

serie teología

JOSEPH RATZINGER

REVERBERACIONES

BENEDICTO XVI

EDITORIAL  
**UPAEP**

JUAN PABLO ARANDA  
MAURICIO LÓPEZ NORIEGA  
COORDINADORES





UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector*.  
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General*.  
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación*.  
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico*.  
Javier Taboada, *Director Editorial*.

JOSEPH RATZINGER/ BENEDICTO XVI:  
REVERBERACIONES

Primera edición, 2024.

© Juan Pablo Aranda y Mauricio López Noriega, coordinadores.

© de los textos, sus autores.

© de las fotografías: Fundación Internacional Ratzinger; Flickr (bajo la licencia Creative Commons Attribution-Share Alike 2.0 Generic).

D.R. © Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C.  
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, Puebla, 72410.  
editorial@upaep.mx

Diseño editorial: Agustín Romero

*Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita de los titulares del copyright.*

ISBN: 978-607-69993-5-6

Impreso en México

J O S E P H   R A T Z I N G E R

# REVERBERACIONES

B E N E D I C T O   X V I

UN HOMENAJE

JUAN PABLO ARANDA

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

COORDINADORES

EDITORIAL  
**UPAEP**

serie teología

# Í N D I C E

- 9 **PRÓLOGO**
- 16 **EL CRISTIANISMO COMO INTELIGENCIA DE LA VERDAD**  
TRES DISCURSOS DE JOSEPH RATZINGER EN LAS UNIVERSIDADES  
DE BONN, SORBONA Y RATISBONA  
*Riccardo Colasanti*
- 35 **JOSEPH RATZINGER Y LA MODERNIDAD**  
*Juan Pablo Aranda Vargas*
- 52 **CARITAS IN VERITATE**  
COMO RESPUESTA AL PENSAMIENTO DÉBIL DE VATTIMO  
*Roberto Casales García*
- 63 **«CREO EN DIOS PADRE TODOPODEROSO, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA»**  
APROXIMACIÓN A LOS ALCANCES EPISTÉMICOS  
Y PRÁCTICOS DE LA FE CRISTIANA EN JOSEPH RATZINGER  
EN DIÁLOGO CON ARISTÓTELES  
*Uriel Ulises Bernal Madrigal*
- 81 **TEOLOGÍA DE LA ELECCIÓN Y TEOLOGÍA POLÍTICA**  
MITOS Y ¿PROFECÍAS POLÍTICAS?  
*Manuel Alejandro Gutiérrez González*

**PROFECÍA O ESCENARIO: LA PROPUESTA DE FE Y FUTURO** 102  
*Luis Ignacio Arbesú Verdusco*

**ESENCIA Y MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD** 123  
EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI  
*Jorge Medina Delgadillo*

**ARTE Y TEOLOGÍA** 139  
NOTAS PARA PENSAR EL ARTE SACRO DESDE JOSEPH RATZINGER  
*Brenda Mariana Méndez Gallardo*

**BENEDICTO XVI Y LA MÚSICA EN LA LITURGIA** 152  
*Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo*

**EL TRIUNFO DE LA DOXOLOGÍA** 170  
SACRAMENTO Y MARTIRIO EN LA TEOLOGÍA DE LA LITURGIA  
*Daniel González Martín del Campo*

**CREACIÓN Y EVOLUCIÓN EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI** 191  
*Manuel Alejandro Gutiérrez González*

**EL LUGAR DE LA ESPERANZA EN JOSEPH RATZINGER** 212  
*Urbano Ferrer Santos*

**SEMBLANZAS** 229





## PRÓLOGO

Joseph Aloisius Ratzinger nació en Baviera, Alemania, en 1927. Fue electo papa a los 78 años de edad, el 19 de abril de 2005; eligió el nombre de Benedicto XVI. Para sorpresa de propios y extraños, el 28 de febrero de 2013 renunció al ministerio petrino. Se convirtió entonces en papa emérito, hasta su muerte en la Ciudad del Vaticano, el 31 de diciembre de 2022.

Según la RAE, la palabra «homenaje» procede del occitano *homenatge* (éste, quizá, del latín tardío *hominaticum*) y significa «acto o serie de actos que se celebran en honor de alguien o de algo», «veneración, respeto hacia alguien». Este libro es, en efecto, un homenaje a un hombre muy poco común, a su vocación, a su solidez, a su entereza e integridad a lo largo de una vida entera: homenaje al teólogo, al prefecto, al cardenal, al papa, al papa emérito. En ocasiones resulta desconcertante, triste, vernos forzados a buscar modelos de vida fuera del ámbito del catolicismo. En cambio, en lo que toca a Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, su vida, su obra y su pensamiento nos permiten una extraordinaria y ejemplar excepción. Así, a finales de abril del 2023, la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) realizó un homenaje presencial con la participación de algunos de los autores de este volumen; otros enviaron sus textos por invitación expresa de los editores. Dichas colaboraciones, reunidas en esta colección de doce textos, no proceden solamente de la razón. A su destinatario no le desagradaría constatar que provienen también de una fe profunda y que, incluso —como se podrá comprobar—, se deben también al resonante eco de sus palabras.

Dante, es fama, no amó a varios papas —baste recordar a Bonifacio VIII—; en su *Comedia*, en ocasiones, para mostrar modelos a seguir —otra forma de la animadversión— concibe que el mismo san Pedro sostenga que «la alta providencia, que con Escipión defendió en Roma la gloria del mundo, la socorrerá pronto, según pienso» (*Par.* XXVII, 61-63). En otro lugar (*Monarch.*, I, XVI, 1-2) afirma que «no encontraremos, si no es bajo el divino Augusto, monarca de una perfecta monarquía, que el mundo haya estado universalmente tranquilo [...] y el mismo Pablo llamó “plenitud de los tiempos”».

Ejemplos idealizados, quizá; sin embargo, son modelos tomados del mundo pagano. Pero él sabía también que hubo muchos Pedros, muchos Linos y Cletos.

Es posible que tampoco muchísima gente *amara* a Benedicto XVI, a Joseph Ratzinger, poco aficionado al protagonismo. No se puede amar lo que no se conoce. Nunca fue un hombre carismático; y entre Juan Pablo II y Francisco, menos aún. Sobre todo, su imagen solía asociarse más con la severidad y la ortodoxia que con un papa sonriente. En realidad, quizá las naciones y los pueblos no consiguieron conocer quién era. La teología no es para las masas. A grandes rasgos, en Latinoamérica, se empezó a saber de él por su cargo como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Lamentablemente célebres fueron las diferencias y las decisiones que tuvo que tomar con respecto a teólogos como Leonardo Boff y Hans Küng. Así, no es que suscitara entusiasmos olímpicos. La justicia no es un concurso de popularidad.

Precisamente, servirán unas palabras de su otrora gran amigo en los tiempos de la Universidad de Tubinga. Küng se pregunta: «¿Puede un cristiano decir de cristianos que son grandes teólogos? ¡Cuidado!» —advierte—, y se sirve de las palabras de un (gran) teólogo para señalar el riesgo de estimar a otros como *grandes teólogos* pues uno puede, incluso, sufrir alarmantes cambios físicos. Reza la cita:

Si te sientes importante y te imaginas que tienes la verdad y sientes tal complacencia en tus propios libritos, doctrinas o escritos, como si lo hubieses hecho a maravilla y predicado a la perfección, si te agrada también sobremanera que te alaben delante de otros, si quizás hasta deseas que te alaben, pues de lo contrario estarías triste y te dejarías ir, si eres de tal género, amigo, entonces agárrate las orejas y si agarras bien, hallarás un hermoso par de grandes, largas, ásperas orejas de burro. Entonces no te importen los gastos y adórnalas con campanillas de oro para que allí por donde fueres puedas oír, señalarte con el dedo y decir: «mirad, mirad, allá va ese hermoso animal que sabe escribir libros tan exquisitos y predicar tan a la perfección». Entonces eres bienaventurado y más que bienaventurado en el reino de los cielos. Sí, pues para el diablo con todos sus ángeles está preparado el fuego del infierno.

Exaltadas palabras escritas por Martín Lutero hacia 1539 (*Luthers Werke*, Múnich, 1951, vol. 1, p. 18 ss). Enseguida, Küng aclara que es posible afirmar de otro que es un *gran* teólogo sí, por medio de su obra, resplandece el mensaje cristiano, la sagrada Escritura, la palabra de Dios. El suizo tendría en mente a Ratzinger, aunque es seguro que no lo sabía. Joseph Ratzinger fue un gran teólogo y —al afirmar esto— ni por asomo consideramos que nos saldrán orejas de burro.

Tampoco lo haría Riccardo Colasanti, con quien inicia este homenaje: su texto examina tres famosos discursos sobre el tema de la Verdad del cristianismo y la relación entre el dios de los filósofos y el Dios de la fe, los cuales pronunció Ratzinger en las universidades de Bonn, Ratisbona y París. En ellos se destaca la relación entre fe y racionalidad, siempre central en la reflexión teórica de Ratzinger. *El cristianismo como inteligencia de la verdad* muestra que este gran teólogo busca enfatizar la imposibilidad de separar la fe cristiana de la verdad: «una verdad que, aunque deja un amplio espacio a la diferencia, es sin embargo fundamentalmente universal y por ello no evanescente, no se transfigura de cultura en cultura, de pueblo en pueblo».

Tampoco Juan Pablo Aranda Vargas considera la posibilidad de obtener un hermoso par de orejas, pues rinde su homenaje con el texto *Joseph Ratzinger y la modernidad*. Ahí refiere que el teólogo bávaro describe a Occidente como el punto de encuentro de cuatro grandes culturas: Grecia, Roma, el cristianismo medieval y la cultura moderna. La Modernidad no es, para Ratzinger, enemiga del cristianismo, sino que ha contribuido con la Iglesia de Roma a forjar una civilización entera. Aun así —muestra Aranda— Ratzinger identifica algunas patologías de la Modernidad que ponen en riesgo el proyecto occidental, las cuales demandan volver a pensar la relación entre religión y política, entre fe y razón; esto permitiría superar una separación total. La crítica ratzingereana a la Modernidad «es una crítica interna que busca rescatar los encuentros entre el cristianismo y el pensamiento moderno, a fin de fortalecer la idea de una civilización occidental».

Ratzinger contra Vattimo y su cristianismo débil, titula Roberto Casales García al acto de celebración en honor al teólogo, pensador y sumo pontífice alemán. Vattimo sostiene que el verdadero mensaje del cristianismo es perfectamente compatible con su propuesta del *pensamiento débil* («no hay hechos, sino sólo interpretaciones»). Casales piensa que, para Vattimo, «lo fundamental del cristianismo, el auténtico mensaje evangélico, radica en situar la caridad por encima de la verdad», verdad subordinada a la interpretación, sombras nietzscheanas que permanecen. Ratzinger, en cambio, «sostiene que, así como la verdad está necesitada de la caridad, la auténtica caridad también está íntimamente relacionada con la verdad, al grado que una no se puede entender sin la otra», síntesis de su respuesta al pensador posmoderno.

Poner siempre en primer plano las cuestiones estructurales de la fe católica y de sus principios formales es uno de los grandes aportes de Joseph Ratzinger a la teología cristiana. Sobre este tema, Uriel Ulises Bernal Madrigal destaca las reflexiones y los estudios sobre el Credo de los apóstoles que hiciera el gran teólogo alemán, al analizar cada uno de sus artículos: clara muestra del valor y sentido que tuvo el diálogo entre fe y razón, evidente tanto en *Introducción al cristianismo* como en *Teoría de los principios teológicos*, obras que son una oportunidad de «pensar los alcances epistémicos y prácticos del primer artículo de la fe católica, entendido como la afirmación de una opción fundamental por la verdad que posibilita una decisión general de vida y determina el rumbo total de la existencia». En su texto *Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Una aproximación a los alcances epistémicos y prácticos de la fe cristiana...*, Bernal Madrigal vincula las consideraciones filosóficas de Aristóteles sobre la praxis y la decisión deliberada, para mostrar cómo Ratzinger supo dialogar con la filosofía sobre puntos centrales de la teología, del valor y sentido de la opción originaria de la fe católica por la razón y la verdad.

Manuel Alejandro Gutiérrez González nos ofrece dos formas de rendir homenaje —¿por qué habría de ser sólo una?—. En la primera, mediante una reflexión entre *Teología de la elección y teología política*, nos informa sobre la propuesta de Ratzinger de una teología de la elección a partir de la Sagrada Escritura. Así, es posible analizar que el poder

de la autoridad proviene de la elección divina, en contraposición del éxito, las riquezas y las complacencias de los placeres: «el poder proviene de la verdad y el amor. Este poder es capaz de crear y de liberar al ser humano». A pesar de ello, se han creado nuevos mitos políticos, retorno a una teología política que se vale de nuevos mesianismos... En la segunda parte de su homenaje, *Creación y evolución en el magisterio de Benedicto XVI*, Gutiérrez González deja constancia, con toda evidencia, de cómo el papa Benedicto XVI legó señeras enseñanzas en torno a la relación entre ciencia y fe; como un ejemplo, el debate entre creación y evolución: cerrarse a Dios puede producir una «patología de la razón». Desde el magisterio pontificio, el papa propuso una razón ampliada: ni reduccionismo de interpretación literaria en el campo teológico (creacionismo), ni reduccionismo ontológico en el campo científico (evolucionismo).

Poco tiempo después de concluido el Concilio Vaticano II, el entonces joven profesor de la Universidad de Tubinga fue entrevistado (en una serie de cinco programas) por una radiodifusora del sur de Alemania. La idea era imaginar el futuro de la Iglesia. El producto (en castellano) fue el libro *Fe y futuro*, aparecido en 1972. La última entrevista presenta, según algunos, una profecía sobre el futuro de la Iglesia, planteando su reducción, su posible regreso a las catacumbas y, finalmente, su renovación. En *Profecía o escenario: la propuesta de «Fe y futuro»*, Luis Ignacio Arbesú Verduzco sostiene que la idea sobre el futuro de la Iglesia de Ratzinger supone un ejercicio prospectivo. Primero, muestra la forma en que inicia dicho ejercicio —los tres primeros capítulos—, luego analiza la presencia de un diagnóstico con base en los trabajos de planificación gubernamental en la segunda mitad del siglo xx y, finalmente, destaca la construcción de un escenario posible, un horizonte futuro más que la transmisión de una revelación propiamente dicha.

Otro tema de especial relevancia es la forma en que el papa reflexionó sobre la institución universitaria. En *Esencia y misión de la universidad en el pensamiento de Benedicto XVI*, Jorge Medina Delgadillo destaca la profundidad de su pensamiento con el cual, asevera, «se ganó, en general, al mundo académico». Por ello, en su ensayo reconstruye la idea de universidad que se desprende de diversos textos del pontificado de Benedicto XVI;

valiosa reconstrucción pues es imperativo que las generaciones vuelvan a poner sobre la mesa el ser y quehacer de la Universidad. Afirma Medina Delgadillo: «Si la universidad quiere ser fiel a sí misma, debe introducirnos en la aventura de reflexionar sobre su propia identidad. El pensamiento de Benedicto XVI se presenta con una altura y densidad tales que lo insertan en el debate más actual, serio y comprometido, que busca resignificar la idea de Universidad: su esencia y las bases en que está asentada; su vocación, su finalidad; el modo de su concreción y también algunos retos actuales que enfrenta la Universidad».

Imposible resultaría, para quien conoce la personalidad de Joseph Ratzinger, que un homenaje en su honor careciera de reflexiones sobre la dimensión estética de su pensamiento y su presencia en la vida cotidiana. Dos textos se abocan a dichas meditaciones: Mariana Méndez Gallardo escribe *Arte y teología. Notas para pensar el arte sacro desde Joseph Ratzinger*, ocasión más que oportuna para hablar sobre la relación entre arte y teología, clave en la vida de un intelectual y ministro del culto. Méndez Gallardo enfatiza que el vínculo entre la representación (y la figuración de una realidad) y la espiritualidad en el mundo contemporáneo «nos permite comprender la extensión y los límites de un debate crucial para nuestra historia y forma de hacer teología, y los puntos de partida para pensar su relación con el arte, con la vida, para comprender mejor al hombre y sus tiempos». Las consideraciones estéticas en la obra y vida de Ratzinger resultan siempre un caudal enriquecedor, presente y necesario, para conocer la integralidad de su pensamiento y sensibilidad.

Por su parte, Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo desarrolla un tema de singular categoría: *Benedicto XVI y la música en la liturgia*. Recuerda que la música en las celebraciones litúrgicas ha sido parte fundamental en las prácticas de la Iglesia desde sus orígenes en las regiones orientales del Imperio romano. Sánchez de la Barquera estudia las diferencias entre la música sacra, religiosa y litúrgica, y nos permite, así, comprender mejor el papel de la música en el culto divino. Para el autor, en el papa Benedicto XVI destaca el amor por la música en general y por la música sacra en particular. Como el teólogo de talla excepcional que fue, supo entender y explicar el papel de la música en la liturgia. La conclusión evidente a la que llega al seguir

el pensamiento de Joseph Ratzinger es que «la música sacra nos hace ver que nuestra fe es verdadera y que nos conduce alegremente por el camino hacia nuestro Padre Eterno».

Daniel González Martín del Campo, por su parte, abunda sobre el tema de la liturgia en *El triunfo de la doxología: libertad y culto en el espíritu de la liturgia*, recordándonos que las iglesias de tradición bizantina celebran, el primer domingo de Cuaresma, el «Triunfo de la ortodoxía», en recuerdo de la victoria de la iconodulia sobre la iconoclasia en el Séptimo Concilio Ecuménico. La ortodoxia hace referencia a la forma en que se vive la fe, cuya expresión principal es la liturgia, término que no sólo hace referencia al culto, sino al Reino de Dios. Para Ratzinger, aclara Daniel González, «la Liturgia encauza la verdadera adoración de Dios en la vida recta del hombre, para lo cual requiere tener la libertad: no sólo la libertad interior, que le permite responder al llamado de Dios, sino la libertad exterior, que emana de las condiciones políticas y legales de la sociedad. La libertad es un requisito indispensable para la adoración».

Por último —y a manera de corona y cierre de este homenaje—, Urbano Ferrer Santos trata un tema crucial en *El lugar de la esperanza en el pensamiento de Joseph Ratzinger*. Crucial, sin duda, pues la esperanza teologal ocupó un lugar preeminente en la abundante obra de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: su tratado *Escatología*, la Carta Encíclica *Spe Salvi*, sus numerosos ensayos, y las mesas redondas en que participó con teólogos y pensadores contemporáneos, dan cuenta cabal de ello. Pero también sus lecciones sobre la fe y el amor aluden frecuentemente a la esperanza. Urbano Ferrer indaga las bases antropológico–personales de la esperanza, para estudiar su relación tangencial con la historia, en contraste con los mesianismos de las utopías y de la teología política, y la interrogación sobre su enlace con la vida eterna.

Doce textos. Un homenaje plural, polifónico, pero con un solo espíritu de hondo y honesto reconocimiento a un hombre excepcional, cuyo pensamiento y obra permanecerán como ejemplo, modelo y paradigma para la catolicidad contemporánea y futura.

Los editores

## EL CRISTIANISMO COMO INTELIGENCIA DE LA VERDAD

TRES DISCURSOS DE JOSEPH RATZINGER EN  
LAS UNIVERSIDADES DE BONN, SORBONA Y RATISBONA

RICCARDO COLASANTI

Joseph Ratzinger pronunció tres discursos sobre el tema de la Verdad del cristianismo y la relación entre el dios de los filósofos y el Dios de la fe en las universidades de Bonn, Ratisbona y París a lo largo de cincuenta años. La primera, en 1959, fue su prolucción académica cuando, joven teólogo (a los treinta y dos años), fue llamado a enseñar teología fundamental en Bonn.<sup>1</sup> La segunda, en 1999 —ya cardenal— en la Sorbona de París.<sup>2</sup> La tercera, en 2006, ya Papa, en la Universidad de Ratisbona, durante un viaje apostólico a Alemania.<sup>3</sup>

Los tres discursos tienen una conexión interna argumentativa, estilística e histórica evidente. Tratan de arrojar luz sobre la relación entre fe y racionalidad, que siempre ha sido uno de los ejes centrales de la reflexión teórica de Ratzinger. Los discursos no tienen principalmente una intención pastoral, sino teológica.

---

<sup>1</sup>Título original: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis*, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Heino Sonnemans Dritte Auflage 2006 (Traducción al italiano: *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, trad. Edmondo Coccia, Paulinus Verlag GmbH, Venezia, Marcianum Press, 2007. En adelante, «Bonn, 1959»).

<sup>2</sup>¿Verdad del cristianismo? Conferencia pronunciada el sábado 27 de noviembre de 1999 en la Sorbona, París. Título original: «Verité du Christianisme?», en *La Documentation Catholique* 1, 2000, pp. 29-35; 30 Jours (1/2000) pp. 33-44; en C. Michon (ed.), *Christianisme: Héritages et destins*, París 2002, pp. 303-324. También en Ratzinger, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005. En adelante, «Sorbona, 1999».

<sup>3</sup>Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de Septiembre de 2006). Encuentro con el Mundo de la Cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre). [https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html). En adelante, «Ratisbona, 2006».



Son las reflexiones que un académico comparte con otros académicos. De hecho y por contraste, en su discurso en otra universidad, La Sapienza de Roma, Ratzinger hizo saber que, a diferencia de lo que ocurrió en Ratisbona, acudía a la Universidad de Roma como Papa, porque fue invitado como obispo de Roma.<sup>4</sup> Pensamos analizar los tres discursos en conjunto porque, aunque fueron compuestos en un amplio período de tiempo, comparten un tema común, un desarrollo similar y el deseo de volver sobre el tema para profundizar en él.

Por supuesto, detrás del planteamiento parecido se percibe el avance continuo del análisis. La impresión es la de una larga reflexión sobre un problema que a Ratzinger le parece central, un aspecto radical del cristianismo. Los discursos han sido muy comentados, pero también malinterpretados. El mayor ejemplo de incomprensión es sin duda el de Ratisbona, donde los elementos teóricos quedan en gran parte puestos a un lado por un debate sobre un supuesto ataque de Ratzinger al Islam y, directamente, al profeta Mahoma, aparentemente culpable de ser promotor de una violencia incompatible con un Dios que ama el mundo. En realidad, casi ninguno de los analistas vio los aspectos más profundos, dejándose subyugar únicamente por una cita. Prevalció sobre el juicio al teólogo, el juicio al jefe de la Iglesia, cuyas citas y formas de expresarse tienen un significado diplomático y político muy distinto que las de un profesor en un aula universitaria. Esto provocó un enorme revuelo mediático y la oposición del mundo cultural islámico.<sup>5</sup>

El problema de fondo de la reflexión de Ratzinger en los tres discursos es complejo. Quiere demostrar que la fe cristiana no puede separarse de la verdad; una verdad que, aunque deja un amplio

---

<sup>4</sup>«En mi conferencia en Ratisbona hablé ciertamente como Papa, pero hablé sobre todo en calidad de ex profesor de esa universidad, mi universidad, tratando de unir recuerdos y actualidad. En la universidad «Sapienza», la antigua universidad de Roma, sin embargo, he sido invitado precisamente como Obispo de Roma; por eso, debo hablar como tal». Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza», jueves 17 de enero 2008 (Visita cancelada el 15 de enero). [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html). Como es bien sabido, debido a la reacción de varios profesores de la Universidad de la Sapienza que protestaron contra la visita, ésta nunca tuvo lugar. Por lo tanto, el texto nunca llegó a leerse, pero se publicó de todos modos.

<sup>5</sup>Entre las numerosas contribuciones: «Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI», *Islamic Studies*, 45(4), 2006, pp. 604-613. <http://www.jstor.org/stable/20839043>

espacio a la diferencia, es sin embargo fundamentalmente universal y por ello no evanescente, no se transfigura de cultura en cultura, de pueblo en pueblo. Esta verdad debe ser objeto de investigación por el instrumento de la razón; a su vez, debe ser ella misma un instrumento universal. Dicha razón no puede seguir senderos periféricos, laterales, tomar un aspecto “regional”, sino que debe ser el camino de todos para alcanzar una verdad para todos. Con los modernos, la razón perdió su valor universal. Como nos recuerda Ratzinger, a los modernos les gusta creer que la propia democracia no es compatible con una única verdad. «Así pues, el relativismo aparece también como la base filosófica de la democracia, de la que se dice que se fundamenta en que nadie puede pretender conocer el camino recto [...] Se dice que una sociedad libre es una sociedad relativista; sólo con esta condición puede seguir siendo libre y abierta».<sup>6</sup>

El pluralismo y el relativismo no son valores resignados sino, por el contrario, extremadamente positivos para la modernidad: «De hecho, el relativismo se ha convertido en el problema central de la fe en nuestro tiempo. Por supuesto, no aparece simplemente como una resignación ante el carácter insondable de la verdad, sino que se define positivamente a partir de los conceptos de tolerancia, epistemología dialéctica y libertad, que se verían limitados por el mantenimiento de una única verdad válida para todos».<sup>7</sup>

Ratzinger, por tanto, se ve obligado a defender una verdad universal, abogando por una especie de nueva Ilustración, necesaria no para derribar mitos y prejuicios, como en el siglo XVIII (¡qué ironía que la Ilustración vuelva a la vida por medio de la iglesia!), sino para restaurar un diálogo que dé estabilidad a una estructura de la verdad como valor universal. Qué lejanas aparecen las palabras de la *Dei filius* de un siglo antes, cuando el enemigo de la fe parecía ser el racionalismo moderno: «se difundió ampliamente esa doctrina del racionalismo, o naturalismo, que, combatiendo en todo a la religión cristiana precisamente por ser de institución sobrenatural,

---

<sup>6</sup>Joseph Ratzinger, *Sobre la situación actual de la fe y la teología*. Encuentro con las comisiones doctrinales de América Latina, 7 de mayo de 1996, Guadalajara, México, cap. 2. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/incontri/rc\\_con\\_cfaith\\_19960507\\_guadalajara-ratzinger\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_sp.html)

<sup>7</sup>*Ibid.*, cap. 2.

se esfuerza con todos sus esfuerzos por conseguir que, desterrado Cristo (nuestro único Señor y Salvador) tanto de la mente de los hombres como de la vida y costumbres de los pueblos, se instaure el reinado —según dicen— de la razón pura y de la naturaleza.

Habiendo entonces abandonado y rechazado la religión cristiana, negado al verdadero Dios y a su Cristo, muchos cayeron finalmente en el abismo del panteísmo, del materialismo y del ateísmo».<sup>8</sup>

En el mundo contemporáneo, el racionalismo se ha disuelto en una gran nada, en una sombra intelectual, en una dialéctica de la negatividad —parafraseando a Adorno— que se disuelve oponiendo la nada a la nada. La razón ya no es un instrumento para encontrar en el caos vértebras sólidas que hagan comprender al hombre el sentido del mundo. La razón que busca la verdad aparece al hombre moderno como imbuida del mal más odioso del pasado, el del principio de autoridad. Aspirar a la verdad y alcanzarla es convertirse en autoridad, y esto no lo permiten los contemporáneos.

La verdad, entonces, será sustituida por visiones culturales. Como en un caleidoscopio, donde con cada movimiento se reconstruye una nueva representación, con nuevos colores y nuevas formas. Podrán nacer entonces mil expresiones religiosas, refracciones de una verdad mayor, pero nunca se podrá conocer la esencia profunda de la Fe, serán sólo expresiones de sueños, de procesos intimistas, casi mitologías. Nunca se podrá llegar a la idea del cristianismo como revolución global, como buena nueva, traducible cierto, pero sin traiciones a su sentido más profundo.

La humanidad quiere volver a la llanura de Babel. Es este un tercer momento. El primero fue la idea de unidad, de construir un único tótem tiránico, la torre sin fin que apunta al absolutismo de la razón; el segundo fue el de la deriva y las grandes separaciones, con la creación de soberanismos culturales, de regionalismos intelectuales; el tercero es el retorno a la unidad. El retorno a la convivencia tras la deriva, donde cada uno es una torre de sí mismo y nada —que sea centro de y para todos— se eleva a los cielos.

---

<sup>8</sup>Pío IX, *Constitución dogmática* Dei filius, Concilio Vaticano I, 18-07-1870. <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprili-1870.html>

El ideal del hombre moderno es la concepción de la sociedad como un zoológico. La multiplicidad que cohabita el espacio horizontal que se puede compartir. Espacios habitados por múltiples verdades. Porque quieren ser tan diferentes —tan ilusos son los hombres— que ya creen no formar parte de la misma especie, sino cada uno —y esto es lo que predica finalmente el transhumanismo— especie de sí mismo, del que es la única instancia, el único individuo, el único elemento. Felinos no lejos de los reptiles, jirafas no lejos de los osos, pero cada uno lejos de todos.

El problema de dar al mundo la Buena Nueva, que debe combinarse con la verdad porque «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14:6), es que la humanidad quiere separarse en millones de tribus, de conjuntos, cada uno con un único elemento: el yo. De ahí que ya no haya humanidad, sino una multiplicidad de individuos. Sin embargo, si se mira de cerca, se observa que la aspiración a diferenciarse para dejar de ser humano y dejar de ser igual contiene también un enorme deseo de huida y protección. Escapar de un principio de realidad, esconderse de las tramas del mundo, vivir de noche, dormir de día. Y si uno tuviera capacidad de análisis, quizá podría deducir que el inconsciente, que se revela en el sueño nocturno, es lo más habitable que nos queda.

Por otra parte, esta multiplicidad del jardín zoológico sólo puede ser virtual, porque, aunque disfrazados de diversidad de género, sexo y existencia, somos portadores únicos de sentido. Sin embargo, la aspiración es al rechazo de lo universal, de lo «católico». El deseo más humano parece sólo la filosofía *queer*.

Ratzinger se encuentra defendiendo filosóficamente el Evangelio. Pero al mismo tiempo debe defender la Verdad frente a una humanidad de lotófagos —descritos por Homero— que sólo quieren dormir. Ratzinger es un nuevo Justino, filósofo porque es cristiano, cristiano porque es filósofo. Pero la defensa es difícil porque han pasado muchas cosas desde la época del santo apologista y mártir: la revolución musulmana, las batallas de las cátedras universitarias en la Edad Media, la reforma protestante que abandonó la escolástica, las interminables guerras de religión que hicieron que la gente estuviera ávida de tolerancia y esto sólo para sobrevivir.

Hubo la reacción jansenista, Port-Royal y el sentimiento tomando el relevo de la razón. Las revoluciones liberales y, finalmente, la caída de la metafísica, quemada en la hoguera del kantismo. Hubo, finalmente, la muerte de la razón misma, tras la intoxicación de la Ilustración, domesticada por un pluralismo relativista que conduce finalmente a la posthumanidad actual. Razón que flota, cuyo andar errante se ve acelerado por la ausencia de los grandes enemigos de los liberales: los fascismos y los marxismos. Es necesario liberar los hilos de urdimbre del pensamiento cristiano y desenredarlos del pensamiento secular occidental con la precisión del bordador.

Y es esto lo que Ratzinger hace en sus discursos: con agudeza y sutileza, relata situaciones, comentarios o posiciones antiguas, pero no con vehemencia. De ahí una cierta impresión de un laberinto de ideas que surge en el lector. Ratzinger debe demostrar que el Dios cristiano es verdad universal frente a un contexto contemporáneo que, como hemos discutido ampliamente, ya no cree en la racionalidad misma. Defender a Cristo-Verdad impone, entonces, la necesidad de defender la verdad *tout court*. Contemporáneamente, se debe defender la razón por el lado de los filósofos. Pero la batalla no se detiene en estos frentes. Del lado de los creyentes, el movimiento reflexivo de Ratzinger debe hacer comprender a los cristianos que la opción por la verdad —el *nous* que devela el *logos*— no es el último coletazo del helenismo, no es la inculturación en la grecidad, de la que el catolicismo debería liberarse para abrirse a culturas alejadas de Europa. Al contrario, el planteamiento metafísico es una forma eterna y universal de desvelamiento.

En resumen, Ratzinger se encuentra defendiendo al mismo tiempo: a) la búsqueda de la verdad por medio de la razón, contra el relativismo moderno; b) el pensamiento griego, como profundamente congruente con el cristianismo; c) la creencia en el logos-Dios que no puede ser irracional aunque quisiera serlo (a pesar de la posición de Escoto); d) la búsqueda de los fundamentos racionales del Cristianismo que dan la posibilidad a la fe de ser entendida como verdad universal por toda la humanidad, contra la idea (defendida por Ernst Troeltsch) de que el cristianismo de los filósofos es sólo *Le côté du visage de Dieu tourné vers l'Europe*,<sup>9</sup> sólo expresión de una

---

<sup>9</sup>Sorbona, 1999.

sensibilidad cultural europea;<sup>10</sup> e) la intersección del universalismo de la verdad con la tolerancia hacia las diferencias.

Estos discursos son un material valioso, pero también dan testimonio de un camino difícil: Ratzinger debe buscar orillas intelectuales para establecer lo que es el fundamento de todo diálogo y para reconducir al diálogo a extremos que ahora ni se hablan ni se escuchan. Una posición difícil, incómoda, peligrosa en un mundo teológico donde cada matiz es visto como una posición definitiva, cada insinuación se convierte en polarización, donde cualquier pronunciamiento se convierte en motivo de denuncia. Esto obliga a Ratzinger a un pensamiento aparentemente sutil. Su proceder erudito, cuidadoso pero también prudente para sopesar cada pasaje lógico y también para evitar las oposiciones preconstituídas, toca diversos aspectos. Sólo mencionaremos tres áreas porque creemos que forman la espina dorsal del discurso: a) El pensamiento griego y el cristianismo; b) ¿la razón puede convertir?; y, c) si la verdad es universal, ¿es posible la tolerancia?

Pensamiento griego y cristianismo:

El pensamiento griego necesita la revelación cristiana

La cuestión es, entonces: ¿Fue la conexión profunda con el pensamiento griego del cristianismo una condición indispensable para que la humanidad comprendiera la verdad evangélica con la razón, o fue sólo una forma de inculturación, donde salió ganador el pensamiento griego, que supo imponer sus términos (*logos, ousia*), procesos intelectuales (dialéctica), una visión del mundo (el ser metafísico), e incluso la forma de participación con lo divino (*methexis*)?

Benedicto XVI dijo en Ratisbona: «A la tesis de que la herencia griega purificada críticamente es parte integrante de la fe cristiana se opone la exigencia de deshelenización del cristianismo, exigencia que domina

---

<sup>10</sup>«En este sentido, todavía es posible —según parece— seguir siendo cristiano; todavía se utilizan las expresiones del cristianismo, cuya pretensión, por supuesto, se transforma de arriba abajo: la verdad que había sido para el hombre una fuerza obligatoria y una promesa fiable se convierte ahora en una expresión cultural de la sensibilidad religiosa general, una expresión que sería, estamos cansados de oírlo, producto de los azares de nuestro origen europeo», Sorbona, 1999.

cada vez más la investigación teológica desde el comienzo de la Edad Moderna».<sup>11</sup> ¿Fue un grave error dejar que el pensamiento antiguo penetrara en las fibras del Evangelio? En ese caso, sería necesario limpiar el Evangelio de esta intrusión, que ha creado un eurocentrismo intelectual que ha dominado la teología desde sus inicios.

Las cosas no son, empero, tan sencillas. En principio, la cultura griega antigua no se corresponde con el pensamiento aristotélico-platónico. Es sólo una parte. En realidad, toda la herencia del pensamiento griego, incluso en sus resultados más conocidos, no coincide con el núcleo más profundo del cristianismo. Consideremos como ejemplo —pero podría haber muchos otros conceptos divergentes— el antiguo concepto de infinito. Infinito que, en el pensamiento griego es indeterminado y, por tanto, imperfecto.

Romano Guardini recuerda cómo en la Antigüedad el pensamiento griego sólo consideraba lo finito, la forma y lo limitado como perfección, y lo infinito e ilimitado como caótico.<sup>12</sup> Aunque hay posiciones críticas<sup>13</sup> que han intentado demostrar que lo formal, lo apolíneo, no es la totalidad del pensamiento griego, lo cierto es que la idea griega de lo infinito, que procede de la nada —porque sólo la nada puede albergar lo infinito— no tiene relación con la idea cristiana.<sup>14</sup> Para Aristóteles, lo infinito es potencialidad, no acto. Para Tomás, el Dios infinito es totalmente en acto y nada en potencia. O véanse las profundas diferencias entre los mitos griego y cristiano de la creación. En el pensamiento griego falta el concepto del creador externo al cosmos, «preexistente y trascendente a su propia obra que encontramos en el Génesis»; «incluso los dioses [griegos] vienen después [del caos primordial] y son, por tanto,

---

<sup>11</sup>Ratisbona, 2006.

<sup>12</sup>Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung / Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Katholische Akademie in Bayern, 1984 (originalmente Basel, Hess Verlag, 1950 y Würzburg, Werkbund Verlag, 1951).

<sup>13</sup>Por ejemplo, Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952.

<sup>14</sup>Pseudo-Aristóteles, comentando a Jenófanes: «Si es eterno y uno y homogéneo y esférico, no puede ser ni infinito ni limitado: en cuanto al primer punto, es el no-ser lo que es infinito: pues no tiene ni principio ni medio ni fin ni ninguna otra distinción de partes: tal es el infinito», Pseudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, c.3.1. Véase también San Agustín, *De Civitate Dei Liber XII*, 17: «[Philosophi] quod dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendere».

parte integrante de una actualidad cósmica de la que no son responsables más que en un grado secundario». Y hay tantas otras diferencias, como la estructura de oposición de caracteres masculino-femenino presente en los mitos de la creación. Naturalmente hay también elementos parecidos (como la figura de Eva y el mito de Pandora).<sup>15</sup> En *De Civitate Dei*, san Agustín pasa revista a las pocas igualdades y a las grandes diferencias: la diversidad documentada por los numerosos apologetas, tanto del lado del cristianismo como del paganismo.<sup>16</sup>

La verdad es que el Evangelio es una auténtica revolución: es la llegada de una hiper-verdad desconcertante y densa, una que supera, excede y, por tanto, también cuestiona, casi niega los logros de los filósofos. No obstante, éstos se acercan a ella con sus herramientas intelectuales para comprenderla. Porque —y aquí está el punto— la verdad de Dios está más allá de las posibilidades del pensamiento del hombre, pero está abierta a este pensamiento, a esta reflexión. El cristianismo no necesita los logros de los griegos, sino que se erige en objeto de su deseo de búsqueda por la agudeza intelectual, la pasión por la verdad de los filósofos precristianos. En esto, lo griego es la representación de esa parte de la humanidad que busca la verdad a través del pensamiento.

