legítimos de libertad teológica para explicar de uno u otro modo la no contradicción con la Tradición de algunas formulaciones presentes en los textos conciliares y, por ello, para explicar el significado mismo de algunas expresiones contenidas en esas partes". O sea, ante las dificultades de interpretación, sigue habiendo espacios legítimos de opinabilidad. En esos espacios, ¿por qué no pueden estar mis ensayos de 1987,

²³⁶ Ob. cit.

²³⁷ Pág. 32.

1988, 1993, etc.,²³⁸ de igual modo que los tradicionalistas –no digo lefebvrianos– pueden tener sus propios espacios?

Sin embargo, esto no es lo más importante. Lo más importante es que Ocariz ha dicho que, volvemos a reiterar, “...si bien en algunos casos –por ejemplo, sobre la libertad religiosa– comporten también consecuencias muy distintas a nivel de las *decisiones históricas* sobre las aplicaciones jurídico–políticas, vistos los cambios en las condiciones históricas y sociales”. Ello es afirmar, muy delicadamente, que tanto el Magisterio de Pío IX como el de Juan XXIII y del Vaticano II han hecho, cuando hablaban sobre estos temas, “...*decisiones históricas* sobre las aplicaciones jurídico–políticas, vistos los cambios en las condiciones históricas y sociales”, que es precisamente un ámbito, como hemos dicho muchas veces, intrínsecamente opinable en relación con la fe. Este es el motivo por el cual Rhonheimer,²³⁹ para la ira de los más tradicionalistas, sostiene claramente que el Vaticano II es una ruptura con la forma de Estado católico en la cual pensaba Pío IX –y que luego lo sigue *moderadamente* León XIII, incorporando a sus enseñanzas, y esto casi nadie lo dice, las interpretaciones de monseñor Dupanloup–.²⁴⁰ *Esto es, Pío IX pensaba en una forma de Estado donde el brazo secular tuviera potestad penal sobre los bautizados, tolerando moderadamente a los no bautizados, que era el esquema del medioevo heredado en los Esta-*

²³⁸ Ob. cit. y “Reflexiones sobre cuestiones obvias”, en *El Derecho*, del 29 de enero de 1993,

<http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/15artzanotti83.pdf>.

²³⁹ <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347670?sp=y>.

²⁴⁰ Cfr. Marvin R. O’Connell (1984). “Ultramontanism and Dupanloup: The Compromise of 1865. Church History: Studies in Christianity and Culture”, nº 53, pp. 200-217 doi:10.2307/3165356.

Agradecemos a Diego Serrano Redonnet esta referencia.

dos Pontificios. Es obvio que el Vaticano II corta con ello. Pero esa forma de Estado católico, ¿es dogma de fe? Si lo fuera, entonces sí que tendría razón Lefebvre. Pero, ¿lo es?

Algún tradicionalista, como Fernando Romero Moreno,²⁴¹ no afirma las tesis de Lefebvre, pero sí dice algo que no es ninguna novedad: que en “tesis” hay que seguir una “confesionalidad formal” (mantiene sus dudas respecto de que la confesionalidad sustancial sea equivalente), y en hipótesis se pueden tolerar ampliamente otras formas de relación entre Iglesia y Estado, como por ejemplo la de EE.UU., como explícitamente aclaró León XIII en su momento.²⁴² Esto, llevado a la práctica, haría de cualquiera que piense como Fernando un liberal clásico *en las circunstancias actuales*, donde la prudencia llevaría a la opción de la hipótesis las más de las veces. **Pero el debate no es de circunstancias, sino de principios.** La cuestión es: ¿qué quiere decir confesionalidad formal? ¿Necesariamente esa forma de Estado en la cual pensaba Pío IX? Y aquí la respuesta es clave: no. No, porque ello implica una determinada forma histórica-jurídica de la libertad del acto de fe (aquella donde la distinción entre fiel e infiel *era civil*: el brazo secular llegaba al primero pero no al segundo), que como todas las formas jurídicas concretas no corresponden al *depositum fidei*.

Si esto es así, también se aplica a la forma de Estado en la cual están pensando Juan XXIII, cuando escribe *Pacem in Terris*, el Vaticano II y pontífices posteriores, cuando hablan de libertad religiosa, esto es, el estado constitucional de-

²⁴¹ Cfr. “Los neomaritanianos. Aproximación al nuevo liberalismo católico”, en *Diario de Filosofía del Derecho de El Derecho*, nº 22, noviembre de 2011.

²⁴² Cfr. Carta *Longinqua oceani*, 6 de enero de 1895; Doctrina Pontificia. BAC, 1963, Libro III, p. 325.

mocrático moderno, al estilo anglosajón, si se quieren más aclaraciones. Ese es el liberalismo clásico definido institucionalmente; **ese es el liberalismo clásico cuya no contradicción con la fe siempre he defendido, pero nunca he defendido que se desprenda de la fe, como antes otros pensaron que ese Estado católico de Pío IX se derivaba de la fe** (y de allí el sentido de mi último artículo sobre este tema).²⁴³ Sin embargo, dirá ahora un “reformista”: la libertad religiosa, tal cual la define el Concilio Vaticano II, implica esa forma de estado (constitucional, democrática, etc.). La respuesta es: tampoco. Defender la inmunidad de conciencia en privado y en público no implica ni la forma de gobierno democrática ni la forma de Estado constitucional, y puede ser compatible con una confesionalidad formal siempre y cuando esta incluya *alguna forma* de reconocimiento a ese derecho a la libertad religiosa. Ahora bien, en mi caso, yo agregó al derecho a la libertad religiosa el liberalismo político al estilo constitucional, pero ese agregado es opinable en relación a la fe y a la vez no contradictorio con la Fe. En el caso de la encíclica *Pacem in Terris* y todo el Concilio Vaticano II, ambas cosas se fusionaron y ello despertó el resquemor de los tradicionalistas que aceptaron la declaración de la libertad religiosa, pero no “el paquete entero”.

Quedan ahora dos cuestiones importantes: una, la confesionalidad formal, esa unión entre Iglesia y Estado de la que habla León XIII –en términos más moderados y equilibrados que el enojado Pío IX– no es unívoca: puede surgir en diferentes formas históricas, porque nunca puede darse *in*

²⁴³ “Vaticano II y Magisterio anterior: continuidad, discontinuidad o... ¿Cuándo aprenderemos?”, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/5artzanotti88.pdf>.

abstracto de la historia, que siempre implica una opción por regímenes legales no derivados del depósito de la fe. O sea, aun manteniendo la distinción entre tesis e hipótesis, la “te-sis” no es unívoca, sino análoga, siendo el primer analogado una armonía de Iglesia y “poder secular” en materias mixtas (familia, educación, etc.),²⁴⁴ y los diversos analogados las

²⁴⁴ “...Pasemos ahora al tema de la ‘separación’ de Iglesia y Estado. León XIII no estaba de ningún modo pidiendo un sistema teocrático, ni rechazando la correcta distinción de naturalezas y competencias entre Iglesia y Estado. Al contrario, esto último fue expresamente afirmado por León XIII en su encíclica ya vitada *Inmortale Dei*: ‘Ambas potestades –dice allí León XIII– son soberanas en su género. Cada una queda circunscripta dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad’ (nº 6). Como vemos, está claramente afirmada allí la distinción entre Iglesia y Estado. Pero León XIII estaba –dadas las circunstancias históricas en las que vivía– muy preocupado por evitar el choque, el enfrentamiento, la falta de armonía entre ambas potestades. Por eso, rechaza una ‘separación’ que implicara que sea ‘...lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar, sin tenerlos en cuenta para nada’ (nº 14, parr. cit.). O sea que por ‘separación’ León XIII entendía una posibilidad jurídica de contradicción, y por ‘unión’ una garantía jurídica de armonía de Iglesia y Estado en materias mixtas (familia, educación, etc.). Según tratamientos más modernos, esa ‘armonía jurídica’ puede darse por una confesionalidad formal (concordato, Constitución) o sustancial (legislación del Estado no contradictoria con la ley eterna) (15). Luego, estamos aquí frente a una evidente cuestión terminológica. De allí la aparente contradicción con el Vaticano II, que afirma los mismos principios que León XIII, pero cambiando los términos. El Vaticano II supera las posibilidades de confusión de los términos ‘unión’ y/o ‘separación’ mediante la feliz fórmula ‘independencia y colaboración’ entre ambas potestades. Independencia, esto es, la distinción de naturalezas y competencias afirmada por León XIII. Y ‘colaboración’, esto es, la armonía y no contradicción también afirmada por León XIII. Y aclara que las formas concretas de colaboración quedan en relación con las diversas circunstancias históricas. Estas son las palabras del Vaticano II, en plena armonía con toda la tradición de la Iglesia: ‘La comunidad política y la Iglesia son, en sus pro-

pios campos, independientes y autónomas la una de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, siempre dentro de las circunstancias de lugares y tiempos' (16). Cfr.:

http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hfl-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html.

No hay ningún cambio de doctrina. Solo cambia el lenguaje, superando la antinomia 'unión vs. separación' con la fórmula más adecuada de 'interdependencia más colaboración'.

Realizado el anterior análisis, podemos volver, en cuarto lugar, al tema del liberalismo. Como vemos, la libertad religiosa y una correcta delimitación de naturaleza y funciones de Iglesia y Estado –llamada por Pío XII como un 'justificado laicismo de Estado' (17)– no son contradictorias con los principios morales de la encíclica *Libertas*. Luego, en cuanto 'liberalismo' haga referencia a esos dos temas tal cual los entiende el Concilio Vaticano II, no habrá tampoco, en ese caso, contradicción con la *Libertas*. Tampoco habrá contradicción en los casos de la libertad de enseñanza y la libertad de expresión, mientras a esas libertades se las entienda como un *corolario de la libertad religiosa* (18) y/o como la ausencia de monopolio escolar en materia de enseñanza y/o como derechos políticos de los ciudadanos en un estado democrático (19). Ahora bien, mientras 'liberalismo' sea sinónimo de indiferentismo religioso y/o relativismo gnoseológico y/o moral en cuestiones metafísicas básicas, queriéndose fundamentar a partir de allí las libertades de los ciudadanos, entonces, habrá contradicción. También habrá contradicción en el caso de que se considere que la religión es un asunto privado sin la más mínima influencia en la organización social. Pero, en este punto, sucede muchas veces que las críticas a esta posición son hechas desde un agustinismo político que considera que de la fe católica se deriva sólo de una única forma de organización social, de tipo corporativa no democrática. Muchas veces se hace, ligada a lo anterior, una lectura ideológica de la encíclica *Quas Primas* de Pío XI, uniendo el 'Reinado social de Jesucristo', a lo que una ideología determinada piensa que es ese reinado social. Se olvida en ese caso que, como dijo Pío XII, '...En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay un amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepciones políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema o de otro depende, en

formas históricas según ello se dé. Pero, además, creemos que – y en esto muchos tradicionalistas estarán en desacuerdo– el Vaticano II ha incorporado como **principio moral** –más allá de sus concreciones jurídicas– que nadie debe ser coaccionado en su fe, **aun el bautizado en régimen de confesionalidad formal**. Si esto implica o no el Estado constitucional moderno, es un tema opinable: yo opino que no hay un mejor modo de proteger ese deber moral, pero es una cuestión legítimamente abierta.

Finalmente, Ocariz refuerza su principio hermenéutico citado anteriormente: “...es preciso sobre todo tener en cuenta el sentido según el cual las intervenciones magisteriales sucesivas hayan entendido tales partes”. Por ello, concluye diciendo: “...Al respecto, no parece finalmente superfluo tener presente que ha pasado casi medio siglo desde la conclusión del Concilio Vaticano II, y que en estas décadas se han sucedido cuatro Romanos Pontífices en la cátedra de Pedro. Examinando el Magisterio de estos Papas y la correspondiente adhesión del Episcopado a él, una eventual situación de dificultad debería transformarse en serena y gozosa adhesión al Magisterio, intérprete auténtico de la doctrina de la fe”. (Las itálicas son mías). “...Esto debería ser posible y deseable, aunque permanecieran aspectos racionalmente no comprendidos del todo, dejando abiertos en cualquier caso los legítimos espacios de libertad teológica para una labor de profundización siempre oportuna”. (Otra vez, un guiño de ojo a la opinabilidad legítima de los debates que surjan al respecto, siempre con una religiosa adhesión a la enseñanza moral del Magisterio). Y concluye: “Como ha escrito Benedicto XVI recientemente, ‘los contenidos esenciales que des-

amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia’ (20). (Las itálicas son nuestras)...”. En Zanotti, G.: “Reflexiones sobre la encíclica *Libertas* de León XIII”, ob. cit.

de siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado''' (*Porta fidei*, nº 4).