Así como la presencia de las Personas divinas puede ser «visitada» por el asceta y el místico, así la verdad de las Personas divinas puede ser «contemplada» por la inteligencia del ser humano. En efecto, si él es *capax Dei*, también lo es su razón. Ciertamente, no por completo, pero ser *imago Dei* de toda persona le permite estar abierta a la verdad. La verdad no es agotable: ningún camino intelectual puede alcanzar la plenitud del conocimiento, ni el místico ni el filosófico. Pero son caminos que se pueden recorrer porque, en cierto sentido, puesto que somos *imago Dei* tenemos estructuras que en cierto modo se asemejan a la Divinidad. Es una aspiración profunda a conocer lo Absoluto que se puede perseguir, pero nunca alcanzar. Recordemos el concepto de *epektasis* de Gregorio de Nisa.

---

<sup>15</sup>V. Ileana Chirassi-Colombo, «Lo sagrado en el espacio político: mitos de origen, ritos de integración» en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. 3. Las civilizaciones del Mediterráneo, Madrid, Trotta, 1997.

<sup>16</sup>San Agustín, *De civitate Dei contra paganos*, Libros VIII-IX-X.



Incluso en la visión beatífica, nuestro conocimiento de la Trinidad no será un alcanzar el centro del Otro, sino un continuo hundimiento en el Otro, cada vez más adentro y cada vez más lejos del centro infinito.

Así que el universalismo de la investigación sapiencial de los griegos no está en los logros de Platón y Aristóteles, sino en ese carácter subterráneo que alimenta el diálogo, la dialéctica, la investigación y que luego generara el *Timeo* o la *Ética nicomaquea*. Se trata de un proyecto que cree que la verdad es un camino que ha que emprenderse, que el *logos* es la vida misma, y que entre el *logos* y el ser no hay diferencia. Es haber experimentado la epifanía —por lo que pueda el ser humano— de la verdad-*logos-ser*. Son muy conocidos los fragmentos de Heráclito y Parménides o Anaxágoras al respecto de estas ideas.

Romano Guardini recuerda que el concepto del *logos* del Evangelio de Juan «presupone los conceptos de la palabra de Dios del Antiguo Testamento de la idea griega», pero no se trata de inculturación sino de «analogía de fe». Esta analogía dice que el Dios redentor es también el Señor de la historia; y que Él es libre, en verdad, de dejar que el trabajo secular del pueblo griego elabore un concepto [el *logos*] que luego —en cuanto sea el momento oportuno— «su Apóstol retoma para explicar con él la esencia del Redentor».<sup>17</sup>

El racionalismo de la investigación, la razón que pone los clavos en la montaña de lo desconocido, para escalarla hasta la cima, esto es lo que defiende Ratzinger. La sabiduría de los griegos es un motor oculto, una raíz profunda de crítica intelectual, una epopeya dialéctica no sólo en la filosofía, sino en varios campos humanos,<sup>18</sup> una profunda iluminación intelectual que resiste hasta la decadencia y caída en el irracionalismo del final.<sup>19</sup> Razón que se une a la fe, que es el altar mismo de la fe.

---

<sup>17</sup>Guardini, R., *La esencia del cristianismo*, Brescia, Morcelliana, 2003<sup>11</sup>, p. 62.

<sup>18</sup>El positivista Gomperz identifica tres líneas de crítica griega que afirman la primacía de la razón para la consecución de la verdad: el pensamiento eleático en metafísica, la crítica histórica, primero de Hecateo y luego de Heródoto, y el pensamiento médico de los hipocráticos. «Ya hemos conocido dos de las fuentes de las que se nutrió el espíritu crítico: las discusiones metafísicas y dialécticas practicadas por los filósofos eleáticos y el método semihistórico aplicado a los mitos por Hecateo y Heródoto. Una tercera fuente hay que buscarla en las escuelas de los médicos», Gomperz, Theodore, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía antigua*, Nueva York, 1905.

<sup>19</sup>Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.

¿No afirmaba Porfirio, en su carta a Marcela, que «la tradición filosófica dice que en todas partes y por entero está presente la divinidad, pero que se le ha consagrado un templo entre los hombres, el pensamiento, especialmente el de los sabios, y sólo él?»<sup>20</sup>

Para Ratzinger, esta ansiedad, esta búsqueda, es sustancial para la Verdad, porque sin ella y sin la Verdad, ¿qué diferencia —citando una famosa obra de Freud— existe entre una fe y una ilusión? Sin la Revelación, la sabiduría humana se hubiese quedado incompleta. La Revelación opera con y encima de la razón. La Revelación no es una clave cifrada que pueda abrir repositorios secretos, una fórmula mágica que abre puertas ignotas, sino que es como un núcleo profundo incandescente que fundamenta inagotablemente la reflexión teológica. Entonces, no es el cristianismo el que necesita el pensamiento griego, sino que es el pensamiento griego el que necesita el cristianismo. No es el Evangelio el que necesita a Platón, sino Platón el que necesita la Revelación.

El cristianismo no es griego. Al contrario, es el griego el que se acerca al cristianismo preguntando si puede utilizar sus herramientas dialécticas. Porque, con toda su perspicacia intelectual, ni siquiera Platón podría alcanzar el umbral de una epifanía que sólo proviene de la Revelación. Hay una cesura ineludible que separa el pensamiento teológico de la Antigüedad griega del Evangelio. Y es que lo absoluto, tal como se teoriza en la Antigüedad clásica, es totalmente «otro» y totalmente lleno de sí mismo para ser creador de todo: no se puede comunicar con Él. En el judaísmo, en cambio, Dios tiene un nombre y tener un nombre —dice Ratzinger— significa ser «nombrable» ser «cuestionable» [*Ansprechbarkeit*]; la misión misma de Cristo es dar a conocer su nombre. Tener un nombre, ser «quien puede ser llamado», significa la posibilidad del diálogo.

Ratzinger cita en Bonn al teólogo Brenner: «El “Dios de los filósofos [antiguos] es el Dios al que no se reza, el Dios con el que ciertamente hay unidad [*Einheit*] —es decir, la unidad que el pensamiento mismo

---

<sup>20</sup>Porfirio, *Vangelo di un pagano* (seguito da *Vita di Porfirio*, di Eunapio; *Lettera a Marcella; Contro Boeto; Sull'anima, Sul Conosci te stesso*), presentazione di Giovanni Reale, introduzione, traduzione, note e apparati di Angelo Raffaele Sodano, Milano, Bompiani, 2006, p. 59.

piensa como ‘verdad profunda’—, pero no hay comunión [*Gemeinschaft*], comunión que es ‘creada por Dios mismo’»». Esta diferencia es fundamental. El dios de Aristóteles y el dios de Platón, que hizo el mundo tan bien, lleno de belleza e inteligencia, no dialoga con el hombre: Está mudo y silencioso.<sup>21</sup> Los dioses antiguos no son personas. Tienen psique, poder y conocimiento. Carecen de lo que es espiritual en una persona. En el politeísmo quieren, piensan, aman y odian, pero no se comunican al hombre ni entran en comunión entre ellos. En definitiva, conocen, pero no comprenden. Por esto, muchas veces el hombre antiguo parece superior a sus dioses.

Pensamiento griego y cristianismo:

El Dios de los filósofos, de los poetas, del pueblo

Tanto en Bonn como en la Sorbona, Ratzinger cita la esquematización que hace Varrón, el polígrafo romano, del concepto de religión, tal como lo recoge San Agustín en *De civitate Dei*. Para Varrón —el erudito supremo de la antigüedad romana— existen tres categorías de teología: i) la de los poetas, *theologia mythica*; ii) la de los pueblos, *theologia civilis*; iii) la de los filósofos, *theologia naturalis*.

La de los poetas es la de los mitos, la del arte de contar las historias de los dioses, tal como se cuentan las historias fabulosas. La de los pueblos es la religión cuando se hace política, gestión, culto público, fundación de la sociedad. Es el hecho religioso como instrumento y objeto de gobierno. Para Agustín, la *theologia mythica* y la *theologia civilis* son *ambae turpes ambaeque damnabiles*.<sup>22</sup> La de los filósofos, la *theologia naturalis* es la investigación de los principios y de la naturaleza de Dios. Y la gran investigación del *arché* de lo real, *arché* física o metafísica. Esta cita para Ratzinger es importante porque san Agustín no duda en incluir la teología cristiana en la *theologia naturalis*, es decir, la de los filósofos.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup>Bonn, 1959.

<sup>22</sup>*De civitate Dei*, lib. VI, 6.

<sup>23</sup>Sorbona, 1999: «¿Qué lugar ocupa el cristianismo en la tríada de religiones de Varrón? Lo sorprendente es que, sin temor a equivocarse, atribuye su lugar al cristianismo en el ámbito de la teología física, en el ámbito de la racionalidad filosófica», *op. cit.*, p. 148.

El cristianismo es, pues, una búsqueda de la verdad divina, no la visión lírica, simbólica y artística de los poetas, ni la visión institucional de los gobiernos y los pueblos.

La modernidad ha fracturado esta pertenencia. El hecho religioso es cada vez menos una cuestión de profundización y de búsqueda de la verdad, y cada vez más un momento intimista, del corazón, del hombre que, convertido en sujeto, se retira al espacio que sólo le es familiar, es decir, su interioridad, y busca en ella, lejos del mundo, de la sociedad, de la naturaleza, lo que considera trascendente, no para todos los hombres —que esto no le importa— sino para sí mismo.

Ratzinger, tanto en Bonn como en Ratisbona, cita como expresión de este cristianismo —que ya no es de los filósofos— el Pascal del famoso fragmento del *Memorial* que el pensador francés llevaba cosido en el interior de su chaqueta y que fue encontrado tras su muerte.

El fragmento afirma claramente, tras una experiencia mística, que «Dios es el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. No de los filósofos y de los sabios».<sup>24</sup> La religión ya no puede ser de los filósofos, sino un hecho íntimo, interior, que cada uno debe leer en su corazón. Y si hecho interior, entonces verdad subjetiva. Con el respeto debido a un pensador de la grandeza de Pascal, Ratzinger ve en este fragmento sí el relato de una experiencia mística, pero también el desalojo del Dios-Verdad para que se quede solo un Dios-«verdad». Es decir, de la Verdad universal del *logos* a la «verdad», en letras pequeñas, de mi propia experiencia privada. En definitiva, es esta la estela del individualismo psicológico moderno como consecuencia del protestantismo. Ratzinger quiere volver a meter al centro la contemplación del Dios de los *philosophes et des savants*.

---

<sup>24</sup>«Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. Dieu de Jésus-Christ. Deum meum et Deum vestrum. Ton Dieu sera mon Dieu. Oubli du monde et de tout hormis Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile. Grandeur de l'âme humaine. Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu. Joie, joie, pleurs de joie».

¿Puede la búsqueda de una verdad universal romper los malentendidos, puede hacer dialogar a los extremos, puede hacer coincidir a los hombres en una misma creencia religiosa? Esta pregunta es posterior a la de la posibilidad de una verdad universal y una razón para perseguirla.

Ratzinger cita el diálogo de Manuel II Paleólogo con un erudito persa,<sup>25</sup> en el invierno de 1390-1391, durante una pausa militar. Manuel II Paleólogo era entonces el emperador de Constantinopla, un imperio en sus años crepusculares. En 1453, es decir, 62 años después del diálogo, Constantinopla caería para siempre bajo el ataque de Muhammad II y, con ella, el Imperio bizantino. El último emperador sería Constantino XI, hijo de Manuel II y Helena Dragas, la última emperatriz. Manuel II no sólo fue un hombre de gobierno —aunque agudo en una época muy difícil—, sino también un profundo teólogo, un intelectual. En este diálogo con un erudito persa, intenta demostrar con argumentos que el cristianismo debe tener prioridad entre las creencias del libro. Como dice Khoury, el traductor y comentarista del texto utilizado por el propio Ratzinger, Manuel II, no utiliza los argumentos escriturísticos apreciados por la teología bizantina, sino que *pratique le recours constant au raisonnement sur la base des données rationnelles*.<sup>26</sup>

La cita de Ratzinger —que causó bastante revuelo porque parecía que la acusación *ad hominem* de Manuel Paleólogo contra el Profeta era compartida por el Papa— es muy breve. Pero si se va a la fuente, es decir, a la lectura del diálogo, se encuentran elementos de gran interés intelectual.<sup>27</sup> El erudito persa, fiel seguidor del Corán, afirma resueltamente que sin duda la fe de los cristianos, la que le propone su interlocutor, es la más elevada, la Ley con más altos valores. Pero su error, el error del cristianismo, reside precisamente en este exceso de perfección, que lo hace inútil e imposible para los hombres, que son frágiles e incapaces y débiles. Pedir a los seres humanos que sean perfectos como el Padre es perfecto,

---

<sup>25</sup>Ratisbona, 2006.

<sup>26</sup>Khoury, Th., *Manuel II Paleólogo. Entretiens avec un Musulmán*, 7<sup>e</sup> controverse, Sources chrétiennes, 115, Paris, 1966, p. 18.

<sup>27</sup>*Ibidem*.

como Dios es perfecto, es maravilloso pero utópico y, si utópico, entonces irrazonable. Mucho más racional —para el docto persa— parece la religión del *Corán*. Porque es menos angélica y más adaptada al hombre. ¡Verdaderamente sutil e inesperada esta conclusión!

Esta sorprendente afirmación no desagrada a Manuel el Paleólogo, que responde con abundantes argumentos. Que, sin embargo, no producen ningún resultado. Sabemos que el emperador no era un hombre cualquiera, como dice Khoury: «Por la calidad y profundidad del pensamiento, por la precisión de la expresión teológica, por el rigor de la argumentación, Manuel es un digno emulador de los mejores teólogos y de los más experimentados dialécticos de Bizancio».<sup>28</sup>

Sin embargo, Manuel no convence al anciano persa. Comentando el diálogo, escribe a su hermano Teodoro: «Lo que alababa, lo que admiraba y lo que creía que era la verdadera parte de todos los hombres, el desdichado anciano no era capaz de llegar a comprenderlo. Evidentemente, se había convertido en un prisionero total del error y ya no era dueño de actuar con total libertad. No habiendo probado, si se quiere, la verdadera libertad, no iba a desearla tanto como se hubiera esperado de él».<sup>29</sup> La razón, es decir, la dialéctica, tiene grandes dificultades para convencer. Puede ser persuasiva pero no logra convertir, porque es como si la mente del hombre no fuera capaz, con la sola experiencia de la razón, de aceptar una profundidad más interior. De hecho, el texto del discurso de Manuel Paleólogo, citado por Ratzinger en Ratisbona, sugiere que el emperador de Oriente, a pesar de todas sus proezas intelectuales, fue incapaz de convencer al erudito persa, no porque sus argumentos no fueran ciertos, sino porque la certeza dialógica no alcanza la iluminación intuitiva. El apóstol dice: «pero como se miden por sí mismos y se comparan consigo mismos, carecen de inteligencia» (2 Cor 10, 12). Pero aquí el erudito persa no aparece encerrado en sí mismo. Es Manuel quien con toda su perspicacia no logra mostrar la Verdad, sino que sólo expone la lógica de su verdad.

---

<sup>28</sup> «Pour la qualité et la profondeur de la pensée, pour la précision de l'expression théologique, pour le rigueur de l'argumentation, Manuel est le digne émule des meilleurs théologiens et des dialecticiens les plus expérimentés de Byzance», *op. cit.*

<sup>29</sup> «Ce qu'il louait, ce a quoi il vouait son admiration et qui lui semblait être le vrai partage de tous les hommes, il n'était pas capable, le malheureux vieillard, d'y venir. Il était devenu de toute évidence totalement prisonnier de l'erreur et n'était plus maître d'agir en pleine liberté. N'ayant pas, si tu veux, goûté à la vraie liberté, il n'était pas près de la désirer autant qu'il eut été normal», *op. cit.*

En el *Liber de Spiritu et Anima*,<sup>30</sup> una obra anónima pero muy conocida de la Edad Media, se afirma que tanto la razón como el intelecto coexisten en el alma. Ambos son diferentes y tienen finalidades distintas. El autor anónimo dice que la razón discierne lo verdadero de lo falso (y esto es la Lógica), lo bueno de lo malo (Ética) y conoce el mundo (Física). Pero la Razón no es el Intelecto, el *νοῦς* de los griegos. El intelecto, para el autor medieval, es la única facultad que puede comprender las cosas divinas: «El intelecto o inteligencia es aquella fuerza del alma que conoce —hasta donde es posible para el hombre— las cosas divinas». La razón, por sí sola, no puede acceder a los misterios de Dios: *Ad coelestia enim arcana penetranda ratio per se non sufficit*.<sup>31</sup> Manuel Paleólogo quiere convencer con la dialéctica, pero ésta no es el camino hacia las cosas divinas. Sólo el *νοῦς* puede abrir el conocimiento profundo de los misterios de Dios.

Si la Verdad es universal, ¿es posible la tolerancia?

Pero si el cristianismo es una verdad universal, ¿será compatible y permitirá la coexistencia con otros credos o tendrá que imponerse con el horrible riesgo de la intolerancia? Como hemos dicho, Ratzinger cita en su discurso en la Sorbona la disputa entre Símaco, defensor del pensamiento pagano, y san Ambrosio en Milán, que era la sede del Imperio Romano de Occidente. La cita es muy breve pero se refiere, como siempre en Ratzinger, a un campo de conspicua problematización. Dada la extrema concisión de su escritura será necesario aportar algunos detalles. La disputa se remonta al año 384. Como nos recuerda Ivano Dionigi, estamos en la tercera fase de la relación entre cristianos y paganos: «El cristianismo, a estas alturas *religio licita*, ha pasado de ser una religión perdedora a ser mayoritaria y vencedora».<sup>32</sup> Sólo ocho años después de la disputa se producirá el edicto de Teodosio, prohibiendo el paganismo en todo el imperio.

---

<sup>30</sup>«Ratio vis est animae supra corporalia, et infra spiritualia collocata: secernit enim vera a falsis, quod est Logicae; virtutes a vitiis, quod est Ethicae; et per experimenta rerum investigat naturas, quod est Physicae. [...] Intellectus sive intelligentia, ea vis animae est, qua de divinis, quantum homini possibile est, cognoscitur», Migne, *Patrologia Lat.* 807, Tomus XL, San Aurelii Augustini, Tomus VI. En apéndice, Página Pars, 1845.

<sup>31</sup>*Ibidem*.

<sup>32</sup>Dionigi, I., Cacciari, M. & Traina, A., Ambrogio-Simmaco, *La maschera della tolleranza*, BUR, 2012<sup>3</sup>, pp. 5-6.

Símaco, orador supremo, pagano, prefecto de Roma, máxima autoridad intelectual de su tiempo, es enviado a Milán, donde reside el emperador de Occidente, Valentiniano II, para solicitar que el Altar de la Victoria sobre el que juraban los senadores —y que fue retirado bajo la presión de los cristianos— sea devuelto a la sala senatorial, la Curia Julia. Símaco escribe un informe para el emperador, *Relatio tertia de repetenda ara Victoriae*. San Ambrosio, obispo de Milán, responde a la petición de Símaco con dos cartas a Valentiniano II. La petición es maravillosamente llevada a cabo por Símaco, un gran orador, y está dirigida al emperador. Merece la pena subrayar una observación de Símaco, cuando afirma que el misterio de Dios es tan grande que no puede ser aprisionado por ninguna religión, por grande que sea: «Contemplamos las mismas estrellas, tenemos el cielo en común, formamos parte del mismo universo: ¿qué importa con qué ideología busque cada uno la verdad? No se puede llegar a un misterio tan grande por un solo camino».<sup>33</sup> Y justo antes, Símaco afirma: «Cada una tiene su propia forma de vida, cada una sus propios ritos: la mente divina ha asignado a cada ciudad un culto diferente para protegerla».<sup>34</sup> La afirmación de Símaco es pertinente y aborda el problema de la Verdad universal del cristianismo.

Ahora bien, si la Verdad es universal, las diferencias no serán posibles: i) si la verdad es única, *extra ecclesiam nulla salus*; ii) si la Verdad es *doxa*, entonces volvemos a la tolerancia y al pluralismo. Esto es, al fin y al cabo, el pensamiento posmoderno. Es el concepto «confocal» de la religión. Al igual que en geometría, dos secciones cónicas, aunque diferentes, se llaman confocales cuando tienen los mismos focos, es decir, los mismos puntos de referencia. Así, se podría hablar de múltiples religiones diferentes que hablan del mismo Dios. Hablando todas del mismo Dios y todas en forma diferente significa que son todas «confocales». Tiene el mismo punto de referencia trascendente. Por esto, Símaco dice que «no se puede llegar a un misterio tan grande por un solo camino». Una única meta, caminos diferentes.

---

<sup>33</sup>«Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requiratur? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum», Symmachus, *Relatio tertia de repetenda ara Victoriae*, en *La maschera della tolleranza*, op. cit., p. 64.

<sup>34</sup>«Suus enim cuique mos, cuique ritus est; varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit», *ibidem*.



Sin embargo, la confocalidad indica que el centro, el objeto a donde apuntan las religiones, es el mismo. Centro válido, no ilusorio. No indica cuál de ellas ha llegado a la máxima profundidad epistémica. Para permanecer en la metáfora de la óptica, hay que añadir la confocalidad, la precisión del enfoque, que se puede alcanzar en varios grados en diferentes contextos. Esta profundidad es como una visión más o menos borrosa, con mayor o menor precisión de detalles. Es un desenfoque noético.

Así, aunque las tres religiones del libro hablen del mismo «Dios de Abraham», sólo el cristianismo verá la Trinidad. Y esta claridad no es fruto de la capacidad humana, sino una gracia otorgada por Cristo a los bautizados, es Dios mismo que se revela. Diferencia infinita. Las religiones, los credos, no son formas culturales diferentes. No se trata, pues, de un problema de inculturación, sino de una diferente visión de la verdad. Como un círculo que es visto de forma diferente por un estudiante de bachillerato o por Apolonio de Perga. En el primero, los puntos del círculo están a la misma distancia del centro. En el segundo, el círculo es el caso especial de una elipse.

Esto nos recuerda la interpretación de Fernando Rielo, que identifica en las religiones una capa universal, los *deificans* y una de la fe católica, los *tranverberans*.<sup>35</sup> El nivel *deificans* es universal y permite un conocimiento dianoético. El nivel *tranverberans*, por su parte, permite un conocimiento que Rielo llama «hypernoético». Es decir, la Revelación de Cristo permite, a través del bautismo, la visión trinitaria.

La «gradualidad» del cristianismo no se expresa por una mayor capacidad de visión intelectual por parte de los cristianos, sino por un don diferente recibido de Dios. El diferencial de la gradualidad no es una mayor agudeza de la razón, sino una razón que ha recibido un don mayor gracias a la Revelación. La afirmación de Símaco, ya citada anteriormente, apela a la tolerancia, pero no ve que a veces

---

<sup>35</sup>*Deificans* y *tranverberans*: El nivel *deificans* es gracia actual otorgada al ser humano por la Divina Presencia Constitutiva del Acto Absoluto, haciéndole mística deidad a imagen y semejanza de la divina Deidad. Este nivel *deificans* dispone y prepara al ser humano para recibir la gracia santificante o nivel *salvificans*. El ámbito *deificans* es universal, ámbito general o ecuménico, dado al ser humano desde su concepción, mientras que el ámbito *tranverberans* es el específico de la redención de Cristo por el que se transmite la gracia santificante significada en el bautismo. V. *Vocabulario Básico Pensamiento Fernando Rielo*. <https://publish.obsidian.md/vocabulario/>

caminos diferentes se interrumpen sin llegar a la meta y se pierden en el bosque. Caminos rurales útiles para un paseo por las afueras de un pueblo, pero sin dirección, interrumpidos y peligrosos si uno se adentra donde más tupidos son los árboles.

Ambrosio le responde: «Dices: “No se puede llegar a un misterio tan grande por un solo camino”. Lo que tú ignoras, nosotros lo sabemos por la voz de Dios. Y lo que tú hipotetizas, lo sabemos por la propia sabiduría y verdad de Dios». El diferencial epistémico no es reductible por la búsqueda del valor o la capacidad del ser humano, sino que es gracia divina. Espíritu de Sabiduría y Verdad.

## Conclusión

La obra de Ratzinger aparece en estos tres discursos como asombrosa porque entrelaza problemas antiguos y modernos, dando respuesta a la crisis contemporánea del pensamiento y con ello de la religiosidad como verdad de la fe. El majestuoso cuadro descrito por el Papa Benedicto XVI es digno de los apologistas y doctores de la Iglesia del pasado. Su propuesta, expresada con mansedumbre y firmeza, de la necesidad de la metafísica para el pensamiento religioso y de la religión para devolver el sentido a una civilización en descomposición, es la respuesta ideal a la proposición del Papa Pablo VI cuando dijo que «la ruptura entre el Evangelio y la cultura es sin duda el drama de nuestra época, como lo fue también de otras».<sup>36</sup>

La ruptura de la que habla Ratzinger es doble: de la cultura con respecto al Evangelio y de la cultura con respecto a la razón. Por supuesto, la obra de Ratzinger está completamente impregnada del Espíritu del Vaticano II, «cuyos objetivos se resumen, en última instancia, en uno: hacer que la Iglesia del siglo XX sea cada vez más apta para anunciar el Evangelio a la humanidad del siglo XX».<sup>37</sup> Una humanidad forjada por la modernidad y las técnicas en camino a una singularidad inesperada.

---

<sup>36</sup>Pablo VI, *Exhortación Apostólica* Evangelii Nuntiandi, §20, Roma, 1975.

<sup>37</sup>*Ibid.*, §2.

## JOSEPH RATZINGER Y LA MODERNIDAD

JUAN PABLO ARANDA

I

Mi primer encuentro con Joseph Ratzinger significó un auténtico parteaguas. Corrían los primeros años del tercer milenio. Estudiaba la licenciatura en ciencia política. Mi curiosidad, en ese tiempo, se había centrado en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, quizá nada más que una moda, la pueril rebeldía de un joven formado en el catolicismo que, no obstante, quería entender, quería aprender a pensar junto con los gigantes del pensamiento. Entre lectura y lectura, el poder literario y argumentativo de Nietzsche fue minando mis convicciones religiosas, hasta sumirme en una crisis de fe, esa especie de terremoto, de sacudida existencial, que relata Alexis de Tocqueville cuando reflexiona sobre su propio encuentro con la filosofía.<sup>1</sup> Nietzsche era entonces, y sigue siéndolo hoy, un filósofo cuya mayor virtud es su capacidad de desfondar las certezas últimas, transformando toda confianza en la duda fundamental por los supuestos últimos en los que reposan nuestras ideas.

En aquella época mi novia (hoy esposa), en un intento por ayudarme a lidiar con esta crisis, entró a una librería buscando *algo* que pudiera ser de ayuda. Encontró un librito que reunía dos breves ensayos de sendos teólogos, quienes ofrecían una respuesta a las preguntas de por qué seguir creyendo en Dios y por qué permanecer en la iglesia.<sup>2</sup> El primer ensayo pertenecía al teólogo suizo, Hans Urs von Balthasar. Para un estudiante con nulo entrenamiento teológico, el estilo de von Balthasar resultaba prácticamente impenetrable. Abandoné, pues, el texto y me concentré en el segundo, escrito por el entonces joven teólogo, Joseph Ratzinger, de quien sabía casi nada, a excepción de que era alguien cercano al entonces pontífice. Este segundo texto me capturó de inmediato: una prosa elegante que, empero, no sucumbía a la pedantería, tan común en algunos alemanes, de escribir con una complejidad innecesaria; un discurso mental delicadamente

<sup>1</sup>Jardín, André, *Tocqueville. A Biography*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1989, p. 61.

<sup>2</sup>Von Balthasar, Hans Urs y Joseph Ratzinger, *¿Por qué soy todavía cristiano? / ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Salamanca, Sígueme, 2013.

ordenado, una pedagogía capaz de llevar al lector desde la pregunta hasta su reflexión como en una balsa que navega un río en calma; un candor religioso que nacía siempre del reconocimiento de las propias carencias, limitaciones e incluso perversiones de la iglesia que, en última instancia, se proponía defender.

A la lectura de este pequeño librito le siguió una necesidad casi frenética por leer las obras de Ratzinger. En particular, dos libros consolidaron mi admiración y cariño por el autor: *Introducción al Cristianismo* y la que él mismo ha llamado su obra culmen, *Escatología*. La lectura de Ratzinger no sólo me devolvió la fe en Cristo, sino que afectaría profundamente mi futuro profesional. Para titularme de la licenciatura, escribí una tesis que buscaba generar una conversación entre Joseph Ratzinger y la teoría política contemporánea, específicamente con Charles Taylor, John Rawls y Richard Rorty. Algunos años más adelante, mi tesis doctoral volvería a apoyarse en él para analizar la pregunta de qué significa ser católico en democracias postseculares.<sup>3</sup> Mi relación con Joseph Ratzinger no puede, pues, resumirse en algo académico. Ratzinger ha sido el Virgilio que ha acompañado mi paso por las densas junglas de la duda, lo mismo que por los suaves valles del encuentro personal con la persona de Jesús.<sup>4</sup> Desde esta perspectiva, quisiera utilizar este espacio para rendir homenaje a un hombre que ha desbordado los linderos de lo académico para volverse una figura indispensable en mi itinerario personal. Quiero rendir homenaje al maestro que también, y esto es más importante, se convirtió en hermano mayor.

El presente trabajo busca encontrar los principales vectores que gobiernan la concepción y crítica ratzingereana a la modernidad occidental. Tal como hiciera el pontífice, Benedicto XVI, en su primera carta encíclica, *Deus caritas est*,<sup>5</sup> quiero partir de una confrontación con Nietzsche para, desde ahí, en la contemplación de las diferencias entre teólogo y filósofo, tensar el arco<sup>6</sup> y apreciar así

---

<sup>3</sup><https://www.proquest.com/openview/54c08f905062882f0075bf38e8a954d7/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>

<sup>4</sup>Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2005, §1.

<sup>5</sup>*Ibid.*, §§ 3-8.

<sup>6</sup>Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, New York, Vintage Books, 1989, Prefacio.

la potencia y originalidad del pensamiento del primero. Mi objetivo es mostrar que en Ratzinger, lejos de una crítica destructiva, como es el caso de Nietzsche, la modernidad se presenta como un proceso histórico ambivalente y rico en posibilidades que ofrece, por un lado, desarrollos auténticos del espíritu humano en sintonía con el mensaje cristiano y, por el otro, genera tremendos peligros derivados de la *hybris* de una razón que quiere ignorar el carácter creatural del ser humano para constituirse autónoma, ilimitada e independiente. Al final, siguiendo el espíritu agustiniano que Ratzinger mismo adopta, sugeriré que esta crítica es hoy la más adecuada para analizar la crisis democrática de nuestros días y la consecuente reanimación de los experimentos populistas en nuestras sociedades.

## II

Si bien la lectura de Ratzinger me permitió salir del embrujo de la prosa nietzscheana —quizá la pluma más extraordinaria en todo el canon de la filosofía política—, la figura de Nietzsche no ha perdido un ápice de su poder de fascinación. En el filólogo del martillo uno puede encontrar exquisitas paradojas, así como propuestas cuyo poder es tan grande que exigen del lector una medida que no es posible encontrar en el autor. Siempre me ha sorprendido el contraste entre el hombre callado, cuyas obras fueron rotundos fracasos durante su vida, ese hombre que careció por completo de suerte en el amor,<sup>7</sup> y el hombre que trasluce en las páginas de cada una de las obras que escribió, un hombre duro, que rebosa confianza y lanza diatribas y condenas y maldiciones a un mundo que quiere ver en llamas, purificación necesaria para la venida gloriosa del *Übermensch*, el superhombre que inaugurará un nuevo eón, caracterizado por un regreso al ejercicio creativo de la voluntad de poder, el dominio y la autoafirmación de los espíritus fuertes.

Para Nietzsche, la modernidad es una enfermedad y tal enfermedad no es sino la traducción secular de un malestar religioso. Aproximemos esta idea de forma indirecta, apoyándonos en el

---

<sup>7</sup>Particularmente emotiva es la biografía escrita por Sue Prideaux: *I am dynamite. A life of Friedrich Nietzsche*, London, Faber and Faber, 2019.

pensamiento de Carl Schmitt, el jurista católico que coqueteó con el Tercer Reich y su locura. En sus escritos desde el cautiverio, terminada la Segunda Guerra Mundial, Schmitt reflexiona sobre la filiación de la jurisprudencia europea, afirmando que:

ésta procede en espíritu de un noble parentesco. Su padre es la renacida ley romana, su madre la iglesia romana. La separación de la madre se completó, finalmente, luego de siglos de disputa, durante los años de las guerras religiosas. El niño se asió al padre, la ley romana, dejando a la madre en casa. Buscó un nuevo hogar, encontrándolo en el estado. El nuevo hogar era principesco, un palacio renacentista o barroco. Los juristas se sintieron orgullosos y harto superiores a los teólogos.<sup>8</sup>

La idea de Schmitt sobre la jurisprudencia nos transmite mucho de lo que Nietzsche veía en la relación entre cristianismo y modernidad, a saber, una familiaridad, un parentesco que, incluso después de que la hija abandonó la casa materna, sigue siendo un reflejo de la educación en casa. La modernidad, para Nietzsche, es absolutamente cristiana, y lo es en tanto que *resentida*. Para entender este concepto, tenemos que atrevernos a descender a las profundidades junto con Nietzsche, auténtico anti-Virgilio, como nuestro guía.

Los virulentos ataques de Nietzsche contra el cristianismo excluyen explícitamente a Jesús, el galileo que fue clavado en la cruz. Él fue, en estricto sentido, el único cristiano que ha existido.<sup>9</sup> Lo que Nietzsche ataca como «cristianismo» no es la doctrina de Jesús sino la resentida reinterpretación que Pablo hizo del rabino. Mientras Jesús «sólo hablaba de lo que llevaba más dentro: “vida” o “verdad” o “luz” son sus palabras para lo más íntimo»<sup>10</sup>, Pablo es incapaz de procesar saludablemente el asesinato del Señor, emoción que pronto se convierte en una sed de venganza contra sus verdugos.<sup>11</sup>

A partir de este momento, el mundo interior proclamado por el nazareno fue abandonado, favoreciendo en su lugar una lucha activa,

---

<sup>8</sup>Schmitt, Carl, *Ex Captivitate Salus. Experiences, 1945-1957*, Cambridge, Polity Press, 2017, p. 56.

<sup>9</sup>Nietzsche, Friedrich, «The Anti-Christ», *Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Ridley, A. & Judith Norman (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, §39.

<sup>10</sup>*Ibid.*, §32.

<sup>11</sup>*Op. cit.*, §40.

un esfuerzo conscientemente deshonesto para tergiversar el orden moral, que Nietzsche traza genealógicamente:

Ahora puedo oír realmente lo que han estado diciendo todo el tiempo: «Nosotros, los hombres de bien, somos los justos»; lo que desean no lo llaman represalia, sino «el triunfo de la justicia»; lo que odian no es su enemigo, ¡no! odian la «injusticia», odian la «impiedad»; en lo que creen y esperan no es en la esperanza de la venganza, en la embriaguez de la dulce venganza («más dulce que la miel» la llamaba Homero), sino en la victoria de Dios, del Dios justo, sobre los impíos; lo que les queda por amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus «hermanos en el amor», como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra<sup>12</sup>.

Esta es la rebelión de los esclavos en la moral que nace del resentimiento,<sup>13</sup> una pasión que surge cuando la autoafirmación del propio yo, como respuesta al agresor —respuesta propia del ser humano saludable, en opinión de Nietzsche—, se enfría y se pospone por debilidad o miedo. Esta incapacidad, esta claudicación ante el poderoso, envenena el alma de la persona, engendrando así un sentimiento amargo y enfermizo, a saber, el resentimiento. Incapaz de responder directa y activamente a la agresión, el resentimiento termina defendiéndose en el nivel simbólico, trastocando el orden valoral al introducir un signo negativo que convierte en vicio todas las actitudes del fuerte y ofreciendo, en contraparte, las características del débil, positivas y encomiables.

El cristianismo se muestra, bajo esta lógica, débil y extremadamente fuerte a la vez. Su fuerza proviene del hecho de que toda religión surge de un sentimiento de poder. Por ello, Pablo es considerado un «genio del odio», alguien cuya sed de poder es insaciable. Su debilidad proviene, sin embargo, del tipo de creencias que alimenta, que no sólo son contrarias a lo que enseñó Jesús, sino que promueven un tipo de ser humano más débil, más vulgar, más patético.

---

<sup>12</sup>Nietzsche, Friedrich, «On the Genealogy of Morals», *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, ed. Walter Kaufmann, New York, Vintage, 1989, §14.

<sup>13</sup>«El resentimiento», dice Max Scheler, «es una *autointoxicación psíquica* [...] que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes» Scheler, *El Resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Madrid, Caparrós, 1998, pp. 20-21.

Este *ethos* cristiano, en tanto que resentido, se caracteriza por la negación de todo aquello que le oprime:

¿Qué valores *niega*? ¿Qué comprende su *contraideal*? —El orgullo, el pathos de la distancia, la gran responsabilidad, la exuberancia, la espléndida animalidad, los instintos que se deleitan en la guerra y la conquista, la divinización de la pasión, de la venganza, de la astucia, de la ira, de la voluptuosidad, de la aventura, del conocimiento—; se niega el ideal noble: la belleza, la sabiduría, el poder, el esplendor y la peligrosidad del tipo «hombre»: el hombre que se fija metas, el «hombre del futuro»<sup>14</sup>.

El cristianismo es, para Nietzsche, un movimiento tremendamente poderoso a la vez que resentido, que logró sepultar los valores heroicos de la fuerza, el dominio, la pasión y la voluptuosidad, reemplazándolos por los valores de la humildad, la sencillez, la «otra mejilla» (Lc 6,29), la obediencia y la mansedumbre. La modernidad será, por su parte, nada más que la versión secularizada del *ethos* cristiano, un proyecto de sometimiento de los espíritus grandes en aras de proteger al débil, al enfermo, al ser humano cuya existencia está rota.

En el fondo, la reacción de Nietzsche se refiere al problema de la excelencia. No solamente él, sino muchos otros, verán en la modernidad y, específicamente en la victoria de la democracia en Occidente, un signo de paulatina mediocrización, un debilitamiento del carácter humano que abre paso a la tiranía de la masa. Aquí Nietzsche se encuentra del lado de Platón, quien sentencia en su *República* que «es imposible para la mayoría ser filosófica».<sup>15</sup> La misma crítica al dominio de la masa la encontramos en Søren Kierkegaard, quien criticará en *La época presente* los nefastos efectos de la igualdad, cuya «plenitud más lógica—más equivocada— es la nivelación», esto es, la normalización que anula la grandeza humana, atontando el elemento humano, anulando al individuo y dejándolo a merced del «público»<sup>16</sup>. También Alexis de Tocqueville lamentará esta nivelación, encontrando una de sus manifestaciones más potentes en la democracia moderna: «A medida que las condiciones se igualan, cada individuo se vuelve más parecido a sus semejantes,

<sup>14</sup>Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage, 1968, §221.

<sup>15</sup>Plato, *Republic*, 494a (Indianapolis, Hackett, 2004, p. 197).

<sup>16</sup>Kierkegaard, Søren, *The Present Age and Of the Difference Between a Genius and a Saint*, New York, Harper & Row, 1962, p. 52.



más débil y más pequeño, y crece el hábito de dejar de pensar en los ciudadanos y considerar sólo a las personas. Se olvidan los individuos y sólo cuenta la especie».<sup>17</sup>

Tres tareas se presentan, pues, a quienes, como Ratzinger, buscan defender al cristianismo de estas acusaciones: (a) preguntar sobre la verdad de la crítica de Nietzsche —indagar si el cristianismo es una religión resentida; (b) entender en qué sentido puede decirse que la modernidad es hija del cristianismo y en qué forma se diferencia una del otro; y, (c) hacer frente a la inculpación que quiere ver en el cristianismo el origen de la tiranía de las masas y el abandono de la excelencia.

### III

Que el cristianismo está completamente libre de resentimiento no es evidente en modo alguno. El cristianismo es una religión que, vivida auténticamente, está por completo libre de resentimiento, al tiempo que corre siempre un permanente peligro de convertirse en mero resentimiento. Max Scheler reconoce:

Cuanto más larga y profundamente medito sobre esta cuestión, tanto más claro veo que la raíz del amor cristiano está por completo *libre* de resentimiento, pero que, por otro lado, ninguna idea es más apta para ser recogida por un resentimiento preexistente y aprovechada en pro de sus tendencias, *simulando* la emoción correspondiente. Esto, con frecuencia, llega hasta un extremo tal, que ni el ojo más perspicaz puede decir si está delante de un auténtico amor, o sólo ante un resentimiento que se ha apropiado la expresión del amor.<sup>18</sup>

El constante peligro que acecha al cristianismo para convertir el amor en mero disfraz que esconde una actitud resentida proviene de la dificultad de evaluar si lo que se presenta como amor es un acto genuino o mera simulación. En el nombre del amor puede una religión —no sólo el cristianismo, por supuesto— oprimir y empobrecer, marginar y mentir, siempre mostrando la certeza de hacerlo en nombre de Dios.

---

<sup>17</sup>Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, II.1.7: 426.

<sup>18</sup>Scheler, *op. cit.*, p. 66.

El cristianismo se encuentra, sin embargo, en un peligro mayor, justamente (arriba hay otro demasiado cerca) porque en él el amor lo es todo, tal como dice Pablo: «ahora hemos quedado libres de la ley, habiendo muerto a lo que nos ataba, de modo que sirvamos en la novedad del Espíritu y no en el arcaísmo de la letra» (Rom 7, 6). El cristianismo rechaza radicalmente el ritualismo propio de la religión a fin de dar la máxima centralidad al misterio del amor que crea y redime a la humanidad. La dificultad que señala Scheler para distinguir entre un amor auténtico y otro que no es sino farsa constituye, específicamente, la tentación del resentimiento.

Será Benedicto XVI quien confronte este problema. Además de ser una de las encíclicas más brillantes de la época contemporánea, *Deus caritas est* es la primera en que un pontífice se enfrenta directamente con un filósofo, introduciendo la temática en la forma de una confrontación con un pensador, y de la talla de Friedrich Nietzsche. El papa Benedicto parte de la crítica nietzscheana según la cual el cristianismo dio veneno de beber al *eros* griego, haciéndolo degenerar en vicio.<sup>19</sup>

Contra este ataque, el pontífice reacciona con un análisis que, lejos de hacer una defensa a ultranza del *agapé* cristiano, quiere mostrar la continuidad y complementariedad entre *eros* y *agapé*:

El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebatado momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios.<sup>20</sup>

En el análisis de Benedicto XVI, *eros* y *agapé* «nunca llegan a separarse completamente».<sup>21</sup> En el ser humano coexisten ambas dimensiones: un amor como búsqueda incansable de unidad, deseo de superar la alteridad para fundirse con el otro y, en el último análisis, con lo Absolutamente Otro; del otro lado, un amor que, en el encuentro con este otro, comienza a entender que el sueño de unidad

<sup>19</sup>Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §168; cfr. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, §3.

<sup>20</sup>Benedicto XVI, *Deus caritas est*, §6.

<sup>21</sup>*Ibid.*, §7.

pasa por un progresivo debilitamiento del yo, que si bien no es disuelto —como plantean algunas religiones orientales— sí debe ser descentrado y comprendido como *necesariamente en salida*. Bajo estas dos condiciones, *eros* y *agapé* no son principios enfrentados uno con el otro, sino que marcan la tensión permanente de toda la relacionalidad humana:

Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don.<sup>22</sup>

#### IV

Joseph Ratzinger aborda la idea del «mundo» de forma incremental. En el nivel más básico, nos encontramos con el mundo como la «realidad extrahumana que no fue hecha por el hombre».<sup>23</sup> Según la tradición bíblica, el hombre fue llamado a «sojuzgar la tierra» (Gn 1, 28), lo que no debe entenderse como un gobierno tiránico, sino

como una administración sabia conforme a la sabiduría divina.<sup>24</sup> El ser humano cambia activamente el mundo, de modo que el mundo está siempre modelado y estampado por el esfuerzo humano. El mundo, entonces, se experimenta como la totalidad del comportamiento humano en relación con la realidad extrahumana.

---

<sup>22</sup>*Ibidem*.

<sup>23</sup>Ratzinger, Joseph, *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*, San Francisco, Ignatius Press, 2011, p. 165.

<sup>24</sup>Ratzinger, Joseph, *The Divine Project. Reflections on Creation and Church*, San Francisco, Ignatius Press, 2022, pp. 57-64.

La idea de que no podemos separar al ser humano de su mundo tiene importantes implicaciones para el creyente. El cristiano, como ser humano, *es mundo* (cfr. Jn 17, 15). Ahora bien, puesto que no hay forma de que el creyente exista «sin mundo» o fuera de él, lo que encontramos en la historia son diferentes formas de implicación cristiana con el mundo.<sup>25</sup> Los ecos de la doctrina agustiniana de las dos ciudades son claros. Para Agustín, las dos ciudades no pueden distinguirse plenamente en este mundo, al menos porque la división entre los miembros de cada una de las ciudades no se corresponde con la división entre Iglesia y Estado: «Entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente, están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio».<sup>26</sup> En esta idea de Agustín encontramos fuertes ecos de la parábola de Jesús sobre el trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30); no obstante, esta separación es una idea que muchas veces ha sido y sigue siendo olvidada por los cristianos cuando quieren identificarse *en tanto grupo* con la ciudad celestial, con la porción justificada del mundo, con los salvos del castigo infernal. Este es el error de los muchos esfuerzos que en la iglesia han ocurrido por inmanentizar el *escatón*, es decir, por encontrar un modelo social, político y económico capaz de resolver los problemas de la existencia aquí ahora, de una vez y para siempre.

La modernidad no es, por tanto, sino una de las muchas formas que ha adoptado el mundo humano. El cristianismo no es, por ende, «moderno» ni «antimoderno» —y, en este sentido, la modernidad no es, como Nietzsche sugiere, *la* hija del cristianismo. No obstante, Ratzinger es consciente de que la historia de «Occidente», o de «Europa» (ideas entendidas en sentido *figurado*), y, con ella la modernidad, están estrechamente ligadas al cristianismo, es decir que, hasta cierto punto, la modernidad *sí* puede entenderse como cristiana, pero como *una* de las hijas del cristianismo.

«Europa» es, para Ratzinger, un compuesto de cuatro herencias: la griega (especialmente con la tríada Sócrates-Platón-Aristóteles),

---

<sup>25</sup>Una interesante reflexión sobre la forma en que el catolicismo puede responder a la época moderna puede encontrarse en el discurso de aceptación del premio mariano que la Universidad de Dayton otorgó a Charles Taylor el 25 de enero de 1996: Taylor, Charles, «A Catholic Modernity?» en Heft, James L. (ed.), *A Catholic modernity? Charles Taylor's Marianist Award lecture*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 13-37.

<sup>26</sup>Agustín, *De civitate Dei contra paganos*, libro I, capítulo 35.

la judeocristiana, la latina (por ejemplo, la *res publica christiana* medieval), y la moderna, que fue capaz de sacar a la luz valores cristianos que permanecieron ocultos en la Edad Media, como la separación entre fe y ley, así como el «dualismo productivo de Iglesia y Estado». Ahora bien, es la patología de la razón moderna (ὑβρις) la que Ratzinger critica como opuesta al cristianismo: «El epítome de la era moderna aparece —erróneamente, en última instancia— como esa razón completamente autónoma que ya no reconoce nada más que a sí misma y que, por ello, se ha vuelto ciega y que, mediante la destrucción de sus propios fundamentos, se vuelve inhumana y hostil a la creación».<sup>27</sup>

La modernidad, pues, no puede desligarse de la historia del cristianismo —ni del catolicismo romano ni de la crítica protestante<sup>28</sup>—; pero, por otro lado, ninguna de estas tradiciones puede explicarse estrictamente en términos de paternidad y filiación. Decir que la modernidad es la hija del cristianismo implicaría hacer caso omiso de las importantes resistencias que, durante este periodo, surgieron en contra del *ethos* cristiano, como lo fueron la del holandés Baruch Spinoza o la del inglés David Hume.<sup>29</sup> Tanto el cristianismo como la modernidad son fenómenos demasiado complejos, que se manifiestan a través de distintos canales y generan vasos comunicantes que dan lugar, en cada caso, a un espectro de manifestaciones que, guardando más o menos un núcleo común, desarrollan especificidades que hacen imposible cualquier intento de transformar esa paleta de colores en un frasco de pintura homogénea.<sup>30</sup> El eje sobre el que gira la crítica de Ratzinger a la modernidad se refiere, como se dijo arriba, a la arrogancia del ser humano y al olvido de su condición creatural. El Génesis describe esta condición como el origen de los males humanos: es el deseo de ser dioses, es decir, de no depender de nadie, de estar libres de cualquier atadura natural, moral o política; deseo que desordena la realidad,

<sup>27</sup>Ratzinger, Joseph, *Fundamental Speeches from Five Decades*, San Francisco, Ignatius Press, 2012, p. 170.

<sup>28</sup>Véase, al respecto, la brillante investigación de Brad S. Gregory sobre el papel que el protestantismo jugó en la secularización de Occidente: Gregory, Brad S., *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

<sup>29</sup>Ver, por ejemplo, Nadler, Steven, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

<sup>30</sup>Incluso algo similar puede decirse del fenómeno de la secularidad, que no puede ser reducido a una experiencia fundamental, sino que muestra hoy un complejo proceso de diferenciación y ramificación. Ver al respecto Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

convirtiendo al mundo, creación de un Dios bueno, en un valle de lágrimas. El reconocimiento de la contingencia humana implica, por un lado, la conciencia de nuestros propios límites: somos seres que no se dieron la vida a sí mismos y, por ende, estamos sujetos a un orden moral que es exterior a nosotros. Por otro lado, esta contingencia no significa para el cristianismo, como sí para el cientificismo ateo, que el ser humano sea producto del azar. Todo lo contrario, cada ser humano ha sido *querido* por la divinidad. En cada nacimiento el cristiano escucha ese *faciamus hominem* (Gen 1, 26), esa voluntad creadora que después, en las palabras de Jesucristo «*Volo, mundare!*» (Mt 8, 3), cobrará su sentido soteriológico y redentor. En tanto que imagen divina, el ser humano es, para el cristianismo, el punto de la creación en donde Dios funda una relación. Esta relacionalidad, insiste Ratzinger, es el significado mismo de nuestro ser imagen divina.<sup>31</sup> Y es precisamente el rompimiento de esta intimidad entre Dios y su creatura la expresada por la modernidad cuando el ser humano pretende ir más allá de sus límites.

Esta *hybris* de la razón la encontramos de forma especialmente clara en la relación que tiene la humanidad con la tecnología. Pensemos en la variedad de ejemplos que la ciencia ficción nos regala, ya sea el Golem de la tradición cabalística judía, ya el *Fausto* de Goethe o el *Frankenstein* de Mary Shelley. En todas estas obras —por no hablar de la distopía tecnológica de los hermanos Wachowski, *Matrix*— la capacidad tecnológica del ser humano es llevada a su extremo, buscando superar los límites naturales. Es el ser humano queriendo poner pie en terreno sagrado, igualarse con el Creador para tratarlo de tú a tú. Es el sueño de la libertad *absoluta*. Ratzinger, hijo de su tiempo, se muestra tremendamente crítico respecto de estos sueños de dominio y pregunta: «¿Es una coincidencia que, hasta ahora, no tengamos ninguna visión poética positiva de un futuro en el que la humanidad será producida *in vitro*? ¿O es más bien que esta empresa implica una negación íntima y una eliminación final de aquella dimensión humana que la poesía trae a la luz?». <sup>32</sup> La razón tecnológica funciona adecuadamente sólo cuando es puesta dentro de los límites impuestos por la razón ética, esto es, cuando los medios son

---

<sup>31</sup>Ratzinger, *The Divine Project*, pp. 74-75.

<sup>32</sup>Ratzinger, Joseph, «Man Between Reproduction and Creation», en *Joseph Ratzinger in Communio*, Vol. II, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2013, p. 77.

adecuadamente vigilados en términos de fines entendidos, desde la perspectiva aristotélica, teleológicamente, es decir, en conformidad con el fin hacia el que tiende el ser humano, que no es otro más que el encuentro y relación con Dios. Movido por esta necesidad de colocar la técnica en el espacio que le es propio, Ratzinger establece tres premisas que deben gobernar el uso de la tecnología: (a) la *ratio technica* debe incorporar una *ratio ethica*, de forma tal que diremos que algo trabaja solamente cuando un funcionamiento plenamente responsable sea garantizado; (b) las demandas éticas deben crecer proporcionalmente con la dependencia que se genere respecto del sistema entero y los peligros que el uso de la tecnología generen para grupos humanos; y (c) la incorporación de la *ratio ethica* en la *ratio technica* debe corresponder en grado con la intrusión de la tecnología en la fábrica del universo y el futuro de la vida humana.<sup>33</sup>

En este punto se vuelve completamente visible el encontronazo entre Nietzsche y el cristianismo. Para el filósofo del martillo, el cristianismo es culpable de encadenar al ser humano, cortar sus alas y amedrentarlo con la presencia ubicua del dragón cuyo nombre es «Tú debes» [*Du sollst*]. Contra este ataque a todo lo grande que hay en el ser humano, el martillo exige la liberación del león que ruge: «¡Quiero!» [*Ich will*]<sup>34</sup> —precisamente la traducción al alemán del *volo* de Jesús al que nos referimos arriba.

Lo que para el cristianismo es tan sólo el arrogante deseo humano de olvidar su naturaleza y ceder al autoengaño de creerse Dios, para Nietzsche implica la puesta en escena de una tragedia donde la religión del crucificado ha hecho beber veneno al *eros*, convirtiendo al ser humano en un animal que ha sido domesticado. En realidad —y Nietzsche fue absolutamente consciente de esto—, el cristianismo propone *otro* tipo de afirmación, que podemos entender mejor si volvemos a mirar el ministerio de Jesús. Pensemos en la escena de la crucifixión: el hijo del carpintero que se ha proclamado Hijo de Dios pende ahora de un madero, desangrándose. La humillación de la muerte en cruz es evidente para judíos y romanos. Algunos, mirando al crucificado, lo increpan, exigiendo una señal de poder:

<sup>33</sup>Ratzinger, Joseph, «Technological Security as a Problem of Social Ethics», en *op. cit.*, 2013, p. 48.

<sup>34</sup>Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, New York, Penguin, 1978, p. 26.

si *Filius Dei es, descende de cruce!*, «si eres Dios, descende de la cruz» (Mt 27, 40). Lejos de caer en la trampa, Jesús guarda silencio: el poder, su poder, no se entiende como afirmación de un poderío que anonada al yo en sí mismo; todo lo contrario: la superabundancia divina es experimentada siempre como derramamiento que encuentra al otro, reconfortándolo.<sup>35</sup> Cuando aquella mujer se abrió paso entre la muchedumbre para tocar el manto de Jesús, éste sintió que el poder había salido de sí, curándola. Lejos de presentarnos aquí un acto casi mágico, una fuga del poder divino (Mc 5, 30), Marcos nos acerca a la intimidad del Dios amante que responde — casi estamos tentados a decir, inconscientemente— a la necesidad humana, a la mano que se estira en búsqueda de consuelo. El poder de Cristo no se manifiesta como autoafirmación, como movimiento centrípeto que conduce siempre hacia el centro de sí mismo, sino como fuerza centrífuga que catapulta el amor divino a todas las orillas del orden creado, como esa mano que se acerca al ser humano, que se estira para alcanzar a la criatura que se duele. En términos teológicos, el poder de Dios es su Providencia.

La modernidad aparece como un reduccionismo de tipo gnóstico. De Eric Voegelin Ratzinger tomó la crítica al gnosticismo moderno.<sup>36</sup> El gnosticismo, de acuerdo con Voegelin, es característica común de un importante número de movimientos políticos, económicos y sociales modernos: marxismo, positivismo, comunismo, fascismo y nacionalsocialismo, entre los más importantes.<sup>37</sup> Este carácter gnóstico se manifiesta en tres aspectos: (a) el gnóstico se siente alienado en un mundo ontológicamente imperfecto y hostil al ser humano;<sup>38</sup> (b) la transformación de este mundo, la salvación, está en manos del ser humano; y, (c) la herramienta de salvación es el conocimiento [*gnosis*]. Todos los movimientos modernos que derivan del gnosticismo sustituyen a Dios por un ser humano divinizado, independiente y en absoluto control del destino de su vida.

---

<sup>35</sup>Joseph Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2016, pp. 215-219.

<sup>36</sup>Ver Ratzinger, Joseph, «Political Visions and Political Praxis», *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco, Ignatius Press, 2006, pp. 23-24; Ratzinger, Joseph, *A Turning Point for Europe?*, San Francisco, Ignatius Press, 1994, pp. 107-108.

<sup>37</sup>Voegelin, Eric, *Las Religiones Políticas*, Madrid, Trotta, 2022, p. 80.

<sup>38</sup>Hoeller, Stephan A., *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, Wheaton, IL, Quest Books, 2002, pp. 14-15. Para los gnósticos, dice Hoeller, «el mundo no tuvo una caída [...] fue más bien imperfecto desde el inicio», p. 16.



Ahora bien, para Voegelin, la imposibilidad práctica de modificar la naturaleza humana explica el fracaso de estos movimientos:

El hombre no puede transformarse a sí mismo en superhombre; el intento por crear el superhombre es un intento de asesinar al hombre mismo. Históricamente, el asesinato de Dios no conlleva al superhombre, sino al asesinato del propio hombre: al deicidio de los teóricos gnósticos le sigue el homicidio de los profesionales de la revolución.<sup>39</sup>

## V

Voegelin y Ratzinger encuentran terreno común en la denuncia de una razón desligada del sustrato mismo de su existencia, de Dios como realidad y sentido último del orden creado. El cristianismo hará énfasis una y otra vez sobre la tremenda limitación de la razón humana, aseverando que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3, 19), puesto que las verdades últimas de la existencia no son descubribles sino que se reciben como don, tal como revela Jesús a Pedro: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). El gnosticismo, por su parte, rechaza el principio de humildad cristiano, aseverando que los seres humanos son capaces, primero, de dilucidar la compleja hechura del cosmos y, segundo, de *transformarla* a fin de crear el cielo en una tierra redimida por el conocimiento humano.

La consecuencia necesaria de esta incapacidad humana para develar los misterios del mundo y de su propia creaturalidad es la inexistencia de un mundo perfecto: «creo que debemos hacer categóricamente claro para nosotros, una vez más, que ni la fe ni la razón prometen nunca que existirá un mundo perfecto. Simplemente no existe».<sup>40</sup> Mientras el mundo sea mundo, mientras esté poblado por seres humanos dotados de libertad, el mundo será siempre una mezcla de grandeza y bajeza, de maravilla y horror, de bondad y maldad, solidaridad y opresión.

---

<sup>39</sup>Voegelin, *op. cit.*, p. 112.

<sup>40</sup>Joseph Ratzinger, «A Christian orientation in a pluralistic democracy», en Ratzinger, *Church, Eecumenism, and Politics: New Essays in Ecclesiology*, New York, St. Paul Publications, p. 209, traducción mía.

Esta visión, más aún, está en línea con las principales enseñanzas del canon de filosofía política occidental, que encuentra en la libertad el elemento detonador de lo mejor y lo peor en el mundo. Sólo porque el mundo está poblado de seres libres puede hablarse de «bien» y «mal», pues sin la posibilidad existencial de decir «no», de rebelarse contra todo orden, la idea del bien aparece completamente desfondada. Tal como establece Leszek Kołakowski:

No hay nada lógicamente incompatible en la idea de una persona que, siendo capaz de realizar malos actos, se abstiene de realizarlos, pero no hay diferencia reconocible entre una situación en la que todas las personas son incapaces de hacer el mal y otra situación en la que todas las personas sean capaces de realizarlo y sin embargo estén concebidas de tal modo que de hecho nunca lo hagan. Parece que, en términos prácticos y también teóricos, esas criaturas no serían libres de hacer el mal y, por tanto, no serían libres, sencillamente.<sup>41</sup>

Evidentemente, pues, la libertad está en el origen mismo del cristianismo —ya desde el judaísmo escuchamos el clamor por la añorada *liberación* del pueblo de Dios (Is 61, 1; Sal 102, 20; Jer 30, 8; Zac 9, 11)— pues sin la libertad la historia misma de la salvación sería impensable. Esta libertad tiene dos características de gran importancia para los propósitos de este estudio. Primero, es una libertad que inicia originalmente en el individuo. Ratzinger da la palabra aquí a Orígenes, quien afirma que «Cristo no vence a quien no se quiere dejar vencer. Él vence sólo por convicción».<sup>42</sup> Nadie puede volverse cristiano a partir de una conversión en masa, puesto que el llamado de Dios es personal y se aloja en las profundidades del espíritu humano. Sin embargo, —y este es el segundo aspecto—, esta libertad no conduce, en el cristianismo, a la apoteosis narcisista del yo desvinculado, sino más bien lo contrario: «El cristianismo conoce en toda su radicalidad el principio “individuo” justamente por su referencia a la totalidad, porque sólo se le puede conocer desde y hacia la comunidad, porque no es la salvación del individuo solitario, sino actitud de servicio a la comunidad que no puede ni debe eludir».<sup>43</sup>

<sup>41</sup>Kołakowski, Leszek, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 2009<sup>6</sup>, p. 33.

<sup>42</sup>Ratzinger, Joseph, «La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas», en Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder: Piedras de Toque de la Sociedad Pluralista*, Madrid, Rialp, 2005<sup>4</sup>, p. 39.

<sup>43</sup>Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, op. cit., p. 210.

Si bien es cierto que sin el encuentro personal con la persona de Jesús el cristianismo es incomprendible, de este encuentro no puede sino resultar un abrirse, el reconocimiento de que el ser mismo del ser humano es ser-con, condición ontológica de estar incompletos y, por ende, necesitados de los otros y, en última instancia, del radicalmente Otro, de Dios, para lograr ser auténticamente humanos.

Con esto hemos alcanzado el punto en el que cristianismo y modernidad se tocan. En las ideas de libertad e igualdad estas tradiciones de pensamiento se dan la mano, y podemos decir con confianza que la modernidad es hija del cristianismo. En el binomio libertad-igualdad resuenan fuertes ecos de la tensión entre individuo y su comunidad, entre la esfera íntima donde el individuo es soberano y la necesaria salida de esa ciudadela al encuentro con el otro, sin la cual cualquier idea de florecimiento y felicidad es una cruel químera. Esta es, precisamente, la razón por la que Joseph Ratzinger no desecha la modernidad como un error histórico, sino que la celebra, puntualizando simplemente el grave peligro de una hiperplasia del elemento humano, tal que lo que debe entenderse como una tensión productiva se convierta en una burda reedición de la Torre de Babel, esa ciudad plagada de narcisistas colectivos que se juntan para celebrar su idéntica capacidad de salvarse sin Dios, esa ciudad que, advierte Ratzinger, es la nuestra, el campo de batalla en el que se juega —como se ha jugado por siglos— la historia de los tiempos penúltimos de la humanidad.

**CARITAS IN VERITATE**  
COMO RESPUESTA AL PENSAMIENTO DÉBIL DE VATTIMO

ROBERTO CASALES GARCÍA

Una forma interesante de introducirnos al pensamiento teológico y filosófico del Papa Benedicto XVI consiste en confrontar su propuesta con algunos de los autores que marcaron el contexto cultural en el que vivió. Este es el caso particular de Gianni Vattimo, un filósofo nihilista posmoderno que se caracterizó por defender, según Beuchot, una ontología hermenéutica «debilitada por el sentido de la interpretación»,<sup>1</sup> así como por articular una lectura del cristianismo desde su *pensiero debole*. Se trata, pues, de un cristianismo débil que, de acuerdo con Vattimo, se opone al cristianismo de la iglesia católica, principalmente en lo que respecta a su «insistencia —todavía de la encíclica “*Deus caritas est*”— en la inseparabilidad de la caridad con respecto a la verdad», entendida como «un signo de que la Iglesia de todas formas siempre tiene nostalgia de su propia condición de mayoría, en la cual puede hacer valer para todos la verdad así como ella considera que la posee por don divino».<sup>2</sup> Dado que todo pensamiento fuerte u objetivismo conduce a diversas formas de autoritarismo y violencia, como según Vattimo se hace patente a lo largo de la historia de la Iglesia, es necesario que el cristianismo débil asuma el mensaje evangélico «como principio de disolución de las pretensiones de verdad».<sup>3</sup>

Hacer esto, según san Pablo, implica ser «llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina»,<sup>4</sup> una descripción que es muy actual, tal como se aprecia en su homilía del 18 de abril de 2005, cuando aún era cardenal. Esta homilía fue pronunciada durante la Misa *pro eligendo Romano Pontifice* (Misa con que daría inicio al cónclave en el que sería electo sucesor de san Juan Pablo II):

---

<sup>1</sup>Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, metafísica y conocimiento*, Puebla, UPAEP, 2021, p. 120.

<sup>2</sup>Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, trad. de María Teresa D’Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, pos. 993 (versión Kindle).

<sup>3</sup>Vattimo, G. «La era de la interpretación», en Zabala, S. (ed.), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 73.

<sup>4</sup>Ef 4, 14.

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.<sup>5</sup>

Así, mientras que el cristianismo débil de Vattimo apuesta por la disolución de todo criterio de objetividad, bajo la creencia de que el auténtico mensaje evangélico sitúa la caridad por encima de toda pretensión de verdad, vemos que la crítica de Ratzinger a la dictadura del relativismo nos conduce a lo contrario, *i. e.*, a reivindicar la relación entre ambas. Esto se hace particularmente patente a lo largo de las tres encíclicas que publica durante su pontificado: *Deus caritas est*, de 2005; *Spe salvi*, del 2007; y, en especial, *Caritas in veritate*, del 2009. Esta última encíclica, tal y como pretendo mostrar a lo largo de esta investigación, se opone a esta dictadura del relativismo de la posmodernidad y, por ende, también al *pensiero debole* de Vattimo, para a hacer de la caridad y la verdad dos ejes que articulan otros elementos fundamentales de la doctrina social de la Iglesia. Para sostener esto último haré dos cosas: en primer lugar, comprender tanto la crítica que hace Vattimo a la metafísica objetivista, como su caracterización del cristianismo débil; en segundo lugar, argumentar en qué medida la propuesta de *Caritas in veritate* se puede entender como una respuesta a Vattimo.

---

<sup>5</sup>Ratzinger, Joseph, «Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger, decano del Colegio cardenalicio, fecha del 18 de abril de 2005», en: [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html#:~:text=%C2%A1Vivamos%20nuestro%20ministerio%20as%C3%AD%2C%20como,amor%2C%20a%20la%20verdadera%20alegr%C3%ADa](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html#:~:text=%C2%A1Vivamos%20nuestro%20ministerio%20as%C3%AD%2C%20como,amor%2C%20a%20la%20verdadera%20alegr%C3%ADa).

Tal y como sugiere Fernández Labastida, la raíz misma del *pensiero debole* de Vattimo «se encuentra en el convencimiento de que toda forma de pensamiento que pretenda estar fundamentada directa o indirectamente sobre una verdad última y definitiva es pensamiento “fuerte”, que se manifiesta siempre como una forma —velada o manifiesta— de violencia».<sup>6</sup> Para Vattimo no queda la menor duda de que esto ocurre con todas aquellas pretensiones metafísicas de tipo objetivista, las cuales suponen la adecuación o «correspondencia a un dato objetivo presente».<sup>7</sup> Éstas, según Vattimo, conllevan una forma de violencia en la medida en que, en palabras del autor, «si el verdadero ser fuera sólo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas [...], nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que “somos” y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo».<sup>8</sup> Lo razonable, en consecuencia, es «renunciar a las categorías fuertes de la tradición» en favor de una «ontología débil» que reconozca y acepte, según Volpi, «el devenir en su facticidad, sin adjudicarle un sentido que lo trascienda y sin imponerle formas, categorías o esquemas interpretativos fuertes, que terminarían inevitablemente por inhibir el fluir».<sup>9</sup>

Con esto quiero decir que, mientras que las metafísicas objetivistas apelan a un fundamento último, inmutable y trascendente, el *pensiero debole* de Vattimo apuesta por un modelo de racionalidad débil que pretende adecuarse «suavemente al incesante cambiar de la realidad, aceptando la pluralidad de sentidos y de puntos de vista».<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup>Fernández-Labastida, Fernando, «El cristianismo no religioso de Gianni Vattimo. Debilitamiento del ser, secularización y *kénosis* divina», en Casales, R. y L. Bastos, *Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*, México, Tirant Lo Blanch, 2022, p. 505.

<sup>7</sup>Vattimo, *Adiós a la verdad*, *op. cit.*, pos. 277.

<sup>8</sup>*Idem.*, pos. 301. De ahí que también se oponga tanto al pluralismo como a la democracia: «si existiera una verdad “objetiva” de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas» (Vattimo, *ibid.*, pos. 198).

<sup>9</sup>Volpi, Franco, *El nihilismo*, trad. de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Buenos Aires, Siruela, 2007, p. 173.

<sup>10</sup>Fernández-Labastida, *op. cit.*, p. 514.

Sólo así, piensa Vattimo, evitamos las diversas manifestaciones de violencia que subyacen a toda metafísica que pretende «reflejar la estructura objetiva del ser». El *pensiero debole* no sólo sostiene que «el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia», sino también que consiste en «un conjunto de acontecimientos que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación [...] y no, ciertamente, una descripción objetiva».<sup>11</sup> Se trata, pues, de un paradigma de racionalidad débil que asume como propio el apotegma del «nihilismo consumado» de Nietzsche, según el cual «no hay hechos, sino sólo interpretaciones», de modo que «no podemos constatar ningún *factum* “en sí”». <sup>12</sup> Que no existan hechos, sólo interpretaciones, no implica un relativismo absoluto, sino «el ejercicio hermenéutico de la razón que busca el acuerdo entre los interlocutores del diálogo basado en la verosimilitud de los argumentos y de su capacidad de persuasión».<sup>13</sup> En palabras de Vattimo:

No estoy pidiendo que se acepte cualquier enunciado, por vago y contradictorio que aparezca. Intento proponer argumentos que, aunque no pretendan valer como descripciones definitivas de las cosas tal como son, me parecen interpretaciones razonables de nuestra condición, aquí y ahora. El rigor del discurso posmetafísico es sólo de este tipo: busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista «universal» —esto es, desde ningún punto de vista—, pero que sabe que proviene y se dirige a alguien que está en el proceso y, por tanto, no tiene nunca de ello una visión neutral, sino que aventura siempre, solamente, una interpretación.<sup>14</sup>

Si aplicamos este apotegma nietzscheano al mensaje evangélico del cristianismo, según Vattimo, descubrimos que «la hermenéutica en su sentido más radical, que se expresa en la frase de Nietzsche y en la ontología de Heidegger, no es sino el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano».<sup>15</sup>

<sup>11</sup>Vattimo, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. de Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2003, p. 20.

<sup>12</sup>Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Vol. IV*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 222. De acuerdo con Vattimo, este apotegma «no es un enunciado metafísico, objetivo», sino tan «sólo una interpretación», la cual concuerda con los resultados de la analítica existencial heideggeriana, en cuanto que ésta nos hace conscientes de que el conocimiento es siempre interpretación y nada más» (Vattimo, *La era...*, *op. cit.*, pp. 65-66).

<sup>13</sup>Fernández-Labastida, *op. cit.*, p. 515.

<sup>14</sup>Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 48-49.

<sup>15</sup>Vattimo, «La era...», *op. cit.*, p. 70.

De ahí que, para el filósofo italiano, «la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia», en tanto que «de la ontología débil [...] “deriva” una ética de la no-violencia»<sup>16</sup>. Nos encontramos, en este sentido, ante un cristianismo débil cuyo desenvolvimiento y maduración están íntimamente vinculados a una ontología hermenéutica de corte nihilista, que poco a poco va cobrando conciencia de que, como afirma Nietzsche en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, «¡Dios ha muerto! [...] ¡Y nosotros le hemos matado!».<sup>17</sup> Dios muere en Nietzsche, según Vattimo:

en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos *patéticas*. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado.<sup>18</sup>

Al afirmar que Dios ha muerto, más que hacer «una profesión de ateísmo» —lo cual sería absurdo ya que, «en ese caso, la pretendida verdad absoluta de esta seguiría valiendo para él como un principio metafísico, como una “estructura” verdadera de lo real, que tendría la misma función que el Dios de la metafísica tradicional»—,<sup>19</sup> se niega que exista un fundamento último, capaz de servir como asidero para articular la totalidad de lo real. La muerte de Dios, comprendida como una «imagen que simboliza la venida a menos de los valores tradicionales», nos permite interpretar la historia de Occidente, según Franco Volpi, como un proceso de decadencia, que nos suministra «un diagnóstico crítico del presente».<sup>20</sup> Se trata de un proceso histórico por el que el mundo se vuelve fábula, relato o narración, el cual «supone un debilitamiento de la fuerza terminante de la “realidad”»,<sup>21</sup>

<sup>16</sup>Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., p. 45.

<sup>17</sup>Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La Gaya Scienza)*, §125, trad. de Germán Cano Cuenca, Madrid, Gredos, 2010, p. 440.

<sup>18</sup>Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 27.

<sup>19</sup>Vattimo, *Después de la cristiandad...*, op. cit., pos. 75.

<sup>20</sup>Volpi, op. cit., p. 61.

<sup>21</sup>Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 30.



e implica el «aligeramiento general de la condición humana —determinado por la racionalización de la existencia ligada originalmente a la creencia en Dios—, lo que ha hecho inútil y obsoleta la “hipótesis extrema” de un ser supremo, fundamento y fin último del devenir del mundo». <sup>22</sup> Lo que muere, en consecuencia, es la pretensión «de valer como única fuente de la verdad», por la que se atribuye «verdad objetiva a los enunciados de la Biblia». <sup>23</sup> El Dios que muere, por tanto, es el «Dios moral-metafísico», el «Dios de los filósofos» que denuncia Pascal, que sirve como fundamento metafísico último de la realidad. <sup>24</sup>

No obstante, dado que «la muerte de Dios, del Dios moral-metafísico, es un efecto de la religiosidad», según Vattimo, se sigue que «con la disolución de la metafísica renace la apertura a la experiencia religiosa», <sup>25</sup> lo cual permite reinterpretar el mensaje evangélico a la luz de la historia de la salvación. El Dios cristiano, así, «ya no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite diversidad doctrinal alguna», <sup>26</sup> sino el Dios «relativista o débil», que sitúa la caridad por encima de la verdad objetiva. Acorde con esta caracterización del cristianismo, «Jesús no vino al mundo para mostrar el orden natural sino para destruirlo en nombre de la caridad», en cuanto que «Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma natural». <sup>27</sup> Aquí, Vattimo se distancia del Nietzsche de *La gaya ciencia*, al darse cuenta de que aquel proceso de decadencia, aquel fin o crisis de la metafísica, no debe considerarse como algo puramente negativo, sino como un proceso por el que «el superhombre, si no quiere quedarse preso de la verdad, debe abrirse a la caridad, es decir, a unos criterios de racionalidad vinculados al respeto de los otros sujetos, más que a la idea de poseer un valor que mereciera afirmarse a cualquier precio». <sup>28</sup> Algo que también debe ocurrir al interior de la Iglesia:

---

<sup>22</sup>Vattimo, *Después de la cristiandad...*, op. cit., pos. 191.

<sup>23</sup>Vattimo, «La era...», op. cit., p. 71.

<sup>24</sup>Cfr. Vattimo, *Después de la cristiandad...*, op. cit., pos. 228 y ss.

<sup>25</sup>*Ibid.*, pos. 399.

<sup>26</sup>Vattimo, *Adiós a la verdad*, op. cit., pos. 1025.

<sup>27</sup>*Ibid.*, pos. 1072.

<sup>28</sup>Vattimo, Gianni, «¿Hacia el crepúsculo de los valores?», en Bindé, J. (dir.), *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, México, FCE, 2006, p. 33.