Concluyo de mi parte: "...los contenidos esenciales...". ¿Cuándo llegará el día donde esta opinabilidad, que Ocariz defiende tan sutilmente, sea practicada claramente por el Magisterio de la Iglesia, **no** generando precisamente estos debates? Lo diré abiertamente: sí, corresponde al Magisterio la afirmación del derecho natural básico a nivel ético-social y la denuncia profética de todo lo que se le oponga. **Pero** siempre habrá en esos casos adherencias históricas opinables que tienen que ser distinguidas de lo anterior; el Magisterio debe aclararlo, y saber desprenderse de ellas y tomadas por los laicos, sus legítimos dueños. Parece que no lo aprendemos nunca. Ojalá todos estos debates sirvan para aprenderlo.²⁴⁵

²⁴⁵ "...Se habrá observado nuestra vocación por conciliar líneas del Magisterio que muchos consideran contradictorias. Pero eso no es tratar de forzar artificialmente las cosas. Al contrario, obedece a una legítima fe en el Magisterio, que solo se entiende a partir de la fe. Nosotros estamos convencidos de, que, **en materia de derecho natural fundamental**, no hay contradicciones en el Magisterio. Hay muchas veces una evolución en el contenido de ese derecho natural, pero nunca una contradicción. *Si hay alguna diferencia de enfoque, ello se debe a que el tema en cuestión es opinable y contingente en relación a la fe.* Pero en materias que competen específicamente al magisterio (fe y moral) no hay contradicción. No hay "Iglesia de ayer" e "Iglesia de hoy". Como dice Luigi M. Carli: "...o se confía siempre en la Iglesia, o no se confía nunca" (4). Sí el Magisterio de fines del siglo pasado, en materia social, carece de toda validez, por estar "pasado de moda", lo mismo se podrá decir de todo el Vaticano II en el 2088. **Distintuir, en cambio, entre el mensaje moral fundamental y lo que está**

contingentemente unido a la circunstancia cultural del momento, nos ayudara a disipar nubarrones. También ayudará que el Magisterio se concentre en los aspectos morales fundamentales y que los laicos asuman la responsabilidad de ser los portavoces de propuestas en los temas más contingentes en relación a la Fe. Y que todos los fieles, laicos y no laicos, busquemos nuestra unidad en las cuestiones básicas de fe y moral. Y todo ello nos acostumbrará a ver con más calma las cuestiones de este mundo, mundo muy importante, que debe vivirse dignamente, productivamente, y sin olvidar que es un caminar hacia el otro, la morada definitiva, la Casa del Padre, la contemplación amorosa de su Divina Esencia, nuestro Destino Final". Zanotti, G.: "Reflexiones sobre la encíclica 'Libertas' de León XIII", op.cit. Las negritas son nuestras y corresponden para este artículo.

EPÍLOGO

IRONÍA DE LAS IRONÍAS: EL VATICANO II TRIUNFA SOBRE LA MODERNIDAD MORIBUNDA

*Por Samuel Gregg*²⁴⁶

Pocas expresiones son susceptibles de provocar debates apasionados entre los católicos como las dos palabras: “Vaticano segundo”. Aunque la mayoría de los católicos de hoy en día ha nacido después del Concilio clausurado en 1965, el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio –11 de octubre de 1962–, que se celebrará este año seguramente reactualizará la recurrente controversia acerca del significado del Concilio.

El centro del debate se focalizará indudablemente en la reafirmación de Benedicto XVI de que el Vaticano II sólo puede ser adecuadamente entendido si se lo interpreta a la luz de la totalidad de la Revelación, de la cual los veinte concilios anteriores son una parte integral. Sin embargo, existe otra cuestión que ha recibido mucho menos atención en el camino hacia la celebración del aniversario del Vaticano II. Se trata de un punto crucial para entender los debates entre católicos acerca del significado del vigésimo primer Concilio ecuménico. Me refiero a la visión que tiene la Iglesia de lo que se suele denominar “modernidad”.

Traducción de Mario Šilar. Original publicado en la revista *Crisis Magazine*, 13 de agosto de 2012, accesible en:
http://www.crisismagazine.com/2012/irony-of-ironies-vatican-ii-triumphs-over-moribund-modernity#.UCj4giOLU_w.email.

El Vaticano II es frecuentemente retratado, con cierta precisión, como la apertura de la Iglesia “al mundo”. Esta expresión –mundo– abarca varios significados en la Biblia. Dios ama “al mundo” (*Juan 3, 16*). “El mundo” también puede significar aquello que se opone a Dios (*Juan 14, 17*). Sin embargo, en el Vaticano II la expresión “el mundo” adquirió otro significado, el de “mundo moderno”.

Curiosamente, no es posible encontrar ninguna definición de “mundo moderno” en los textos del Vaticano II. Pero la modernidad es generalmente un modo de describir las distintas Ilustraciones que emergieron en Occidente a partir de finales del siglo XVII en adelante. Estos movimientos enfatizaron, entre otras cosas, la necesidad de aplicar una racionalidad instrumental y científica a todas las esferas de la vida en la esperanza de emancipar a la humanidad de la ignorancia, el sufrimiento y la opresión.

Teniendo en cuenta el tratamiento a menudo malicioso causado a la Iglesia por muchos autodenominados modernos –incluyendo a los jacobinos y los bolcheviques–, los católicos solían ser muy cautelosos ante cualquier cosa que se caracterizara como “moderna”. Sin embargo, es falso que la Iglesia anterior al año 1962, es decir, la Iglesia anterior al Concilio, estuviera de algún modo cerrada a los logros genuinos de la modernidad. Esto se hace especialmente obvio si se pasa revista a las encíclicas pontificias escritas por los Papas desde León XIII a Pío XII.

Sin embargo, muchos católicos durante la década del 50 y 60 eran tremendamente optimistas acerca de la posibilidad de acercamiento entre la Iglesia y la modernidad. Y esto incluye al actual pontífice. En un ensayo autobiográfico de 1998, Joseph Ratzinger hizo memoria y mencionó las espe-

ranzas que albergaba en aquel entonces de que se superara la brecha entre el catolicismo y la mentalidad moderna. Esta misma confianza impregna la *Gaudium et spes*, el documento del Vaticano II que específicamente intentó analizar la modernidad de un modo no antagonista. Sin embargo, ya en el año 1965 muchos obispos y teólogos (incluso aquellos asociados con los esfuerzos de renovación) advirtieron que la visión que tenía la *Gaudium et spes* de la modernidad era excesivamente esperanzada e incluso un poco ingenua (*naïve*).

Por supuesto que el mundo moderno ha sido testigo de enormes logros desde 1965 a la fecha. Los adelantos tecnológicos son los más obvios. Incluso los tradicionalistas más intransigentes encuentran incómodo ser absolutamente antimodernos cuando lo que se necesita es un dentista. Del mismo modo, la expansión de la modernidad económica asociada con *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, ha permitido salir de la pobreza a millones de seres humanos y con una celeridad que no registra antecedentes en la historia.

No obstante, las advertencias acerca del indebido optimismo respecto de la modernidad resultaron estar justificadas. El caos intelectual y cultural que estalló hacia finales de los años 60 debería ser una prueba suficiente de ello. Desde entonces, hemos sido testigos de lo que se puede considerar como una creciente grieta de parte de la modernidad.

Uno de sus síntomas se puede observar en la siempre creciente hiperespecialización y la subsecuente fragmentación del conocimiento. Muchos intelectuales y académicos contemporáneos de primera línea terminan mostrando una comprensión adolescente de cualquier cosa que caiga fuera de su área específica de investigación. Un renombrado biólogo como Richard Dawkin apela a argumentos *ad hominem*

cuando se trata de debatir sobre la existencia de Dios y hace gala de un despliegue inadecuado de los rudimentos más básicos de la lógica. ¡Incluso parece que ni siquiera logra entender por qué es inválido un argumento *ad hominem*!

Lamentablemente, esta deriva de la modernidad era algo previsible. Una gran parte del proyecto de la Ilustración se ha caracterizado por recopilar la información al modo de una enciclopedia. En este modelo de conocimiento, el sujeto “Dios” (*God*) es relegado a una entrada-línea ubicada en algún lugar entre la palabra “cabras” (*goats*) y “oro” (*gold*)²⁴⁷. El problema es que este método de organización hace más difícil adquirir un tipo de conocimiento *integrado*. En lugar de ello, uno simplemente escoge las cosas que desea saber mientras que ignora o desprecia el resto. Bienvenido a la universidad moderna.

Otra característica de la modernidad avanzada es la manera en que se tiende cada vez más a “zanjar” las discusiones acerca de problemas morales, apelando a las encuestas de opinión, la elección por el mero hecho de elegir, o ese último recurso del estudiante universitario del primer curso, que cree sacar una carta de triunfo cuando dice: “Bueno, es que *siento* que X es lo correcto”. A modo de muestra, basta con escuchar a la mayoría de los políticos contemporáneos cuando discuten cualquier asunto ético controvertido.

Esta incoherencia, no obstante, debe mucho a la determinación moderna por limitar la razón a la racionalidad científica. La razón empírica es una herramienta poderosa. Sin embargo, ella no puede resolver los problemas meta-

²⁴⁷ N. del T.: El autor juega con el orden alfabético de los términos en inglés.

empíricos. Y una vez que uno implícitamente rechaza la existencia de razones metaempíricas, no queda otro recurso para responder a cuestiones de carácter normativo más que apelando a los sentimientos. Las emociones, empero, no son una base racional sólida para establecer argumentos sobre las cosas.

Pero tal vez más seriamente, es cada vez más abiertamente evidente que la mayoría de los modernos, a pesar de todo su discurso acerca del valor de la libertad, simplemente no creen en el libre albedrío. ¿Por qué? De nuevo, esto tiene algo que ver con la típica conclusión que sostienen muchos modernos acerca de la razón y su incapacidad para conocer elementos que estén más allá del ámbito empírico. Estas personas ignoran alegremente la verdad de que la investigación científica presupone la existencia de nociones extracientíficas derivadas de la lógica filosófica más que de la ciencia empírica en sí. Un ejemplo se observa en el axioma de que uno no puede admitir la presencia de “efectos” sin intentar discernir sus “causas”. No obstante, una vez que se considera que las razones metaempíricas no son más que una máscara que esconde fundamentalmente motivaciones irracionales, nuestras elecciones no pueden ser conformadas o iluminadas por nuestro conocimiento de la verdad acerca del bien y del mal. En lugar de ello, terminamos siendo poco más que lo que proclamara David Hume, es decir, esclavos de nuestras pasiones.

El estrechamiento del alcance de la razón no debería, sin embargo, sorprendernos. Esto corre en paralelo con la desaparición de Dios concebido como el *Logos* –el creador divino que actúa con sabiduría y con un propósito– de la mayoría de los horizontes de comprensión modernos. Resul-

ta lógico que la modernidad avanzada esté asistiendo a la emergencia de una mentalidad neopagana, que al igual que los paganos de la antigüedad, otorgue cada vez más un estatus cuasidivino y proponga la casualidad y el azar como la explicación pretendidamente causal última de todas las cosas. Aquí conviene recordar que los primeros cristianos acuñaron el término “pagano” del latín *pagus*. Originalmente, la palabra se utilizaba para denominar a los habitantes de zonas rurales. Pero pronto vino a designar la acepción “de mentalidad pueblerina”, precisamente porque los cristianos consideraban que apelar a las creencias paganas era característico de las mentalidades pequeñas y cerradas, propias de una actitud de provincialismo que implicaba una comprensión irracional del universo concebido como un todo.