La única vía que le queda abierta para no regresar a la condición de pequeña secta fundamentalista, como lo era necesariamente en sus inicios, y para desenvolver efectivamente su vocación universal, es la de asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad. No puede resultar escandaloso decir que no creemos en el Evangelio porque sepamos que Cristo ha resucitado, sino que creemos que Cristo ha resucitado porque lo leemos en el Evangelio. Una inversión de este tipo resulta indispensable para no caer en el ruinoso realismo, el objetivismo y su corolario, el autoritarismo, que ha caracterizado la historia de la Iglesia.<sup>29</sup>

Por esta razón, en el cristianismo, según Vattimo, ya no es posible sostener la sentencia «*amicus Plato sed magis amica veritas*», pues «si se hubiera de elegir entre Cristo y la verdad —dice un personaje de Dostoievski—, se escogería a Cristo»,<sup>30</sup> para terminar afirmando «*amica veritas sed magis (o, quia) amicus Plato*».<sup>31</sup> Acorde con el cristianismo débil de Vattimo, en consecuencia, «la única verdad de la Escritura [...] es la verdad del amor, de la *caritas*», de modo que «la revelación de la Escritura no reside en hacernos saber cómo somos, cómo está hecho Dios, cuál es la naturaleza de las cosas o cuáles son las leyes de la geometría y cosas semejantes, como si pudiéramos salvarnos a través del “conocimiento” de la verdad».<sup>32</sup>

### Verdad y caridad en el pensamiento de Benedicto XVI

El peligro de situar la caridad por encima de la verdad, según el Papa Benedicto XVI, radica en que, «sin verdad, la caridad cae en un mero sentimentalismo», donde el amor termina por convertirse «en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente».<sup>33</sup> Para Benedicto XVI, como se aprecia efectivamente en *Caritas in veritate*, «un cristianismo de caridad sin verdad», como el que propone Vattimo, «se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales», en cuanto que hacen que la caridad quede «excluida de los proyectos y procesos para construir un

<sup>29</sup>Vattimo, «La era...», *op. cit.*, p. 73.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 75.

<sup>31</sup>Vattimo, *Adiós a la verdad*, *op. cit.*, pos. 215.

<sup>32</sup>Vattimo, «La era...», *op. cit.*, p. 75.

<sup>33</sup>Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, §3.

desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad».<sup>34</sup> Sólo en su relación con la verdad, la caridad es «expresión auténtica de humanidad»,<sup>35</sup> que sirve como eje fundamental para la doctrina social de la Iglesia, donde, al mismo tiempo que «se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la *economía* de la caridad», se debe «entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad»,<sup>36</sup> que abarca «simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión».<sup>37</sup> No es raro que en el cristianismo, en consecuencia, el «Sacramento de la caridad» conlleve que «el Señor se hace comida para el hombre hambriento de verdad y libertad», *i. e.*, «alimento de la Verdad».<sup>38</sup>

Al establecer este vínculo entre verdad y caridad, tal y como se aprecia en su conversación con Peter Seewald, Benedicto XVI es consciente de que «en nombre de la verdad se ha llegado a la intolerancia y la crueldad»,<sup>39</sup> una tesis que, por más que comparte con Vattimo, no por ello implica que cae en el sospechosismo que subyace a su *pensiero debole*. Benedicto XVI, sin embargo, no sólo se opone al cristianismo débil de este último, sino también a la dictadura del relativismo y a todas aquellas propuestas filosóficas que sostienen la incapacidad del hombre para alcanzar la verdad<sup>40</sup>. De ahí que, en su opinión, sea «preciso tener la osadía de decir: sí, el hombre debe buscar la verdad, es capaz de la verdad», en cuanto que ésta nos muestra «aquellos valores constantes que han hecho grande a la humanidad».<sup>41</sup>

---

<sup>34</sup>*Ibid.*, §4.

<sup>35</sup>*Ibid.*, §3.

<sup>36</sup>*Ibid.*, §2.

<sup>37</sup>*Ibid.*, §3.

<sup>38</sup>Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, §2.

<sup>39</sup>Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, trad. de Roberto H. Bernet, México, Herder, 2010, p. 63.

<sup>40</sup>Tal y como se aprecia en el discurso pronunciado en la Audiencia general del 5 de Agosto de 2009, Benedicto XVI advierte de los peligros tanto de la «dictadura del racionalismo», como de la «dictadura del relativismo contemporáneo»: «el racionalismo fue inadecuado porque no tuvo en cuenta las limitaciones humanas y pretendió poner la sola razón como medida de todas las cosas, transformándola en una diosa; el relativismo contemporáneo mortifica la razón, porque de hecho llega a afirmar que el ser humano no puede conocer nada con certeza más allá del campo científico positivo», Benedicto XVI, *Audiencia general del 5 de agosto del 2009*.

<sup>41</sup>Benedicto XVI, *Luz del mundo, op. cit.*, p. 64.

Esto último, según Benedicto XVI, es el contenido central del Evangelio de Juan, el cual nos dice «que la verdad no puede imponer su dominio mediante la violencia, sino por su propio poder: Jesús atestigua ante Pilato que es *la Verdad* y el testigo de la verdad», de modo que sólo le resta defender la verdad «a través de su pasión».<sup>42</sup>

Que la verdad del cristianismo está relacionada con la caridad, de modo que es indispensable rechazar cualquier intento de «conversión mediante la violencia», se ve con facilidad en la opción por el *logos* de Benedicto XVI en su *Discurso en la Universidad de Ratisbona* del 12 de septiembre de 2006. La opción por el *logos*, tesis central que se encuentra en sus escritos de teología<sup>43</sup>, implica que la fe cristiana, que se caracteriza por desafiar «al hombre a que se pregunte [...] por el fundamento de la totalidad», «no va en contra de la razón».<sup>44</sup> Se trata de una fe que se encuentra relacionada con la razón y el conocimiento, en cuya alianza, según Alejandro Vigo, es posible alcanzar una auténtica *Aufklärung* que, sin embargo, «no puede fundarse ni en cualquier visión de la racionalidad, ni tampoco en cualquier visión de la divinidad».<sup>45</sup> Para Benedicto XVI, en efecto, esta *Aufklärung* supone que entre Dios y nosotros, «entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente —como dice el IV Concilio de Letrán, en 1215— las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje».<sup>46</sup> En esta analogía, acorde con este *Discurso* se vuelve patente la relación entre la verdad y la caridad, ya que, en palabras de Benedicto XVI:

Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros.

---

<sup>42</sup>*Ibidem*.

<sup>43</sup>Me refiero, en particular, a dos obras: por un lado, las conferencias y escritos compilados en su *Glaube, Wahrheit und Toleranz* (Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 2005); por otro lado, a sus meditaciones publicadas bajo el título *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über die dreieinigen Gott* (Ratzinger, Joseph, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, trad. de Christian Hugo Martín, Salamanca, Sígueme, 2005).

<sup>44</sup>Ratzinger, *El Dios de los cristianos...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>45</sup>Vigo, Alejandro, «Cristianismo y opción por el *lógos*», *Scripta Theologica*, 38, 3, 2007, p. 855.

<sup>46</sup>Benedicto XVI. *Discurso en la Universidad de Ratisbona del 12 de septiembre de 2006*.

Ciertamente el amor, como dice san Pablo, «rebas» el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos...<sup>47</sup>

Algo semejante se aprecia en el §6 de la *Verbum domini*, donde afirma que aquel Dios-Logos que «existe realmente desde siempre y que, desde siempre, él mismo es Dios», es un Dios que «se nos da a conocer como misterio de amor infinito en el que el Padre expresa desde la eternidad su Palabra en el Espíritu Santo».<sup>48</sup> Así, los seres humanos, en cuanto «creados a imagen y semejanza de Dios amor, sólo podemos comprendernos a nosotros mismos en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo»,<sup>49</sup> tesis que también se hace presente en el §5 de su *Caritas in veritate*, donde afirma que «los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad».<sup>50</sup> De esta forma, la analogía entre el Logos divino y la razón humana, se hace también patente en la vivencia del amor, en cuanto que éste «promete infinitud, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana».<sup>51</sup> Dios, según Benedicto XVI, no es sólo «la fuente originaria de cada ser», sino también «un amante con toda la pasión de un verdadero amor».<sup>52</sup> Por esto, la caridad cristiana debe comprender la unidad y complementariedad del *eros* con el *agapé*, de lo mundano con lo divino, y de lo ascendente con lo descendente:

A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agapé* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente.

---

<sup>47</sup>*Ibidem*.

<sup>48</sup>Benedicto XVI, *Verbum domini. Sobre la palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, §6.

<sup>49</sup>*Ibidem*.

<sup>50</sup>Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, §5.

<sup>51</sup>Benedicto XVI, *Deus caritas est*, §5.

<sup>52</sup>*Ibid.*, §10.

Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehementemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse al otro la persona se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don.<sup>53</sup>

Sólo en el vínculo irrenunciable entre el *eros* y el *agapé*, según Benedicto XVI, descubrimos que Dios no se limita a ser «la fuente originaria de cada ser», el *Logos* que es «principio creativo de todas las cosas», sino que también es «un amante con toda la pasión de un verdadero amor»,<sup>54</sup> cuyo «*Logos* se ha hecho para nosotros verdadera comida».<sup>55</sup> En la Eucaristía, en este sentido, no sólo recibimos pasivamente el «*Logos* encarnado», sino que también «nos implicamos en la dinámica de su entrega»,<sup>56</sup> donde «el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos», y donde «fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el *agapé* de Dios».<sup>57</sup> De ahí que *Caritas in veritate*, según Benedicto XVI, «es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral», como ocurre con «la justicia y el bien común».<sup>58</sup> Esto implica, en primer lugar, que aun cuando «la caridad va más allá de la justicia [...] La justicia es la primera vía de la caridad», de modo que «la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos».<sup>59</sup> Algo que también se aprecia respecto del bien común, en cuanto que «desear el bien común y esforzarse por él», en segundo lugar y a modo de conclusión, «es exigencia de justicia y caridad».<sup>60</sup>

---

<sup>53</sup>*Ibid.*, §7.

<sup>54</sup>*Ibid.*, §10.

<sup>55</sup>*Ibid.*, §13.

<sup>56</sup>*Ibidem.*

<sup>57</sup>*Ibid.*, §14.

<sup>58</sup>*Ibid.*, §6.

<sup>59</sup>*Ibidem.*

<sup>60</sup>*Ibid.*, §7.

## «CREO EN DIOS PADRE TODOPODEROSO, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA»

APROXIMACIÓN A LOS ALCANCES EPISTÉMICOS  
Y PRÁCTICOS DE LA FE CRISTIANA EN JOSEPH RATZINGER  
EN DIÁLOGO CON ARISTÓTELES

URIEL ULISES BERNAL MADRIGAL

Uno de los grandes aportes de Joseph Ratzinger a la teología cristiana es su labor por traer a discusión, en primer plano, las cuestiones estructurales de la fe católica y de sus principios formales.<sup>1</sup> En ese orden de ideas su ubican sus estudios sobre el «Credo de los apóstoles» donde analiza puntualmente cada uno de sus artículos, como una clara muestra del valor y sentido que tiene para el teólogo alemán el diálogo entre fe y razón. Si bien la totalidad de las disertaciones que Ratzinger lleva a cabo al respecto son de gran interés, no es mi objetivo llevar a cabo aquí una revisión completa de las mismas, sino únicamente de una de sus cuestiones iniciales, a saber: «¿Qué hace, propiamente hablando, un hombre cuando *se decide* a creer en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra?».<sup>2</sup> La considero particularmente interesante porque, de la mano de Ratzinger, específicamente en sus obras *Introducción al cristianismo* y *Teoría de los principios teológicos*, nos permite pensar los alcances epistémicos y prácticos del primer artículo de la fe católica, entendido como la afirmación de una opción fundamental por la verdad que posibilita, a su vez, una decisión general de vida que interpela la totalidad de la persona y determina, desde lo más íntimo, el rumbo total de su existencia.

Al retomar esta cuestión busco lograr dos propósitos: 1) mostrar cómo el propio Ratzinger dialoga con la filosofía a propósito de la discusión sobre las cuestiones y principios estructurales de la teología cristiana, específicamente, del valor y sentido de la opción originaria de la fe católica por la razón y la verdad. 2) Para enriquecer dicho diálogo,

---

<sup>1</sup>Todo ello en el marco de los impulsos derivados del Concilio Vaticano II en torno al ecumenismo; Ratzinger asumió como necesaria la formulación de una Teología fundamental ecuménica. Cfr. Ratzinger, Joseph, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 1985, p. 9-12. No obstante, hago la puntual aclaración de que, en este texto, no discutiré el tema del ecumenismo como tal.

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 77. El subrayado es mío.

propongo retomar las consideraciones filosóficas de Aristóteles en torno al ámbito de lo humano en su carácter propiamente práctico, destacando y sintetizando aquellos elementos constitutivos de la genuina agencia —particularmente la *praxis* (πρᾶξις) y *decisión deliberada* (προαίρεσις), con sus respectivas conexiones conceptuales dentro del planteamiento aristotélico, entendidas ambas nociones en su sentido general, es decir, como el ámbito de lo propiamente humano y como libre elección de un modo general de vida que orienta la totalidad de ésta, respectivamente. Si bien Aristóteles no es un filósofo con el que Ratzinger dialogue explícitamente en dichas obras, sí considero oportuno hacer referencia a sus disertaciones para matizar aún más la cuestión central de este texto. Esta última propuesta está inspirada en los recientes esfuerzos internacionales llevados a cabo por Alejandro Sada, Rudy Albino de Assunção y Tracey Rowland en su obra recién publicada *Ratzinger y los filósofos*<sup>3</sup> para mostrar cómo el teólogo alemán dialoga con los filósofos durante toda su vida, con una clara intención de dar razones de la fe y la esperanza cristianas.<sup>4</sup>

#### La opción originaria de la fe cristiana por la razón y la verdad

El diálogo entre fe y razón se remonta hasta los albores de la Iglesia Católica, cuando los primeros cristianos, en función de la predicación y el esclarecimiento de su propia fe, optaron por la explicación filosófica de Dios para hacer frente a un contexto de abundantes divinidades. Al escucharlos, los pueblos paganos los interpelaban preguntando por cuál de todos los dioses conocidos y adorados era el Dios del que les hablaban.

Quando se planteó el problema de cuál era el Dios de la fe cristiana, si Zeus o Hermes o Dionisos o cualquier otro, la respuesta fue esta: ninguno de esos. Ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino única y exclusivamente aquel a quien no dirijís vuestras oraciones, el dios supremo, el dios del que hablan vuestros filósofos.<sup>5</sup>

<sup>3</sup>Sada, A., De Assunção, R. A. y T. Rowland (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2023.

<sup>4</sup>Vemos en esto cómo ha respondido Ratzinger con su labor al llamado apostólico hecho por San Pedro, 1 Pe 3,15.

<sup>5</sup>Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2023, p. 115.



De esta manera, la Iglesia primitiva se posiciona frente a los dioses paganos optando por Dios como el ser mismo, fundamento de todo lo que es. Se trata de una elección afirmativa del *Logos* y no del mito.<sup>6</sup> Una búsqueda del *Logos* en la que coinciden tanto la fe cristiana como la razón filosófica.<sup>7</sup> Sin embargo, ambas tendencias presentan una importante diferencia en torno a la relación entre razón y piedad. Para los antiguos griegos, dicha relación se rompe con el paso del mito al *logos*, ya que el Dios de los filósofos carece de relevancia religiosa y se considera como una realidad únicamente académica. En ese sentido, quien lo mantuviese o lo confesase como el único Dios, esto es, negando a los dioses de las religiones antiguas, en realidad era considerado por la comunidad como acto de ateísmo, de negación de la *religio*.<sup>8</sup> El cristianismo, por su parte, no anuló la unidad entre razón y piedad, sino que, reafirmandola, optó por un Dios que es tanto principio supremo de todo lo real como centro de la religión, lo que en ese momento le valió ser tachado de ateísmo por parte de los practicantes de las religiones paganas.<sup>9</sup>

Por tales motivos, la opción por la filosofía, la razón y el Dios de los filósofos, no es meramente circunstancial, sino que forma parte de la opción originaria de la fe cristiana por la verdad, una verdad ontológica, racional y universal.<sup>10</sup> Sin embargo, no es el caso que el cristianismo simplemente retomase al Dios de los filósofos tal como era tenido en el contexto puramente académico, sino que al optar por él, la fe cristiana lo transformó profundamente:

---

<sup>6</sup>Esto implicó la relegación de lo religioso al ámbito del mito, es decir, que para la filosofía griega la veneración de los dioses se constituyó como un mito inoperante en la búsqueda del *logos* y, por lo tanto, se consideró únicamente como una forma de organizar y configurar la vida de las personas, una *institutio vitae*. Algo similar ocurrió con los romanos para quienes el centro de la vida religiosa era la costumbre, esto es, su religiosidad era en torno a una serie de tradiciones y ritos públicos cuyo sentido radicaba en la *consuetudo romana* como norma de conducta. Para distinguirse de ello a la postura cristiana, Ratzinger cita y reconoce las palabras de Tertuliano: «Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad», *ibid.*, pp. 117-118.

<sup>7</sup>Incluso, Ratzinger señala que existe un interesante paralelismo entre la ilustración filosófica griega, que provocó la caída de los dioses y la ilustración de los profetas, y de la literatura sapiencial en su desmitologización de las potencias divinas para optar por el único Dios. En otras palabras, a pesar de que sus presupuestos y metas eran distintas entre sí, Grecia e Israel coinciden en la búsqueda del *Logos*. *Ibid.*, p. 117.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 120.

<sup>9</sup>*Ibidem*.

<sup>10</sup>Como apunta al respecto Sada: «la pretensión de verdad que tienen [sc. filosofía y teología, entendida esta última como ciencia de la revelación] las sitúa una frente a otra, por lo que la necesidad de diálogo entre ellas parece inevitable», *cf.* Sada, Alejandro, *Sentido y verdad*, Madrid, BAC, 2023, p. 30.

Este Dios, que antes parecía totalmente neutro, concepto supremo y definitivo; este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluso en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mutable y contingente, es ahora para la fe el Dios de los hombres, que no es sólo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también *agapé*, potencia de amor creador.<sup>11</sup>

Aquí considero oportuno insistir en que esta opción fundamental no está dada porque el cristianismo se encontró con la metafísica griega y simplemente se adecuó a ella para generar una religión *ad hoc*, sino que primero es la revelación de Cristo, nuestro Señor, en la plenitud de los tiempos, como el Dios vivo hecho hombre, el *Logos* divino, y luego la opción por la razón filosófica, como aquel modelo explicativo formal que mejor puede explicar tal acontecimiento, es decir, que ayuda a dar razones de la fe cristiana. Así, pues, sin dejar de ser lo que ellos afirmaban —primer principio de todo, supremo, definitivo, ser y razón— el Dios de los filósofos es ahora muy distinto: la auténtica verdad y fundamento de todo ser es también amor creador. Ya no solo es el Dios de la razón, sino también es el Dios de la fe, de los hombres: *el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*.<sup>12</sup> De este modo, ya no es considerado como pensamiento puro que se contempla a sí mismo, que se necesita y basta sólo a sí mismo; principio de lo que es, pero lejano de ello, lejano del hombre. Ahora, en tanto Dios de la fe, es suprema forma de ser, sí, pero *en relación*;<sup>13</sup> poder creador que sostiene a todas las cosas con amor: que busca, que espera y que *sale al encuentro* del hombre, que se ha dado a sí mismo en la cruz para la salvación del género humano en la más perfecta y gratuita manifestación del amor pleno.

---

<sup>11</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>12</sup>Para Ratzinger, un caso emblemático de esto es Pascal, de quien señala lo siguiente: «Frente a un Dios que cada vez se reducía más a lo matemático, vivió [refiriéndose a Pascal y a las palabras grabadas en el forro de su casaca: "Fuego, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el Dios de los filósofos y sabios"] la experiencia de la zarza y comprendió que Dios, eterna geometría del universo, solamente puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un nombre que le introduce en el mundo de los hombres». *Ibid.*, p. 121.

<sup>13</sup>«Lo verdaderamente excitante es que este fundamento absoluto es al mismo tiempo relación. No menos que yo, que conozco, pienso, siento, amo, sino más que yo, de modo que sólo puedo conocer porque soy conocido, sólo puedo amar porque antes he sido amado», Ratzinger, J., *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 1985, p. 85.

En efecto, con la fe cristiana el *Logos*, principio de todo, es ahora verdad y amor, no como dos realidades yuxtapuestas, ni mucho menos contrarias, sino como única realidad absoluta.<sup>14</sup> Y es así porque el Dios de la fe no es ya un concepto universal y abstracto, sino que se ha hecho *persona*: nuestro Señor Jesucristo, el *Logos* encarnado.<sup>15</sup> No se trata simplemente de un testigo de Dios, se trata de su Hijo, «presencia de lo eterno en este mundo».<sup>16</sup> Pero no una presencia inmutable, indiferente o indolente, sino cercana, piadosa, compasiva y misericordiosa. Así, por medio del Hijo llegamos a Dios como Padre (*Abbà*)<sup>17</sup> que nos ama sin egoísmos ni rencores, como un *tú* y no ya como un *algo*, de tal modo que la fe cristiana se afirma como un «creo en ti» y no como un «creo en algo».

La fe es, pues, encontrar un *tú* que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que, además de ansiar la eternidad, la otorga. La fe cristiana vive de que no existe el puro entendimiento, sino el entendimiento que me conoce y me ama; de que puedo confiarme a él con la seguridad de un niño que en el *tú* de su madre ve resueltos todos sus problemas.<sup>18</sup>

<sup>14</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 124.

<sup>15</sup>En este punto vale la pena recordar la influencia determinante que tuvo el personalismo, particularmente de Buber, en el pensamiento de Ratzinger, quien así lo expresa: «A Martin Buber lo veneraba. Por una parte, era el gran representante del personalismo, del principio yo-tú, que atraviesa toda su filosofía. También leí, por supuesto, su *Opera omnia*, sus obras completas. En aquel entonces estaba un poco de moda. Acababa de firmar, junto con Rosenzweig, una nueva traducción de la Biblia hebrea. Su visión personalista y su filosofía, que se alimentaban de la Biblia, cobraban forma del todo concreta en sus relatos jasídicos. Esa piedad judía, que vive la fe sin complejos y a la vez de manera siempre actual en medio de la historia, el modo en que Buber creía en el mundo actual, su figura en conjunto: todo eso me fascinaba», cfr. Benedicto XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Bilbao, Mensajero, 2016, pp. 234-235, apud Mariusz Biliniewicz en Beliniewicz, M., «X. Martin Buber: Personalismo y relationalidad», en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, op. cit., p. 204.

<sup>16</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 66.

<sup>17</sup>«El fundamento desconocido del ser se manifiesta como Padre. El poderoso es como un Padre. Dios ya no aparece como el ente supremo o como el ser, sino como persona», Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, op. cit., p. 85.

<sup>18</sup>*Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 67. En *Teoría de los principios teológicos*, Ratzinger hace un planteamiento similar: «Para el que ha nacido y crecido en la tradición cristiana, el camino se inicia en el *tú* de la oración: sabe que puede hablar al Señor; que este Jesús no es una personalidad histórica del pasado, sino que está siempre presente, por encima de los tiempos. Y sabe que en el Señor, con él y por él, puede hablar a aquel a quien Jesús llama "Padre". En Jesús ve al Padre. Ve, en efecto, que este Jesús vive de otra parte, que toda su existencia es intercambio con el otro del que recibe y al que devuelve. Ve que este Jesús es verdaderamente en su existencia total "Hijo", alguien que en lo más profundo de sí se recibe de otro y vive como recibido. En él está presente el fundamento oculto; en las acciones, palabras, vida y padecimientos de aquel que es verdaderamente Hijo se hace visible, audible, accesible este desconocido», op. cit., p. 84.

Ahora bien, «¿Qué hace, propiamente hablando, un hombre cuando *se decide* a creer en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra?». <sup>19</sup> Es importante destacar el carácter resolutivo de la cuestión, ya que en él se ubican sus alcances éticos con mayor exactitud, aunque en imbricada correspondencia con los alcances epistémicos y ontológicos recién señalados, esto es, con la verdad universal, ontológica y necesaria con la que se considera a Dios desde la razón, <sup>20</sup> del *Logos* divino como amor creador <sup>21</sup> y de la relación personal con Dios en tanto que Padre, revelado como tal en el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, *Logos* encarnado que se dio a sí mismo radicalmente para la salvación del género humano. <sup>22</sup>

En ese sentido, la confesión de fe: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» no es un mero enunciado teórico, sino que posee un carácter ejecutivo que determina fundamentalmente la orientación general de la vida de quien se resuelve a creer. En ese sentido, posee una dimensión práctica como propiedad esencial y tiene lugar, por tanto, en el ámbito de lo humano. Si ponemos en diálogo este planteamiento de Ratzinger con las consideraciones aristotélicas sobre la filosofía práctica, podemos entender el ámbito de lo humano como *praxis*

---

<sup>19</sup>*Ibid.*, pág. 77. El subrayado es mío.

<sup>20</sup>«Igual que en otro tiempo tuvo que optar contra las posibilidades de Moloch y Baal, en contra de la costumbre y a favor de la verdad, también el dicho cristiano “creo en Dios” es un proceso continuo de separación, aceptación, purificación y transformación. Sólo así se explica la permanencia de la confesión cristiana en un solo Dios a lo largo de los tiempos», *Introducción al cristianismo, op. cit.*, p. 127.

<sup>21</sup>«La fe cristiana es ante todo una opción por el primado del *Logos* y en contra de la pura materia. Cuando decimos “creo que Dios existe”, afirmamos también que el *Logos*, es decir, la idea, la libertad y el amor no sólo están al final, sino también al principio; que él es poder que abarca y da origen a todo ser. Es decir, la fe es una opción que afirma que el pensamiento y el sentido no sólo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto del pensamiento, es más, en su estructura más íntima es pensamiento», *ibid.*, pp. 127-128.

<sup>22</sup>«Si la fe cristiana en Dios es primeramente una opción en favor del *Logos*, fe en la realidad de la inteligencia creadora que lleva al mundo y lo precede, en cuanto afirma la personalidad de esa inteligencia profesa que la idea original cuyo ser-pensado es el mundo, no es una conciencia anónima, neutral, sino libertad, amor creador, persona», *ibid.*, p. 133.

(*πρᾶξις*),<sup>23</sup> donde el hombre es comprendido como un agente.<sup>24</sup> Sin embargo, dicha agencia debe cumplir con ciertos elementos para ser considerada como una *genuina agencia*,<sup>25</sup> razonada y no como un acto meramente voluntario,<sup>26</sup> lo cual permite ver que tiene verdaderos alcances prácticos y no meramente mecánicos, los cuales vienen dados por la intervención de la razón. Antes de mencionar dichos elementos, es importante tener en cuenta que Aristóteles lleva a cabo un doble uso del término *praxis*: uno *singular-distributivo* referido a las llamadas «acciones» particulares que corresponden a fines particulares y cuya consecución puede implicar o no un factor resolutivo originado de la deliberación sobre los medios particulares, si es que los hay, para alcanzarlos; y otro uso *colectivo-totalizador* que concierne al ámbito propio del obrar humano, esto es, al dominio de la *praxis* como tal, el cual sí implica necesariamente la presencia de un factor resolutivo, no sólo sobre los medios particulares correspondientes a ciertos fines específicos, sino, fundamentalmente, a la consecución de fines armonizados con una estructura jerárquica cuya unidad comprensiva está dada por un fin superior que orienta el modelo de toda una vida, a saber, la felicidad.<sup>27</sup>

<sup>23</sup>El sentido específicamente aristotélico de *praxis* (*πρᾶξις*), se debe distinguir de lo que hoy se denomina con la palabra «acción», sea de modo singular «una acción» o general «la acción», pues este empleo posee una fuerte connotación moderna que en castellano tiene una significación tan amplia que evoca tanto el obrar propiamente humano, como los movimientos causados de modo puramente mecánico, que no por ser voluntarios son exclusivos del ser humano. Cfr. Vigo, Alejandro G., «Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la racionalidad práctica.» en Gustavo Leyva (coord.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y de la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México, UAM-Editorial Síntesis, 2008.

<sup>24</sup>Estas consideraciones aristotélicas se ubican particularmente en su *Ética nicomaquea*, donde lo humano es descrito como *praxis*, y se pueden resumir del siguiente modo: «La filosofía práctica aristotélica se ocupa del ámbito de lo propiamente humano, es decir, de la *πρᾶξις* entendida en sentido general (Vigo, 2008) (EN II, 1105a29-34; III 2, 1111b7-11) como apertura a la actividad desarrollada entre la necesidad y el azar: en la contingencia; donde el *λόγος* opera con vistas a un determinado fin (*ὁ ἐνεκά τινός*), deliberando sobre los medios que lo vuelvan factible y decidiendo obrar en favor de una vida buena (*εὐδαιμονία*). Cfr., Bernal Madrigal, U. U., «Consideraciones aristotélicas sobre racionalidad y pluralismo metodológico», en Garcés Noblecia, R. (coord.), *Introducciones a la filosofía*, Morelia, UMSNH-Filosofía, 2022, p. 92.

<sup>25</sup>Esta denominación técnica alude al uso aristotélico del sustantivo *πρᾶξις* y el verbo *πρᾶττειν* para referirse a aquel obrar intrínsecamente intencional, que tiende a fines elegidos a través de un proceso deliberativo, tanto ascendente como descendente, al igual que los medios convenientes para la consecución de los mismos.

<sup>26</sup>EN II, 1105a29-34. En este punto conviene distinguir entre lo que es mera voluntariedad (*τὸ ἐκούσιον*) y lo que es elección (*τὸ προαιρετόν*). Es verdad que los niños y algunos animales se mueven voluntariamente, pero eso no significa que sean genuinos agentes, ni tampoco por ello están capacitados para realizar una decisión deliberada hacia un fin que englobe la comprensión de un modo general de vida. EN III, 1111b8-9; EE II, 1225b19-27.

<sup>27</sup>Cfr. Vigo, «Práxis como modo de ser del hombre...», *op. cit.*

Ahora bien, el primero de los elementos constitutivos de la genuina agencia es la doble estructura operativa de *sujeción situativa y orientación teleológica*. La sujeción situativa se puede entender como aquel escenario concreto *desde* el cual se pretende llevar a cabo la acción y, por tanto, se remite al uso singular-distributivo de la *praxis*. Por su parte, la orientación teleológica viene dada por la finalidad *hacia* la cual se dirige la acción y se conecta, así, con el uso colectivo-totalizador de la *praxis*. El segundo elemento constitutivo de la genuina agencia — y el más destacado para el Estagirita— es su carácter racional-práctico, el cual viene dado por un factor deliberativo (*βούλευσις*) y factor resolutivo (*προαίρεσις*). Ambos son co-extensivos y están vinculados, respectivamente, a un uso específico del término *praxis* y a una de sus estructuras operativas. De tal forma que se establecen dos sentidos para la deliberación y dos sentidos para la decisión:

De *προαίρεσις* esta el *sentido particular* (EN III 2, 1111b5-1113a14) que remite a elecciones o decisiones articuladas en situaciones de acción particulares [uso singular-distributivo de la *praxis*]; y el *sentido general* (EN VI 7-10) que remite a la elección o decisión en virtud de modos más generales de alcanzar objetivos también más generales, es decir, en favor de configurar un cierto modo de vida (Vigo, 2012, 84) [uso colectivo-totalizador de la *praxis*]. En forma análoga se ubican dos sentidos de *βούλευσις*: uno *descendente* enfocado en la dimensión particular de una situación concreta; y otro *ascendente*, con vistas a un plano más general de un cierto modo vida.<sup>28</sup>

La decisión deliberada es considerada por Aristóteles como *principio de la acción* (*πράξεως ἀρχή*), o causa eficiente de la misma, y está determina a su vez por dos elementos: el deseo (*ὄρεξις*) y el *logos* que opera «con vistas a algo» (*ὁ ἐνεκά τινός*), esto es, el pensamiento práctico.<sup>29</sup> De ambos, es el deseo quien ocupa el papel principal, pues determina aquel fin con vistas al cual el *logos* se pondrá en marcha.<sup>30</sup>

<sup>28</sup>Bernal, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>29</sup>EN VI, 2, 1139a31-33: «El principio de la acción es pues la elección [*προαίρεσις*] como fuente de movimiento y no como finalidad y el de la elección es el deseo [*ὄρεξις*] y la razón [*λόγος*] por causa de algo [*ὁ ἐνεκά τινός*]». Utilizo la traducción de Julio Pallí Bonet (Madrid, Gredos, 2015).

<sup>30</sup>DA III 9, 433a21 (trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003). Y en ese sentido, Aristóteles ubica el factor orético en el lugar de la premisa mayor o premisa del bien del silogismo práctico para explicar formalmente la producción de la acción. Ahora bien, para que ésta sea un caso de verdad práctica no vale, como veremos al tratar el segundo requerimiento, la intervención de cualquier forma del deseo, ya que no todos los fines son racionalmente justificables. Bernal, *op. cit.*, p. 84.

Hay, pues, un «cierto primado del deseo como factor principal de motivación, ya que el pensamiento sólo llega a ser, como tal, práctico allí donde opera dentro de la dimensión abierta a través de la posición de un cierto fin por el deseo, vale decir, allí donde opera “con vistas a algo”». <sup>31</sup> En este caso, la razón práctica —como toda razón propiamente dicha— opera con vistas a la verdad, que en este ámbito de la praxis se encuentra vinculada con el bien y, por tanto, tiene una connotación práctica que se puede entender como un caso de buena acción (εὐπραξία). <sup>32</sup> Esto, porque al no tratarse de una razón teórica que se ocupa de cosas cuya naturaleza está determinada por la necesidad, <sup>33</sup> el razonamiento práctico no aspira a una verdad teórica entendida como enunciado apodíctico sobre cosas que son necesarias, <sup>34</sup> sino que mantiene una finalidad ejecutiva con vistas a la cual el *logos* implicado debe operar en todo momento. Se trata, pues, de la determinación deliberativa de los medios adecuados para la consecución del fin ya puesto por el deseo y, en última instancia, de producir acción, especialmente, una buena acción (εὐπραξία).

De ese modo, Aristóteles no está pensando en cualquier tipo de deseo, sino que establece una clara distinción entre la forma racional del deseo (βούλησις) que comporta una exigencia de bondad o, al menos, aceptabilidad moral de los fines por ella determinados; y la forma irracional (ἐπιθυμία) que representa aquel apetito elemental que por definición no está ceñido a ningún tipo de parámetro racional. <sup>35</sup> Le interesa en todo caso, la *rectitud del deseo*, la forma racional del mismo (βούλησις) como parte de un proceso deliberativo que produzca la buena acción (εὐπραξία), esto es, donde el fin último al que debe dirigirse dicho deseo es el logro de la vida buena (εὐζωία). <sup>36</sup>

<sup>31</sup>Vigo, «La concepción aristotélica...», op. cit., p. 305.

<sup>32</sup>Para una mayor profundización en torno a la noción de verdad práctica en el pensamiento aristotélico y la discusión en torno a ello es particularmente relevante el texto de Vigo, A. G., «La concepción aristotélica de la verdad práctica», en *Estudios aristotélicos*, Pamplona, EUNSA, 2011.

<sup>33</sup>Para una aproximación global a los distintos modos en los cuales se puede entender en Aristóteles la noción de *logos* en tanto que razonamiento, es pertinente la lectura del texto citado Bernal Madrigal, «Consideraciones aristotélicas sobre racionalidad y pluralismo metodológico», op. cit.

<sup>34</sup>Tampoco se trata de estructuras inferenciales articuladas para derivar o tratar de justificar enunciados pretendidamente prácticos, esto es, enunciados prescriptivos relacionados directa o indirectamente con la acción. Cfr. Vigo, A. G., «Verdad práctica y virtudes intelectuales», en *Estudios aristotélicos*, op. cit., p. 364.

<sup>35</sup>DA III 10, 433a25.

<sup>36</sup>EN I 8, 1098b20-23; VI 5, 1140b6 ss.

Por tanto, los actos buenos serán aquellos que en la rectitud del deseo son buscados por sí mismos y no como medios para alcanzar otra cosa —pues de lo contrario esa otra cosa buscada sería lo bueno hacia lo que la acción tienda— ya que en su hacer mismo está la vida buena.

En este punto conecta el tercer elemento a considerar en la constitución de la genuina agencia, el cual engloba a los estados disposicionales (ἕξεις) o disposiciones internas del agente que generan cierto modo habitual de orientar su intencionalidad o deseo de realizar ciertos fines, así como el proceso que permita determinar la facticidad y, más aún, su deseabilidad. Estas disposiciones habituales son las que determinan la rectitud del deseo en el carácter racional de la genuina agencia y están dadas bajo la forma de virtudes intelectuales o dianoéticas: disposiciones habituales a través de las cuales el alma «está en» o «da con» la verdad (ἢ ψυχὴ ἀληθεύει) al afirmar o negar algo sobre algo.<sup>37</sup> Estas virtudes se encuentran vinculadas tanto con el uso teórico del intelecto, a saber, la *episteme* y la *sophía* (ἐπιστήμη<sup>38</sup> y σοφία<sup>39</sup>), como con sus usos productivo y práctico, es decir, la *téchne* y la *phrónesis* (τέχνη y φρόνησις<sup>40</sup>).

Es particularmente destacable aquí la *phrónesis* como disposición habitual verdadera de carácter práctico, acompañada de determinación racional-discursiva y referida a lo que es bueno para el hombre.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup>EN VI 3, 1139b15; VI 2, 1139b12.

<sup>38</sup>Se entiende como ἕξεις ἀποδεικτική en EN VI 3, 1139b31 s., es decir, como disposición habitual facultativa del alma para proceder eficazmente en operaciones *demonstrativas* y, por tanto, deductivas de carácter apodíctico.

<sup>39</sup>En EN VI 7, 1141a16-18, es el estado habitual que faculta al alma para acceder tanto al conocimiento de lo que en cada caso se deriva de los principios y estar, al mismo tiempo, en la verdad también sobre los principios mismos (περὶ τὰς ἀρχάς), es decir, la más exacta (ἀκριβοστάτη) de todas las ciencias para Aristóteles.

<sup>40</sup>Estas disposiciones habituales de carácter efectivo se expresan a través del obrar mismo por lo que, a diferencia de la ἐπιστήμη y la σοφία, que se encuentran relacionadas con la noción teórica (apodíctica) de verdad, están vinculadas con una noción de verdad práctica interpretada por Alejandro Vigo como una la acción misma. Dicho esto, la τέχνη y la φρόνησις serían, respectivamente, los dos estados disposicionales mediante los cuales el alma daría con la verdad práctica de una forma más eficaz según la producción de la acción que busca obtener, o bien evitar, algo determinado. EN VI 4, 1140a1 s. Vigo, «Verdad práctica y virtudes intelectuales», *op. cit.*, p. 383.

<sup>41</sup>EN VI 5, 1140b5 s.; 1140b20 ss.



La *phrónesis* da cuenta de la determinación de los medios conducentes al fin de la acción según un proceso deliberativo ascendente.<sup>42</sup> De esa forma, la *phrónesis* no puede ser considerada como una virtud más, sino como la virtud más importante de las concernientes a la parte ponderativa del alma racional (τὸ λογιστικόν),<sup>43</sup> esto es, de la razón práctica.<sup>44</sup> Se trata de una virtud dianoética muy peculiar que para ser alcanzada supone la posesión de las virtudes éticas, entre ellas, con especial importancia, la temperancia (σωφροσύνη). De hecho, Aristóteles señala que la temperancia es la que «salva» (σώζει) a la *phrónesis*, ya que, si el agente no es capaz de dominar sus deseos y placeres, no podrá deliberar rectamente en torno a los medios propicios para la realización de la vida buena.<sup>45</sup> Pero la *phrónesis* no es mera temperancia, no es tan solo ética o práctica, sino que es elevada a virtud dianoética por su interesante relación —mas no identificación— con el intelecto (νοῦς). Esta relación es en favor de un claro discernimiento que convierte al agente en *phrónimos* (φρόνιμος)<sup>46</sup> y le permite reconocer tanto los casos particulares sobre los que se debe deliberar, como el horizonte general-universal de los principios morales que animan una buena decisión. Se trata, en este caso, de partir de lo particular hacia a lo general donde el νοῦς «apoya» a la φρόνησις.<sup>47</sup>

Así, pues, el horizonte hacia el que tiende está conformado por el fin último de la *praxis*, esto es, la felicidad (εὐδαιμονία). Aristóteles caracteriza comúnmente a la felicidad a partir de las ya mencionadas nociones de buena acción (εὐπραξία) y vida buena (εὐζωία),<sup>48</sup>

<sup>42</sup>Esto se entiende así, porque mientras que los procesos deliberativos propios de las diferentes τέχναι tienden a fines particulares (κατὰ μέρος), como es el caso de la salud, la fuerza, etc., la φρόνησις, por su parte, se ubica en aquellos procesos deliberativos cuyo espacio de comprensión es más amplio y está referido específicamente al fin último de la vida buena (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλως). EN VI 5, 1140a27-30.

<sup>43</sup>EN VI 5, 1140b25-29.

<sup>44</sup>Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos, 2008, p. 148.

<sup>45</sup>Berti, Enrico, «La prudenza», en *Nuovi Studi Aristotelici III-Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 67.

<sup>46</sup>Al hombre que comporta la *phrónesis*, al prudente.

<sup>47</sup>EN VI 5, 1143b4-6.

<sup>48</sup>EN, I, 1097b1-15. Aristóteles considera a la εὐδαιμονία como εὐπραξία en relación con el posicionamiento de un fin realizable y moralmente justificable de acuerdo con un plan general de vida estimado como bueno o feliz. Y la considera como εὐζωία en la medida en que dicho modelo de vida buena será legítimo, esto es, realizable conforme a las capacidades concretas del agente y en tanto sea elegido por sí mismo, no como medio para alcanzar otro.

en relación con el criterio de la rectitud del deseo dado por las disposiciones habituales virtuosas. Sin embargo, este último no pretende establecer que el deseo deba apuntar siempre a la vida feliz —como si de un correlato intencional inmediato suyo se tratase—, sino que busca enfatizar que la vida buena cumple aquí un papel imprescindible, a saber, orientar y regular, directa o indirectamente, al deseo en la determinación de los fines.<sup>49</sup> Busca, pues, armonizar tanto la sujeción situativa como la orientación de la *praxis* en general, de tal suerte que los fines particulares de acción y las acciones particulares mismas, únicamente se justifican racional o moralmente en tanto que estén armonizados, o que al menos no resulten incompatibles, con cierta jerarquía de fines comprendida en la unidad de sentido dada por una representación de la felicidad —misma que debe ser racionalmente aceptable y adecuada a las capacidades del agente en tanto que ser dotado de razón y de intelecto.<sup>50</sup>

#### La fe como decisión fundamental de la auténtica vida buena dada por Dios

Con base en lo anteriormente descrito en torno a los elementos estructurales que determinan propiamente el ámbito de la acción humana presentados por Aristóteles en su filosofía de la *praxis*, y a la luz de lo dicho por Ratzinger, propongo entender la confesión de fe cristiana «creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» no como una mera formalidad, no como una formulación puramente teórica sin consecuencias prácticas, sino como «una afirmación que modifica el mundo radicalmente».<sup>51</sup> Se trata de una afirmación en la cual el hombre *decide* creer y, al hacerlo, también modifica radicalmente su vida. No obstante, esta decisión de la fe cristiana no se constituye en un sentido meramente particular, producto de una deliberación descendente, cuya sujeción situativa está dada por el uso singular-distributivo de la *praxis* con una orientación teleológica meramente particular o inmediata; sino en una decisión general producto de una deliberación ascendente, situada en el sentido colectivo-totalizador de la *praxis* con una orientación teleológica que comprende el modelo de toda una vida.

---

<sup>49</sup>EN I, 1095a 14-20.

<sup>50</sup>Vigo, «La concepción aristotélica de la verdad práctica», *op. cit.*, p. 304.

<sup>51</sup>Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, *op. cit.*, p. 80.

Para explicar lo anterior de un modo más claro consideremos lo siguiente. Si todo proceso resolutorio tiene una finalidad ejecutiva, ¿cuál sería la acción producida por la decisión deliberativa que encierra la profesión de fe católica? La conversión de sí mismo, un cambio profundamente existencial y de su modo particular de situarse frente a lo real, que se plantea en términos de una consideración de lo que no se ve, el Espíritu de Dios, como lo auténticamente real, como aquello que sostiene y posibilita toda realidad:

Es una opción por la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro de nuestro campo visual, no se considera como irreal, sino como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. Es una opción por la que lo que posibilita toda la realidad otorga también al hombre una existencia auténticamente humana, lo que lo hace posible como hombre y como ser humano.<sup>52</sup>

Partiendo de lo anterior, ¿cuál sería la *sujeción situativa* de la decisión deliberada del creyente, es decir, ¿cuál es el escenario concreto desde el cual se pretende llevar a cabo la acción? Esta viene dada por la *revelación* del Dios vivo en la persona de nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, que interpela particularmente a cada ser humano en concreto (modo singular de la *praxis*). Sin embargo, no se queda en la particularidad, en la situación concreta y finita del individuo, sino que tiene una *orientación teleológica radical*:

---

<sup>52</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 43. Quien dice *creo in Deum* («creo en Dios») está convencido de que el espíritu objetivo procede del espíritu subjetivo y que sólo puede subsistir como una forma en que éste se declina, esto es, de que el ser pensado, tal como lo hallamos en la estructura del mundo, no es posible sin un pensar, *ibid.*, p. 130. No obstante, hay que distinguir el cristianismo del modo idealista de entender lo material y lo espiritual, en la cual la materia es un ser carente de autoconciencia o, dicho de otro modo, la materia es, pero no se comprende a sí misma; mientras que el espíritu es el ser que se piensa a sí mismo, es autoconciencia; de tal manera, que la multiplicidad de seres concretos, incluido el ser humano, constituyen simples momentos de la conciencia única. Según el planteamiento idealista, la autoconciencia individual se encuentra en un dinamismo constante e ineludible de carácter dialéctico hacia la autoconciencia pura, de tal suerte que, eventualmente ésta llegue a fundirse con el absoluto. Cfr. González, L. A., «Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling», *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 69, 1999, pp. 357-383. Sin embargo, el cristianismo difiere tajantemente de esto por su carácter personal, por su noción de persona tanto divina como humana, de modo tal que las personas no se funden unas con otras, sino que se unen en comunión por el amor, sin perder su distintivo personal. En ese sentido, «para la fe cristiana lo que sostiene todas las cosas es una libertad creadora que sitúa lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es por un lado ser pensado de una conciencia y, por otro, verdadero ser él mismo [...] Por eso, sería bastante acertado definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser», Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., pp. 132-133.

vivir de acuerdo con lo que le ha sido revelado, es decir, de acuerdo con la consideración de que lo espiritual es el fundamento de todo lo real, lo auténticamente verdadero, y, al mismo tiempo, persona, cercano, amor pleno y misericordioso. De ese modo su deliberación es ascendente, porque parte de la particularidad de sí mismo en tanto que persona humana concreta, hacia un fin más general, la conversión de vida; y su decisión es general porque decide no sólo sobre una acción particular, lo cual bien puede ser una mera práctica o costumbre, sino en favor de la unidad comprensiva de un modo de vida en su totalidad.<sup>53</sup>

Ahora bien, sí, de acuerdo con Aristóteles, todo el carácter resolutivo de la acción humana se motiva por ciertas disposiciones habituales que pueden ser virtuosas y llevar a la buena acción y a la vida feliz, o bien pueden ser viciosas y llevar a la infelicidad, habría que preguntarnos: ¿cuáles son las disposiciones habituales que mueven la resolución y la resultante ejecución de la fe cristiana? Si tenemos en cuenta que optar por Dios es —como hemos dicho en el primer apartado de este texto—, optar por la verdad universal, lo auténticamente real, *Logos* e *Intelecto*, principio de todo lo que es, incluido, por supuesto, el agente; entonces, al optar por Dios, el ser humano en realidad opta por lo verdaderamente real que hay en sí mismo, por lo que le es más propio, el *logos* y el intelecto (*νοῦς*) y, por tanto, opta por la auténtica vida buena.<sup>54</sup> En ese sentido, las disposiciones habituales que mueven la resolución de la fe cristiana, son virtuosas, porque solo las virtudes llevan a la vida buena.

Dichas virtudes incluyen las descritas por Aristóteles como dianoéticas o intelectuales, específicamente la *phrónesis* —la cual supone ya las virtudes éticas, especialmente la temperancia (*σωφροσύνη*)

---

<sup>53</sup>Por esto la fe católica no es una mera *religio* ni una mera costumbre.

<sup>54</sup>Recordemos aquí la definición que da Aristóteles sobre la felicidad perfecta: «Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto [*νοῦς*] ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como hemos dicho». EN X, 1177a 13-18.

que modera los apetitos o deseos irracionales—,<sup>55</sup> que en su relación con el intelecto, permite al agente un claro discernimiento en su obrar diario. Esto es especialmente importante ya que la decisión fundamental de la fe cristiana por la conversión diaria de la vida a Dios se debe actualizar constantemente. Esto es, que la vida feliz debe orientar y regular las decisiones particulares a partir de la rectitud del deseo, determinando así los fines en cada caso y de un modo libre respecto de los apetitos irracionales que pueden confundir su orientación teleológica.

No obstante, tales virtudes no serían suficientes, pues conforme al propio planteamiento aristotélico, el genuino agente es un *phrónimos*, aspirando, así, a una plena realización práctica, mas no más allá de ello. Por tanto, la resolución de la fe cristiana requiere además de otras virtudes, las cuales no son desarrolladas directamente por el ser humano —ni por Aristóteles en términos práctico-productivos (*τέχνη* y *φρόνησις*), ni en términos teóricos (*ἐπιστήμη* y *σοφία*)—, sino que le son dadas directamente por el Espíritu de Dios. Se trata de aquellas que, correspondiéndose con la naturaleza divina, disponen el alma del hombre de acuerdo con tal naturaleza, a saber, de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En efecto, las virtudes teologales provienen y son dadas por Dios al hombre para que así éste esté en condiciones de poderle conocer como Verdad y sumo Bien y, como tal, fin último y radical de toda elección auténticamente libre de cualquier atadura que impida dicha realización plena de la acción humana que ha sido transformada por la conversión de la fe.

Es, pues, claro que este conocimiento tiene su propio modo. A Dios no se le puede contrastar como si fuera un objeto sujeto a medida. Aquí entra también un acto de humildad, pero no de una humildad raquítica, de vía estrecha, sino, por así decirlo, de una humildad esencial: de aceptar el hecho de que la razón propia es llamada e interpelada por la razón eterna. A esto se opone el

---

<sup>55</sup>En ese sentido, quien no opta por Dios, estrictamente hablando no optaría por la razón, ni estaría motivado por tales disposiciones habituales, sino que se mantendría preso de los apetitos irracionales. Por ello, para San Pablo, en *Gálatas* 4,3, una de las muestras más claras del desconocimiento y no elección de Dios es una vida de veneración y adoración de los «elementos del mundo». Esta esclavitud constituye la sujeción situativa a partir de la cual se configura la elección negativa respecto de Dios: el «no creo». En cambio, el cristiano parte de un desprecio de tales elementos, ya que los considera como «deplorables» y «miserables» (4, 8 ss); es decir, porque alejan del ser, de lo auténtico real que es el fundamento invisible de lo visible, principio del mundo, pero distinto de él.

anelo de una autonomía que sería la única que inventa el mundo y que opone a la humildad cristiana del reconocimiento del ser la otra humildad —tan extraña— que denigra al ser y según la cual el hombre en sí es nada, un animal no del todo acabado, con el que de todas formas tal vez podamos hacer algo...<sup>56</sup>

En este sentido, la praxis humana es interpelada y profundamente transformada por la revelación del Dios vivo de la fe, de tal modo que ahora la decisión deliberativa se torna en una plena y libre elección afirmativa que llega al «sí, creo», no por medios meramente humanos, ni siquiera los más virtuosos —ética y dianoéticamente hablando—, sino por Dios mismo, quien con las virtudes teologales dispone el alma del hombre para que sea capaz de liberarse de la esclavitud de los vicios y de la pretensión de autosuficiencia de la mera razón humana para que en un acto de esencial humildad acepte los dones necesarios para elegirle a Él como fin último de su vida y fundamento de todas las cosas, para elegir la auténtica vida buena.

La fe es la forma de situarse firmemente el hombre ante toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre sería un apátrida, la orientación que precede a todo cálculo y a toda acción humana, y sin la que le sería imposible calcular y actuar, porque eso sólo puede hacerlo en virtud de un sentido que lo sostiene. De hecho, el hombre no sólo vive del pan de lo factible; como hombre, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, del sentido. El sentido es el pan de que se alimenta el hombre en lo más íntimo de su ser. Huérfano de palabra, de sentido y de amor cae en el «ya no vale la pena vivir», aunque viva en medio de un confort extraordinario.<sup>57</sup>

Asimismo, quien deliberadamente ha respondido «no creo», vive su existencia orientada fundamentalmente por dicha resolución. ¿En dónde queda situada la vida del no creyente, respecto a qué está orientada su vida? Según Ratzinger estaría situada en «el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*»<sup>58</sup>, donde «la reducción del hombre a un *factum* es el requisito para comprenderlo como un *faciendum* que le conducirá espontáneamente a un nuevo futuro».<sup>59</sup> El hecho y lo factible son considerados para el creyente como algo inferior en el orden espiritual.

<sup>56</sup>Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, op. cit., p. 84.

<sup>57</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 61.

<sup>58</sup>*Ibid.*, p. 59.

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 56.

Sin embargo, para quien no cree, ocupa el puesto protagónico: «La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre. Lo que antes estaba abajo, ahora está arriba de todo».<sup>60</sup> Se trata de la relación saber-hacer como la tónica del pensar factible que se plantea en oposición al acontecimiento de la fe.

La fe se sitúa en un plano completamente distinto del hacer y de la factividad, es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a sí mismo, a lo no factible, a lo que sostiene y posibilita nuestro hacer. Esto significa, además, que la fe no aparece ni aparecerá en el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*; todo intento de «ponerla sobre la mesa», de querer probarla en el sentido del saber factible, fracasará necesariamente.<sup>61</sup>

El alcance que tiene la decisión de la fe cristiana es, pues, vital, profundamente existencial, como un modo particular de situarse frente a lo real. Esto quiere decir que el credo cristiano, además de poseer un valor nominativo o de pertenencia a una determinada comunidad, es, ante todo, «certeza con la que se puede vivir y por la que se puede padecer y morir».<sup>62</sup> La vida del creyente se orienta a partir de tal certeza, en lo íntimo de la existencia, de que hay un fundamento último que sostiene todo lo real, «que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible»,<sup>63</sup> pero que, no obstante, no es indiferente a él, sino que «le afecta y aparece como algo necesario para su existencia».<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 55.

<sup>61</sup>*Ibid.*, 59.

<sup>62</sup>Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, *op. cit.*, p. 9. No obstante, cabe aclarar que la certeza de la fe cristiana no se remite a aquella certeza de corte racionalista —aunque sí razonada— que, basada en la claridad y distinción propias de la abstracción y el cálculo, guía a la demostración matemática, pues lo que está en juego es la vida concreta de la persona, algo único e irrepetible. En todo caso se trata de una certeza vital que en palabras de Buenaventura se explica de la siguiente manera: «Vemos que a los verdaderos creyentes ni con argumentos, ni con tormentos (obsérvese el juego de palabras argumenta-tormenta) ni con adulaciones se les hace negar, ni siquiera con los labios, la verdad que creen, mientras que ningún científico en su sano juicio, se expondría de este modo por uno de sus conocimientos, en tanto la doctrina de la fe no le obligue a no incurrir en ninguna mentira. En todo caso, estaría loco el geómetra que osara afrontar la muerte por una conclusión, segura en sí misma de su ciencia», *cfr.* Ratzinger, J., «El concepto de Revelación y la teología de la historia de Buenaventura», en *Obras completas II*, Madrid, BAC, 2005, p. 172.

<sup>63</sup>Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>64</sup>*Ibidem*.

## A modo de conclusión

Con todo, la confesión de la fe cristiana católica: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», comprende alcances tanto epistémicos como prácticos. Sus alcances epistémicos se entienden en relación con la opción originaria del cristianismo primitivo por la razón filosófica, como aquel modelo explicativo más oportuno para dar razón de la relevación divina del Hijo de Dios encarnado, de tal manera que la elección afirmativa por Dios no es meramente convencional, esto es, con alcances únicamente rituales y comunitarios, sino que es ante todo una elección por la verdad ontológica, racional y universal. Mientras que sus alcances prácticos vienen dados por su carácter resolutivo, donde quien confiesa la fe católica lleva a cabo un proceso deliberativo ascendente que, partiendo del modo concreto y particular en que el Dios vivo se le ha revelado, toma una decisión general que orienta la totalidad de su vida al modo de una conversión constante hacia Dios, es decir, hacia lo más auténticamente real y más propio de todo lo que es, incluido él mismo; motivado por las disposiciones habituales virtuosas intelectuales y éticas, sí, pero especialmente asistido por las virtudes teologales, dadas por Dios mismo, para garantizar así la rectitud del deseo que oriente la vida y las acciones del creyente. En ese sentido, la revelación interpela radicalmente a la persona humana quien, al decidir consecuentemente con ello de modo afirmativo, lleva a cabo una conversión profundísima y completa, donde es radicalmente transformado por Dios, de tal manera que ya no es sólo un genuino agente, un *phrónimos* en sentido aristotélico, sino un creyente, un hijo de Dios, que en tanto tal, reconoce humildemente su dependencia total al Padre, para ser, pensar y actuar.

Sirvan, pues, estas líneas como una propuesta para responder, a partir del posible diálogo entre Joseph Ratzinger y Aristóteles, por qué la fe católica, expresada maravillosamente en el *Credo*, es una fe razonada en su sentido existencial-personal más profundo y, al mismo tiempo, verdadero y real, más auténtico.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup>Queda la pauta para la continuidad en el estudio de los artículos restantes del mismo, a la luz de una mayor profundización del papel crucial que tienen las virtudes teologales como orientación esencial de la decisión deliberada, auténticamente libre, que constituye a la profesión de fe cristiana.



# TEOLOGÍA DE LA ELECCIÓN Y TEOLOGÍA POLÍTICA

## MITOS Y ¿PROFECÍAS POLÍTICAS?

MANUEL ALEJANDRO GUTIÉRREZ GONZÁLEZ

La caridad es una de las grandes enseñanzas que nos legó Benedicto XVI en su magisterio social. Nos recordó una enseñanza que se ha habido diluido en un *ethos* relativista: que Dios es Amor y que es el primer amante de cada ser humano concreto.<sup>1</sup> Además, Dios no sólo tiene autoridad en la felicidad del más allá, sino también de la vida terrenal, pues todo cristiano está llamado a incidir en la vida de la *polis* por esta llamada de caridad, porque está convocado a trabajar por el bien común. La política es uno de los ámbitos importantes donde podemos ejercer la caridad.<sup>2</sup> Si bien se ha profundizado cada vez más en el pensamiento político de Joseph Ratzinger, gracias a sus encíclicas como Pontífice, me parece que no puede decirse lo mismo sobre sus obras como profesor y cardenal.

Existen algunos estudios sobre la teología política de Joseph Ratzinger y casi todos llegan a las mismas conclusiones: los temas primordiales en su pensamiento político son la verdad, el diálogo, la justicia, la conciencia, el derecho, la libertad.<sup>3</sup> No estoy en desacuerdo con los autores, incluso considero que son elementos clave para comprender, no solamente su diálogo con Habermas, sino también el análisis que hace sobre las democracias pluralistas. Coincido con Soler en que el pensamiento de Ratzinger es una unidad entre fe,

<sup>1</sup>Benedicto XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

<sup>2</sup>*Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009; y «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la 24ª Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para los Laicos». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100521\\_pc-laici.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100521_pc-laici.html)

<sup>3</sup>Belloq, A., «El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI», *Humanidades*, X, no.1, 2010, pp. 81-100; Blanco Sarto, P., «Joseph Ratzinger: ética, libertad y verdad», *Empresa y Humanismo*, 9, no. 2, 2006, pp.13-42; «Habermas y Ratzinger, un debate para el siglo XXI. El diálogo entre la "razón secular" y la "razón teológica"», *Teología i Człowiek*, 46, no. 2, 2019, pp. 71-91; Castillo Gutiérrez, G. «Elementos para transmitir los principios sociales de la fe en las instituciones intermedias según Joseph Ratzinger», tesis de maestría, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2021; Eslava, E., «Justicia, religión y libertad», pp. 129-151, en *Perdón, compasión y esperanza*, Universidad de la Sabana, 2020; Nedelea, T., y J. Nedelea, «Pope Benedict XVI: Democracy and political myths», *Journal for the study of religions and ideologies*, 17, no. 49, 2018, pp. 75-89; y Soler, C., «Fe y política en Joseph Ratzinger», *Pensamiento y cultura*, 16, no. 1, 2013, pp. 203-234.

teología fundamental, eclesiología y liturgia, así como escatología.<sup>4</sup> También creo que Benedicto XVI encuentra algunos nuevos mitos en la teología política, como los son el marxismo, el nacionalismo, la teología de la liberación y el extremismo del Islam.<sup>5</sup>

En el presente trabajo no me propongo analizar la teología política de Joseph Ratzinger, pues en algunos de sus escritos menciona que ésta es un cierto tipo de imperialismo cultural.<sup>6</sup> En contraparte, encontramos un término que parece adecuado al pensamiento político en su obra: la teología de la elección.<sup>7</sup> La teología de la elección tiene su fundamento en la comprensión de un Dios que es Trinidad de Personas, pues considerar a Dios desde un monismo ha llevado a errores en la vida política. Asimismo, algunas de estas posturas filosóficas han llevado la creación de mitos políticos. Por ello, me propongo analizar algunos de aquellos sobre los que reflexiona Ratzinger, así como el aporte del cristianismo con base en la distinción que hace a partir de Blaise Pascal: el Dios de la fe y el dios de los filósofos.

### Teología mítica, civil-política y natural

*El Dios de la fe y el dios de los filósofos*, uno de los escritos de mayor reflexión filosófica de Ratzinger, fue la lección inaugural con la que empezó su docencia en la Universidad de Bonn.<sup>8</sup> Casi al inicio de este escrito hace referencia a Marco Terencio Varrón, quien consideraba que en la Stoa existía la teología mítica, la teología civil-política y la teología natural. Para poder comprender cada una de ellas hay que tener en cuenta tres cosas: la primera, a quién estaba dirigida cada una de las teologías; la segunda, el lugar respectivo donde se realizaba cada una de ellas; y, tercero, su contenido. En cuanto a la comunidad de interés,

<sup>4</sup>Cfr. «Fe y política en Joseph Ratzinger», *op. cit.*

<sup>5</sup>Cfr. «Pope Benedict XVI: Democracy and political myths», *op. cit.*

<sup>6</sup>Cfr. Ratzinger, J., y V. Messori, *Informe sobre la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 206-207. Del «imperialismo cultural» Ratzinger menciona: «Existe también —y no parece menos grave— una crisis moral [...] Se trata de una crisis que, por el momento, se hace presente sobre todo en el mundo que llamamos “desarrollado” [...] pero ya se sabe que los modelos que se elaboran en estas regiones acaban por imponerse al resto del mundo, por influencia de lo que hoy se conoce como imperialismo cultural», *cf. ibidem.*

<sup>7</sup>Cfr. Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret*, New York, Doubleday, 2007, p. 390.

<sup>8</sup>Ratzinger, Joseph (Benedicto XVI), *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, col. Opuscula philosophica, Madrid, Encuentro, 2007.

a los poetas les interesaba la primera; al pueblo, la segunda; y la tercera a los filósofos o *physici*. En cuanto al espacio específico donde se realizaban, el teatro era el lugar para la mítica, la *polis* para la civil y el cosmos para la natural. Por último, el contenido de la teología mítica son las fábulas acerca de los dioses o los mitos. El contenido de la teología política es el culto al Estado. La teología natural se pregunta por la naturaleza de los dioses.<sup>9</sup> Ratzinger afirmará que el cristianismo entró en diálogo con la cultura griega, específicamente con el avance científico que realizaron los físicos o filósofos y, además, con la historia de Dios con su pueblo Israel.

Israel fue el pueblo elegido por Dios para manifestar su amor y ternura, pero también su poder y su gloria. Israel vivía rodeado de varias culturas, cada una con su propio panteón. Los pueblos vecinos de Israel eran civilizaciones politeísta, consideradas potencias motoras del mundo. Sus dioses tenían un aspecto antropomórfico. Por ello, así como a los seres humanos los mueven el hambre, el sexo y el poder, también estos tres motores impulsaban los intereses de los dioses mitológicos. Ratzinger afirma que las «tres formas fundamentales del politeísmo son la adoración al pan, al eros y la divinización del poder».<sup>10</sup> Si prestamos atención a estas tres formas fundamentales del politeísmo, podemos percatarnos que atienden a los placeres, deseos y la búsqueda del éxito de muchos seres humanos. A estos tres podemos reunirlos en una sola palabra: ὑβρις (*hybris*), la cual tiene varios significados: desmesura, desorden hacia el placer, excitación a todos los deleites, algo que nos embriaga con y por el placer, una enfermedad de la mente que desvaría.<sup>11</sup> Además, la *hybris* tiene acciones contrarias y atenta contra Θέμις (Themis) y Δίκη (Dike), es decir, contra la autoridad del derecho y la justicia.

En la historia de la humanidad encontramos cómo los seres humanos se embriagaron de poder y quisieron ser dioses. Ratzinger analiza tres culturas antiguas donde sucedió: la egipcia, la romana y la hebrea. La teología política egipcia tenía como fundamento que el faraón tenía una ascendencia divina, pues la divinidad tocaba a la madre del faraón y, de esta forma, era concebido.

---

<sup>9</sup>Cfr. *op. cit.*, p. 22.

<sup>10</sup>Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, 2001, p. 95.

<sup>11</sup>Cfr. Platón, *Fedro*, 231d, 233b, 237e, 238b-c (ed. Gredos, 2010).

Este era el argumento para respaldar «teológicamente el culto al soberano, de una teología política que quiere enaltecer al rey a la esfera de lo divino y legitimar de este modo su pretensión divina».<sup>12</sup> Cuando Moisés le dice al faraón Ramsés II que el Dios de Israel quiere que le adore el pueblo hebreo en el desierto, ¿no deberíamos comprender el endurecimiento del corazón del faraón como envidia y celos al verdadero Dios, puesto que el faraón se consideraba dios o hijo de dios y también se le debía adorar en su propio reino?

En la teología política del Imperio romano, el culto a la divinidad se le otorgaba a los césares, pues también se consideraban dioses. Uno de los casos emblemáticos es el emperador Augusto, quien gobernaba cuando Cristo nació. En el Imperio romano, bajo el mando de Augusto, en muchas comunidades se ponían los bienes de los ciudadanos bajo la comunión social, es decir, se ponían al servicio de toda la comunidad.<sup>13</sup> Los romanos consideraban lo anterior como «la plenitud de los tiempos». Una inscripción en Priene,<sup>14</sup> que data del año 9 a. C., menciona que la plenitud vino a Roma desde el nacimiento de Augusto:

[sc. el mundo] se habría derrumbado si no hubiera surgido en el que ahora nace una felicidad común [...] la providencia que divinamente dispone nuestra vida ha colmado a este hombre [sc. Augusto], para la salvación de los hombres, de tales dotes, que nos lo envió como salvador (*sōter*), a nosotros y a las generaciones futuras [...] El día natalicio del dios fue para el mundo el principio de los «evangelios» que con él se relacionan. Con su nacimiento debe comenzar un nuevo cómputo del tiempo.<sup>15</sup>

Además, la plenitud de los tiempos se verificaba con la paz que impuso al Imperio, pues terminó con las guerras en las provincias de Hispania y Lusitania, especialmente de los salasos, cántabros y astures.

<sup>12</sup>Ratzinger, Joseph, *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012, p. 58.

<sup>13</sup>Cfr. *ibid.* pp. 65-66.

<sup>14</sup>El culto divino a los césares en la Roma Imperial se muestra en varios textos literarios, así como en epígrafes. En la zona helénica, se encontraron muchos epígrafes. El que aquí se menciona se ubica en una ciudad de Asia Menor. Está dividido en dos partes distintas. Sin embargo, ambas se armonizan y vertebran mostrando la importancia del culto divino a Augusto. Cfr. Perea-Yébenes, S., «“Dios manifestado en la tierra, salvador del género humano y del universo entero”, Encomios de Augusto en Priene, Halikarnassos y Myra», en Bravo, G. y R. González-Salineró (eds.), *Ideología y religión en el mundo romano*, Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2017, pp. 149-174.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 66.

Por ello le consagraron un nuevo templo, le concedieron el sacerdocio, se celebraba una festividad mensual en el día de su natalicio y se sacrificaban animales para honrar al Pontífice Máximo. Además, el senado mandó construir el *Ara pacis*.<sup>16</sup> Augusto se consideraba gobernante de todo el orbe, el cual se representaba con la esfera. Por esta razón el altar de la paz representaba la paz universal, pues todo el imperio (todo el orbe) sentía alivio y esperanza.

Hay palabras a las que hay que prestar atención en el escrito de Priene. El emperador es *salvador* de los hombres, pues trae la *paz universal*. Además, era considerado *Kyrios*, Señor. Por ello, todo mensaje que salía del emperador era considerado *evangelio* (buena noticia), sin importar su contenido, pues «lo que procede del emperador es mensaje salvador, no simplemente una noticia, sino transformación del mundo hacia el bien».<sup>17</sup> La visita del emperador a una comunidad era llamada *parusía*, pues la salvación llegaba a ese pueblo (venida del salvador). El emperador se encargaba de alimentar a sus súbditos, dándoles lo necesario para subsistir: pan y circo. Los romanos consideraban que el emperador erradicaba el reino de hambruna, de pobreza e inseguridad, que salvaba material y espiritualmente, la única realidad y lo verdaderamente urgente para mejorar el mundo. Por esta razón se presentaba como una realidad moral y, así, pasa como «el verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan».<sup>18</sup>

Por su parte, los hebreos sabían que ni el faraón ni el César eran dios o hijos de dios, pues ellos adoraban al verdadero Dios, al Dios de sus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Cuando Dios interpela a Moisés y le pide sacar a su pueblo de Egipto, Moisés le pide su nombre, pues en Egipto había muchos dioses. Dios le da su Nombre y, añade después, que Él es «el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»; es decir, es un Dios en relación, que ama a cada ser humano en concreto y además, Abraham, Isaac y Jacob eran figuras bien conocidas por los hebreos, pues eran sus antepasados. Además, sucede algo novedoso cuando Dios revela su Nombre a Moisés:

<sup>16</sup>Cfr. Ruiz de Arbullo, J., «El altar y el templo de Augusto en la Colonia de Tarraco. Estado de la cuestión», en *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperios*, Museo Arqueológico de Murcia, 2009, pp. 151-186; Pérez, É., «Patrimonio desmontable. El caso del Ara Pacis y la reconstrucción de la memoria», *ARQ (Santiago)*, 90, 2015, pp. 27-33.

<sup>17</sup>*Jesús de Nazaret, op. cit.*, p. 74.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 53.

el ser humano ya no tiene que darle un nombre a Dios, Dios lo comunica para que el hombre pueda entrar en contacto con Él.

Los hebreos sabían también que Dios es el gobernante del universo, pues Él lo había creado todo, es el *El-Shaddai* (omnipotente; *pantocrátor* en griego, gobernante de todo) quien da las legislaciones adecuadas para poder estar en su presencia (Decálogo). El pueblo de Israel adopta los conceptos con los que vivieron en Egipto y con el Imperio romano al interpretar la *Torá*. El pueblo de Israel es el hijo primogénito de Dios y todo lo que implicaba la primogenitura en el antiguo Oriente le correspondía al pueblo de Israel.<sup>19</sup>

A pesar de que Israel caminaba junto a Dios, se quiso rebelar contra Él: le empezó a molestar el gobierno de Dios y le exigió un rey humano que los pudiera gobernar. Dios concede al pueblo de Israel los reyes judíos, empezando por Saúl, continuando con David, Salomón y demás. El problema fue que muchos reyes judíos empezaron a cometer idolatría: prostituían su fe y su existencia con los dioses de los pueblos vecinos. Algunos judíos consideraban las invasiones y opresiones de otros pueblos sobre Israel como un castigo de Dios por haberse entregado al pecado, por dejar de recordar su Nombre y entregarse a los cultos idolátricos. Por el pecado, Dios oculta su rostro y se oscurece su presencia.<sup>20</sup> Así, algunos judíos tratan de recuperar la soberanía de Dios y restablecer la soberanía de Israel. Algunos grupos judíos observantes de la Ley, como es el caso de los Macabeos, decidieron irse a las montañas para defender a Israel, mientras otros se entregaron a la transgresión de la Ley.

Del grupo de los Macabeos empieza a surgir una nueva idea: aquel nuevo Moisés que Dios les había prometido a los hebreos debía liberarlos de todas las opresiones, debía ser un excelente jefe militar, político y económico. Debía ser ese rey prometido por Dios como su Hijo. De esta forma, se empieza a desarrollar el grupo de los *zelotes*.

---

<sup>19</sup>Cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup>Cfr. Benedicto XVI, «Vigilia Pascual en la noche santa». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI, 2012. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120407\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120407_veglia-pasquale.html); Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, edición bilingüe preparada por Marcelo Merino y Emilio Redondo, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009.

Este grupo empieza a tener más adeptos cuando el Imperio romano invade Jerusalén. Uno de sus líderes más importantes era un hombre llamado Barrabás, quien tiene una gran preponderancia para cumplir la promesa que esperaban, pues su nombre significa hijo del Padre.

### Teología de la elección y *exousía*

En el mundo antiguo existía un deseo de alcanzar a la divinidad por medio del poder. El ser humano se dejaba llevar por los placeres que ofrecía el poder y perdía la razón (*hybris*). Una falsa concepción de Dios puede llevar al ser humano a querer arrogarse todo el poder (omnipotencia). Por ejemplo, si aceptamos el monismo en teología, Dios no es un ser en relación y, por lo tanto, no puede relacionarse con los seres humanos. Si el Todopoderoso no se preocupa por mí, alguien que tiene cierto poder —como el político y militar— puede brindarme justicia, seguridad y paz, pero imperfectas. El dogma cristiano del Dios Uno y Trino rompe con estas falsas visiones y, además, permite sanar la enfermedad provocada por la sinrazón.

El cristianismo es verdadera *ilustración* que disipa las tinieblas del error y, como afirman Bellocq, Blanco, Soler y Castillo,<sup>21</sup> Ratzinger considera que el cristianismo tiene como misión ayudar a la política a eliminar sus patologías mediante la razón. Sin embargo, también reconoce que la misma fe cristiana ha sufrido y puede sufrir patologías. Por ello necesita de la ayuda y purificación por parte de la razón.<sup>22</sup> Un cambio importante que realiza Ratzinger es ya no llamar *teología política* a la actividad política que hará el cristianismo interpretando las Sagradas Escrituras. El nombre adecuado será *teología de la elección*.

Ratzinger considera que la teología de la elección es «una palabra de esperanza en el rey que habría de venir»,<sup>23</sup> pues existen tres

<sup>21</sup>Cfr. «El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI», *Humanidades* 10, 1, 2010, pp. 81-100; «Habermas y Ratzinger, un debate para el siglo XXI. El diálogo entre la "razón secular" y la "razón teológica"», *Teología i Człowiek*, 46, no. 2, 2019, pp. 71-91; «Fe y política en Joseph Ratzinger», *Pensamiento y cultura* 16, 1, 2013, pp. 203-234; «Elementos para transmitir los principios sociales de la fe en las instituciones intermedias según Joseph Ratzinger», Universidad Sedes Sapientiae, 2021.

<sup>22</sup>Cfr. Habermas, J., y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

<sup>23</sup>*Jesús de Nazaret, op. cit.*, p. 390.

elementos constitutivos sobre la «monarquía judía». En primera instancia, el rey de Israel personifica la dignidad del pueblo, pues es el primogénito de Dios. En segunda instancia se elimina la idea de que el rey es engendrado por Dios. Ahora es elegido en el momento en que es entronizado el rey y, de esta manera, «convierte a Israel y al rey que lo representa en su “hijo”». <sup>24</sup> Por último, la promesa sobre el dominio de todos los pueblos se considera algo demasiado desproporcionado, pues el rey de Israel es un soberano con un poder frágil. La teología de la elección consiste en que Dios fue preparando al pueblo judío para recibir al Mesías como verdadero Rey que gobierna a Israel, a pesar de su rebeldía y transgresiones. Los cristianos tomaron conciencia de que el Reino de Dios no era ni es un programa político, es decir, que no es traer el paraíso a la tierra. Además, sabían que Jesucristo es verdaderamente el Hijo de Dios, engendrado y consubstancial al Padre y que, por lo tanto, el César no es hijo de Dios, ni Dios. De esta manera, rechazaron adorar al César como Dios, pues era un ser humano como todos ellos.

Los cristianos eran conscientes de que el Reino de Dios es Jesucristo. Por eso sabían que Jesucristo es el verdadero Salvador de la humanidad; que Él es la buena noticia (Evangelio), que el contenido de esta noticia sí importa y que transforma la vida de quien la acepta. Los cristianos también sabían que, con la primera venida de Cristo, su muerte y resurrección, se cumple la plenitud de los tiempos, y que esta plenitud no es extensión territorial de un imperio, ni la bonanza económica-política, sino una persona. Asimismo, sabían que el imperio de Cristo es universal y tiene una misma lengua y una misma Ley: la caridad; que Él mismo es el Príncipe de la Paz y el Altar de la Paz; que Cristo es el Señor (*Kyrios*); y que esperamos su segunda venida (*parusía*). Es decir, todos los atributos divinos que se le daban al César (salvador, evangelio, plenitud de los tiempos, la ley en todo el imperio, el altar de la paz, príncipe de la paz, señor de todos y las visitas a las ciudades) tienen su cumplimiento y plenitud en Cristo. El cristianismo eliminó el mito y el culto divino al gobernante: el estado divinizado doblega y quiere tener de rodillas a todos los seres humanos.