Sin embargo, si la modernidad está tan desordenada como se sugiere, la cuestión inevitable que surge es la siguiente: ¿hasta qué punto puede la Iglesia dialogar con ella? Desde un punto de vista católico, el diálogo no es la expresión de un sinfín de opiniones y una experiencia confusa como si se tratara de una conversación “más allá de Jesús” entre religiosas. En lugar de ello, el catolicismo presupone la apertura a *la* verdad en toda su plenitud por parte de cada uno de los que dialogan. En este sentido, la concepción reducida de la razón que presenta la mentalidad moderna hace que muchas personas estén mal capacitadas para comportarse como interlocutores.

Y aquí surge tal vez uno de los más grandes desafíos que debe enfrentar el catolicismo en la era posVaticano II. No se trata simplemente de que muchas personas no estén interesadas en reconsiderar muchos asuntos que, francamente, obligarían a un cambio de vida profundo por su parte.

Como consecuencia del rechazo a reconocer en el *Logos* el fundamento último de todas las cosas, muchos modernos se quedan atrapados en una caja de acero que ellos mismos han confeccionado. De este modo se convierten en personas incapaces de ofrecer razones sustantivas (más allá de la petición de principio que supone apelar al “cambio” y al “progreso”) a la pregunta respecto de *por qué* ellos eligen lo que eligen y hacen lo que hacen. Asumida la convicción de la Iglesia de que la razón humana se apoya en la razón divina, parte de la misión de la Iglesia Católica en el siglo XXI bien puede implicar la necesidad de rescatar a la modernidad de ella misma, mediante la capacidad de ofrecer razones convincentes para defender los logros más tangibles de la modernidad.

Una ironía histórica más grande que esta resulta difícil de imaginar.

TEXTOS DE BENEDICTO XVI COMENTADOS

1. Homilía de Su Santidad Benedicto XVI en el solemne inicio del ministerio petrino, 24 de abril de 2005.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_sp.html
2. Discurso del Santo Padre a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana, 22 de diciembre de 2005.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html
3. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, 25 de diciembre de 2005.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html
4. Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial de la Paz, 1º de enero de 2006.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace_sp.html
5. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html

6. Discurso del Santo Padre a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana, 22 de diciembre de 2006.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana_sp.html
7. Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la Doctrina sobre la Iglesia, Congregación para la Doctrina de la Fe, 29 de junio de 2007.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html
8. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Benedicto XVI, *Spe salvi*, 30 de noviembre de 2007.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html
9. Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”, 17 de enero de 2008 (visita cancelada el 15 de enero de 2008).
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html

10. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la señora Mary Ann Glendon, Nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede, 29 de febrero de 2008.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_ambassador-usa_sp.html
11. Homilía de Su Santidad Benedicto XVI en la solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo, 22 de mayo de 2008.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080522_corpus-domini_sp.html
12. Carta del Santo Padre Benedicto XVI a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo, 2 de diciembre de 2008.
<http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>
13. Carta de Su Santidad Benedicto XVI a los obispos de la Iglesia Católica sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre, 10 de marzo de 2009.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_sp.html
14. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

15. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Westminster Hall, 17 de septiembre de 2010.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_2010_0917_societa-civile_sp.html
16. Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz, 1º de enero de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_sp.html
17. Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI con ocasión del 150º aniversario de la unificación política de Italia, 17 de marzo de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110317_150-unita_sp.html
18. Mensaje del Santo Padre a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 29 de abril de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences_sp.html
19. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en su visita al Parlamento alemán, Bundestag, Berlín, 22 de septiembre de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html

20. Homilía del Santo Padre Benedicto XVI con motivo de la apertura del Sínodo de los Obispos y proclamación como doctores de la Iglesia a San Juan de Ávila y Santa Hildegarda de Bingen, Plaza de San Pedro, 7 de octubre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121007_apertura-sinodo_sp.html
21. ‘Lectio Divina’. Meditación del Santo Padre Benedicto XVI durante la Primera Congregación General, XIII Asamblea General del Sínodo de los Obispos, Aula del Sínodo, Roma, 8 de octubre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121008_meditazione-sinodo_sp.html
22. Audiencia General, Plaza de San Pedro, 10 de octubre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121010_sp.html
23. Carta Apostólica de Benedicto XVI en forma *Motu Proprio Porta Fidei*, con la que se convoca el *Año de la Fe*, Roma, 11 de octubre de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio20111011_porta-fidei_sp.html

24. Homilía del Santo Padre con motivo de la Santa Misa para la apertura del año de la Fe, Plaza de San Pedro, 11 de octubre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede_sp.html
25. Bendición del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes de la procesión de antorchas organizada por la Acción Católica Italiana.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121011_fiaccolata_sp.html
26. Audiencia General, Plaza de San Pedro, 17 de octubre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121017_sp.html
27. Mensaje del Santo Padre con ocasión del II Congreso Nacional de la Familia en el Ecuador (9-12 de noviembre de 2011), 1 de noviembre de 2011.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20111101_familia-ecuador_sp.html
28. Homilía del Santo Padre en la Plaza de la Revolución José Martí, La Habana, Cuba, 28 de marzo de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120328_la-habana_sp.html

29. Discurso del Santo Padre, Ceremonia de despedida del viaje apostólico a México y Cuba, Aeropuerto Internacional José Martí de La Habana, 28 de marzo de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120328_congedo-cuba_sp.html
30. Benedicto XVI, *Discurso a la asamblea de la Conferencia Episcopal Italiana*, 24 de mayo de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120524_cei_it.html
31. Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio "Justicia y Paz"*, 3 de diciembre de 2012.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121203_justpeace_sp.html
32. Benedicto XVI, *Mensaje de Su Santidad para la Celebración de la XLVI Jornada Mundial de la Paz*, 1º de enero de 2013.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace_sp.html

ESCRITOS DE JOSEPH RATZINGER / BENEDICTO XVI
VINCULADOS CON LOS TEMAS ANALIZADOS EN ESTA OBRA

Obras de referencia

Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política* (2a ed.), Madrid, BAC, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, (5a ed.) Madrid, Rialp, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, (5a ed.), Salamanca, Sígueme, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Escatología* (2a ed.), Barcelona, Herder, 2007.

Ratzinger, Joseph, *Fe y futuro*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2007.

Ratzinger, Joseph, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca, Sígueme, 1972.

Ratzinger, Joseph, *La unidad de las naciones: aportaciones para una teología política*, Madrid, FAX, 1972. (El título original es: *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*. Una traducción más fiel al pensamiento ratzingeriano hubiera sido respetar la literalidad del título, pues Ratzinger se pronuncia contrario a las diversas teologías políticas. *La unidad de las naciones. Una visión de los padres de la Iglesia*.)

Ratzinger, Joseph, *El Dios de la fe y el dios de los filósofos*, Madrid, Taurus, 1962.

Ratzinger, Joseph, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2004.

Ratzinger, Joseph, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 1995.

Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo* (14a ed.), Salamanca, Sígueme, 2007.

Ratzinger, Joseph y Maier, Hans, *¿Democracia en la Iglesia?*, Madrid, San Pablo, 2005.

Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

Ratzinger, Joseph, *Teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, Encuentro, 2004.

Ratzinger, Joseph, *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, Cristiandad, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Europa, raíces, identidad, misión*, Madrid, Ciudad Nueva, 2005.

Ratzinger, Joseph y Pera, Marcelo, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam*, Barcelona, Península, 2006.

Ratzinger, Joseph, *Iglesia y modernidad*, Buenos Aires, Paulinas, 1992.

Ratzinger, Joseph, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid, Paulinas, 1992.

Obras divulgativas y autobiográficas

Ratzinger, Joseph, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Entrevista con Peter Seewald*, Madrid, Palabra, 1997.

Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio, *Informe sobre la fe* (4a ed.), Madrid, BAC, 1985.

Ratzinger, Joseph y Seewald Peter, *Dios y el mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

Ratzinger, Joseph y Flores d'Arcais, Paolo, *¿Dios existe?*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 2008.

Ratzinger, Joseph, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, Encuentro, 2006.

**APÉNDICE SOBRE LA RENUNCIA DE
BENEDICTO XVI**

UNA DECISIÓN QUE EN VERDAD ES HEROICA

*Por Roberto Héctor Bosca*²⁴⁸

*Para La Nación (Argentina)*²⁴⁹

Un rey no renuncia todos los días a su cargo, pero un Papa menos. Cuando se estaba esperando la abdicación de un rey, renunció el Papa. ¿Sorprendente? Creo que quien dijera que lo esperaba es muy probable que sea sospechoso de infringir el octavo mandamiento del decálogo. Claro que siempre es más fácil hablar después de sucedido el hecho, pero, aun así, no es algo tan difícil de comprender, si se examinan las circunstancias, aunque cualquier conclusión será siempre muy limitada en sus alcances. Desde luego, sólo el Papa puede hablar con verdadera propiedad de esto, y todo lo demás no va más allá de meras conjeturas. Cuando en una cuestión se juegan resortes que van más allá de lo meramente humano, como es el caso, es muy difícil abarcar la entera realidad. Me parece que por esto mismo, en tal sentido, seguramente esta renuncia dará lugar a las especulaciones más atrabiliarias, pero arriesgo mi propia opinión.

Dos presupuestos son claros: aunque infrecuente, y por lo mismo llamativa, la renuncia no es una “irregularidad”, pues está contemplada en el Derecho de la Iglesia católica, y el actual Código de Derecho Canónico así lo recoge (canon

²⁴⁸ El autor es ensayista y miembro del Instituto de Derecho Eclesiástico de la Universidad Católica Argentina y de la Sociedad Argentina de Canonistas. También es miembro del Consejo Consultivo del Instituto Acton Argentina.

²⁴⁹ <http://www.lanacion.com.ar/1554134-una-decision-que-en-verdad-es-heroica>.

332.2). Por otra parte, así lo había expresado el propio Benedicto XVI, referido a sí mismo, cuando se lo preguntó concretamente el periodista Peter Seewald: “Por tanto, ¿se puede imaginar una situación en la cual usted considere oportuno que el Papa dimita?”. La respuesta de Benedicto XVI fue: “Sí, cuando un Papa llega a la clara conciencia de no ser más capaz física, mental y espiritualmente de desarrollar el cargo que le ha sido encomendado, entonces tiene el derecho, y en algunas circunstancias también el deber, de dimitir”.

Joseph Ratzinger ocupó durante casi todo el pontificado anterior uno de los cargos más importantes de la curia romana, convirtiéndose en su mano derecha por expreso pedido de Juan Pablo II, aun en contra de su voluntad y como un puro servicio a la Iglesia y a las almas. No es difícil imaginar que él pudo considerar honradamente su misión por demás cumplida con la muerte de su predecesor.

Sin embargo, su elección como sumo pontífice y su aceptación puso en evidencia que el designio divino y el mandato de la Iglesia le pedían más, y Joseph Ratzinger asumió heroicamente ese compromiso.

Mi presunción es que Ratzinger no tuvo la voluntad de ser Papa. Si se conoce la historia del papado, puede verse que esta actitud se dio también en otros casos. No obstante, mostró su condición de discípulo convirtiéndose, como reza el lema pontifical, en siervo de los siervos de Dios: “El que no lleva su propia cruz no puede ser discípulo mío”. Pero, además, una vez aceptada la elección –y seguimos en el plano de las conjeturas– el ejercicio del ministerio petrino fue para él una experiencia que le hizo percibir que el bien de la Iglesia y el suyo propio requerían el paso que finalmente dio.

No tengo dudas de que esa decisión debe haberle resultado tanto o más difícil que aceptar su elección. En su respuesta al periodista expresa claramente que esa decisión es no sólo un derecho sino también un deber. No es fácil entender esto, porque aparentemente es más heroico continuar, pero cuando en conciencia la continuidad provoca lo que se percibe como dañoso ante una alternativa mejor, la renuncia es la decisión virtuosa.

La conciencia es el último reducto de la persona. Juan Pablo II nos dio una lección de caridad heroica con un final en el que muchos veían la necesidad de una renuncia y Benedicto XVI, con hondura teológica, nos da la lección de una caridad no menos heroica –cuando siguiendo el dictado de su conciencia– decide renunciar, también como un mandato del amor supremo, el mismo amor que le llevó durante todos estos años a ser siervo de los siervos de Dios.