---

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 390.



El cristiano no se arrodilla ante un ser humano ni ante su poder. Al ponerse en esta disposición, se une a la oración de Cristo en el Huerto de los Olivos, pues

en la amenaza del poder del mal, [sc. los cristianos], en cuanto arrodillados, están de pie ante el mundo, pero, en cuanto hijos, están de rodillas ante el Padre. Ante la gloria de Dios, los cristianos nos arrodillamos y reconocemos su divinidad, pero expresando también en este gesto nuestra confianza en que él triunfe.<sup>25</sup>

Todo gobernante tiene poder sobre su pueblo y la gente extranjera que se encuentra en su territorio; si los cristianos creen que Cristo es Rey y que él mismo es el Reino de Dios,<sup>26</sup> entonces Cristo debe tener poder sobre el cosmos y sobre los seres humanos; sólo que existe una gran diferencia entre el poder humano y el poder divino. Ratzinger cita dos partes del Nuevo Testamento donde se manifiesta la idea del poder: el primer pasaje es la tercera tentación de Satanás a Jesús y el segundo es la ascensión de Jesucristo a los cielos.<sup>27</sup>

En la tercera tentación, Satanás lleva a Jesús a lo alto de un monte y se presenta como el dominador de todas las potencias del mundo, como el verdadero soberano del mundo y es él quien tiene el poder y lo reparte. La tercera tentación es el ofrecimiento del poder y su «fasto», es decir, la fastuosidad y la vanagloria: «las pompas del poder significan la capacidad de hacer lo que se quiere, gozar de lo que se quiere, disponer de todo, ocupar siempre los primeros puestos».<sup>28</sup> Al gobernante que se deja seducir por la tentación no le es negado ningún goce, todo le es permitido, cualquier aventura le es posible y todos se deben arrodillar ante él. La desmesura en el placer (*hybris*) de la política lleva al ser humano a la locura y a la adiaforización: caer en la tentación del poder, hace que el ser humano pierda la razón (a-lógos) y quiera ser como Dios (Lógos; «seréis como dioses»),

---

<sup>25</sup>Benedicto XVI, «Santa Misa de la Cena del Señor». «Homilía del Santo Padre Benedicto XVI», 5 de abril de 2012. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120405\\_coena-domini.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coena-domini.html)

<sup>26</sup>Cfr. *El Pedagogo*, op. cit.; Orígenes, *Comentarius in Matthaem*, GCS40; Ambrosio de Milán, *Obras de san Ambrosio. I. Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966; *Jesús de Nazaret*; op. cit.

<sup>27</sup>Cfr. Ratzinger, Joseph, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, Sígueme, 1999.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 51.

y caer en el pecado es algo sin razón o estar contra la Razón.<sup>29</sup> Así, el hombre trata de asemejar la gloria de Dios a una vana-gloria. De esta manera, el hombre se convierte en una tragedia divina y caricaturiza la verdad, el bien, la libertad, el amor y el poder.

Satanás le dice a Jesucristo que vaya contra la Razón, que es la única forma de obtener el poder y ejercerlo, pero se debe pagar un precio: «un poder que se apoya en el terror, el miedo, la codicia, la violencia contra el otro y el endiosamiento del yo».<sup>30</sup> Podemos interpretar también que la primera tentación de todo el género humano fue el ofrecimiento del poder: haz lo que quieras, te está permitido tomar lo que no te corresponde, puedes transgredir las leyes establecidas, dispón de todas las cosas naturales y también de todos los seres humanos, úsalos a tu conveniencia, y así serán como dioses. El poder que ofrece Dios no es libre. En cambio el poder que ofrezco yo (*sc.* el demonio) es totalmente libre. El poder que ofrezco libera tus ataduras de un Ser que te oprime. En cambio, yo te libero y te elevo a la naturaleza divina. El ofrecimiento que encontramos entre el diálogo de la serpiente y del género humano usa un conocimiento que supuestamente libera, pero en realidad busca el poder. Ratzinger está en contra del poder humano que quiere pasar por mesianismo, que quiere traer la salvación y la redención. El poder político debe estar bajo la justicia y el derecho.<sup>31</sup> Por ello, recuerda en el *Bundestag* que el pueblo alemán vivió la experiencia de «cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra Él; cómo se pisoteó el derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podría amenazar al mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo».<sup>32</sup> La vanidad del poder se enfrenta contra el derecho y la justicia y amenaza al mundo, no lo redime, con la violencia y el terror: la vanidad del poder deforman la verdad.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup>Cfr. *El pedagogo, op. cit.*, I, 101, 1; I, 5, 2; Benedicto XVI, «Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona», 2006. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

<sup>30</sup>*Un canto nuevo para el Señor, op. cit.*, p. 52.

<sup>31</sup>Cfr. *ibidem*.

<sup>32</sup>Benedicto XVI, «La caridad política», Libreria Editrice Vaticana, 2012, p. 25.

<sup>33</sup>Ratzinger, Joseph, «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», 1984. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html)

En la ascensión de Jesucristo a los cielos aparece de nuevo el tema del poder, pero ahora desde otra perspectiva. Jesucristo ha citado a los once apóstoles en una montaña alta para decirles que se la ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Desde ese monte, Cristo se encuentra a la altura del poder, pero no el poder que Satanás le había ofrecido, no a la altura que ofrecen las vanidades del poder. Cristo muestra un poder nuevo que a la vez es antiguo, un poder que es todo poder porque lo tiene tanto en el cielo como en la tierra. Este poder proviene de una fuente totalmente diferente a la de Satanás. Es enteramente distinto al poder que se obtiene del terror, el miedo, la codicia y la violencia contra el otro.

Antes de subir al monte donde ascendió a los cielos, Cristo subió a otro monte, al monte de la angustia y la desesperación, al monte donde fue tentado de nuevo: el monte Calvario. Ahí fue elevado ante todas las potestades estatales y espirituales; ahí fue tentado por los poderosos: «si verdaderamente eres Hijo de Dios, si verdaderamente eres el Todopoderoso, bájate de la Cruz. Cristo venció y mostró el verdadero poder al morir en la Cruz al renunciar a toda posesión y permisión para quedarse con la pura nada de la desnudez total que no tiene siquiera un lugar en el suelo».<sup>34</sup> Estuvo del lado de los mortales y de los muertos y franqueó el abismo que introdujo la tentación del poder: la violencia y el terror de la muerte. Jesucristo ha mostrado la verdadera elevación del poder, contrarrestando la altura del poder que ofrece el diablo:

las alturas del demonio son alturas del poder egoísta, de mando arbitrario del que todo lo posee y todo le está permitido, pero que se convierte en contrasentido y mentira vital, porque el todo del tener y del gozar es siempre un algo insignificante, una nada más que un algo, y el hombre creado realmente para el todo conoce muy bien la nadería de este todo.<sup>35</sup>

La nueva altura del poder sí ofrece una salvación. Este poder no es egoísta, no abandona a los seres humanos en su angustia de la muerte: se solidariza con los seres humanos hasta en las últimas

---

<sup>34</sup>Un canto nuevo para el Señor, *op. cit.*, p. 53.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 53.

consecuencias del poder desmedido, que atentan contra la justicia, van hasta la inmundicia, hasta donde se revuelca en el barro y la suciedad, para salvarlo, hasta el propio abismo.<sup>36</sup> El poder que ofrece Cristo a sus apóstoles en su ascensión a los cielos es uno que se encuentra en la altura y cima del Ser: «en la unidad con el Dios real, que no es déspota ni vividor, sino verdad eterna y amor eterno».<sup>37</sup> Es un poder que encuentra su fuerza en el monte Calvario, y con la violencia de la Cruz ha dejado clavada toda la pretensión del tener. Es el momento de la verdad donde se realiza la manifestación de Dios en su máxima expresión.<sup>38</sup> Jesucristo, en su desnudez y pobreza en la Cruz, no produce ambición en el hombre. El hombre debe imitar esa pobreza y la humildad de Cristo para así alcanzar la gloria, no la que prometen las vanidades del poder, poseer todo, ante quien todos se arrodillarán por ser una mentira vital de la codicia. Cristo se vale del mal para sobreabundar de bien. Dejó que el mal de las vanidades del poder, de la codicia, la soberbia y la violencia fuera usado para contrarrestarlo con la altura de su ser: la verdad eterna y el amor que sirve.<sup>39</sup>

La verdad misma, la verdad real, se hizo soportable al hombre, se hizo camino presentándose en la pobreza del impotente. [...] La pobreza pasó a ser el verdadero distintivo, el poder interno de la verdad. Lo que le abrió el camino a los corazones de los humanos no fue sino su ser verdadero en la pobreza.<sup>40</sup>

Ratzinger menciona que la palabra que utilizaron los evangelistas para hablar de este poder divino es el término griego *ἐξουσία* (*exousía*).<sup>41</sup> En las Sagradas Escrituras encontramos varios pasajes que mencionan esta palabra. Por ejemplo, en la tercera tentación,

<sup>36</sup>Cfr. Benedicto XVI, «Celebración de la Jornada Mundial de la Paz», 2007. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html)

<sup>37</sup>*Un canto nuevo para el Señor, op. cit.*, p. 53.

<sup>38</sup>Cfr. Benedicto XVI, «Concelebración eucarística con los nuevos cardenales y entrega del anillo cardenalicio». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. 25 de noviembre 2007. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20071125\\_anello-cardinalizio.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20071125_anello-cardinalizio.html)

<sup>39</sup>Cfr. *Jesús de Nazaret*; Benedicto XVI, «Consistorio ordinario público para la creación de nuevos cardenales. Santa Misa con los nuevos cardenales». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI, 2012. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20121125\\_nuovi-cardinali.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121125_nuovi-cardinali.html)

<sup>40</sup>*Un canto nuevo para el Señor, op. cit.*, p. 36.

<sup>41</sup>Cfr. *ibidem*.

cuando Satanás le pide a Jesús que lo adore para que le dé el poder;<sup>42</sup> cuando Jesús curaba enfermos y les perdonaba sus pecados;<sup>43</sup> cuando enseña Jesús a sus apóstoles cómo debe ser el carácter del poder;<sup>44</sup> cuando se encuentra frente a alguna autoridad;<sup>45</sup> cuando Jesús da el poder ser hijos de Dios<sup>46</sup> y cuando menciona que él tiene poder para dar su vida y recobrarla.<sup>47</sup>

La palabra *exousía* también significa el derecho a hacer algo y está sumamente relacionada con la estructura jurídica. Significa «la posibilidad operativa que posee una persona en virtud de la estructura jurídica, y esa posibilidad se traduce en potestad, derecho, licencia o libertad».<sup>48</sup> La *exousía* es un poder que se nos da y no viene de uno mismo, tiene íntima relación con el derecho y la libertad, y en el caso de la autoridad que ostenta el poder, es algo que le da la estructura jurídica del derecho y no la sociedad democrática relativista. El gobernante puede decidir no por las múltiples verdades que le ofrece la mayoría o minoría democrática,<sup>49</sup> sino que porque el poder que tiene es subyacente de uno que está por encima de Él. Entonces, es un poder que viene de una obediencia, un poder responsable y anclado en un orden intrínseco.<sup>50</sup>

La palabra «obediencia» viene de la raíz latina *ob-* (por causa de) y *audire* (escuchar). Retomando el caso de la tentación de Adán y Eva, se trataba de arrebatar algo a Dios, romper con la alianza establecida de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, querer hacerse como dioses. El diálogo de la serpiente con la mujer es el ofrecimiento del conocimiento como poder, pero también es el conocer para «no entender mejor el lenguaje del ser, para oír mejor o escuchar más sinceramente».<sup>51</sup> Así, el primer pecado es la desobediencia,

---

<sup>42</sup>Mt 4, 8-10.

<sup>43</sup>Mc 11, 28; Lc 5, 4

<sup>44</sup>Mc 10, 42; Lc 22, 25; Mt 7, 29; Mc 13, 34.

<sup>45</sup>Jn 19, 10-11.

<sup>46</sup>Jn 1, 12.

<sup>47</sup>Jn 10, 18.

<sup>48</sup>*Un canto nuevo para el Señor, op. cit.*, p. 54.

<sup>49</sup>*Cfr. Entre razón y religión..., op. cit.*; Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

<sup>50</sup>*Un canto nuevo para el Señor, op. cit.*, p. 54.

<sup>51</sup>*Ibid.* p. 56.

dejar de escuchar a Dios y escuchar a los propios placeres. La desmesura (*hybris*) política es el desdén de no escuchar a Dios, de quien procede el derecho. El gobernante que no escucha sinceramente a Dios y desobedece el derecho, toma y arrebató lo que no le corresponde: con su «poder» crea el derecho desde la medida de su propio yo y de sus antojos. De esta manera, la autoridad que no escucha y no es responsable del poder, falsea su autoridad y el poder que se le ha dado. Para Ratzinger, al escuchar *a* y *crear en* Dios (Lógos-Wort, en alemán), se llega a entender el *ethos* como responsabilidad (*Verantwortung*), y ésta es una respuesta (*Antwort*) a la palabra (Wort). De esta manera, al ser humano se le otorga su racionalidad y su orientación esencial.<sup>52</sup>

La naturaleza del poder tiene una relación íntima con el *ser*, el cual da la posibilidad de operar por medio del derecho y del deber. De este modo, los dos anteriores no existen si no están anclados fijamente en la procedencia del *ser*. Dicho de otra forma, la autoridad y el poder de alguien que no ha sido elegido por Dios no puede operar mediante el derecho porque no se encuentra relacionado con una estructura jurídica. Además el poder, al nacer de la obediencia, tiene suma relación con la responsabilidad, la cual es una respuesta al *ser*, y el *ser* es verdad (*ens et verum convertuntur*) y bien (*ens et bonum convertuntur*). El poder, al ser obediente, es escuchar y responder a la verdad, al bien y al amor. Esta estructura jurídica la podemos encontrar en la elección de David como rey en el momento de su unción real, pues los ancianos de Israel lo acompañan al monte Hebrón y sellan una alianza.<sup>53</sup> En la entronización del rey Salomón, Dios le concedió una petición. Salomón no le pide a Dios riqueza, éxito o poder sobre sus enemigos, sino un corazón dócil para gobernar y juzgar al pueblo de Dios.<sup>54</sup>

Ahora bien, el cristiano ve la unción del Espíritu Santo en Cristo como Rey de todo lo creado en el momento de su crucifixión, pues ahí acepta el título de rey.<sup>55</sup> Cristo elimina la falsedad del poder humano

---

<sup>52</sup>Cfr. *Introducción al cristianismo*, op. cit.

<sup>53</sup>Cfr. «Concelebración eucarística con los nuevos cardenales y entrega del anillo cardenalicio», op. cit.

<sup>54</sup>Cfr. «La caridad política», op. cit.

<sup>55</sup>Jn 19, 19.

con el poder divino de la verdad y del amor, a pesar de que en su Pasión lo presentan como «el sedicioso rey de los judíos». <sup>56</sup> Jesucristo acaba con la imitación del poder divino al rechazar el título de rey cuando multiplicó los panes. <sup>57</sup> Su poder tampoco radica en el placer sexual <sup>58</sup> ni en las riquezas. <sup>59</sup> El señorío (poder) de Cristo se refiere a que todo fue creado por Él y para Él, todo lo creado se mantiene en Él y, mediante su pasión, muerte y resurrección, nos ha adquirido para ser pueblo santo e irrefutable ante Dios, por amor: es una nueva creación. <sup>60</sup>

En el principio era el Lógos, <sup>61</sup> en el principio Dios creó el cielo y la tierra. <sup>62</sup> Este *principio* lo podemos tomar desde dos puntos: que hay una temporalidad inscrita en el mundo, como lo muestran la ley de la entropía y la teoría de la relatividad. Este conocimiento de la temporalidad del ser nos lleva «al que tuvo poder de crear el ser». <sup>63</sup> El segundo punto a considerar es que el mundo tiene un proyecto. Nuestra razón ha encontrado en el mundo una razón de ser y, cuando el hombre se percata en la razonabilidad del mundo que éste tiene una razón, Dios nos mira a través de la razón de la creación <sup>64</sup> El mundo no viene de un caos, no viene del azar, sino de una Razón libre y amorosa. <sup>65</sup> Los «poderes» del mundo, como los huracanes o las lluvias torrenciales, no son poderes, sino fuerzas. Por ello, estas fuerzas no pueden ser Dios ni dioses, pues no tienen intencionalidad. Sólo Dios tiene la intención de crear mediante Su Poder, que es Verdad y Amor eterno. El relato bíblico de la creación del universo no fue creado por un gran matemático ni estructurado matemáticamente, pero contiene algunos números que hay que considerar.

---

<sup>56</sup>«Consistorio ordinario público para la creación de nuevos cardenales. Santa Misa con los nuevos cardenales», *op. cit.*

<sup>57</sup>*Cfr. ibid.*; *Jesús de Nazaret*; Jn 6, 15.

<sup>58</sup>Mt 19, 1- 10; 22, 23-33.

<sup>59</sup>Mt 19, 23-26; Mc 10, 23-27; Lc 18, 24-27.

<sup>60</sup>*Cfr.* «Celebración de la Jornada Mundial de la Paz», *op. cit.*

<sup>61</sup>Jn 1,1.

<sup>62</sup>Gn 1,1.

<sup>63</sup>Ratzinger, Joseph, *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Valencia, EDICEP, 2008, p. 38.

<sup>64</sup>*Ibid.*, p. 40.

<sup>65</sup>*Cfr.* Benedicto XVI. «Santa Misa. Imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI, 2005. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html)

En específico, el cardenal Ratzinger dice que hay que prestar suma atención al número diez, porque nos muestra la estructura interna de lo que está hecho el universo. En el relato de la creación se repite diez veces: «Dijo Dios, y esto es una anticipación al Decálogo entregado a Moisés, que es un reflejo de la creación, pues son la lógica del mundo traducida, la lógica traducida de Dios, que ha creado el mundo».<sup>66</sup> Esta idea es importante pues anticipa la de la gramática moral. La gramática que se encuentra en la creación es la misma que la gramática moral,<sup>67</sup> la cual se inscribe en la tradición de la ley moral natural.<sup>68</sup> La creación del cosmos empieza con la creación de la luz, que posibilita el conocimiento, la verdad y el encuentro, pues es un espacio de bien y de amor y, gracias al conocimiento, son posibles la libertad y el progreso.<sup>69</sup>

Dios crea un espacio de encuentro con el poder de la verdad y el amor, la teología de la elección es una unción a través de la verdad y el amor —que son el verdadero poder (*exousía*)— para continuar con la creación, llevar a un verdadero progreso del ser humano y poder juzgar con rectitud a la humanidad encomendada. Quien se deja tentar por la imitación del poder y su vanidad (el éxito, la riqueza, los placeres), oscurece el lugar del encuentro, entra al espacio de la mentira, el error, el retroceso, el miedo, la violencia, el odio.

### Nuevo mito: el mesianismo político

El estudio sobre el poder se trastocó en el inicio de la época moderna, especialmente con el rechazo a toda pretensión metafísica. Si bien todo este proceso inicia con Descartes, Ratzinger ubica a Giambattista Vico como un pensador que cambia la visión de la realidad, especialmente con su historicismo, el cual tiene una implicación con la verdad.<sup>70</sup>

<sup>66</sup>En *el principio creó Dios...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>67</sup>Cfr. «Celebración de la Jornada Mundial de la Paz», *op. cit.*; Benedicto XVI, «Encuentro con los miembros del gobierno, de las instituciones de la República, el cuerpo diplomático, los responsables religiosos y los representantes del mundo de la cultura», 2012. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120915\\_autorita.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20120915_autorita.html)

<sup>68</sup>Cfr. «La caridad política», *op. cit.*

<sup>69</sup>Cfr. «Vigilia Pascual en la noche santa», *op. cit.*

<sup>70</sup>Cfr. *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*



Para los medievales, el ser y la verdad son convertibles (*ens et verum convertuntur*) pero, para Vico, la verdad es lo que está hecho (*verum quia factum*), específicamente lo que nosotros hemos hecho. Esto tiene una repercusión para la vida política, pues ésta debe estar regulada en un marco legal. Pero ahora no podemos alcanzar a comprender las leyes por medio de la reflexión metafísica o, lo que bien podríamos llamar, la ley natural; sino que lo que realmente interesa es el marco normativo que nosotros hemos hecho (la ley positiva). El derecho ha dejado de basarse en la esencia (naturaleza) del ser humano y ahora se basará en lo que los legisladores creen conveniente de acuerdo con el voto de la mayoría. Así, siguiendo a Vico, podemos afirmar que esta ley es verdadera porque nosotros la hemos hecho.

Vico contradice a Descartes y volverá a valerse de Aristóteles para justificar su postura; a saber, que para conocer muy bien los efectos, debemos conocer sus causas, lo que lo ha fundado. Así, lo único que conoceremos es lo que nosotros hemos efectuado, lo que hemos hecho. Esto, debido a que conocemos sus causas, que somos nosotros mismos. Ahora, lo que realmente importa al conocimiento del hombre no es el conocimiento del ser, sino el conocimiento de lo que hemos hecho, de lo que hemos realizado. Admirar, contemplar y teorizar sobre el ser es algo absurdo y obsoleto. No podemos y no somos capaces de alcanzar esa verdad porque no la hemos hecho. De ello resulta, por ejemplo, que el ser humano no pueda comprender el cosmos, el universo, porque no lo hemos creado, no podemos adentrarnos en su intimidad, en su profundidad porque no nos podemos arrojar la responsabilidad de su creación.

Ya que la metafísica es una cosa de antaño, una antigüedad, un edificio arcaico, el hombre ha redescubierto su finalidad: se debía derrumbar el antiguo edificio metafísico para poder construir uno nuevo con nuestras propias manos, porque así sabremos quién lo hizo —su causa— y lo que nosotros hemos hecho, para eliminar la duda que albergaba el hombre. De esta manera, «el conocer pleno y demostrable sólo está a su alcance en las ficciones matemáticas y en lo concerniente a la historia, que es el ámbito de la actividad humana, y por lo tanto, de lo comprensible».<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup>*Ibid.*, p. 57.

Kant será el que justifique y el que configure esta nueva forma de vida espiritual, la noción de la metafísica en Kant será demolida completamente. En efecto, en su libro *Crítica de la Razón Pura*, lo que Kant hace es justificar los nuevos avances científicos de Isaac Newton: podemos empezar a conocer el universo gracias a la ley de la gravitación universal, lo que conocemos como las leyes de Newton y el cálculo de fluxiones. Así, Kant se propone saber qué es la ciencia y cuáles son las ciencias. Quiere saber si la física, la matemática y la metafísica son ciencias. Para las dos primeras, dirá que sólo son ciencias, pues lo que los justifica son las *formas puras a priori*, que son el espacio y el tiempo, respectivamente. Por otro lado, señala que la metafísica no es una ciencia, pues se basa en ideas trascendentales —Dios, hombre y mundo. De esta forma, Kant priva al ser humano del conocimiento de Dios, del hombre y del mundo porque son especulaciones metafísicas, son ensueños metafísicos, y no podemos conocerlos por medio de la razón pura, sino por la razón práctica. Con este pensamiento se dice que gracias a Kant hemos alcanzado la mayoría de edad. Ahora podemos pensar por nosotros mismos, no necesitamos de la tutela de otros (heteronomía). Kant clausuró el acceso de la razón metafísica al Dios bíblico. No es posible el progreso si seguimos haciendo caso a quienes dicen que no debemos razonar, sino obedecer.

El hombre debe ilustrarse, dejar estas ideas y obedecer a su razón, atreverse a pensar y así surgirá el progreso. Esto cobra mayor relevancia para el desarrollo de nuestra tesis, porque con Kant el tema del *ser* debe desaparecer, pues ya ha mencionado que la metafísica no es una ciencia. Aun así, Kant tratará de rescatar la idea de Dios mediante la *Crítica de la razón práctica*. El primer elemento a analizar es que, en realidad, las diferentes éticas han errado y no han podido ser universales porque buscan el bien o la felicidad. En cada sistema es diferente su consecución, pues hay distintos medios y bienes que hacen felices a los hombres. Estos sistemas fallan porque su ley es heterónoma. Lo que hará que la moralidad de la persona sea válida y universal, es tener una buena voluntad. Kant entiende a la buena voluntad como un deber y no persiguiendo una intención por conseguir o alcanzar el bien o la felicidad. Esto es una forma de reverenciar la ley moral, la cual es dada por la voluntad misma, es decir, autónoma. El deber es la *forma pura a priori* de la razón práctica: *bonum quia factum*.

Así, el ser se contrapone al deber ser. Este elemento es decisivo para toda la filosofía posterior. Es el resabio que nos ha quedado de Él en el mundo actual y en la Ética contemporánea. Kant eliminó el elemento metafísico de la razón pura (razón especulativa) y trató de salvarlo desde la razón práctica y, con ella, nos dirá que es posible alcanzar el Reino de Dios. Éste, en realidad, no es algo trascendente, sino que debemos hacerlo realidad aquí y ahora, al pasar de una fe eclesíástica a una fe racional. Dando este paso, el Reino de Dios es una nueva espera inmediata, pues la fe racional supera y reemplaza a la eclesíástica.<sup>72</sup>

El concepto religioso «Reino de Dios» vuelve a ser tomado para fines políticos; es hibridizado pues ese Dios lejano no se nos hace cercano. Es una idea del ensueño metafísico y, por lo tanto, sucede lo mismo con el Reino de Dios. De esta forma, el hombre se ensoberbece y, piensa que, *razonando lo que quiera, pero obedeciendo a la ley autónoma, puedo hacer cercano el Reino de los Cielos por medio del progreso*. El objetivo del Estado será traer ese Reino de los Cielos a la tierra por medio de una pseudo libertad y con las deficiencias de la razón humana, el hombre es autosuficiente y ha alcanzado la mayoría de edad al pensar por sí mismo.

El último elemento para comprender la *hybris* de la política actual es Karl Marx. Él será la base de la *moral política*. Karl Marx volverá a cambiar la concepción de verdad con una expresión que se hizo clásica en sus tesis contra Feuerbach: «Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar diversamente el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».<sup>73</sup> Con Marx, la frase filosófica será *verum quia faciendum*, la verdad es verdad en cuanto que el hombre la está haciendo, en cuanto se encuentra en el ámbito de lo factible, de lo realizable, de lo transformable. La primacía de la historia ha quedado relegada a segundo plano y ahora lo que prima es la técnica: «podemos afirmar que la verdad con la que el hombre tiene que ver no es ni la verdad del ser ni, a fin de cuentas, la verdad de sus acciones, sino la verdad de la transformación y configuración del mundo; una verdad, pues, que remite al futuro y a la acción».<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup>*Spe salvi, op. cit.*

<sup>73</sup>*Introducción al cristianismo, op. cit., p. 59.*

<sup>74</sup>*Ibidem.*

Marx tomará como base lo que Kant ha dicho sobre el Reino de Dios, pero no desde lo *hecho*, sino que ahora lo encauzará desde lo *transformable*; la historia de la salvación de la humanidad será hacer y repetir la verdad no de las cosas eternas, porque éstas son metafísicas, inmateriales; sino, deberá ser desde lo histórico-material. De esta manera, desaparece la verdad del más allá y se establece la verdad del más acá: la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política.<sup>75</sup>

La novedad marxista no es la introducción de la ciencia al mundo de la técnica. Lo verdaderamente decisivo con Marx será que

[el] progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas.<sup>76</sup>

El mundo no es un espacio de convivencia entre seres humanos, es una cosa a transformar; también la política se encuentra en este ámbito. Ésta no se encuentra dada en la naturaleza humana —no es un animal político—, y mucho menos en la cuestión histórica o legal, sino que la transformamos según el progreso en el mundo: *bonum quia faciendum*. Ésta es la verdadera revolución marxista. Ahora todo lo que transforme el ser humano es, tanto verdadero como bueno y gracias a este trastocamiento, surgen los nuevos mitos en la política, como las ideologías: el comunismo, el nacionalismo, los mesianismos políticos, la teología de la liberación y el terrorismo islámico.

## Conclusión

La política en los últimos tiempos se ha desembarazado del *logos* y del *ethos*. Ha vuelto a una teología política-mítica, pues en la arena pública los ciudadanos nos convertimos en espectadores de *tragedias* políticas; los políticos conducen naciones a un final fatídico gracias a sus pasiones: quieren embriagarse de poder y convertirse en dioses.

---

<sup>75</sup>*Spe salvi*, op. cit., §20.

<sup>76</sup>*Ibidem*.

Muchas democracias en el mundo contemporáneo empiezan a mostrar fragilidades y cierta descomposición. Si bien, con el pensamiento de Ratzinger hemos visto cómo se fue trastocando con Vico, Kant y Marx, también tenemos que mencionar a Hegel con sus ideas del Espíritu Absoluto, el Estado Moral y la teofanía histórica hegeliana. Podemos sintetizar estas ideas (con el peligro de perder mucho de lo que dice Hegel) de la siguiente manera: la historia nos muestra que, el que vence es quien tiene razón y el que pierde estaba equivocado, pues la divina providencia ha ejecutado estos decretos y nos notifica sus decisiones en lo que sucede en la historia. Los vencedores son capaces de dictaminar qué es el bien y qué es el mal, pues la divinidad radica en los vencedores, y si no piensan la realidad tal cual es, peor para la realidad.

Uno de los filósofos que sigue influyendo en la vida política es Marx, con su tesis 24 contra Feuerbach. Encontramos en él un Estado-dictadura. El Estado es capaz de asesinar al Estado y el proletariado crea uno nuevo por medio de un mesianismo profano. ¿Cuál es la «profecía» que encontramos en Ratzinger en temas políticos? Que aquellos que no reconocen y aceptan que el *poder* proviene de la elección divina, mediante la verdad y el amor, convierten a los gobernantes en los nuevos «mesías», que vienen a salvar al mundo del hambre y de la violencia. Algunos políticos, sean de derecha o de izquierda, recurren a acciones populistas para tener arrodillados a los votantes. Quienes no se quieren arrodillar pueden recurrir a la violencia y a eliminar las garantías individuales, como la libertad de expresión. Por ello la vanidad del poder quiere asemejarse a la gloria divina, es vanagloria.

Ratzinger nos enseña a pasar de una teología política a una teología de la elección. Esto significa que debemos eliminar nuestras concepciones de que los gobernantes son «dioses», que traerán la salvación e instaurarán un paraíso terrenal. Como creyentes, sabemos que Dios es *Pantocrátor*, que Cristo es el Reino de Dios en sí mismo: un Reino de verdad y amor, y en esto radica el *poder* de una verdadera autoridad. Ante un poder que oscurece la presencia de Dios y que amenaza a todo ser humano y al cosmos, la verdad y el amor son auténtico poder creador.

## PROFECÍA O ESCENARIO: LA PROPUESTA DE *FE Y FUTURO*

LUIS IGNACIO ARBESÚ VERDUZCO

Una de las características del castellano radica en la posibilidad de distinguir la diferencia entre ser y estar mediante dos verbos distintos. En idiomas como el inglés, el francés e incluso, en lenguas «muertas» como el latín no se presenta esa distinción, ser y estar son un mismo vocablo. Sin embargo, la diferencia es clara. El ser hace referencia a la naturaleza del sujeto mientras que el estar lo coloca en el vínculo con su entorno. Quizá por ello en castellano Ortega y Gasset concluyó, en su primera meditación, la célebre idea: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».<sup>1</sup>

Esta idea clásica de la filosofía en nuestro idioma ha resultado ser de gran utilidad para acercarse al encuentro de la realidad en todas las áreas del conocimiento. En la salud, por ejemplo, cualquier ejercicio clínico se caracteriza por interpretar los síntomas del sujeto y ubicarlos en su situación concreta. En las ciencias «duras», al analizar el comportamiento de la materia sucede algo similar, se delimita la porción a observar e inmediatamente se le vincula con su ámbito (tiempo y espacio), tanto próximo como lejano. El fenómeno se replica en los estudios del comportamiento humano y el funcionamiento de las organizaciones. Los diagnósticos proponen determinar cuatro factores: por un lado, la fortaleza y la debilidad del objeto de estudio y, por el otro, la oportunidad y la amenaza de su entorno.<sup>2</sup> El yo y su circunstancia, el ser y el estar, el sujeto y su vínculo con el todo que lo entorna, son los elementos que, a nuestro juicio, Joseph Ratzinger ha contemplado de manera constante, al menos en los límites de su obra conocida por nosotros hasta este momento, al proponer observar la realidad a partir de todos los elementos que la integran.

---

<sup>1</sup>Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, 1914, p. 12. Libro digital, disponible en: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/meditaciones-del-quiote.pdf>, Acceso 19 de noviembre de 2022.

<sup>2</sup>V. Arteaga, R., *Matriz FODA o DAFO* (Curso en línea), Coordinación de Universidad Abierta, Innovación Educativa y Educación a Distancia, UNAM, 2020, pp. 1-3. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/500037> [acceso 7 de septiembre de 2023].

Es el caso del texto al que haremos referencia. Poco tiempo después de concluido el Concilio Vaticano II y en plena Guerra fría,<sup>3</sup> el entonces joven profesor de la universidad de Tubinga fue entrevistado en una serie de cinco programas por la radio del sur de Alemania. La idea fue imaginar el futuro de la Iglesia. Las diferentes entrevistas se integraron en un libro aparecido en 1970 en alemán y en 1972 en castellano bajo el título de *Fe y futuro*.<sup>4</sup> La última entrevista, ubicada en el capítulo «Qué aspecto tendrá la iglesia del año 2000» presenta, según algunos lectores contemporáneos y de forma impactante, una profecía de quien sería después el papa Benedicto XVI, donde anunciaba el futuro de la Iglesia, planteando su reducción; su posible regreso a las catacumbas y finalmente su renovación.

A lo largo de los capítulos se entreteje un trabajo intelectual alrededor de la fe y del ser de la Iglesia, así como de su estar en diferentes circunstancias de la historia. En esta exposición se intenta presentar su profundidad académica, para lo cual nos preguntamos si la idea de estar en presencia de una profecía, en el sentido de una predicción del futuro con base en una revelación divina, es correcta. Para ello, se parte de un cuestionamiento central: ¿de qué manera construyó el profesor Joseph Ratzinger su idea del futuro de la Iglesia? Nuestra respuesta hipotética supone encontrarnos frente a un ejercicio prospectivo más que ante una revelación divina. Intentaremos, en un primer momento, mostrar la forma como se inició la obra, con un ejercicio retrospectivo contenido en los tres primeros capítulos. Después, se analizará la presencia de un ejercicio diagnóstico con base en los trabajos de planificación gubernamental en la segunda mitad del siglo XX y, finalmente, se verá la construcción de un escenario posible, más que la transmisión de una revelación divina.

---

<sup>3</sup>«La Guerra Fría fue un período marcado por un conflicto político-ideológico entre Estados Unidos y la ex Unión Soviética (URSS), entre 1947 y 1991. Este lapso polarizó al mundo en dos grandes bloques, uno alineado con el capitalismo y otro alineado con el comunismo», «¿Qué fue la Guerra Fría?», *National Geographic*, 7 de noviembre de 2022. <https://www.nationalgeographic.com/historia/2022/11/que-fue-la-guerra-fria#:~:text=La%20Guerra%20Fr%C3%ADa%20fue%20un,otro%20alineado%20con%20el%20comunismo> [acceso 19 de julio de 2023].

<sup>4</sup>En castellano, v. Ratzinger, Joseph, *Fe y futuro*, Salamanca, Sígueme, 1972.

## Criterios del desarrollo de la exposición

Uno de los aspectos más importantes para los seres humanos, además de identificar su ser a lo largo de la historia, ha sido el poder ubicar su posición frente a todo tipo de fenómenos de su circunstancia. El avance en la comprensión de su estar les ha permitido contar con un punto de partida para la generación del conocimiento de su entorno. Todo conocimiento parte siempre de un yo que conoce tanto su propia naturaleza como el vínculo con lo que lo rodea. Además, en la medida en que los fenómenos son entendidos, surge la posibilidad de su empleo y aprovechamiento mediante aplicaciones prácticas. Con base en lo anterior, entenderemos a la ciencia como a la generación del conocimiento de los objetos y de su circunstancia y a la tecnología, como la aplicación práctica de dicho conocimiento.

De ellos surge la confiabilidad como resultado de una certeza y ésta nace de la verdad. Pero, «¿qué es la verdad?», preguntaba Poncio Pilato a Jesucristo sin esperar respuesta. O mejor aún, suponía lo relativo de las posibles respuestas. Sin embargo, afirmó inmediatamente después una verdad frente al pueblo: «no encuentro en él ningún delito» (Jn. 18, 38). Relatividad en el cuestionamiento y particularidad en el juicio. En este trabajo entendemos la verdad como la correspondencia con la realidad y, en ese sentido, encontramos en la obra de Ratzinger una constante o, mejor aún, una congruencia entre sus cuestionamientos y sus juicios con base en dos principales criterios o elementos: por un lado, una permanente fidelidad a la verdad, tanto como hipótesis de partida ante cualquier situación, como en sus investigaciones, análisis y presentaciones; por otro lado, una profunda observación de la realidad a partir del estudio del conjunto de factores que la integran. Un momento histórico en que se evidencia el manejo de estos dos aspectos se dio en su discurso al recibir el doctorado *Honoris causa* por la Universidad de Navarra. Al presentar la forma en que la teología se transforma en algo más que una ciencia de la religión, dirigió la reflexión a un estudio que traspasaba el concepto de la naturaleza, analizado y cuestionado por sus contemporáneos.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Para ver un ejemplo concreto de estas discusiones y posturas, puede consultarse el caso del debate en torno a la naturaleza humana entre Noam Chomsky y Michel Foucault, en la televisión holandesa, en noviembre de 1971, *cfr.* Chomsky, N. y Ch. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz Editores, 2012<sup>4</sup>, primera parte, pp. 7 y ss.