EL NUEVO PAPA

*Por Roberto Héctor Bosca*²⁵⁰

Una foto de la Basílica de San Pedro recibiendo un rayo pocas horas después de conocida la renuncia no pudo ser mejor expresión plástica de lo que pasaba dentro. Ha sido como un rayo caído en cielo abierto, fue la metáfora metereológica a la que acudió el todavía desconcertado cardenal Angelo Sodano, mientras la temperatura ascendía verticalmente en el húmedo y frío clima romano.

El gesto contundente, inesperado, que cayó sin anestesia y como un mazazo, conmovió a todo el mundo; pero una vez superado el *shock* y mientras la polvareda se disuelve lentamente, es posible comenzar a vislumbrar aristas acaso más sutiles que las obligadas preguntas del millón. Se han ensayado infinitas respuestas a la inquisición inicial “¿por qué se fue?”, pero tampoco puede uno detenerse en su complementaria “¿hizo bien o mal en irse?” Simplemente, porque la vida sigue. Me parece que hay aquí un pozo más hondo para sacar agua fresca, más pura por más profunda.

Joseph Ratzinger siempre lo dejaba a uno pensando, sintetiza Heinz-Joachim Fischer, un periodista estrella del Frankfurter Allgemeine Zeitung, al recordar sus largos años de amistad con el cardenal. El Papa ha dejado a tiros y tro-

²⁵⁰ El autor es ensayista y miembro del Instituto de Derecho Eclesiástico de la Universidad Católica Argentina y de la Sociedad Argentina de Canonistas. También es miembro del Consejo Consultivo del Instituto Acton Argentina.

yanos, a todo el mundo, en clave de meditación y, en efecto, me parece que hay aquí muchas cosas para pensar, algunas apenas percibidas. Por ejemplo, qué quiso decir el Papa cuando expone su extrema decisión en latín. Pero es la renuncia en sí misma la que ha mostrado también que Joseph Ratzinger no era el Papa que todos habían dibujado en su imaginación, el fiel cancerbero de la tradición.

Pienso que en este final fuera de libreto aparece con acentos más wagnerianos el Ratzinger real. El Papa, que –sin importarle mucho ni poco los miramientos humanos– al consultar su conciencia, ofrece repartir de nuevo las cartas, no parece coincidir mucho con esa figura del conservador restauracionista que suele adjudicársele casi como un cliché. Él aparece aquí tal como es, un espíritu libre y de gran penetración y finura intelectual verdaderamente revolucionario, que sigue el dictado de un deber de conciencia en contra de todas las convenciones más arraigadas en la Iglesia católica.

Sin ser comparables, en primer lugar porque el sentido es muy diverso, sin embargo, algo me recuerda en esta renuncia al suicidio de Favaloro, a su significado radical y extremo que me suena como un cachetazo, pero no sobre el otro sino sobre sí mismo. En ambos hay un punto de inmolación que contiene un mensaje. El Concilio lo suprimió del ritual pero, cuando me confirmaron, el obispo me dio una pequeña cachetada cuyo significado se me escaparía, que es un gesto que busca provocar un despertar, un llamado de atención, a espabilarse, y que pretende ser serio y atendible.

En una conferencia pronunciada en Roma en 1991 el entonces cardenal Joseph Ratzinger ha señalado la constante tensión a través del tiempo entre el don de Dios y las pobres fuerzas humanas. Él ha sentido esa tensión en su propia car-

ne. Durante su pontificado puede identificarse un hilo conductor que es el planteo de una armonía entre fe y razón como una respuesta al relativismo.

El misterio de la infinitud divina, en contraste con la ridícula autosuficiencia de la criatura que niega su propia naturaleza para coronarse a sí misma, late en el núcleo del relativismo, que es el criterio que ha vertebrado un mundo en el escenario crepuscular de la posmodernidad. En lenguaje argentino-discepoliano: “todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor”. A esto ha dicho “no” Joseph Ratzinger mediante su afirmación de la fe y de la razón durante todos estos años.

Qué duda cabe que hace falta un cambio profundo en la Iglesia, y que el Papa no se siente con las fuerzas necesarias para ser él quien lo protagonice. Pero ¿qué cambio es ese? ¿Cómo ha de ser el Papa que los concrete triunfalmente? Me temo que ese cambio y ese Papa no son el que muchos imaginan, más parecido al súper joven y carilindo CEO de una multinacional, como alguien que tenga que echar a la calle a la curia romana o autorizar el matrimonio de homosexuales o permitir la comunión de los separados vueltos a casar, y ordenar mujeres y hombres casados.

Cito algunos de los ejemplos más socorridos para señalar que, honrada e independientemente de que una persona más joven sería conveniente para sobrellevar la pesada carga del pontificado, no me parece que ese sea el camino que necesita la Iglesia ni la humanidad en este momento. No dudo que es este un reclamo de muchos fieles, pero no se trata de hacer lo que la gente quiere, porque Dios no ha hecho plebiscitos antes de decretar los mandamientos, y por ese camino

es más sencillo simplemente derogar las tablas de la ley y todos contentos.

El Papa, antes de irse, y como legado final, acaba de apuntar con el dedo al punto álgido: el Concilio Vaticano II. Lo que hay que hacer, ha dicho una vez más (porque lo viene diciendo desde el inicio de su pontificado), es realizar el verdadero Concilio. Por más de una razón existe una visión muy superficial construida por los medios de comunicación, mediante la cual la imagen que una enorme cantidad de personas tiene sobre el Concilio es muy distinta de la del Concilio real, tal como está expuesto en los decretos y constituciones que fueron aprobadas hace más de 50 años.

Un ejemplo basta. El Concilio formuló un llamado universal a la santidad de todos los fieles, animando a los cristianos corrientes (y no solamente a unos pocos, como los frailes) a vivir *a full* las virtudes evangélicas, en primer lugar, el amor. De esto, como de tantas otras cosas del Concilio, parece que ni los propios católicos nos hemos enterado. Estoy convencido de que Benedicto XVI seguramente no hubiera dado este paso si los cristianos hubieran sido fieles a ese espíritu conciliar. La Iglesia no necesita un nuevo Papa twittero, necesita santos que cambien el mundo.

BENEDICTO XVI: REVOLUCIONARIO DE LA RAZÓN

Por Samuel Gregg

*National Review Online y Acton Institute*²⁵¹

Desde que empecé a escribir acerca de Joseph Ratzinger, a finales de los 90, dos características de su personalidad me causaron hondo impacto. La primera era su silencioso pero profundo amor a Cristo, experimentado como el amor a una persona viva en lugar de la vaga abstracción típica de los teólogos progresistas, a menudo ateos.

La segunda era su genuina humildad. Intelectualmente hablando, Ratzinger superó con creces a quienes pretendían hacer del catolicismo algo parecido al desastre en que se ha convertido la Iglesia de Inglaterra en la actualidad, y también al lúgubre activismo de izquierda de algunas religiosas envejecidas y ancladas en 1968. Frente a las diatribas cada vez más absurdas de Hans Küng o de Leonardo Boff, Ratzinger simplemente continuó defendiendo y explicando la esencial racionalidad de la ortodoxia cristiana con una modestia de la que carecían sus oponentes.

Esto me lleva a lo que considero será el último legado de este gran Papa. En las próximas semanas, habrá muchos

²⁵¹ La traducción del artículo original "Benedict XVI: Reason's Revolutionary" publicado por el *National Review Online* el 13 de febrero de 2013 es de Mario Šilar para Instituto Acton Argentina/Acton Institute (EE.UU.).

comentarios acerca de la cantidad de cosas que este Papa ha logrado alcanzar en un período relativamente corto de tiempo. Esto va desde sus esfuerzos por erradicar lo que Ratzinger alguna vez denominó como la “lacra” de las desviaciones sexuales, que tanto daño han causado al sacerdocio, como su exitoso acercamiento con los hermanos católicos de la Iglesia Ortodoxa y sus nombramientos episcopales –a menudo excelentes–, hasta su reforma de la Liturgia.

Pero debemos recordar que Benedicto XVI es sin duda *el* Papa más intelectual que se haya sentado en la Silla de San Pedro durante siglos –incluso más que su santo predecesor, quien no se quedaba precisamente atrás en lo que al mundo de las ideas se refiere–. Si existe una cosa que se destaca del papado de Benedicto XVI es la siguiente: su especie de “rayo láser” con el que logró llegar a la raíz de la crisis *intelectual*, y que permite explicar no sólo la situación actual de la cultura Occidental –que se regodea en un superficial relativismo, hecho que se puede observar en pantalla gigante en la retórica carente de contenido de los políticos de la Unión Europea–, sino también el trauma que explica la violencia y la furia que sigue sacudiendo al mundo islámico y que el Islam no parece capaz de resolver en sus propios términos.

Y ese problema es un problema de la *razón*. Benedicto XVI ha anunciado esto en cuatro discursos magistrales, que se merecen una relectura atenta –me refiero al famoso discurso del año 2006 en la Universidad de Ratisbona, su discurso con motivo del encuentro con el mundo francés de la cultura en el Collège des Bernardins en 2008, su discurso al Parlamento alemán de 2011 y, finalmente, su discurso en el Westminster Hall, en el encuentro con representantes políticos de la sociedad británica en 2010 (el sitio, no por casualidad, donde tuvo

lugar el juicio a santo Tomás Moro en el año 1535). El hombre, especialmente el hombre occidental, ha perdido confianza en la capacidad que pueda tener la razón para conocer algo que vaya más allá del plano empírico.

¿Y cuál es el resultado de esto? Que las discusiones básicas en el ámbito de la política y de la vida universitaria ya no se rigen por los criterios y conceptos que, tiempo atrás, podían identificarse con el de figuras como las de Aristóteles o Tomás de Aquino. En lugar de ello, ahora todo se reduce a una cuestión de *poder*. Se trata de determinar quién *es el más fuerte* y quién puede evocar el más alto nivel de humanitarismo sentimental por parte de las personas que se encuentran a la búsqueda de referentes en sociedades cada vez más incoherentes.

En el mundo religioso, la crisis de la razón significa dos cosas. En primer lugar, que Dios se ha reducido al estatus de un osito de peluche, incapaz de distinguir entre el bien y el mal, y quien, como ha escrito una vez Benedicto XVI, “tan sólo nos confirma en todo”²⁵². O, por el contrario, Dios se ha convertido en una creatura que exige comportarnos de modo irracional –sea conduciendo vehículos llenos de explosivos hacia el interior de iglesias católicas en Nigeria, decapitando a adolescentes indonesias estudiantes cristianas, o cualquier otra de las innumerables atrocidades de las que nunca hablan los profesionales del diálogo interreligioso.

Una gran parte del mundo no se ha mostrado interesado en escuchar esta constante enseñanza de Benedicto XVI. ¿Por qué? No porque se trate de un argumento difícil de entender. Más bien es porque algunas religiones en verdad

²⁵² Ratzinger, Joseph, *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2004, p. 10.

entienden, efectivamente, a Dios como una especie de amigable –aunque en última instancia patético– osito cariñoso, o como la crueldad no indisoluble de la Pura Voluntad. Abandonar estas posiciones exigiría cambiar fundamentalmente su propia naturaleza como religiones.

En otros casos, acoger el argumento de Benedicto obligaría a transformar el modo de vida que muchas personas llevan y que, simplemente, no desean cambiar. Sin embargo, la tarea de un pontífice no consiste en decirle a las personas lo que estas desean escuchar sino enseñarles que Jesucristo, quien es *Caritas* es también el Dios que es el *Logos*: la razón divina que nos ama de tal manera que quiere salvarnos de nuestra soberbia, y quien ha impreso su razón en nuestra propia naturaleza para ayudarnos a conocer y aceptar libremente la verdad y el bien.

A diferencia de aquellos ante quienes tendemos a pensar que son las grandes personalidades del mundo actual, Joseph Ratzinger no formará parte del circuito global de conferenciantes famosos, quienes suelen recibir diversos nombramientos para comisiones de las Naciones Unidas, de dudosa utilidad, y participan de Parlamentos religiosos sincretistas. Tampoco formará parte del séquito que trata de recuperar su reputación escribiendo memorias *ad modum Clinton*. En lugar de todo ello, probablemente pasará el resto de sus días en un monasterio, escribiendo, pensando pero, especialmente, rezando a Aquel que Benedicto sabe que un día le llamará a la casa del Padre.

No obstante, al igual que otro Benedicto²⁵³ que pasó la mayor parte de su vida en un monasterio y que –sin embargo– logró salvar a la civilización occidental, Joseph Ratzinger sabe que, en el largo plazo, el mundo necesita algo más que una recuperación de la razón en toda su plenitud. Y ese “algo más” es la santidad: la santidad de Tomás Moro, de Teresa de Lisieux o de Juan Pablo II, que es lo que produce, en última instancia, esa convicción de la fuerza indestructible del bien, carente de miedos, y que verdaderamente transforma la historia. En este sentido, Benedicto nunca fue tan claro como cuando en su mensaje durante la vigilia de oración ante decenas de miles de jóvenes, con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud, en Colonia (Alemania), en el año 2005, dijo:

“Los santos son (...) los verdaderos reformadores (...) sólo de los santos, sólo de Dios proviene la verdadera revolución (...) No son las ideologías las que salvan el mundo, sino sólo dirigir la mirada al Dios viviente, que es nuestro creador, el garante de nuestra libertad, el garante de lo que es realmente bueno y auténtico. La revolución verdadera consiste únicamente en mirar a Dios, que es la medida de lo que es justo y, al mismo tiempo, es el amor eterno. Y ¿qué puede salvarnos sino el amor?”.

²⁵³ N. del T.: Se refiere a San Benito, el padre de la orden benedictina y patrono de Europa.

UN PAPA QUE HA ELEGIDO LA MEJOR PARTE

Por Mario Šilar

Para Instituto Acton Argentina

*“Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas;
y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola.
María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada”.*

Lc 10, 41-42

Logica fidei alia est a logica mundi

A primera vista, el contexto de la renuncia de Benedicto XVI no tendría relación directa con los temas nucleares de las enseñanzas pontificias que han inspirado el presente trabajo. Sin embargo, se pueden arriesgar algunas líneas de relación entre la personalísima decisión pontificia y su comprensión del poder y del gobierno.

La noticia de la renuncia del Papa asombró al mundo y conmovió a la Iglesia. Si bien no se trataba de una acción que escapara a las prerrogativas del pontífice, era preciso remontarse varios siglos para encontrar a un Papa que renunciara al pontificado. Con su decisión, Benedicto XVI abrió un camino que no conocía parangón en el papado moderno y contemporáneo. Como tantas veces afirmara Ratzinger, la razón humana es capaz de juzgar sobre las costumbres, incluso aquellas que se convierten en tradición, y discernir el sentido y oportunidad para su continuidad, o no. Razones pruden-

ciales que denotan gran sabiduría –natural y sobrenatural– inclinaron a Benedicto XVI a optar por la renuncia. En mi opinión, el hecho tiene enorme trascendencia por cuanto que supone una decisión que va claramente contra la tendencia de los tiempos actuales. En efecto, si bien la mayoría de los cargos que suponen ejercicio de autoridad y gobierno en la actualidad son temporales, se observa también una clara tendencia a no renunciar nada. Vivimos en un contexto cultural en el cual las personas que tienen funciones de gobierno no suelen cultivar un espíritu de renuncia.

A contracorriente de esta tendencia sociológica contemporánea, Benedicto XVI ha venido a dar testimonio, nuevamente, de que la vida de la fe, la *logica fidei*, transforma y conmueve todos los cimientos de la vida humana. La vida de fe es fuente de sabiduría que ilumina la *lógica mundi*, tan proclive a curvarse sobre sí misma, al punto de dejar de ser, muchas veces, incluso lógica.

El profundo significado de su decisión adquiere particular magnitud a la luz de la particular estima que Benedicto XVI ha mostrado por san Benito, el fundador de la orden benedictina y patrono de Europa. Las referencias a san Benito se producen en momentos particularmente significativos. Ratzinger da su última conferencia antes de ser Papa en el monasterio de santa Escolástica, en Subiaco (Italia) el 1º de abril del año 2005. Allí dijo que el mundo y, particularmente, Europa necesitaban “hombres como Benito de Nursia, quien en un tiempo de disipación y decadencia, penetró en la soledad más profunda logrando, después de todas las purifica-

ciones que tuvo que sufrir, alzarse hasta la luz, regresar y fundar Montecassino”²⁵⁴.

En su primera audiencia general, el 27 de abril de 2005, al comentar la elección de su nombre pontificio, Benedicto XVI vuelve a referirse a san Benito

“El nombre Benedicto evoca, además, la extraordinaria figura del gran ‘patriarca del monacato occidental’, san Benito de Nursia, copatrono de Europa juntamente con san Cirilo y san Metodio, y las santas Brígida de Suecia, Catalina de Siena y Edith Stein. La progresiva expansión de la orden benedictina, por él fundada, ejerció un influjo inmenso en la difusión del cristianismo en todo el continente. Por eso, san Benito es también muy venerado en Alemania y, particularmente, en Baviera, mi tierra de origen; *constituye un punto de referencia fundamental para la unidad de Europa y un fuerte recuerdo de las irrenunciables raíces cristianas de su cultura y de su civilización.*

²⁵⁴ “De este modo Benito, como Abraham, llegó a ser padre de muchos pueblos. Las recomendaciones a sus monjes presentadas al final de su ‘Regla’ son indicaciones que nos muestran también a nosotros el camino que conduce a lo alto, a salir de la crisis y de los escombros. ‘Así como hay un mal celo de amargura que separa de Dios y lleva al infierno, hay también un celo bueno que separa de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. Practiquen, pues, los monjes este celo con la más ardiente caridad, esto es, «adelántense para honrarse unos a otros»; tolérense con suma paciencia sus debilidades, tanto corporales como morales [...] practiquen la caridad fraterna castamente; temen a Dios con amor; [...] y nada absolutamente antepongan a Cristo, el cual nos lleve a todos juntamente a la vida eterna’ (capítulo 72)”. <http://www.zenit.org/es/articles/la-ultima-conferencia-de-ratzinger-europa-en-la-crisis-de-las-culturas>.

De este padre del monacato occidental conocemos la recomendación que hizo a los monjes en su Regla: 'No antepongáis absolutamente nada a Cristo' (*Regla* 72, 11; cf. 4, 21). Al inicio de mi servicio como Sucesor de Pedro pido a san Benito que nos ayude a mantener firmemente a Cristo en el centro de nuestra existencia. Que él ocupe siempre el primer lugar en nuestros pensamientos y en todas nuestras actividades"²⁵⁵.

De modo significativo, el primer libro publicado por Ratzinger con la firma de Benedicto XVI, que incluye tres de sus últimas conferencias pronunciadas antes del inicio del pontificado llevó por título "*L'Europa di Benedetto nella crisi della cultura*".

Las sutiles pero constantes referencias a san Benito están presentes a lo largo de todo el pontificado de Benedicto. En su última audiencia general, el 27 de febrero de 2013, nuevamente el Papa pronuncia unas emotivas palabras en las que brinda una lectura de su nueva situación vital a la luz de la figura del fundador de la orden benedictina:

"No abandono la cruz, sino que permanezco de manera nueva junto al Señor Crucificado. Ya no tengo la potestad del oficio para el gobierno de la Iglesia, pero en el servicio de la oración permanezco, por así decirlo, en el recinto de San Pedro. San Benito, cuyo nombre llevo como Papa, me será de gran ejemplo en esto. Él nos mostró el camino hacia una vida

²⁵⁵ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050427_sp.html.

que, activa o pasiva, pertenece totalmente a la obra de Dios”²⁵⁶.

Contemplata aliis tradere

Resulta indudable que la figura de san Benito y su particular sabiduría de integración del *ora et labora* en el seno de la vida contemplativa es un lugar obligado para saber interpretar la decisión vital de Benedicto XVI y las implicancias o enseñanza que ella tiene para todos los hombres de buena voluntad.

En el texto “La fe, entre la razón y el sentimiento” (1998)²⁵⁷ Ratzinger comenta un pasaje de los *Diálogos* del Papa san Gregorio Magno († 604), en el que narra las últimas semanas de vida de san Benito y un sueño místico que tuvo el santo. A la luz de los acontecimientos finales del pontificado de Benedicto, el texto citado adquiere especial significado. Si hasta parece que Ratzinger, comentando la experiencia de san Benito habría estado describiendo lo que terminaría sucediendo en su propia vida:

“El fundador de la orden benedictina se había echado a dormir en el piso superior de una torre, al que conducía ‘una empinada escalera’. Luego se habría levantado antes de la hora de la oración nocturna, para velar durante la noche. ‘Se hallaba junto a la ventana y oraba fervorosamente al

²⁵⁶ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130227_sp.html.

²⁵⁷ “Glaube zwischen Vernunft und Gefühl”, en *Mitteilungen des Übersee-Club Hamburg*, 1998 (separate), también en *Die neue Ordnung*, nº 52 (1998), pp. 164–177. Publicado en español “La fe, entre la razón y el sentimiento”, en Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 123–142.

Dios todopoderoso. Cuando estaba mirando en medio de las tinieblas de la noche, vio de repente una luz que brillaba desde lo alto y que disipaba toda la oscuridad... Algo totalmente maravilloso sucedió en esa visión, según contó él mismo posteriormente: se presentó ante sus ojos el mundo entero, como reunido en un solo rayo de luz'. Contra este relato replica el interlocutor de Gregorio, formulando la misma pregunta que asalta también al oyente de hoy día: 'Eso de que Benito vio el mundo entero reunido en un solo rayo de sol es algo que yo no he experimentado jamás y que tampoco puedo imaginarme. ¿Cómo va a ser posible que un hombre vea jamás el mundo entero?'. Las palabras esenciales en la respuesta del Papa dicen así: 'Cuando él vio ante sí el mundo entero como una unidad, entonces no se estrecharon el cielo y la tierra, sino que se dilató el alma de quien contemplaba...'”²⁵⁸.

Ratzinger afirma que, en el relato de san Gregorio, “todos los detalles son importantes: la noche, la torre, la escalera, el piso superior, el hallarse de pie, la ventana²⁵⁹ ya que todo ello, además de la descripción topográfica, comporta una gran ‘profundidad simbólica’. Causan impresión las palabras empleadas por Ratzinger para referirse a San Benito: “ese hombre se encuentra en un largo y penoso camino, que comenzó en una cueva de Subiaco, pasó por lo alto de un monte y, finalmente, terminó en una torre. Su vida fue un ir

²⁵⁸ “La fe, entre la razón y el sentimiento”, en Ratzinger, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 141.

²⁵⁹ *Ibíd.*

subiendo interior, escalón tras escalón, por la ‘empinada escalera’. Ha llegado a la torre, y dentro de ella al ‘piso superior’, que en los Hechos de los Apóstoles, con el nombre de ‘aposento alto’, aparece como símbolo del recogimiento que lleva hacia lo alto, del ascender del mundo del hacer y del obrar”²⁶⁰.

Ratzinger continúa describiendo la experiencia de san Benito en términos que parecen anticipar lo que sucedería en su propia vida, años después. San Benito:

“se halla junto a la ventana; buscó y encontró el lugar para echar una mirada a la lejanía, un lugar donde hay una abertura en el muro del mundo, y la mirada puede abrirse libremente hacia la contemplación. Se halla de pie: estar de pie, según la tradición monástica, es símbolo del hombre que ha dejado de estar encorvado sobre sí y se ha alzado en alto, del hombre que no está inhibido en sí mismo viendo únicamente la tierra, sino que ha adoptado una postura erecta y ha recuperado la mirada para contemplar libremente las alturas. De este modo se convierte en un vidente. No se estrecha el mundo, sino que su alma se dilata, porque él no queda ya absorbido por lo individual, por los árboles que no dejan ver el bosque, sino que ha logrado una visión del todo. Mejor dicho: él es capaz de ver el todo, porque mira desde la altura, y puede alcanzar esa altura, porque se ha dilatado internamente. Se escucharía en ello el eco de la antigua tradición que consideraba al hombre como un microcosmos que abarca

²⁶⁰ *Ibíd.*

en sí al mundo entero. Pero lo esencial es precisamente esto: el hombre ha de aprender a ascender, tiene que dilatarse. Ha de estar junto a la ventana. Tiene que buscar con la mirada. Y entonces la luz de Dios puede llegar hasta él; puede conocer a Dios y, desde él, puede lograr la verdadera visión de la totalidad. Estar anclados en la tierra no debe impedirnos emprender la ascensión, mantener una postura erguida. Los grandes hombres y mujeres, que en la paciente ascensión y en las purificaciones sufridas durante su vida llegaron a ser videntes y, por tanto, indicadores del camino a lo largo de los siglos, nos siguen interesando hoy día. Nos muestran cómo, en medio de la noche, se puede encontrar también la luz, y cómo podemos hacer frente a las amenazas que emergen desde los abismos de la existencia humana y salir al encuentro del futuro, llenos de esperanza”²⁶¹.