¿Qué es propiamente la teología? Si la teología quiere y debe ser algo distinto de la ciencia de la religión, algo distinto de un simple tratar las cuestiones irresueltas sobre lo que nos trasciende y a la vez, sin embargo, nos constituye, entonces ha de basarse únicamente en el hecho de que surge de una respuesta que nosotros no hemos inventado. Pero para que esta respuesta sea verdaderamente respuesta para nosotros, debemos esforzarnos en comprenderla y no dejar que se diluya.<sup>6</sup>

Aquí se encuentra el primer punto: los seres humanos estamos repletos de preguntas cuyas respuestas son descubiertas, entonces: ¿la generación de conocimiento implica su construcción o la consciencia de la realidad? Ratzinger nos muestra, más adelante, una dimensión amplia, dinámica, científica —en cuanto generadora de conocimiento— y técnica —como guía para su aplicación práctica— de la teología, buscando, como él mismo señaló, que no se diluya:

En el proceso de la ciencia el pensamiento precede a la palabra. Y se traduce en la palabra. Pero aquí, donde nuestro pensamiento fracasa, es enviada la Palabra desde el Pensamiento eterno, en la que esconde un fragmento de su esplendor, tanto cuanto somos capaces de resistir, tanto cuanto necesitamos, tanto cuanto puede la palabra humana formular. Conocer el significado de esta Palabra, entender esta Palabra es la más honda razón de ser de la Teología, razón que nunca podrá tampoco faltar del todo en el camino de fe de los fieles sencillos.<sup>7</sup>

Su fidelidad por la Verdad consiste entonces en la fidelidad a esa Palabra (con mayúscula, se trata de un estudio teológico) y se complementa, siguiendo el discurso, al mostrarla en la Escritura. Nos encontramos ante el trabajo de un profesor, un ser humano sencillo que se reconoce como creatura. Lo interesante está en el hecho de que ese reconocimiento le va a permitir adaptar, ampliar, modificar y construir la realidad descubierta para después formar un vínculo social.

---

<sup>6</sup>Ratzinger, Joseph, *Discurso del Cardenal Joseph Ratzinger con motivo de su investidura como doctor honoris causa por la Universidad de Navarra*, ACI Prensa, 31 de enero de 1998. <https://www.aciprensa.com/Docum/honoris98.htm><https://www.aciprensa.com/Docum/honoris98.htm> [acceso 11 de abril de 2023].

<sup>7</sup>*Ibidem*.

La palabra abarca, como decía Séneca, lo humano hasta constituirse en un cuerpo social y contiene todos los elementos constitutivos de la realidad.<sup>8</sup>

Por su parte, Ratzinger escribe: «La Escritura, la Palabra que nos ha sido dada como presupuesto, la que está en el centro de los esfuerzos de la Teología, no está aislada, por su misma naturaleza, ni es solamente un libro. Su sujeto humano, el Pueblo de Dios, está vivo y se mantiene idéntico consigo mismo a través de los tiempos».<sup>9</sup> Por ello, incluso no puede ser poseída, porque supera en su todo un resultado mayor al de sus componentes: «la Palabra no pertenece a un único autor, sino que vive en una historia que progresa, y posee, por eso, una extensión y una profundidad hacia el pasado y hacia el futuro que finalmente se pierden en lo imprevisible».<sup>10</sup> En consecuencia, agrega más adelante, no es resultado de un pensamiento único e individual en términos humanos sino de una lógica trascendente: «Ciertamente, la Escritura es portadora del pensamiento de Dios. Esto hace que sea única y que se convierta en “autoridad”. Pero viene mediada por una historia humana. Encierra el pensar y el vivir de una comunidad histórica, a la que llamamos “Pueblo de Dios” precisamente porque ha sido reunida y mantenida en la unidad por la irrupción de la Palabra divina».<sup>11</sup>

¿Qué sucede cuando no se contempla la totalidad de los factores en una observación, análisis e interpretación de la realidad? Y, sobre todo, ¿qué sucede cuando no se contempla la verdad como correspondencia con la realidad y se pretende basar la confianza, la confiabilidad del conocimiento, solamente en los indicadores?

<sup>8</sup>Carmen Codoñer afirma: «El hombre desde que nace pertenece a una comunidad reglada de acuerdo con determinadas normas, pero también es parte del género humano al que está vinculado por lazos no explícitos, si bien comunes a todos los seres divinos y humanos y, en condición de tal, forma parte del universo» («Hombre y sociedad en Séneca», *Liburna*, 14, Supl., octubre 2019, p. 101), y enseguida cita a Séneca, quien, en *De otio*, 4, 1, establece: «Abrazemos en nuestro espíritu dos repúblicas, una grande y verdaderamente pública, que abarca a los dioses y a los hombres, en la que no podemos fijarnos en esta o aquella esquina, sino que medimos según el sol los límites de nuestra comunidad; la otra, a la que nos asignó la situación de nuestro nacimiento» (*Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et uere publicam, qua dii et homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos ciuitatis nostrae cum sole metimur, alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi*).

<sup>9</sup>Ratzinger, *Discurso del Cardenal Joseph Ratzinger con motivo de su investidura como doctor honoris causa por la Universidad de Navarra*, op. cit.

<sup>10</sup>Ibidem.

<sup>11</sup>Ibidem.

El profesor Ratzinger fue dando respuesta a estos cuestionamientos a lo largo de las primeras tres entrevistas presentadas en los primeros capítulos del texto *Fe y futuro*. Para ello construyó un análisis retrospectivo con base en tres relaciones contrastantes con el concepto de fe: la ciencia, la existencia y la filosofía.

## Fe y ciencia

En este apartado expondremos la forma en que Auguste Comte<sup>12</sup> emitió su diagnóstico sobre el desarrollo de la conciencia humana, la cual llega a la mentalidad positiva, en la que la idea de Dios deja de ser importante por medio de un proceso que inicia con una visión teológico-mágica y pasa por una etapa metafísico-absoluta. «Para Comte, la hipótesis Dios ya no es necesaria para la comprensión del mundo [...] porque [...] la fe es algo irrealizable».<sup>13</sup>

Más adelante, Ratzinger afirma que «la filosofía, al igual que la ciencia natural, hoy no se cuestiona ya por la verdad, sino sólo por la exactitud de los métodos empleados; y el pensamiento lógico, sobre todo el análisis del lenguaje, experimenta independientemente de la cuestión de si la realidad corresponde a los puntos de partida del pensamiento: la realidad aparece sin más como inalcanzable»<sup>14</sup> y, dado que la verdad es la correspondencia con la realidad, ello implica el abandono de la verdad *a priori*, para subrayar a continuación: «la renuncia a la verdad misma, el repliegue a lo constatable y a la corrección de los métodos pertenece a las notas típicas de la cientificidad moderna».<sup>15</sup> Se evidencia un proceso de reducción, suprimiendo el núcleo de lo trascendente del análisis de la realidad. En dicho proceso, el ser humano se enfrasca en un movimiento recurrente sobre sí mismo, el cual, lejos de liberarlo, lo va encadenando en su misma dinámica. «El hombre se mueve aún sólo en la propia cápsula, la agudización de sus métodos de observación no le ha llevado a liberarse más de sí mismo y a avanzar en el uso de las cosas; en lugar de esto lo ha hecho prisionero de sus métodos,

---

<sup>12</sup>Para presentar a Comte, Ratzinger nos remite al clásico texto de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, EPESA, 1949, pp. 153-309.

<sup>13</sup>Ratzinger, *Fe y Futuro*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 21

<sup>15</sup>*Ibidem.*

prisionero de sí mismo».<sup>16</sup> Pensemos en los cuestionamientos actuales sobre la inteligencia artificial.

Sin embargo, Ratzinger descubre y presenta una situación contradictoria: «Por paradójico que suene, precisamente hoy existe un anhelo de fe. Es totalmente claro que, solo, no basta el mundo de la planificación y de la investigación, del cálculo exacto y de la experimentación [...] Una de las características de nuestra existencia actual no es sólo el malestar ante la fe, sino igualmente el malestar ante el mundo científico».<sup>17</sup>

¿Anhelo y malestar ante la fe?

De manera generalizada, se entiende a la fe como un conjunto de creencias, personales o colectivas, en alguien o en algo como la religión. Históricamente, como afirma Comte en sus etapas del proceso cognitivo, la fe sirvió para explicar y comprender el mundo. Sin embargo, al igual que la mentalidad positiva, ninguna parece ser suficiente para hacerlo. Esto podría explicar el malestar, pero, ¿de dónde surge el anhelo por la fe? La ciencia genera confianza con base en *algo*; la fe, sobre todo la fe cristiana a la que Ratzinger hace alusión, genera confianza en relación con *alguien*:

La forma básica de la fe cristiana no es: yo creo algo, sino: yo creo en tí. La fe es una apertura a la realidad, que conviene sólo al que confía, al que ama, al que actúa como hombre. Como tal, la fe no tiene su origen en la ciencia, sino que es primordial como ella, es, como ella, sustentadora y nuclear de lo auténticamente humano [...] la fe es una adhesión a Dios que nos da esperanza y confianza [...] ya ahora se ve claro que el contenido no es comparable a un sistema científico, sino que presenta la forma de la confianza. Por esto, en último término, no depende de conocer o estudiar todos los detalles y contenidos particulares de la fe.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>*Ibidem.*

<sup>17</sup>*Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 23. Esto se ha mantenido continuamente también en las *Summae* medievales; *cfr.*, por ejemplo, Buenaventura, Sent II I d. 25, a. 1, q. 3: *Credere autem omnes artículos explicitè et distinctè... non est de generali fidei necessitate* (nota original de *Fe y futuro*, *op. cit.*, p. 23.)

Y en otro sitio confirma la idea:

Porque, en su núcleo, repitémoslo una vez más, la fe no es un sistema de verdades, sino una entrega. La fe cristiana es «encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. La fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del “yo creo en ti”, del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre».<sup>19</sup>

Quizá por ello el hombre contemporáneo no encuentra la paz. La paz no es un logro como la ausencia de un estado de guerra: ¡es un resultado! No se trata de construir la paz, sino de ser paciente y apacentar, y esto no es el resultado de un proyecto o un trabajo estructurado, sino de una entrega. Se tiene paz cuando existe el abandono en otro más grande que nos sostiene: como un bebé en brazos de sus padres. El gran indicador de la paz es la fe de quienes se adhieren a algo positivo, verdadero, justo y bello.

### Fe y existencia

Siguiendo el punto anterior, Ratzinger agrega un cuestionamiento: sí «la fe cristiana no es primariamente un misterioso sistema de verdades sino una postura existencial», sino más bien una *entrega*, «¿qué orientación existencial elige un hombre que se decide a poner de acuerdo su vida con las exigencias de la fe?»<sup>20</sup>

Es decir, el ser humano, si es congruente con la fe como entrega a alguien, deberá confiar hasta las últimas consecuencias en su misma existencia y para explicarlo se va a apoyar en tres figuras; la primera detalla la forma como Abrahán se abandona a la confianza en Dios al grado de dejarlo todo, desde su país hasta la promesa misma de Dios en su inmensurable descendencia, al estar dispuesto a sacrificar a su hijo:

<sup>19</sup>Ratzinger, *Fe y futuro*, *op. cit.*, p. 25 (en este párrafo, él mismo cita su *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1971, pp. 57 ss.).

<sup>20</sup>Ratzinger, *Fe y futuro*, *op. cit.*, p. 27.

¿Llevado por la certeza de que precisamente así se le concedería futuro [...] abandona el presente en aras de lo por venir [...] Confía en lo que aún no puede ver y así se capacita para lo nuevo, para la ruptura de lo ya tenido [...] Dios es para él más importante que él mismo y que las cosas materiales que puede dominar. Se destruye la cerrazón en lo calculable, en los bienes en que el hombre se encierra; se abre un horizonte nuevo [...] infinitamente amplio: hasta lo eterno, hasta el creador. Termina el estar recortado al contorno y se pone de relieve la verdadera vocación del hombre, que no está abierto al mundo circundante, sino al mundo, al todo, que no se detiene ante ningún límite, sino que se interroga para llegar al fundamento de todas las cosas. El todo se presenta en la imagen y en la realidad de una peregrinación. Abrahán está de camino [...] Abrahán se convirtió en un apátrida, que encontró su patria precisamente en la certeza de su fe [...] Significa la anteposición del futuro al presente. Significa vivir en el espíritu de la confianza. Significa la certeza de que Dios es quien otorga al hombre el futuro. Significa salir del mundo de lo calculable y diario para abrirse a un contacto con lo eterno; significa el intrépido coraje de que el hombre puede tener que ver con el eterno, frente a la burguesa pequeñez de corazón que no quiere mirar más allá de lo inmediato y no se confía a lo grande; el ánimo de pensar que en la vida humana se podría girar alrededor de algo más que el pan de mañana y del dinero de pasado mañana.<sup>21</sup>

Aquí se presenta otro problema: para Abrahán la confianza en Dios se basa en una promesa de futuro a partir de un diálogo en el cual el hombre no confía. Se requiere entonces otra figura. Es necesario un punto de unión entre el ser que confía y ese alguien en quien confiar y, para ello, Ratzinger propone una segunda figura, la de Cristo, es decir, del Dios encarnado. La figura de la encarnación de Dios implica, en sí misma, el reconocimiento de la naturaleza humana más allá del hombre como individuo. Exige su reconocimiento de manera genérica. No será ya un solo hombre, como en el caso de Abrahán, quien se vincula con Dios, sino todos los hombres, en tanto comunidad humana, quienes se vinculan con Dios:

Dios sólo viene a los hombres a través de los hombres, así también los hombres no llegan unos a otros sino a través de Dios. La relación con Dios no es asunto privado del individuo, en el que en adelante nadie podría ni debería entrar. Más bien es algo totalmente interno y totalmente público al mismo tiempo: Dios ha creado al hombre de forma que los individuos no se relacionen con Él de modo independiente y paralelo, como si cada uno pudiera sentir y captar

---

<sup>21</sup>*Ibid.*, pp. 30-32.

internamente a Dios por su cuenta; los hombres sólo pueden llegar a Dios en común, precisamente la búsqueda de Dios los refiere unos a otros: la tesis de que la religión aliena al hombre sólo se puede aplicar a sus formas decadentes.<sup>22</sup>

Resulta ser una idea extremadamente interesante: la encarnación de Dios en la naturaleza humana, además de redimirla de sus límites, la eleva a un estadio superior, lo cual presenta un doble efecto: por un lado, el cumplimiento y la continuación de la promesa a Abrahán y, por el otro, el enriquecimiento del significado de lo humano, al proponer su vínculo con Dios como algo público e íntimo al mismo tiempo.

Se pregunta Pablo cuál fue el auténtico contenido de la fe de Abrahán y contesta: él creyó, contra todas las apariencias, que Dios le otorgaría de Sara, su mujer, el heredero que lo podía hacer padre de muchos pueblos [...] Abrahán creyó en que se le regalaría del seno ya muerto de Sara el heredero, el portador del futuro [...] creyó que de la muerte le vendría la vida [...] la fe cristiana confía en Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos; que la fe sigue aun siendo, por tanto, fe en el Dios que de la muerte hace surgir la vida [...] La fe en el Cristo resucitado no es otra cosa que la fe de Abrahán: promesa de un futuro, de una tierra. Orientación hacia esas realidades. Lo único es que este futuro se concibe de forma radicalmente distinta. Es un futuro que supera los límites de la muerte, que es la auténtica antítesis de la referencia al futuro en el hombre.<sup>23</sup>

En contraste, frente a un mundo sin futuro para el ser humano surge en él, de manera paradójica, la idea del absurdo. Existen dos conceptos íntimamente relacionados los cuales, a pesar de ser comúnmente confundidos como sinónimos, poseen un contenido profundamente distinto y antitético: lo rutinario y lo cotidiano. Lo rutinario se refiere a la repetición mecánica y recurrente de actividades, hechos o circunstancias, mientras que lo cotidiano hace referencia a lo que acontece a cada momento. No tienen por qué ser similares, al contrario: cuando lo cotidiano se vuelve rutinario, se hace insostenible. Esa es la más fuerte consecuencia de un mundo sin futuro y, para explicarlo, el profesor Ratzinger presenta una tercera figura: la del ser humano frente a la realidad de la muerte, con una cita de las memorias de Simone de Beauvoir:

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>23</sup>*Ibid.*, pp. 34-35. La pregunta de Pablo se encuentra en el capítulo 4 de la *Carta a los romanos*.

Cuando por la tarde había bebido un vaso de más, podía suceder que derramase ríos de lágrimas. Se despertaba mi antiguo anhelo de absoluto, de nuevo descubría la fatuidad del esfuerzo humano y la amenazadora cercanía de la muerte... Sartre niega que la verdad se encuentre en el vino y en las lágrimas. En su opinión el alcohol me ponía melancólica y yo camuflaba mi estado con razones metafísicas. Yo, por el contrario, mantenía que la embriaguez apartaba la defensa y los controles que normalmente nos protegen de las certezas insostenibles y me obligaba a miraras de frente. Hoy creo que en un caso privilegiado como el mío la vida encierra dos verdades entre las cuales no se da elección, hay que salir a su encuentro simultáneamente: la alegría de existir y el horror ante el fin.<sup>24</sup>

Cristo permite la vida de la cotidianidad y su presencia rompe cualquier rutina. Aquí surge, la más grande genialidad del cristianismo:

Creer en el Dios de Jesucristo significa creer en el Dios que aun tras el muro de la muerte, y entonces más que nunca, da comienzo al futuro. También ahora la fe significa la salida de lo visible y mensurable hacia algo mayor. También ahora significa romper el horizonte y extenderse más allá de todas las limitaciones. También ahora significa ponerse en peregrinación y superar la falsa vida sedentaria que clava al hombre en lo que es «pequeño, pero mío» y le arrebató así su verdadera grandeza [...] lo que conviene al hombre no es lo conforme a la meta momentánea sino lo conforme a la eternidad, lo que lo expande más allá del instante [...] La fe en el Cristo resucitado, en el Dios que da vida más allá de la muerte, otorga responsabilidad, da peso al presente, porque lo pone bajo la medida de lo eterno.<sup>25</sup>

## Fe y filosofía

El profesor Ratzinger aborda el nuclear problema de la reflexión filosófica. Inicia su análisis con una afirmación: «El dilema en que hoy se encuentra la fe cristiana tiene múltiples motivos. Pero uno de los más importantes consiste en que la fe se encuentra abandonada por la filosofía y por eso se ve repentinamente, por así decirlo, colgada en el vacío».<sup>26</sup> Enseguida desarrolla un recorrido

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 36. Las citas están tomadas de una traducción alemana de las *Mémoires* de Simone de Beauvoir, citadas, a su vez, en el pequeño trabajo de Lauter, H. J., «Der ungläubige Mensch im Angesicht des Todes», *Sein und Sendung*, I, 1969, pp. 255-260.

<sup>25</sup>*Fe y futuro, op. cit.*, p. 37-39.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 43.



por diferentes posturas, explicando sus alcances y limitaciones, haciendo gala de su talla intelectual. Después de mostrar la unidad entre la filosofía y la fe durante la Edad media, explica la forma como «en la incipiente Edad moderna la filosofía creó una especie de campo de tránsito entre las ciencias exactas, donde, por método, Dios *fue* puesto entre paréntesis». <sup>27</sup> Para, subrayar la forma en que los diferentes autores depositan la certeza en el desarrollo del conocimiento en los dominios de la física y, para explicar cómo «ya no se da una filosofía, sino sólo filosofías [*sc.* donde] la fe ya no puede anclarse fija y seguramente en ninguna parte dentro del ámbito del pensamiento humano; si hace tal intento, se agarra al vacío». <sup>28</sup>

Posteriormente explica los alcances y las limitaciones del estudio de la razón de Kant. Muestra las repercusiones de considerar solamente a la experiencia con el entendimiento, la voluntad y el sentimiento como las únicas formas de comprender el mundo planteadas por el teólogo evangélico berlinés Schleiermacher. Cuestiona, apoyado en las ideas de Klaus Eberhard Welker, la postura de entender a la religión solamente a partir del estudio de las religiones mismas. Por último, muestra un nuevo punto de quiebre donde culmina la teología del siglo XIX con el trabajo de Karl Barth:

El punto de partida de Barth [...] se orienta en dirección totalmente opuesta con apasionada energía: la fe no necesita ningún punto de apoyo en la razón; ni puede ni debe tenerlo; según Barth, el error, tanto de gran parte de la tradición católica como también de Schleiermacher, consiste justamente en que buscan un apoyo; y así violentan tanto a la razón como a la fe [...] En verdad la fe es la pura contradicción, lo que no podemos fundamentar porque nos fundamenta y nos precede, previamente a toda nuestra reflexión. Es la acción de Dios en nosotros, acción libre de toda atadura. Esta idea posibilita a Barth ser al mismo tiempo radicalmente moderno y radicalmente creyente: [...] El grito del que se subleva contra este Dios está más cercano a la verdad que los artificios de quienes pretenden justificarlo [...] Si la fe es el paradójico actuar de Dios en nosotros, entonces es claro que el hombre nunca lo puede probar a partir de sí mismo; las pruebas son ya huida ante la fe. <sup>29</sup>

---

<sup>27</sup>*Ibidem*.

<sup>28</sup>*Op. cit.*, p. 44.

<sup>29</sup>*Ibid.*, pp. 47-48. Barth *apud* Zahrnt, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo xx*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1972, p. 88. (=K. Barth, *Der Romerbrief*, München, 1929).

Así, Ratzinger afirma la posibilidad de seguir solamente dos opciones diferentes y contradictorias: el abandonarse totalmente en lo profano o el abrazo total a la palabra de Dios. Lo interesante en este punto es la condición según la cual, al aceptar la palabra de Dios sin ataduras se crea fe, pero se suprime la religión.

Pero junto a este decidido sí a la situación sin Dios de la conciencia moderna, coexiste de nuevo una fe completa: la palabra de Dios se manifiesta de nuevo como un objeto frente al espíritu humano, ya no es una forma de nuestra conciencia, sino precisamente lo que sale a nuestro encuentro desde fuera y se apropia de nosotros<sup>30</sup>.

Aquí procede el profesor Ratzinger, a evidenciar el cambio a la época contemporánea de los estudios en ésta rama del conocimiento.

La fe, reducida por Schleiermacher a la piedad subjetiva, vuelve ahora a ponerse de relieve en su objetividad y en su no disponibilidad por el hombre [...] Con estos estridentes acordes se inició la teología moderna; los espíritus más atentos y críticos (entre ellos Rudolf Bultmann) abandonaron la posición de los liberales y se volcaron en Barth, porque podían así ser radicalmente críticos y a la vez, de nuevo, radicalmente cristianos.<sup>31</sup>

A continuación, se presenta la eliminación de la dogmática eclesial de Barth a manos de una «neo-ortodoxía» donde «Bultmann ha dado un primer paso, Bonhoeffer un segundo, Dorothee Solle y los teólogos de la muerte de Dios un tercero»,<sup>32</sup> fortaleciendo solamente una visión materialista. Así, seguido de una exposición de las consecuencias de este planteamiento, «ya no se dan certezas filosóficas comunes, si es que no se quiere decir que la única certeza participada por todas las filosofías de hoy es precisamente la de que más allá de las ciencias exactas no es posible nada cierto».<sup>33</sup> Finalmente, el profesor de la universidad de Tubinga plantea conclusiones sintetizadas y numeradas de la siguiente manera:

---

<sup>30</sup>*Fe y futuro, op. cit.*, p. 48 y *cfr.* Robinson, J. M., *Kerygma und historischer Jesús*, Zurich, Zwingli, 1960, pp. 59 ss.

<sup>31</sup>*Ibidem.*

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 50.

El positivismo, el método científico exacto, es fabulosamente útil, más aún, absolutamente necesario para la superación de los problemas de la humanidad en constante desarrollo. Pero como cosmovisión es insostenible y acaba con el hombre.

Para hablar de sí mismo, el hombre ha de hablar precisamente de lo inexpressable. Para que su pensamiento toque la zona de lo auténticamente humano, ha de reflexionar precisamente sobre lo incalculable.

El pensamiento exacto solo no ofrece al hombre la realidad total. Más aún, limitarse a él, lleva a cerrarse ante la realidad y al absurdo. La filosofía ha de renunciar a su ambición de ser exacta del mismo modo que lo son la física y la química. Tiene una consistencia y universalidad propias, mucho mayores, en muchos aspectos, a las de la ciencia natural.

El pensamiento filosófico ha de encontrarse de nuevo a sí mismo. Y esto, en cierto sentido, siempre tendrá que ver con el intento de reflexionar, purificar y universalizar en una consideración mental responsable las decisiones espirituales fundamentales.

Si la fe no encuentra su lugar en el pensamiento filosófico, no es porque esté superada, sino por la crisis general de la conciencia en que nos encontramos.

La fe ha de mantener su acercamiento a la realidad total, lo cual implica un planteamiento radical del problema de la verdad, problema que no se puede abarcar bajo una concepción positivista. La fe ha de insertarse claramente en una pluralidad del espíritu humano, pluralidad que ya no se puede suprimir.

No se podrá probar, pero sí desde luego, comprenderse. Porque la aventura de la vida humana no se puede superar de otra forma. Pero precisamente su dificultad hace hermosa esta aventura.<sup>34</sup>

Esta última afirmación de la belleza de la aventura humana redondea, a nuestro juicio, la afirmación planteada al inicio de ésta exposición: Joseph Ratzinger fue congruente, durante toda su vida, con una fidelidad absoluta a la Verdad, entendida como la correspondencia con la realidad, la cual requiere ser analizada siempre a partir de la consideración de todos los factores que la integran.

---

<sup>34</sup>*Ibid.*, pp. 55-57.

## El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre

En los primeros tres capítulos Joseph Ratzinger sintetizó un rico y profundo diagnóstico del vínculo entre la fe y la ciencia, la existencia humana y la filosofía. Aquí se trató de conformar un ejercicio pronóstico. Su contenido estaba dirigido a ser el soporte de una serie de conferencias de difusión, del capítulo III de la primera parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, dedicado a la actividad humana en el mundo.

Dicho documento planteaba el problema central de la actividad del hombre contemporáneo: la búsqueda y el encuentro del significado, alcance y consecuencias del progreso humano: «¿Qué sentido y valor tiene obtener los bienes por sí mismo? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas las cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?»<sup>35</sup> Ratzinger organiza su respuesta a esos interrogantes mediante el planteamiento de una interesante hipótesis: frente a la idea del hombre como la esperanza del hombre con base en el desarrollo de su actividad, se presentan dos opciones: la de ser la esperanza del hombre en sí mismo o la de serlo en la humanidad de su redentor. A lo cual concluye *a priori*: Cristo, como ser humano, es la verdadera esperanza del hombre.

La respuesta se centró en el papel del Estado. Se planteó al inicio de la década de los años setenta del siglo XX, en plena Guerra fría entre dos sistemas diferentes de conducción social y económicos (capitalismo y socialismo) y, en ambos, se evidencia la esperanza del hombre en sí mismo mediante la planificación o el diseño de políticas públicas por parte del Estado. Ratzinger inicia con una exposición del problema del tiempo en san Agustín para poder ubicar el caso de la planificación como método y proponiendo un vínculo entre el tiempo presente y lo real:

San Agustín aborda en sus *Confesiones* el notable fenómeno del tiempo e intenta profundizar en su esencia. En su penetrante análisis tropieza con algo sorprendente: propiamente no existe en absoluto el presente como una magnitud delimitable.

<sup>35</sup>Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, 1965, §33. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [acceso 24 de octubre de 2023].

En el instante en que me dispongo a llamar presente a algo, este presente es ya pasado y ha cedido su sitio a un nuevo instante. Considerándolo con precisión, el presente es sólo el punto inextenso en que se entrecruzan pasado y futuro. La impresión del presente surge únicamente porque nuestra conciencia condensa en una unidad un espacio de tiempo y lo entiende como su presente. El presente, por tanto, es un fenómeno psíquico, espiritual. Por esto son los presentes de los individuos tan diferentes, porque el sector de tiempo que abarcan y consideran como su ahora es totalmente desigual. Agustín investiga aún más en este punto y pregunta: si esto es así ¿qué es propiamente lo real? El pasado no existe ya, el futuro todavía no, el presente lo creamos nosotros mismos, al unir en un todo pasado y futuro. ¿Qué es entonces la realidad?<sup>36</sup>

Ratzinger propone partir del reconocimiento del «presente *como* una creación de la conciencia humana que condensa pasado y futuro en un “hoy”»<sup>37</sup> y, presenta tres lapsos comprendidos mediante la conciencia del ser humano: «Hay tiempos que están totalmente repletos con el pasado, como en las culturas tardías, que no miran ya adelante sino sólo atrás [...] Existen, en cambio, otras épocas tan completamente absorbidas por la angustia del instante que no queda ninguna posibilidad de mirar atrás o adelante. Y finalmente hay épocas con todo su peso en el futuro, con un presente totalmente relleno con la mirada al mañana».<sup>38</sup>

Así, procede entonces a explicar el sentido de la evolución como fenómeno fuertemente enraizado en el mundo contemporáneo y, a partir de ese punto, el futuro se convierte en la única posibilidad positiva. «Se pierden los límites fijos del ser, se pone de relieve la movilidad de todo lo real, la doctrina de la evolución es para el hombre, por así decir, desde dentro, algo verosímil y realizable».<sup>39</sup> Y concluye: «somos testigos de que nada de lo que existe está ya concluido, testigos de una realidad que no es permanencia sino devenir. El hombre de hoy mira al futuro. Su lema es “progreso”».<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup>*Fe y futuro*, op. cit., pp. 59-60. *Confesiones* XI, C. 13, 17, conclusión. Cfr. el análisis del texto hecho por von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Benziger, 1963, pp. 21-25.

<sup>37</sup>*Fe y futuro*, op. cit., p. 60.

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 61.

<sup>39</sup>*Ibidem*.

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 62.

Quizá esto pueda explicar por qué en la cultura contemporánea tendemos a entender el significado y el sentido como sinónimos, cuando su contenido es diferente: el significado es, a nuestro juicio, una respuesta ontológica, mientras que el sentido nos proporciona un contenido deontológico.

Sin embargo, la predicción de una ciudad del hombre, aún en un planteamiento deontológico, encierra un doble efecto: por un lado, el escenario de un futuro positivo y deseable y, por otro, la profecía de un futuro amenazante, negativo y peligroso. Ratzinger lo ubica en el hecho contradictorio de un mundo tan desarrollado tecnológicamente que es capaz de grandes realizaciones y logros, como la llegada del hombre a la luna, y al mismo tiempo la existencia de una humanidad con millones de seres muriendo de hambre: «Es más fácil de encontrar el camino a la luna que el camino del hombre hacia sí mismo [...] la misma técnica que abre tales oportunidades a la humanidad, ofrece también nuevos caminos a lo antihumano».<sup>41</sup>

En la «ciudad del hombre» la planificación cada vez mayor significa, también cada vez más, una planificación del hombre. Las erupciones que sacuden nuestra sociedad moderna son una inconsciente rebelión contra la total planificación de nuestra existencia, planificación que produce un sentimiento de ahogo al cual se quisiera oponer resistencia. La planificación produce dependencia y con ella una debilidad del individuo como quizá nunca antes la hubo [...] las energías de que nos alimentamos nos aparecen al mismo tiempo como las fuerzas que un día nos podrían destruir. La ciudad del hombre empieza a imponernos miedo: podría transformarse en sepultura del hombre.<sup>42</sup>

Frente a ese posible futuro, concluye a partir de la propuesta de su fe:

El Dios cristiano no vino como *deus ex machina* para poner todo en orden a base de milagros, desde fuera, sino que vino como Hijo del hombre, para con-sufrir desde dentro la pasión del hombre [...] Crear la ciudad del hombre se convierte en un intento razonable cuando se sabe quién es el hombre. Cuando se conoce la medida de lo humano. Y la técnica se convierte en esperanza cuando recibe su módulo de orientación de la semejanza divina del hombre,

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>42</sup>*Ibid.* p. 64. Esta ambivalencia de la evolución moderna está presentada con esmerada ponderación en Simon, P. H., *Woran ich glaube*, Tübingen, Leins, 1967, pp. 127-197.

que es el núcleo de su ser [...] En Él, y definitivamente sólo en Él, es el hombre la esperanza del hombre [...] El Reino de Dios será la ciudad del hombre. El Nuevo Testamento concluye con la visión de esta ciudad. Sin duda, esta ciudad significa el fin y la destrucción de todas nuestras planificaciones. Viene de arriba. Pero viene sólo porque y cuando el hombre ha recorrido y ha apurado el ámbito de su ser de hombre todo lo que ha podido [...] Así, de momento, nos queda sencillamente esto, probar la verdad de fe de que en Cristo el hombre se ha transformado en esperanza del hombre.<sup>43</sup>

### Qué aspecto tendrá la Iglesia del año 2000

Finalmente, se ha llegado a la visión de Ratzinger. Entonces, ¿se abandonó a la construcción del futuro? «El teólogo no es un adivino. Tampoco es un futurólogo que, por los factores calculables del presente deduce el futuro.» Y agrega: «Su oficio escapa bastante al cálculo. Sólo en una mínima parte podría por tanto ser objeto de la futurología, que no es tampoco adivinación, sino que constata lo calculable y debe dejar en suspenso lo incalculable».<sup>44</sup> Aquí se valida nuestra postura de no estar frente a una «profecía». Se trata de un análisis prospectivo construido por un teólogo a partir de su fe: «Ya que la fe y la iglesia se internan hasta esa profundidad del hombre de la que brota continuamente lo nuevo creador, lo inesperado y no planificado, su futuro sigue siéndonos oculto incluso en la época de la futurología».<sup>45</sup>

«Querer-saber-respuestas» podría ser sólo una manifestación de falta de visión histórica. Pero entonces, ¿tiene algún sentido nuestro tema? Puede tenerlo, si se es consciente de su limitación [...] el hombre necesita reflexionar sobre la historia, que reduce cada hecho irrealmente agrandado a las justas medidas [...] una reflexión sobre la historia, rectamente entendida, abarca ambas cosas: la mirada retrospectiva a lo precedente, y, a partir de ahí, la reflexión sobre las posibilidades y las tareas de lo porvenir, que sólo pueden esclarecerse si se abarca con la mirada un trecho mayor de camino y no se encierra uno ingenuamente en el hoy. También es verdad que la mirada retrospectiva no permite predecir el futuro, pero sí aminora la ilusión de lo completamente único.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>*Fe y futuro, op. cit.*, pp. 64-66.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 67.

<sup>45</sup>*Ibidem.*

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 68.

Gran lección de prospectiva. Nos recuerda la cita de Antoine de Saint-Exupéry al afirmar: «El hombre sólo ve bien con el corazón»<sup>47</sup> para reforzar la idea según la cual, al ver con el corazón, el ser humano puede convertirse en un vidente del futuro, pero requiere, como en el caso de la fe, de una entrega: «sólo quien se da a sí mismo crea futuro. Quien sólo quiere instruir, quien sólo quisiera cambiar a los otros, permanece estéril».<sup>48</sup>

Con esto hemos llegado a nuestra época y a la consideración del mañana. El futuro de la iglesia puede venir, y sólo vendrá, también hoy, de la fuerza de aquellos que tienen raíces profundas y viven de la plenitud pura de su fe. No vendrá de aquellos que sólo dan recetas. No vendrá de aquellos que sólo se acomodan al instante actual. No vendrá de los que critican sólo a los otros y se aceptan a sí mismos como norma infalible [...] Digámoslo positivamente: el futuro de la iglesia, también ahora, como siempre, ha de ser acuñado nuevamente por los santos [...] Por hombres que pueden ver más que los demás, porque su vida tiene mayores vuelos. El desprendimiento que libera a los hombres, sólo se alcanza por las pequeñas renunciaciones diarias a sí mismo [...] en esta pasión diaria y sólo en ella, se va abriendo el hombre palmo a palmo [...] Si es verdad que sólo se ve bien con el corazón, ¡Cuan ciegos estamos todos!<sup>49</sup>

Aquí presenta la gran afirmación de este trabajo: «¡Permanecerá la iglesia de Cristo. La iglesia que cree en el Dios que se ha hecho hombre y nos promete vida más allá de la muerte!».<sup>50</sup>

De la iglesia de hoy saldrá también esta vez una iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup>«Sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible a los ojos», Saint-Exupéry, A., *El Principito*, Biblioteca Digital, Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, ILCE, p. 84.

<sup>48</sup>*Fe y futuro*, op. cit., p. 73.

<sup>49</sup>*Ibid.*, pp. 74-75. Cfr. también las estupendas reflexiones de Henri de Lubac, «Der Heilige von Morgen», *Geheimnis aus den wir leben*, Einsiedeln, Johannes-Verl, 1967, pp. 155-162; además, «L'Église dans la crise actuelle», *NouRevTh*, 91, no. 6, 1969, pp. 592 ss.

<sup>50</sup>*Fe y futuro*, op. cit., p. 76.

<sup>51</sup>*Ibidem*.



Después de hablar de la voluntad, es decir, de presentar la forma de la libertad en esa nueva organización eclesial, la enriquece con la figura que adoptará la respuesta al llamado, la vocación de sus miembros:

Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares. Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas [...] la iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencialmente suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos.<sup>52</sup>

Para concluir, enriquece su escenario prospectivo con un retorno a su propuesta y forma inicial centrada en su naturaleza:

Volverá a encontrar su auténtico núcleo en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica. Será una iglesia interiorizada, sin reclamar su mandato político y coqueteando tan poco con la izquierda como con la derecha. Será una situación difícil. Porque este proceso de cristalización y aclaración le costará muchas fuerzas valiosas. La empobrecerá, la transformará en una iglesia de los pequeños.<sup>53</sup>

Y culmina sus observaciones y reflexiones de manera bellísima:

Pero tras la prueba de estos desgarramientos brotará una gran fuerza de una iglesia interiorizada y simplificada. Porque los hombres de un mundo total y plenamente planificado, serán indeciblemente solitarios. Cuando Dios haya desaparecido completamente para ellos, experimentarán su total y horrible pobreza. Y entonces descubrirán la pequeña comunidad de los creyentes como algo completamente nuevo. Como una esperanza que les sale al paso, como una respuesta que siempre han buscado en lo oculto. Así que me parece seguro que para la iglesia vienen tiempos muy difíciles. Su auténtica crisis aún no ha comenzado. Hay que contar con graves sacudidas. Pero también estoy completamente seguro de que permanecerá hasta el final: no la iglesia del culto político, que ya ha fracasado en Gobel, sino la iglesia de la fe.

---

<sup>52</sup>Ibidem.

<sup>53</sup>Ibidem.

Ya no será nunca más el poder dominante en la sociedad en la medida en que lo ha sido hasta hace poco. Pero florecerá de nuevo y se hará visible a los hombres como patria que les da vida y esperanza más allá de la muerte.<sup>54</sup>

## Conclusión

Hemos presentado la forma como el profesor Ratzinger construyó su idea del futuro de la Iglesia. Se ha evidenciado cómo nos encontramos frente a un ejercicio prospectivo —más que a una revelación divina— construido a partir de un ejercicio retrospectivo en los tres primeros capítulos para, después, desarrollar un ejercicio diagnóstico y, finalmente, la construcción de un escenario posible, más que la transmisión de una revelación divina.