Resulta en cierta medida providencial el testimonio de un Papa que, mediante el testimonio de su propia vida, recupera nítidamente el valor perenne que posee la *vida contemplativa*. Su testimonio tiene particular importancia en un tiempo en el que la vida contemplativa no sólo ha sido criticada y menospreciada por personas fuera de la Iglesia sino que, lamentablemente, a veces también ha sido incomprendida por muchas personas dentro de la Iglesia que, con una errónea mentalidad de confrontación, creían ver en los nuevos movimientos laicales la expresión de una presunta superación de la vida monacal o religiosa en general. En un

²⁶¹ *Ibíd.*

mundo en el que nadie está libre de caer víctima del activismo y de la mundanización, error que conduce en el seno de la Iglesia a tener visión meramente pragmática de la acción apostólica o del “éxito” misionero, reduciendo la labor de la Iglesia al de una ONG, el testimonio vital del Papa emérito tiene un valor conmovedor.

Benedicto XVI ha elegido la mejor parte, ya en esta tierra, aquella que no le será quitada.

APACIENTA MIS OVEJAS

Por Jorge Eduardo Velarde Rosso

Para Instituto Acton Argentina

El 11 de febrero de 2013 quedará como un día histórico en la vida de la Iglesia al anunciar Benedicto XVI –en latín– su decisión de renunciar al cargo de obispo de Roma y sucesor del apóstol Pedro. Un hombre como Joseph Ratzinger no tomaría tal medida de manera precipitada y solo por razones personales. El objetivo de estas líneas es reflexionar acerca de las posibles enseñanzas que encierra la renuncia de Benedicto XVI y no tanto acerca de las causas. Y es que tal vez, influenciados inevitablemente por los medios de comunicación, pensamos que es más importante entender el porqué de la renuncia, cuando tal vez sea más importante pensar para qué. En otras palabras, ¿qué podemos aprender todos, pero principalmente los cristianos, de esta renuncia?

Para responder me gustaría partir del propio texto, pues este comunica más que lo que a primera vista podría parecer. Al ser breve, parece mejor copiarlo íntegro. Para el análisis, centraremos la atención en las dos expresiones destacadas en cursiva. Para terminar luego con una reflexión final.

“Queridísimos hermanos, Os he convocado a este Consistorio no sólo para las tres causas de canonización, sino también para comunicaros una decisión de gran importancia para la vida de la Iglesia. *Después de haber examinado ante Dios reite-*

radamente mi conciencia, he llegado a la certeza de que, por la edad avanzada, ya no tengo fuerzas para ejercer adecuadamente el ministerio petrino. Soy muy consciente de que este ministerio, por su naturaleza espiritual, debe ser llevado a cabo no únicamente con obras y palabras, sino también y en no menor grado sufriendo y rezando. Sin embargo, en el mundo de hoy, sujeto a rápidas transformaciones y sacudido por cuestiones de gran relieve para la vida de la fe, para gobernar la barca de san Pedro y anunciar el Evangelio, es necesario también el vigor tanto del cuerpo como del espíritu, vigor que, en los últimos meses, ha disminuido en mí de tal forma que he de reconocer mi incapacidad para ejercer bien el ministerio que me fue encomendado. Por esto, siendo muy consciente de la seriedad de este acto, con plena libertad, declaro que renuncio al ministerio de Obispo de Roma, Sucesor de San Pedro, que me fue confiado por medio de los cardenales el 19 de abril de 2005, de forma que, desde el 28 de febrero de 2013, a las 20.00 horas, la sede de Roma, la sede de San Pedro, quedará vacante y deberá ser convocado, por medio de quien tiene competencias, el cónclave para la elección del nuevo Sumo Pontífice.

Queridísimos hermanos, os doy las gracias de corazón por todo el amor y el trabajo con que habéis llevado junto a mí el peso de mi ministerio, y pido perdón por todos mis defectos. Ahora, confiamos la Iglesia al cuidado de su Sumo Pastor, Nuestro Señor Jesucristo, y suplicamos a María,

su Santa Madre, que asista con su materna bondad a los Padres Cardenales al elegir el nuevo Sumo Pontífice. Por lo que a mí respecta, también en el futuro, quisiera servir de todo corazón a la Santa Iglesia de Dios con una vida dedicada a la plegaria".²⁶²

Ante Dios... con plena libertad

Para empezar parece adecuado recordar las palabras del propio Papa acerca de una posible renuncia en el libro-entrevista *Luz del mundo*. Allí el periodista alemán –hablando sobre los escándalos de abusos sexual– le preguntó: “La mayoría de estos incidentes sucedió hace décadas. No obstante, representan una carga especialmente para su pontificado. ¿Ha pensado en renunciar?”²⁶³ A lo que respondió el Papa: “Si el peligro es grande no se debe huir de él. Por eso, ciertamente no es el momento de renunciar. Justamente en un momento como este hay que permanecer firme y arrostrar la situación difícil. Esa es mi concepción. Se puede renunciar en un momento sereno, o cuando ya no se puede más. Pero no se debe huir en el peligro y decir: que lo haga otro”.²⁶⁴ En 1997, también ante las preguntas del mismo periodista alemán, Peter Seewald, había dicho algo similar: “La imagen de un obispo pendiente sólo de ahorrarse disgustos y de disimular lo mejor posible todas las situaciones conflictivas me aterra”.²⁶⁵ A partir de estas declaraciones es

²⁶² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_sp.html. Las cursivas son mías.

²⁶³ Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Madrid, Herder, 2010, p. 42.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 3.

²⁶⁵ Ratzinger, Joseph, *La sal de la tierra* (10a ed.), Madrid, Palabra, 2010, p. 90.

posible concluir que más allá de todas las conjeturas de muchos medios de comunicación, las causas de la renuncia no pueden ser principalmente los problemas, que nunca faltarán en una institución humana.²⁶⁶ Un dato que refuerza esta idea proviene de la misma entrevista hecha en 1997. Refiriéndose a su salud, Ratzinger dijo lo siguiente: “Concretamente en mi actual trabajo [prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe], mis fuerzas suelen estar muy por debajo de mis necesidades. A medida que nos vamos haciendo mayores nos damos más cuenta de que flaquean nuestras fuerzas, que ya no son suficientes para todo lo que quisiéramos hacer”.²⁶⁷ La fragilidad física, o la sensación subjetiva de la misma, parece ser una característica de su personalidad, algo que nunca ocultó. Como tampoco nunca disimuló su deseo de retirarse a una vida más tranquila, dedicada a la lectura, la reflexión y la oración.

Todos estos datos, descuidados por la vorágine mediática, permiten desechar las más aventuradas hipótesis, que en algunos casos llegan a ser ofensivas tanto para su persona como para cualquier buen católico. Quien conoce el pensamiento y la vida de Joseph Ratzinger debe admitir que, si bien es una persona tranquila, nunca ha huido de los retos y de sus responsabilidades. Lo cortés no quita lo valiente, reza un dicho popular castellano. Por eso resulta poco plausible que Benedicto XVI haya querido renunciar únicamente porque estaba cansado. Que lo está es evidente desde hace meses, pero esa no es más que una razón material. ¿No afirmaba él mismo que ya en 1997 se sentía con las fuerzas dismi-

²⁶⁶ Los católicos creemos que la Iglesia es, además, una institución divina, pero eso no anula su característica humana.

²⁶⁷ Ratzinger, ob. cit., p. 15.

nuidas? ¿No presentó varias veces su renuncia a Juan Pablo II y, sin embargo, continuó en el cargo?²⁶⁸ Si Joseph Ratzinger viera una situación grave en la Iglesia –como quieren presentar varios medios de comunicación–, no renunciaría a pesar de estar cansado. Parece más verosímil pensar que en febrero de 2013 al inicio de la Cuaresma, Benedicto XVI vio que un momento sereno había llegado. ¡Sí, en contra de lo que dicen los medios!

Ahora bien, ¿se trata simplemente de un momento oportuno que conviene aprovechar? No bien empezado su discurso, Benedicto dijo que quería comunicar una decisión de gran importancia para la vida de la Iglesia. El texto latino dice: *“bene conscius ponderis huius actus”*, que parecería tener una mejor traducción en: “consciente de la importancia de este acto”, en vez del “consciente de la seriedad de este acto...” que brinda la traducción de la página *web* vaticana.

No es necesario ser un especialista para darse cuenta de que la convocatoria al cónclave y la elección de un nuevo papa no son ‘ese acto importante’, sino el hecho mismo de la renuncia. Si bien cada elección pontificia es importante en su momento, esta sucesión tiene ya varios siglos y tiene por lo tanto una importancia relativa. Desde el primer momento el carácter histórico de la renuncia ha sido evidente para todos y mucho más para el propio Benedicto, quien, consciente de que estaba escribiendo un capítulo importante en la historia de la Iglesia y del mundo, *con plena libertad* decidió renun-

²⁶⁸ Hoy sabemos que en sus últimos años como prefecto, a pesar de decir que se sentía cansado, pidió expresamente a Juan Pablo II que la Congregación que él dirigía se hiciera cargo de los asuntos de abuso sexual, ante la lentitud de la anterior repartición vaticana encargada de hacerlo. Por eso, resulta una tremenda injusticia cuando se dice que J. Ratzinger no hizo lo suficiente al respecto.

ciar. ¿Es verosímil que una persona tan responsable y consciente –en el doble sentido castellano de la palabra– como Joseph Ratzinger quiera escribir semejante capítulo de historia eclesiástica solo porque está cansado o quiere escaparse de los problemas? Todo parece indicar que no. Y aquí es donde debería resaltar la expresión del Papa de haber tomado la decisión tras examinar su conciencia ante Dios y hacerlo con plena libertad.

El sagrario del hombre

El Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* señala lo siguiente: “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”. (§ 16) Es bajo esta luz que debe ser entendida la frase y, en definitiva, la renuncia de Benedicto XVI. La decisión no fue tomada precipitadamente por razones personales ni huyendo de problemas, como ya se afirmó. Lejos quedan todas las especulaciones que, de modo ostensible, hacen muchos periodistas que tienen un conocimiento superficial de la Iglesia –con cierta irresponsabilidad y falta de respeto algunos–. Las razones profundas se encuentran en el diálogo personal de Joseph Ratzinger con Dios y de Dios con Su vicario.

El mismo texto conciliar sigue diciendo: “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”. (§ 17) ¿Cabría pensar otro modo de actuar para la renuncia de Benedicto?

Y aquí se encuentra el motivo por el cual en estas líneas no se quieren hacer reflexiones acerca de las causas de la renuncia, pues estas las conoce con certeza solamente Joseph Ratzinger y Dios. Por ello resulta más útil pensar qué se puede aprender de ella y quizá qué quiere enseñar el Papa profesor en esta última lección.

“Conciencia significa, dicho muy simplemente, reconocer al hombre, a sí mismo y a los demás, como creación, y respetar en este hombre a su Creador”.²⁶⁹ En esta definición de conciencia ofrecida por Ratzinger son observables un par de elementos capitales de su pensamiento, que trataré de describir brevemente:

“*Reconocer al hombre... como creación*” es una clara afirmación alternativa al nihilismo que desconoce *al hombre* como un ser dotado de una naturaleza. Basta recordar la frase de M. Foucault “el hombre ha muerto”.

“*A sí mismo y a los demás*”, alusión que busca concretar el término genérico y universal de *hombre*. Tal concreción del concepto pasa por un autorreconocimiento de la propia valía personal en sentido ontológico, y que debe abrir a una valoración equivalente de otros seres humanos, a pesar de todas las diferencias –que serían más bien accidentales–. Pero más importante aún, y en opinión de Ratzinger más necesario, es que el reconocimiento de esa valoración sólo puede ser efectivo si tiene como contenido la característica creatural del ser humano. Es decir, redescubrir que *el hombre* –y que cada hombre concreto– es un *ser* creado, diseñado por *Otro* –inteligente, del cual todo procede y en quien todo subsiste– y que

²⁶⁹ Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política* (2a ed.), Madrid, BAC, 2005, p. 188.

lo ha dotado de una naturaleza. Así es posible escapar a los abusos propios y ajenos. El redescubrir esta realidad del hombre, redescubrir la trascendencia del hombre evita además caer en esa concepción de la creación como *esencialmente* irracional. La existencia de un diseño inteligente, no fortuito y casual, habla de esa racionalidad ontológica de las cosas.

Obrar en conciencia no es pues un acto meramente subjetivo de honestidad, no se reduce a ser coherentes con la propia identidad personal, es también en esencia un acto social; al menos en la visión de Ratzinger. Es por eso que en otro texto haya afirmado que “[d]onde la conciencia vive, se le pone una barrera a la dominación del hombre por el hombre y a la arbitrariedad humana, porque algo permanece inatacable, sustrayéndose a cualquier capricho o despotismo propio o ajeno”.²⁷⁰ De modo que quien obra en conciencia no puede dejarse llevar por el capricho personal o de grupo. Renunciar por puro cansancio sería, al menos en parte, una decisión caprichosa. Mucho más importante aún es que quien obra en conciencia, adecua libremente su voluntad para hacer aquello que entiende como bueno y correcto y que, por lo tanto, ve qué debe hacer. Y esto tiene poco que ver con la moral kantiana, pues el deber que obliga no es un imperativo categórico sino el reconocimiento de ese Dios en el otro y que exige respeto –en definitiva, amor– a ese otro y a Dios mismo. ¿Acaso no es esto lo que dice Jesús en *Mt* 25, 40: “En verdad os digo que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de mis hermanos, me lo hicieron a mí”?

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 183.

Conclusión

Para terminar estas líneas escritas para el Instituto Acton Argentina, reconociendo que parto por tanto de un horizonte de comprensión particular, creo que hay un par de lecciones muy importantes que el Papa profesor quiere dar con su renuncia y que se puede resumir en una palabra: *racionalización*.

La primera racionalización es evidente para casi todos, pues Benedicto XVI renunció de manera lúcida e implica un replanteamiento de una tradición multisecular. Esta decisión servirá –qué duda cabe– de precedente para futuras renuncias papales. Y este elemento resulta ser una prueba más de que Ratzinger no renuncia por huir de problemas, ya que para animarse a romper una tradición multisecular se tiene que tener muchísimo valor. El siguiente pontífice que decida renunciar tendrá el camino allanado por esta humilde valentía del Papa Ratzinger. Es pues, a partir de ahora, más racional que un Papa se anime a renunciar porque estará liberado del miedo de romper una tradición multisecular.

Una segunda racionalización tiene que ver con el cargo mismo. Volvamos al texto de la renuncia: “Soy muy consciente de que este ministerio, por su naturaleza espiritual, debe ser llevado a cabo no únicamente con obras y palabras, sino también y, en no menor grado, sufriendo y rezando. Sin embargo, en el mundo de hoy, sujeto a rápidas transformaciones y sacudido por cuestiones de gran relieve para la vida de la fe, para gobernar la barca de san Pedro y anunciar el Evangelio, es necesario también el vigor tanto del cuerpo como del espíritu”. Como creyentes, sabemos y confiamos que el cargo de sucesor de Pedro cuenta con una asistencia particular del Espíritu Santo. Pero muy en la línea del Papa

profesor está la idea de que la fe no es algo irracional. Confiar en que Dios asiste a su vicario de manera especial, no debería significar una caída en algún tipo de pensamiento mágico. “No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios”, esa fue la gran lección de Ratisbona. En otras palabras, la persona concreta que ejerce el cargo de sumo pontífice no es secundaria, un mero títere del Espíritu Santo y en los tiempos que corren se requiere un Papa más joven. Hace 600 años –cuando sucedió aproximadamente la última renuncia pontificia– la esperanza de vida era muchísimo menor. Hoy ha dejado de ser racional que tenga que, forzosa y necesariamente, morir en el cargo.

Una tercera racionalización se relaciona con el detalle no menor que implica la administración humana de la Iglesia. La experiencia de cualquier gran compañía o gobierno muestra que, mientras más anticipada es una transición de las autoridades máximas, más capacidad tiene dicha institución de hacerlo eficaz y efectivamente. La muerte intempestiva de la máxima autoridad deja una serie de pendientes que toma mucho tiempo subsanar. Sin olvidar la posibilidad de que esa muerte pueda implicar una pérdida irreparable de información crucial para determinados asuntos. Es pues, sin duda, una racionalización que un Papa todavía lúcido, pero mayor, pueda dejar al nuevo pontífice más joven una agenda clara. Las pocas apariciones públicas de Benedicto planificadas para febrero-marzo son un ejemplo externo precisamente de eso, sin contar con todos los asuntos de administración interna que presumimos Benedicto XVI dejará aclarados.

Una última racionalización, y me animo a llamarla así pues parto de la idea ratzingeriana de que la fe cristiana es

una fe racional, es a la vez un gran acto de ascética moderna –en el mejor sentido de la palabra–, pues involucra un acto de libertad interior y de conciencia de Benedicto XVI.

El Concilio Vaticano II afirma que “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre” (*Gaudium et spes*, §17). Es duro reconocer que muchas veces los católicos actuamos más en consigna que en conciencia. Actuar con libertad interior implica que, una vez que se toma la decisión en conciencia, se puede tener la certeza de que se trata de la voluntad de Dios. Pueden llegar incomprendiciones, juicios temerarios, maledicencias y hasta mentiras evidentes, calumnias pero quien ha tomado la decisión con esa libertad frente a Dios goza de una paz que ‘el mundo no puede quitar’. Es la misma paz que admiramos en los santos canonizados, es la misma paz con la que Jesús vivía y desde la cual predicó que ‘el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para para el sábado’ (Mc 2,27). Esa libertad de espíritu que sabe y reconoce la validez e importancia de las tradiciones, pero no hasta el punto que impliquen un daño para la persona y la sociedad –en este caso para la Iglesia–. ¿No es un signo claro de ese magnífico equilibrio entre Tradición y novedad, que caracteriza a Joseph Ratzinger, que el revolucionario acto de renuncia haya sido pronunciado en latín?

Finalmente, su renuncia es también un acto de ascesis moderna –en la mejor línea del Concilio Vaticano II– al mostrarnos que es precisamente en el uso de la libertad personal donde se manifiesta ese *signo eminente de la imagen divina en el hombre*, como dice la *Gaudium et spes*. Dios nos ha regalado un Papa lo suficientemente sabio, valiente y fiel al Evangelio, también para darnos esta gran lección de libertad. Por eso,

creo que como fieles laicos nos deben importar más las enseñanzas que se pueden extraer de este acto magisterial del pontificado de Benedicto XVI. Pues no olvidemos el hecho obvio de que, mientras Joseph Ratzinger sea el Papa, es todavía válido para él –para sus enseñanzas y sus acciones– aquellas palabras de Jesús a Pedro: “Apacienta a mis ovejas” (Jn 21; 15-17).

LA RENUNCIA DEL PONTÍFICE MÁS BRILLANTE DE LOS ÚLTIMOS SIGLOS

Por Gabriel J. Zanotti

*Para Instituto Acton Argentina*²⁷¹

En el libro *Informe sobre la fe*, de 1985, una entrevista que el cardenal Ratzinger concedió a Vittorio Messori, este último le pregunta qué ha pasado con ese joven Ratzinger, entusiasta del Vaticano II, cofundador de “Concilium”. ¿Ha cambiado? ¿Se ha corrido a la derecha? ¿Ha prestado sus oídos a aquellos que ya no quieren saber nada más con el Vaticano II? La respuesta de Ratzinger fue clarísima: “Yo no soy el que ha cambiado, han cambiado ellos” (p. 23). O sea, Ratzinger responde claramente que él se ha mantenido fiel al Vaticano II; los que no, son los que han avanzado más allá de su correcta hermenéutica. Ratzinger no es el conservador, si por conservador se entiende correrse hacia Lefebvre. Él se ha mantenido perfectamente en el Vaticano II, mientras que varios de sus amigos teólogos han leído en el Vaticano II lo que sencillamente no está.

Sin embargo, fue todo inútil. El falso progresismo dentro de la Iglesia, que no hace sino retroalimentar a los lefebvrianos, no perdonó nunca a Ratzinger su correcta interpretación del Vaticano II, que no fue una ruptura con el “de-

²⁷¹ Este texto también ha sido publicado en el blog personal del profesor Gabriel Zanotti: <http://www.gzanotti.blogspot.com.ar/2013/02/la-renuncia-del-pontifice-mas-brillante.html>, donde se puede participar dejando un comentario o reflexión.

pósito de la fe". La fama de "conservador" corrió en los medios de comunicación y ocultaron al sutil y abierto teólogo agustiniano, perito del Vaticano II. Para colmo le tocó ser el prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, durante el pontificado de Juan Pablo II. ¡Peor! Quiso renunciar tres veces, pero Juan Pablo II lo quiso a su lado y, mientras él se movía mejor en la política y en los medios, Ratzinger tenía que moldear el núcleo central de los documentos más antipáticos que el Papa aprobaba. "Juan Pablo, Segundo, te quiere todo el mundo", todo el mundo, sí, que no había leído ni entendido ni un micrón de dichos documentos. No era precisamente una justa situación.

Pero la cuestión no es ser conservador o no, la cuestión es tener fe. Para clarificarla, Ratzinger también tuvo un destacado papel en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992. Ni Juan Pablo II ni Ratzinger pontificaban en temas opinables, en cuestiones libres entre teólogos. Sencillamente recordaban la fe. ¿Eso es ser conservador? Demos algunos ejemplos. La *Veritatis splendor* recordaba la diferencia entre pecado mortal y venial. ¡Oh, qué barbaridad! La *Dominus Iesus* afirmaba que la salvación es a través de Cristo. ¡Oh qué horror! Como si la Iglesia de siempre hubiera ignorado que la gracia tiene formas extraordinarias de donación, que el Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, el *votum ecclesiae*, etc. Y ni qué hablar de la *Libertatis nuntius*, contra la teología marxista de la liberación. ¡Cómo se atreve, europeo y explotador Ratzinger, que se ha adueñado de los medios de producción religiosa en la Iglesia institución versus la Iglesia popular! ¡Qué horror, afirmar cuestiones católicas elementales tales como que la historia de la salvación no es igual a la historia humana, o que Jesucristo no es el liberador temporal de Israel!

Me acuerdo bien, en 1988, cuando estuve ante un grupo de sacerdotes, todos muy versados en teología. Con el texto de Ratzinger en la mano critiqué todos y cada uno de los presupuestos de la “teología de la liberación” de Gutiérrez y Boff. Silencio sepulcral, caras largas y atónitas. Finalmente, con toda cordialidad, uno de ellos me dijo: “Gabriel, así como nosotros no debemos meternos en economía, tú no deberías meterte con la teología”. Yo contesté, lo más tranquilo, para mayor escándalo: “No hablo como teólogo, hablo como creyente, esta es una cuestión de fe o no”. Si mis interlocutores hubieran sido argentinos, no salía vivo de allí. Creo que sólo me salvaron mis totalmente ingenuos 28 años.

Así las cosas, Ratzinger es electo pontífice. ¡Peor! Mi reacción fue relativamente diferente del común de creyentes y no creyentes. ¡Por fin alguien que entiende el Vaticano II! Recé para mis adentros. Conforme a mi escandaloso diagnóstico, Benedicto XVI, el “conservador”, comienza a escribir documentos que nadie lee ni entiende. Dejemos para lo último –ya veremos por qué– su famosa hermenéutica de la reforma y continuidad del Vaticano II. Comencemos por Ratisbona, 2006, del cual sólo se recuerda su famosa cita de Manuel II Paleólogo. Ese documento es el eje central del pontificado de Benedicto XVI: la armonía entre razón y fe, que la fe tiene razones, que hay razones para la esperanza, como le dijo a Paolo D’Arcais en el año 2000. Pero, además, contesta al debate intraeclesial de la des-helenización del cristianismo. Conforme a su “Introducción al cristianismo” reafirma que la razón humana es una, que se despliega a lo largo de la historia asumiendo todo lo que de verdad se ha dicho (san Justino), con ese momento único que es la Encarnación, que implica ya una desmitificación del pensamiento politeísta, panteísta y animista. Nadie se dio cuenta de lo que dijo. La

opinión pública intra y extraeclesial sólo debatía la famosa cita del ahora famoso emperador bizantino. Nada más. O sea, nada más en la cabeza.

“La Sapienza”, 2008, una conferencia que no pudo ir a dar porque algunos muy “liberales” profesores lo impidieron. Pero la conferencia quedó escrita y, reitero nuevamente, nadie la leyó. Pero era esencial para la comunicación de la fe en el mundo actual. Asume a J. Rawls y habla de una razón pública cristiana, donde el cristiano puede presentarse como tal en la arena pública con una sensibilidad cristiana sobre temas que el no cristiano puede compartir. Sin que nadie se haya dado cuenta, Benedicto XVI replantea más de un siglo de hablar desde una sola ley natural –como si la fe no existiera–. Conforme a su teología agustiniana, que rechazó siempre “...ese racionalismo neoescolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los ‘*preambula fidei*’”, agregando: “Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana”.²⁷²

Un mes después, febrero de 2008, discurso ante Mary Ann Glendon, nueva embajadora de EE.UU. ante la Santa Sede: “Desde el alba de la República, como usted ha observado, Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano. El ejemplo de su nación que reúne a personas de buena voluntad independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo, en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común,

²⁷² <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/41art01-05-12-a.pdf>.

ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo. Esta tarea de conciliar unidad y diversidad, de perfilar un objetivo común y de hacer acopio de la energía moral necesaria para alcanzarlo, se ha convertido hoy en una tarea urgente para toda la familia humana, cada vez más consciente de su interdependencia y de la necesidad de una solidaridad efectiva para hacer frente a los desafíos mundiales y construir un futuro de paz para las futuras generaciones". ¡Oh! ¡Pero qué "conservador"! ¡Ni Jacques Maritain lo dijo así en su libro sobre EE.UU.! ¿Qué opinarían los asesores de Pío IX? ¡Un Papa liberal! Dos meses después, viaja a EE.UU., ratifica lo anterior y habla de la libertad religiosa ante la ONU.

Septiembre de 2010, discurso ante el Parlamento británico: "...Vuestra tradición jurídica –*"common law"*– sirve de base a los sistemas legales de muchos lugares del mundo, y vuestra visión particular de los respectivos derechos y deberes del Estado y de las personas, así como de la separación de poderes, siguen inspirando a muchos en todo el mundo". ¿Hayek? No, Benedicto XVI.

Septiembre de 2001, discurso ante el parlamento alemán: "Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?", ¿Rothbard? No, Benedicto XVI citando a san Agustín. "...Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de

Dios. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a.C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía, inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 “los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”. Edad Antigua, Edad Media, Modernidad, Ilustración, derechos del hombre. ¿Hayek, cap. 11 de *Los fundamentos de la libertad*? No, Benedicto XVI.

Nada extraño en un Papa que por primera vez habla del liberalismo político sin ningún problema: “...Por razones históricas, culturales y políticas complejas, el Risorgimento pasó como un movimiento contrario a la Iglesia, al catolicismo, incluso contra la religión en general. Sin negar el papel de tradiciones de pensamiento diferentes, algunas marcadas por trazos jurisdiccionalistas o laicistas, no se puede callar la aportación del pensamiento –e incluso de la acción– de los católicos en la formación del Estado unitario. Desde el punto de vista del pensamiento político bastaría recordar todas las vicisitudes del neogüelfismo, que tuvo en Vincenzo Gioberti un ilustre representante; o pensar en las orientaciones católico-liberales de Cesare Balbo, Massimo d’Azeglio, Raffaello Lambruschini. Por el pensamiento filosófico, político y tam-

bién jurídico resalta la gran figura de Antonio Rosmini, cuya influencia se ha mantenido en el tiempo, hasta dar forma a puntos significativos de la Constitución italiana vigente. Y por esa literatura, que tanto contribuyó a “hacer a los italianos”, es decir, a darles un sentimiento de pertenencia a la nueva comunidad política que el proceso del Risorgimento estaba plasmando, cómo no recordar a Alessandro Manzoni, fiel intérprete de la fe y de la moral católica; o Silvio Pellico, que con su obra autobiográfica sobre las dolorosas vicisitudes de un patriota supo testimoniar la conciliabilidad del amor a la patria con una fe diamantina. Y también figuras de santos, como san Juan Bosco, impulsado por la preocupación pedagógica a componer manuales de historia patria, que modeló la pertenencia al instituto por él fundado sobre un paradigma coherente con una sana concepción liberal: “ciudadanos frente al Estado y religiosos frente a la Iglesia”.²⁷³

Pero, entonces, ¿cómo se entiende su restauración de la misa tridentina, y sus permanentes llamados a la reconciliación con los lefebvrianos de monseñor Fellay, que tantas amarguras e incomprensiones le causaron? Primero, Benedicto XVI no restauró nada, sólo recordó que el Vaticano II no había prohibido de ningún modo la última redacción del *Missale Romanum* anterior al Concilio. Segundo, diré algo muy escandaloso, los partidarios de monseñor Lefebvre tienen gravísimos problemas. Una falsa noción de tradición, un antisemitismo vergonzante, y un acto de desobediencia ante Juan Pablo II que este último no merecía en absoluto. Sin embargo, contrariamente a otros autotitulados católicos, los que actualmente siguen a monseñor Fellay no han perdido el

²⁷³ Benedicto XVI, *Discurso ante Giorgio Napolitano*, presidente de la República Italiana, 17 de marzo de 2011.

depositum fidei. Pero, además, lo que dicen acerca del Vaticano II –esto es, sus críticas a la laicidad, la libertad religiosa, etc.– está todo dicho, casi, por Gregorio XVI y Pío IX fundamentalmente, en documentos tan condenatorios que hasta hay que esforzarse en demostrar que no son ex cátedra. Benedicto XVI lo sabía: lo sabía y lo sufría como ninguno de sus predecesores posteriores a Pío XII. Pocos de los que siguen acusando a Benedicto XVI de “conservador” entienden la visión global de la historia de la Iglesia que este pontífice tiene. Benedicto XVI ha tratado de solucionar una crisis intraeclesial silenciosa que golpea y parece atentar contra la misma continuidad doctrinal de la Iglesia. Pocos recuerdan hoy que la Iglesia Católica lleva como carga histórica 17 siglos de Estados Pontificios armados con ejércitos. Pocos recuerdan hoy el comprensible enfrentamiento que Gregorio XVI y Pío IX tuvieron contra la Revolución Francesa, con cuyas condenas Hayek y Burke hubieran coincidido perfectamente, excepto, precisamente en su estrecha visión histórica y en no haber distinguido lo contingente de lo esencial. No distinguieron (León XIII sí) entre Francia y EE.UU., pero fundamentalmente no pudieron distinguir entre modernidad e iluminismo. Aunque el pontificado de León XIII ya significó un intento de moderación, dichas condenas marcaron históricamente toda la relación de la Iglesia con el mundo moderno en el siglo XX. Pocos recuerdan hoy que Pío IX se declara prisionero del Estado italiano, e impide a los católicos la participación de su vida política, cosa que sólo se revierte con el acuerdo de Pío XI nada menos que con Mussolini. Pocos recuerdan hoy que hasta Pío XII, todo católico que hablara de democracia, libertades políticas y libertad religiosa era un sospechoso hasta que se demostrara lo contrario, y que por el filo de la providencia divina se salvaron de la condena

total autores como Lord Acton, Lacordaire, Montalembert, Ozanam, Dupanloup, excepto Rosmini, quien no de casualidad tuvo que ser rehabilitado por Juan Pablo II y Benedicto XVI. Pocos recuerdan hoy que los ataques más violentos al liberalismo político no vinieron de la “teología de la liberación” sino de los católicos que apoyaban a Franco y a Mussolini, quienes tenían *in mano*, insisto, todos los documentos de Gregorio XVI y Pío IX en su favor. De ese grupo vino el pedido de condena a Jacques Maritain, pedido que Pío XII rechazó. Pocos recuerdan que, gracias a Pío XII, y sus discursos tales como *Sumi pontificatus*, *Benignitas et humanitas* y *Con sempre*, los católicos liberales y democráticos europeos tuvieron desplegado el camino para formar los partidos democráticos de orientación cristiana, totalmente antifascistas y promercado, que formaron parte esencial de la reconstrucción europea. Es en ese ambiente en el cual entonces pueden fructificar documentos tales como *Pacem in terris* de Juan XXIII, *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* del Vaticano II. Karol Wojtyla, que sabía lo que eran los soviéticos, y Ratzinger, que sabía lo que eran los nazis, entendieron qué estaba sucediendo. Los que aún creían que el mundo era Gregorio XVI contra la Francia napoleónica, no pudieron entender nada.

Pero Benedicto XVI, el Papa de la razón y la fe, el Papa de la fe, sencillamente, el Papa agustiniano que en la *Fides et ratio* supo asesorar acerca del santo Tomás real, el Papa teólogo más profundo de los últimos siglos, sí. Por lo tanto, era el único que podía escribir un documento tal como el discurso del 22 de diciembre de 2005, sobre la hermenéutica de la reforma y continuidad del Vaticano II: reforma en lo contingente, continuidad en lo esencial, con la esperanza de que la Iglesia sepa encaminarse en “lo esencial”: la fe. Curiosamente, el documento produjo un sinnúmero de interpretaciones dife-

rentes y encarnizó los debates entre los “Vaticano II sin Iglesia anterior” y los “Iglesia anterior sin Vaticano II”. Diagnóstico: la intelectualidad católica actual (salvo las excepciones que siempre existen) no está preparada para este pontífice. Pero quedó escrito, y los pontífices posteriores no lo podrán borrar. Se podrán hacer los tontos, pero no podrán evitar la bendita (bene-dicta) rueda espontánea de estos documentos luminosos.

De sus encíclicas, escritas las dos primeras de primera mano, no tengo nada que agregar. He comentado las tres. Escribo esto, además, con la tranquilidad de conciencia de quien nunca lo aduló: elogí la *Caritas in veritate* aunque con distancia; ante sus diagnósticos opinables sobre la crisis financiera, manifesté respetuosamente mi desacuerdo, y, ante su viaje a Cuba, le dije directamente que, por favor, no vaya a hacer lo que hizo.

¿Y sobre su renuncia, entonces? Pues es como dijo, por motivos de salud. Y no es que no fuera capaz de gobernar. Al contrario, todo lo que he reseñado fue el gobierno de la Iglesia. Es faso totalmente que un intelectual como él no supiera “cómo gobernar”: precisamente, la luz de su intelecto le permitía ver el piso con el cual otros tropezaron pensando orgullosamente que no lo hacían. Aquello con lo cual este pontífice, de una calidad moral excepcional, no transigía es la politiquería barata, las intrigas, las estupideces de “imagen”, las diplomacias humanas demasiado humanas, todo lo cual es el Estado del Vaticano como cualquier Estado. Por eso, hace un año le rogué que se fuera del Vaticano, no que renunciara. La eliminación del Estado del Vaticano es el primer paso para retornar a una Iglesia desprendida de todo lo humano que no esté adherido a Cristo.

¿Habrá sido este portazo un mensaje indirecto al respecto?

No lo sabremos nunca: sólo un tiempo al cual ya no asistiremos lo dir . Mientras tanto, ante la renuncia de este intelectual, de este profesor, de este santo, de este santo Tomás de nuestro tiempo, me inunda la tristeza, consolada sólo por la certeza de que Benedicto XVI sabe lo que hace.