No se trata, como planteamos en nuestra hipótesis inicial, de una profecía, se trata de un trabajo académico en una de las disciplinas del conocimiento más extrañas en el mundo contemporáneo: la teología. Sorprende la seriedad y profundidad del trabajo, su racionalidad, su erudición y, al mismo tiempo, su sencillez y claridad expositiva. Pero, a nuestro juicio, lo que más nos sorprende y agrada es el permanente compromiso y fidelidad a la Verdad, así como su incansable observación de la realidad que abarca la totalidad de factores que la integran: no se trata de un estudio de una parte del mundo, sino del mundo en su totalidad y en su tiempo y espacio.

En esta reflexión del futuro se encuentran algunos de los múltiples aportes que el profesor Ratzinger ha heredado al ser, al estar, al sentido y al significado del conocimiento humano, lo cual ayuda, sin lugar a dudas, a la integración del Pueblo de Dios.

---

<sup>54</sup>Op. cit., p. 77.

## ESENCIA Y MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI

JORGE MEDINA DELGADILLO

El papa Benedicto XVI se ganó, en general, al mundo académico. Ni Juan Pablo II con su gran carisma —igual que Francisco—, ni la bondad de Juan XXIII, ni la sonrisa de Juan Pablo I, ni la actitud profética de Pablo VI, ni la solemnidad de Pío XII, ni la determinación de Pío XI, igualan la profundidad de pensamiento de Benedicto. No hemos conocido en muchos siglos un papa de la altura intelectual del papa bávaro. En este sentido, la voz de Benedicto XVI para delinear qué es y cuál es la misión de la universidad es una voz autorizada.

El objetivo del presente ensayo es intentar una reconstrucción de la «idea de universidad» que puede obtenerse de diversos textos del pontificado de Benedicto XVI. Joseph Ratzinger trató el tema en distintas ocasiones y, aunque estas fuentes se pueden considerar para completar la noción o la evolución de la noción, por ahora nos hemos ceñido a sus discursos pronunciados como Sumo Pontífice.

Cada generación está llamada a la reflexión y hoy es de nuevo imperioso volver a profundizar sobre el *ser* y *quehacer* de la universidad. Esta institución, dada a luz por el Occidente cristiano (teniendo como antecedentes las *madrasas* islámicas), no es ajena al ambiente cultural en que se desenvuelve. Al contrario, se construye por éste y, a la vez, lo hace permanentemente. Si la universidad quiere ser fiel a sí misma, debe introducirnos, entre otras cosas, a la aventura de pensar sobre su propia identidad. El pensamiento de Benedicto XVI —no menos académico que pontífice— se presenta con una altura y densidad tales que lo insertan en el debate más actual, serio y comprometido de resignificación sobre la universidad, a la cual él mismo llamó su «patria espiritual».<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Benedicto XVI, *Audiencia general*, 20 de septiembre de 2006.

He querido dividir el trabajo en cuatro partes: la esencia y las bases en que se asienta la universidad; su finalidad o vocación; el modo de su concreción; y, por último, algunos retos actuales que enfrenta la universidad.

### La apertura del *logos* como fundamento de la universidad

El papa Benedicto XVI se pronunció en diversas ocasiones acerca de la base sobre la que se funda la Universidad: la apertura de la razón. Para él, «el verdadero e íntimo origen de la universidad está en el afán de conocimiento, que es propio del hombre. Quiere saber qué es todo lo que le rodea. Quiere la verdad».<sup>2</sup> En efecto, el deseo natural de conocer en todos los hombres, de acuerdo con la célebre sentencia de Aristóteles en su *Metafísica*,<sup>3</sup> encontraría cabal cumplimiento, si la razón no se limita a sí misma a: 1) dar cuenta sólo de lo ya conocido; 2) imponerse un único método de acceso a lo real; 3) conocer fragmentariamente la realidad; y, 4) no confrontarse y dialogar respetuosamente con otras posturas razonables. Analicemos cada uno de estos puntos con más detalle.

1) Investigar es acceder a lo desconocido, acceder a lo real, que, en su enorme riqueza, siempre ofrece aspectos nuevos y asombrosos. Afirmar que una misión fundamental de la universidad es la investigación equivale a declarar la perpetua valentía del hombre. Como lo comentaba el papa a alumnos universitarios: «vuestra valentía en la entrega a la verdad, vuestra valentía para buscar más allá de los límites de lo conocido, para no rendiros ante la debilidad de la razón».<sup>4</sup> Investigar es reconocer tácitamente que «la verdad misma siempre va más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y nos motiva».<sup>5</sup>

<sup>2</sup>Benedicto XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»* (en adelante «La Sapienza»), 17 de enero de 2008 (visita cancelada el 15 de enero).

<sup>3</sup>*Metafísica* I, 980a1: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει».

<sup>4</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Pavía* (en adelante, *Pavía*), 22 de abril de 2007.

<sup>5</sup>Benedicto XVI, *Discurso con los jóvenes profesores universitarios, San Lorenzo de El Escorial* (en adelante, *El Escorial*), 19 de agosto de 2011.

La aventura universitaria se verifica en que, lejos de construirse sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones, está en una permanente búsqueda de la verdad.<sup>6</sup> El *logos* humano es estudio, paciencia investigadora, desarrollo científico continuo, que se hereda (*trado*→*traditio*) generosamente a las siguientes generaciones, para acercarnos cada vez más a la verdad, como una asíntota que se aproxima continua pero indefinidamente.

2) Pero, ¿cómo abrir las puertas del *logos* a la verdad, si no se reconoce que cada aspecto de lo real exige un método de aproximación propio? El pontífice critica que sólo aquel tipo de «certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico pueda considerarse científica»,<sup>7</sup> no porque dicho método no sea propiamente un «camino», incluso un camino válido, sino porque «la tendencia a considerar verdadero solamente lo que se puede experimentar constituye una limitación de la razón humana y produce una terrible esquizofrenia, ya declarada, por lo que conviven racionalismo y materialismo, hipertecnología e instintividad desenfadada».<sup>8</sup>

En efecto, asistimos a una época en la que la aparente reducción de todos los lenguajes científicos a una expresión binaria y la reducción de toda comprobación a la experimentación en un laboratorio, se nos vuelve un fardo difícil de sacudir. Esto se puede palpar desde la obsolescencia de los métodos cualitativos frente a los cuantitativos en las ciencias sociales, hasta la declaratoria de no científicidad de la literatura, la filosofía o la teología. Por el contrario, para el pontífice, humanidades y ciencias son como las dos caras de una misma medalla.<sup>9</sup> El papa invitó permanentemente a volver a abrir el horizonte de la razón en toda su amplitud, lo cual implicaría «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso».<sup>10</sup> Y he aquí otra de las tareas permanentes de la universidad: protegerse a sí misma de la cerrazón. La universidad es, por esencia, apertura: la apertura es exigida por la investigación y la investigación es suscitada por la verdad.

---

<sup>6</sup>Cfr. Benedicto XVI, «La Sapienza», *op. cit.*

<sup>7</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona* (en adelante *Ratisbona*), 12 de septiembre de 2006.

<sup>8</sup>Benedicto XVI, *Angelus*, 28 de enero de 2007.

<sup>9</sup>Benedicto XVI, *Audiencia general*, 30 de septiembre de 2009.

<sup>10</sup>Benedicto XVI, *Ratisbona*, *op. cit.*

3) Y, sin embargo, la verdad, siendo rica en aristas, también es *una*. Ensanchar los espacios de la racionalidad también supone «volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca». <sup>11</sup> El *logos* del hombre, podemos decir que es *logos* sobre el *cosmos*, y en ello estriba la ciencia; pero también es *logos* sobre lo *divino*, sobre lo que le trasciende, y este intento funda una teología natural que es ya apertura que se consume con la recepción del don de la fe revelada. Más aún, es también *logos* que reflexiona sobre el *logos*, y que nos manifiesta, críticamente, sus alcances y límites, y nace así la filosofía. A fin de cuentas, conocer lo real, siguiendo el razonamiento de san Agustín, <sup>12</sup> sólo se alcanzaría si yo lo conociese en sí —tal cual es—, lo conociese en mí —tal cual lo concibo—, pero también tal cual es en el Verbo —tal cual debiera ser según el plan eterno. A esta gran interdisciplinariedad nos invita el papa: a la que considera «todo» con el *logos* que está abierto, incluso, al *Logos*; vivencia que, desde luego, se verifica en el diálogo sincero y serio entre investigadores, pero también, y no menos importante, «en personas abiertas a la verdad total en las diferentes ramas del saber, sabiendo escuchar y viviendo en su propio interior ese diálogo interdisciplinar». <sup>13</sup>

4) Si atendemos a estas dos interdisciplinariedades —*inter pares* e *interior*—, descuella una cuarta y última característica del *logos* humano: la apertura a todo lo razonable. El que dialoga no puede dejar de confrontarse con quien expone algo sensato. De hecho, así se expuso el cristianismo en medio del mundo pagano, como una verdad razonable —testimoniada por mártires, sin duda, pero razonable. Si como telón de fondo tenemos que el corazón humano —toda nuestra persona— busca la Verdad y ésta es el Sumo Bien, entonces «sólo una verdad que trascienda la medida humana, condicionada por limitaciones, da serenidad a las personas y reconcilia a las sociedades entre sí». <sup>14</sup>

---

<sup>11</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la visita pastoral a Verona* (en adelante, *Verona*), 19 de octubre de 2006.

<sup>12</sup>Cfr. *In Evangelium Ioannis*, tract. 1, 16; véase también el comentario de santo Tomás donde sigue fielmente a san Agustín en el mismo pasaje evangélico: *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 2.

<sup>13</sup>Benedicto XVI, *El Escorial*, op. cit.

<sup>14</sup>Benedicto XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Africae Munus*, §135.

Por ello la fe tiene cabida en la universidad, pues ella «amplía el horizonte de nuestro pensamiento, y es camino hacia la verdad plena, guía de auténtico desarrollo. Sin orientación a la verdad, sin una actitud de búsqueda humilde y osada, toda cultura se deteriora, cae en el relativismo y se pierde en lo efímero».<sup>15</sup> Si consideramos lo anterior, podremos valorar más la expresión utilizada por el papa al afirmar que la universidad está llamada a ser «un espacio donde toma forma de *excelencia* la apertura al saber»,<sup>16</sup> pues la meta propuesta no es una apertura fingida o limitada, sino una apertura total, y en su totalidad, que no es más que fidelidad a la riqueza de lo real, en la que la fe puede considerarse como aporte para un completo humanismo. El estudio sincero de cada alumno, por ejemplo, sigue la tridimensionalidad antes expuesta: ciencia-filosofía-fe:

El mundo necesita buenos científicos, pero una perspectiva científica se vuelve peligrosa si ignora la dimensión religiosa y ética de la vida, de la misma manera que la religión se convierte en limitada si rechaza la legítima contribución de la ciencia en nuestra comprensión del mundo. Necesitamos buenos historiadores, filósofos y economistas, pero si su aportación a la vida humana, dentro de su ámbito particular, se enfoca de manera demasiado reducida, pueden llevarnos por mal camino.<sup>17</sup>

Si la apertura del *logos* a la verdad supone una interdisciplinariedad interior, también supone una interdisciplina de «la confrontación, el diálogo franco y respetuoso entre las recíprocas posiciones».<sup>18</sup> Su Santidad reconoce que el diálogo siempre es indispensable en las universidades, pero hoy con más acuidad; y no sólo debido al ensanchamiento del campo científico y la vastedad de aportes que nos ofrece, es decir, debido a la complejidad del saber actual,<sup>19</sup> sino también por el encuentro de culturas diversas que favorece la actual globalización.<sup>20</sup>

<sup>15</sup>Benedicto XVI, *Discurso a la comunidad de la Universidad Católica del Sagrado Corazón* (en adelante, *Sagrado Corazón*), 21 de mayo de 2011.

<sup>16</sup>*Idem*.

<sup>17</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la celebración de la educación católica, Colegio de Santa María de Twickenham. London Borough of Richmond* (en adelante, Twickenham), 17 de septiembre de 2010.

<sup>18</sup>Benedicto XVI, *Angelus*, 20 de enero de 2008; cfr. *Discurso en la Universidad de Madaba*, 9 de mayo de 2009.

<sup>19</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el primer encuentro europeo de estudiantes universitarios* (en adelante, *Primer encuentro*), 11 de julio de 2009.

<sup>20</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada mundial del emigrante y del refugiado 2011*.

Esta coyuntura histórica hace que la apertura del *logos* sea apertura al *otro logos*. La valoración de la alteridad y de la diferencia son una constante en los documentos del papa. Digamos que el binomio «adhesión a la verdad y diálogo» son, en el fondo, la expresión de una posición consistente respecto a la verdad, pues si ésta es tan *rica* como para no poder asirla desde una sola óptica, y en esto se funda el diálogo, también es tan *integral* como para no poder asirla asépticamente, y por eso la totalidad del hombre que la busca es llamada a entrar en ella: intelecto, afectos, costumbres, cultura, lenguaje, relaciones sociales, voluntad, creencias, etc. El mismo papa nos ofrece una gran síntesis al afirmar:

es verdad que sólo poniendo en el centro a la persona y valorando el diálogo y las relaciones interpersonales se puede superar la fragmentación de las disciplinas derivada de la especialización y recuperar la perspectiva unitaria del saber. Las disciplinas tienden naturalmente, y con razón, a la especialización, mientras que la persona necesita unidad y síntesis.<sup>21</sup>

La base de la universidad es la apertura del *logos* y, sin embargo, a veces la misma universidad combate esta apertura. El riesgo que supone un *logos* vuelto contra el mismo *logos* es tal vez una enseñanza que la prensa no aquilató suficientemente tras el discurso del papa Benedicto en Ratisbona. Hay un llamado permanente del Papa a que la universidad no sólo *viva de y en* la apertura, sino que también la *garantice*.<sup>22</sup> Es una institución privilegiada y única en su género, que no sólo es la conciencia crítica de la sociedad, sino incluso la pervivencia del criterio mismo. En las aulas universitarias se puede formar el *logos* que «toda persona necesita para dar a su existencia un sólido fundamento y una finalidad válida».<sup>23</sup>

### La sabiduría como vocación universitaria

La apertura del *logos* es hacia la verdad, y por eso, «emerge la vocación originaria de la Universidad, nacida de la búsqueda de la verdad,

---

<sup>21</sup>Benedicto XVI, *Pavía*, *op. cit.*

<sup>22</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Audiencia general*, 30 de septiembre de 2009.

<sup>23</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Discurso en la visita a la Pontificia Universidad Lateranense* (en adelante, *Lateranense*), 21 de octubre de 2006.



de toda la verdad, de toda la verdad de nuestro ser».<sup>24</sup> Pero, ¿qué nos quiere decir el papa cuando utiliza la expresión «toda la verdad de nuestro ser»? Un recorrido por los textos donde el pontífice aborda este punto nos hace ver que la respuesta no es simple: la riqueza de lo real también se verifica en nosotros mismos: somos un punto que explota a diferentes magnitudes, pero en todas direcciones, y ante esta *realidad* la universidad no puede ser indiferente.

La universidad se encuentra hoy en una encrucijada de acciones: la profesionalización del alumnado y la radicación del sentido de la vida en la verdad. El papa no deslegitima la primera acción de la universidad, sino que la subsume a la segunda. Esta jerarquía de quehaceres al interior de la universidad refleja su vocación misma: fue creada para «impartir sabiduría»: «la tarea de un maestro no es sencillamente comunicar información o proporcionar capacitación en unas habilidades orientadas al beneficio económico de la sociedad; la educación no es y nunca debe considerarse como algo meramente utilitario. Se trata de la formación de la persona humana, preparándola para vivir en plenitud».<sup>25</sup> Este es el fundamento por el cual la universidad ensancha su misión de la sola investigación, a la docencia y el asesoramiento. Una universidad, no meramente un instituto de investigación, sino una institución más ambiciosa, pues «la investigación tiende al conocimiento, mientras que la persona necesita también la sabiduría, es decir, la ciencia que se manifiesta en el saber vivir».<sup>26</sup>

La apertura del *logos* a lo real, incluso en medio de una interdisciplinariedad dialogante, se hace desde la autenticidad. A la par de la búsqueda de toda la verdad, está la búsqueda del bien, y esta obligación no sólo atañe al individuo en cuanto tal, sino también a las ciencias, que están llamadas «a defender siempre al hombre y promover su búsqueda del bien auténtico».<sup>27</sup> Por otra parte, la unidad a la que están llamadas las ciencias entre sí es la unidad o coherencia que buscan en su sujeto y un hombre *uno* es un hombre sabio.

---

<sup>24</sup>Benedicto XVI, *Sagrado Corazón*, *op. cit.*

<sup>25</sup>Benedicto XVI, *Twickenham*, *op. cit.*

<sup>26</sup>Benedicto XVI, *Pavía*, *op. cit.*

<sup>27</sup>*Cfr.* Benedicto XVI, *Lateranense*, *op. cit.*

Una de las definiciones más bellas que el papa nos ofrece de las universidades por su misión es al afirmar que ellas «están llamadas a ser “laboratorios de humanidad”, ofreciendo programas y cursos que estimulen a los jóvenes estudiantes no sólo en la búsqueda de una cualificación profesional, sino también de la respuesta a la demanda de felicidad, de sentido y de plenitud, que anida en el corazón del hombre».<sup>28</sup> La universidad es un lugar privilegiado para preguntarse por el sentido de la vida, para encontrar respuestas *razonables* en la etapa donde el joven empeña su existencia a los ideales más nobles. Sin duda, detrás de estas líneas, como detrás de muchas otras, el papa muestra su herencia agustiniana y hace eco de ella. Ciertamente el corazón está inquieto y busca la plenitud, y la época universitaria — donde se razona maduramente sobre lo razonable, en una comunidad de profesores y alumnos— es la época de la inquietud. Si la docencia y el acompañamiento académico son mudos frente al interrogante existencial y sólo cualifican técnicamente a los individuos, ahí no habría universidad, sino a lo sumo un instituto tecnológico.

Sin embargo, la consecuencia de la infidelidad que afronta la universidad frente al problema anterior, no es sólo una falta de coherencia respecto a su fin de «formación integral», como si esta falta repercutiese sólo en un aspecto que el joven pudiera suplir por otros medios, como los amigos o los grupos sociales intermedios. La cobardía de las universidades por una apuesta decidida a la educación integral engendra individuos tristes. En uno de los textos papales que me ha sido más significativo se lee lo siguiente:

El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoría*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica. Al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña y los dones del Espíritu que se mencionan en *Isaías* II, San Agustín habló de una reciprocidad entre «*scientia*» y «*tristitia*»: el simple saber —dice— produce tristeza. Y, en efecto, quien sólo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse. Pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos?

---

<sup>28</sup>Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el congreso mundial de pastoral para los estudiantes internacionales*, 2 de diciembre de 2011.

La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera.<sup>29</sup>

El papa, pues, nos invita seriamente a todos los agentes universitarios a sopesar el conocimiento sin sabiduría ante la sabiduría con conocimiento; entre el *logos* parcial y el total.

La idea anterior tiene una base antropológica importante: el ser humano entero transita a la verdad por un camino dual: la inteligencia y el amor, en donde no sólo no podemos conocer lo que previamente no hemos apetecido, y no podemos amar lo que previamente no hemos conocido, sino que radicalmente nuestro intelecto se muestra rico en amor, y el amor es inteligente.<sup>30</sup> Estas ideas, más desarrolladas en su tercera encíclica, hilvanan la tesis de la sabiduría como meta del universitario. El papa ve en la universidad el lugar donde el sujeto que ha roto consigo mismo y que ha roto en sus relaciones interpersonales puede recuperarse, pues la universidad «por su misma naturaleza vive precisamente del equilibrio virtuoso entre el momento individual y el comunitario, entre la investigación y la reflexión de cada uno y la participación y la confrontación abierta a los demás, en un horizonte tendencialmente universal».<sup>31</sup> Sólo un ambiente que fomenta tanto la reflexión (recuperación de la subjetividad madura) como el diálogo (recuperación de la intersubjetividad madura), puede ser un camino de sabiduría.

No está de más recordar que para Benedicto XVI la sabiduría, al ser un «saber vivir» —y por tanto «saber» o *logos*—, no prescinde de la referencia última a Dios. La búsqueda de Dios (*quaerere Deum*) y la disposición a escucharlo,<sup>32</sup> son indispensables, pues «al hombre no se lo puede entender plenamente, tanto en su interioridad como en su exterioridad, si no se lo reconoce abierto a la trascendencia».<sup>33</sup> Esto abre un diálogo muy interesante con los no creyentes, y aunque a primera vista parece que el papa propone una sabiduría maximalista, por llamarla de algún modo, sin embargo, simplemente nos hace notar

<sup>29</sup>Benedicto XVI, «*La Sapienza*», *op. cit.*

<sup>30</sup>Cfr. Benedicto XVI, *El Escorial*, *op. cit.*

<sup>31</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Discurso a los profesores y alumnos de la Universidad de Parma* (en adelante, *Parma*), 1º. de diciembre de 2008.

<sup>32</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Primer encuentro*, *op. cit.*

<sup>33</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la visita a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma* (en adelante, *Gregoriana*), 2 de noviembre de 2006.

que los hombres verdaderamente sabios han buscado lo absoluto e incluso muestran una disposición frente a él. Se comprende más fácilmente esto cuando vemos que la *universitas* medieval nació al interior de la Iglesia y, por tanto, constituye un esfuerzo por abrir el *logos* al don de *fe*, y es en esa Iglesia donde se ha distinguido entre una sabiduría del mundo y una sabiduría de Dios. El papa, no obstante, llama a la apertura, invita a introducirnos todos, creyentes y no creyentes, en el «atrio de los gentiles», donde la búsqueda sincera de toda la verdad y el diálogo respetuoso, harán surgir frutos para todos: a los creyentes les invitará a dar mayor testimonio y a rechazar cualquier práctica religiosa desviada; a los no creyentes, el examen reflexivo sobre la propuesta de un saber vivir que es, en último término, cara a Dios.

#### La *universitas* de profesores y alumnos como camino de sabiduría

Recapitulemos y demos un paso adelante en la reconstrucción que estamos haciendo: la apertura del *logos* a toda verdad responde a un deseo natural del hombre por saber; esta apertura busca la sabiduría, es decir, un saber vital pleno. Pero, ¿cuáles son las condiciones donde esta intención puede consumarse?, ¿qué nos muestra la razón y la historia respecto a esta pretensión?, ¿cuáles son las modalidades de su concreción?

La razón que dialoga con otra razón, buscando la sabiduría de vida por el camino de la rica verdad, es *universitas*. Una en su fin, diversa en sus dialogantes; una la sabiduría, diversas las ciencias; una la verdad, diversas las aproximaciones. El suelo fértil donde se cultiva la sabiduría es la universidad. El papa hace suyas las palabras de Alfonso X, cuando expone en qué consiste la empresa universitaria:

[...] el trato con colegas de las diversas disciplinas y el deseo de responder a las inquietudes últimas y fundamentales de los alumnos. Esta *universitas* que entonces viví, de profesores y estudiantes que buscan juntos la verdad en todos los saberes, o como diría Alfonso X el Sabio, ese «ayuntamiento de maestros y escolares con voluntad y entendimiento de aprender los saberes», clarifica el sentido y hasta la definición de la Universidad.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup>Benedicto XVI, *El Escorial*, *op. cit.*

El trato entre profesores y alumnos tiene una meta: alcanzar la sabiduría, como ya se ha dicho. Este afán cristalizó en la historia en tres intenciones culturales: la *paideia* griega, la *humanitas* romana y la *universitas* cristiana. Cada intención traía consigo lo mejor de la anterior y añadía algún aspecto de novedad. Así, ya «desde la época de Platón, la instrucción no consiste en una mera acumulación de conocimientos o habilidades, sino en una *paideia*, una formación humana en las riquezas de una tradición intelectual orientada a una vida virtuosa». <sup>35</sup> La tradición occidental, en sus raíces paganas, no es ajena a una concepción de la sabiduría como un saber orientado a la virtud, y sobre este suelo germinó la idea, más romana que griega, donde la *humanitas* era además una disposición del sujeto para entablar un diálogo con quien no es de su comunidad. El derecho de gentes romano da cuenta de la consideración que este pueblo tuvo para con el otro e instauró una concepción más amplia de hombre: la humanidad que subyace a todos nos hermana; nadie está excluido del *logos* que se plasma en *lex*, incluso por eso, todos —en distinta medida, pero todos— debemos responder ante la ley. Este doble aporte, el de la *paideia* que considera al individuo virtuoso y el de la *humanitas* que busca la armonía social, es recuperado en la *universitas* al buscar la verdad en los saberes, pues, por una parte, la verdad exige coherencia y sabiduría y, por otra, la verdad es una búsqueda comunitaria. Dicha síntesis entre individuo y comunidad que realiza la *universitas* se expone así:

[...] toda universidad tiene por naturaleza una vocación comunitaria, pues es precisamente una *universitas*, una comunidad de profesores y alumnos comprometidos en la búsqueda de la verdad y en la adquisición de competencias culturales y profesionales superiores. La centralidad de la persona y la dimensión comunitaria son dos polos igualmente esenciales para un enfoque correcto de la *universitas studiorum*. Toda universidad debería conservar siempre la fisonomía de un centro de estudios «a medida del hombre», en el que la persona del alumno salga del anonimato y pueda cultivar un diálogo fecundo con los profesores, que los estimule a crecer desde el punto de vista cultural y humano. <sup>36</sup>

<sup>35</sup>Benedicto XVI, *Discurso en el Castillo de Praga* (en adelante, *Praga*), 27 de septiembre de 2009.

<sup>36</sup>Benedicto XVI, *Pavía*, *op. cit.*

Este texto es muy significativo porque subraya la adquisición de personalidad social, es decir, el reconocimiento racional que de alguien hacen otros. El diálogo fecundo entre un profesor y un alumno, es decir, el asesoramiento o tutoría, tiene como efecto colateral que el alumno, al ser interpelado directamente, responda también desde sí, y así fragüe su propia identidad intelectual. Si en los apartados anteriores se habló de los roles de investigación y docencia en la universidad, ahora aparece claramente el papel de la tutoría. Sin ésta, el alumno no llegaría a ser un *uno* en la diversidad que compone la *universitas*. Y así, el proyecto de madurez personal es sintónico al proyecto de intervención social: «construir la propia existencia, construir la sociedad, no es una obra que puedan realizar mentes y corazones distraídos y superficiales».<sup>37</sup>

«Persona y sociedad» es otra de las síntesis que da a luz la universidad. Por su propia constitución, más aún, gracias a su peculiar constitución, la universidad ha hecho consciente y razonable al individuo la hipótesis de perfeccionarse dentro de una sociedad y de perfeccionar una sociedad mediante su intervención personal y «lo mismo sucede hoy: los jóvenes, cuando se despierta en ellos la comprensión de la plenitud y unidad de la verdad, experimentan el placer de descubrir que la cuestión sobre lo que pueden conocer les abre el horizonte de la gran aventura de cómo deben ser y qué deben hacer»;<sup>38</sup> o, como afirmó en otro texto el papa, aclarando la misma idea: «la vocación de la Universidad es la formación científica y cultural de las personas con vistas al desarrollo de toda la comunidad social y civil».<sup>39</sup>

Ahora bien, la experiencia de *universitas* que tiene el alumno a través del diálogo con profesores y con otros alumnos, ¿termina allí, en las aulas? Lo más interesante es que esta experiencia marca la vida del universitario, digamos que lo reviste de un *ethos* peculiar que motiva futuras acciones: en lo laboral, académico o político, será un agente de *universitas*, de unidad en la diversidad, de sociedad,

---

<sup>37</sup>Benedicto XVI, *Celebración de las vísperas con los universitarios romanos en preparación de la Navidad* (en adelante, *Vísperas*), 16 de diciembre de 2010 y cfr. *Mensaje para la Jornada mundial del emigrante y del refugiado 2011*.

<sup>38</sup>Benedicto XVI, *Praga*, op. cit.

<sup>39</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Parma*, op. cit.

y habrá aprendido que «la libertad no es la facultad para *desentenderse de*; es la facultad de *comprometerse con*». <sup>40</sup> Aún más: el papa apunta hacia «una experiencia de *Universitas* [...], la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón». <sup>41</sup> Así, nos hace ver que, gracias a la experiencia de *universitas*, al ser colaboradores de la verdad —como rezaba su lema episcopal—, todos cooperamos en la consolidación de una globalización razonable, y que, así como se dio la revolución de terciopelo, o algunos movimientos recientes en Medio oriente o protestas juveniles en contra del capitalismo férreo, así también el siglo presente podrá ser transformado desde su interior por los universitarios: «se trata de una tarea que tenemos por delante, una aventura fascinante en la que vale la pena embarcarse, para dar nuevo impulso a la cultura de nuestro tiempo». <sup>42</sup> Por último, la experiencia universitaria es una escuela de generosidad. Apuntaba el papa:

La Universidad [...] existe para vosotros, para los estudiantes. Todas las energías gastadas por vuestros profesores y docentes en la enseñanza y en la investigación son por vosotros. Por vosotros son las preocupaciones y los esfuerzos diarios del rector magnífico, de los vicerrectores, de los decanos y de los directores. Vosotros sois conscientes de ello y estoy seguro de que también os sentís agradecidos. <sup>43</sup>

El agradecimiento a la generosidad es asimismo generosidad. El cultivo de las ciencias, la búsqueda de la sabiduría, el diálogo abierto y fecundo, son la mejor vía para formar «una nueva clase de intelectuales capaces de interpretar las dinámicas sociales y culturales, ofreciendo soluciones no abstractas, sino concretas y realistas». <sup>44</sup> Esta visión de la universidad como institución que transforma la sociedad de ninguna manera es un idealismo ingenuo, sino un realismo optimista

---

<sup>40</sup>Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad Católica de América en Washington*, 17 de abril de 2008.

<sup>41</sup>Benedicto XVI, *Ratisbona*, *op. cit.*

<sup>42</sup>Benedicto XVI, *Verona*, *op. cit.*

<sup>43</sup>Benedicto XVI, *Gregoriana*, *op. cit.*

<sup>44</sup>Benedicto XVI, *Visperas*, *op. cit.*

sí es que se enraíza en el agradecimiento y que deberá verse ya antes de terminar los estudios universitarios, tanto en labores de servicio social como de voluntariado y prácticas profesionales. Más aún si esa institución es de creyentes, pues «las universidades de inspiración cristiana han de ser lugares de testimonio y de irradiación de la nueva evangelización, seriamente comprometidas a contribuir en el ambiente académico al progreso social, cultural y humano, además de promover el diálogo entre las culturas».<sup>45</sup>

### El desafío del utilitarismo en el seno de las universidades

Aunque varios puntos merecerían una atención final, a modo de breve corolario, en tanto desafíos o retos de la universidad actual, nos centraremos sólo en uno que destaca por su frecuencia en los discursos del papa frente a universitarios: el utilitarismo.

Benedicto XVI ve un ambiente generalizado donde es fácil que el *logos* claudique frente a lo útil: «Hoy, el peligro del mundo occidental —por hablar sólo de éste— es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último».<sup>46</sup> Decimos que este ambiente general ha influenciado a la universidad porque en cierta medida la reducción de toda la misión universitaria a capacitación técnica obedece a una respuesta efectiva y momentánea a los requerimientos del presente. Esto no significa que se esté en contra de actualizar los planes de estudio o los acervos bibliográficos, sino contra una relación de subordinación que la academia ha establecido con el mercado, y de esto muchas instituciones de educación superior continuamente dan prueba. La libertad que caracterizaba a la *universitas* medieval era mucho más importante de lo que tal vez nos imaginamos.

---

<sup>45</sup>Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada mundial del emigrante y del refugiado* 2012.

<sup>46</sup>Benedicto XVI, «*La Sapienza*», *op. cit.*



Su autonomía era, simultáneamente, la condición de posibilidad para mejorar el mismo contexto social al que la universidad se debía. Por el contrario, la identificación paulatina entre mercado y universidad mina la capacidad de auto distanciarse —tanto para la universidad como para la sociedad en su conjunto— y ni la universidad sirve de referente de verdadero desarrollo y creatividad a la sociedad, en especial, al mercado, ni éste ofrece verdaderas problemáticas (de justicia en la distribución de bienes o de generación de riqueza) a la universidad. Es muy sugerente la insistencia del papa en este punto: «una reforma de la Universidad no puede menos de tener como resultado su libertad: libertad de enseñanza, libertad de investigación, libertad de la institución académica frente a los poderes económicos y políticos».<sup>47</sup> Después de todas las conquistas de autonomía que han hecho las universidades, tal vez nos quede la conquista de la libertad frente al poder económico —especialmente las universidades privadas— y al poder político —especialmente las universidades públicas.

Si la universidad claudica en su vocación, la investigación misma se vuelve contra el hombre;<sup>48</sup> la docencia se reduce a capacitación técnica; el asesoramiento a clientelismo y la difusión social de la cultura a propaganda o publicidad. Cuando el papa nos dice: «no tengáis miedo, cuando sea necesario, de ser inconformistas en la universidad»,<sup>49</sup> nos invita a no temer el ir contracorriente, a que cada agente universitario asuma el reto de la formación humana integral enraizada en la verdad. El utilitarismo se presenta como un riesgo mucho más peligroso que otros porque pasa inadvertido, porque carcome desde dentro: porque nos acostumbramos, adormecidos, a él. Es un juego donde todos pierden: el mercado perderá progreso; la universidad, libertad. Ambos eran los ideales del positivismo que engendró al propio utilitarismo.

Una de las soluciones que el papa propone ante el reduccionismo utilitarista de las universidades vuelve a ser la unificación de los saberes en el sujeto, que es también la base para la interdisciplina.

---

<sup>47</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Parma, op. cit.*

<sup>48</sup>Cfr. Benedicto XVI, *Audiencia general*, 27 de junio de 2007.

<sup>49</sup>Benedicto XVI, *Audiencia general*, 19 de marzo de 2008.

Refiriéndose a John Henry Newman, afirmó que él, «contrario a cualquier enfoque reductivo o utilitarista, buscó lograr unas condiciones educativas en las que se unificara el esfuerzo intelectual, la disciplina moral y el compromiso religioso».<sup>50</sup> Es, de nuevo, la apertura del *logos* a toda la verdad sobre todo el hombre la que está de telón de fondo. Sin dicha apertura se cae fácilmente en una concepción mecanicista de las relaciones sociales, incluidas las de producción, cuyo único aliciente es estimular en exceso la conducta de cualquier cliente o incluso descifrar los resortes anímicos que hacen de cualquier humano un potencial cliente. Una advertencia aún mayor del papa estriba en que:

sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup>Benedicto XVI, *Homilía en la misa de Beatificación del Card. John Henry Newman, Birmingham*, 19 de septiembre de 2010.

<sup>51</sup>Benedicto XVI, *El Escorial*, *op. cit.*

## ARTE Y TEOLOGÍA

NOTAS PARA PENSAR EL ARTE SACRO DESDE JOSEPH RATZINGER

BRENDA MARIANA MÉNDEZ GALLARDO

¿Por qué parece no existir lugar a la discusión entre teólogos y artistas en la actualidad? ¿Por qué parece que los teólogos tenemos miedo al arte actual, a sus temas y planteamientos? ¿Por qué los artistas no podemos dialogar con los teólogos, desde nuestra muy heterodoxa manera de preguntar por los temas de antaño? ¿Acaso hablamos no sólo de dos lenguajes diferentes, sino incluso de dos o más intereses distintos?

Quizás como teólogos nos es más fácil (cómodo), dialogar con el arte sacro más «tradicional», más figurativo, que ilustra pasajes bíblicos, escenas de la vida de santos o de la historia de la Iglesia; esto es, con un arte que ayuda a la teología a explicar sus verdades de fe. Pero cuando el arte abre otras vías de acceso a la verdad, como la crítica frontal, la sátira de las grandes instituciones, incluidas la Iglesia, la exposición sórdida del cuerpo, es decir, maneras que incomodan a la teología... ¿por qué parece que se cierra el diálogo? El tema arte-teología y su difícil relación dista mucho de agotarse por una colección como la reunida por un Papa, o por un documento magisterial, o por textos como éste y sus alusiones a autores como Ratzinger pues, en el fondo, se trata de un problema que está lejos de haber encontrado soluciones fáciles y definitivas.

¿Qué se puede esperar y, sobre todo, cómo aprender a tener esperanza en una generación desilusionada de todo ideal político, social y religioso, en la que los lenguajes tradicionales que antaño otorgaron certeza, sentido y rumbo al devenir diario de las vidas de las personas están agotados, en la que existe, como dirá Ratzinger «la emancipación radical y expulsión de Dios por parte del hombre»?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Cfr. Ratzinger, Joseph, *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2006, p. 41.

## La crisis

Cuando hablamos de Joseph Ratzinger estamos ante un teólogo cuya fuerza intelectual buscó responder a las grandes preguntas sobre la vida y la antropología, afrontándolas desde un lenguaje claro, a pesar de su grado de sofisticación teórica. Consciente de la contingencia actual que nos impulsa a afrontar las temáticas antropológicas con una intensidad quizás antes desconocida, Ratzinger hizo frente a una crisis que, reconocía, no sólo tocaba el ámbito de lo social y económico, sino antes bien, de lo profundamente humano, al considerar que los hombres y mujeres de nuestro tiempo, abandonados a sí mismos, han producido un deterioro en las relaciones personales y los vínculos sociales, conduciendo a una crisis de civilización que hemos de afrontar desde la comprensión de los procesos civilizatorios del pasado.

«Matar» a Dios y sustituirlo por la arrogante y a menudo violenta ambición de los poderes individuales basados en eslóganes, cinismos y toda clase de instrumentalización y manipulación de lo humano, nos ha llevado a la destrucción sistemática del otro o, al menos, a su reducción. Además, convencidos de vivir después del final de las grandes narraciones, nos hemos acostumbrado al relato de que el mundo no es transformable y hombres y mujeres deben limitarse a adherirse al *status quo*. Lo anterior, por ejemplo, Ratzinger lo expresará de manera patente en el discurso de Regensburg (2006), a propósito del terrible atentado en París contra la sede de la redacción de la revista satírica francesa *Charlie Hebdo*. En este discurso denunciaría cómo en el mundo occidental domina ampliamente la opinión de que solamente la *razón positivista* y las formas de filosofía que de ella derivan son universales, donde lo divino no tiene cabida y, en consecuencia, donde existe una clara exclusión a las culturas profundamente religiosas, al poner en riesgo sus convicciones más íntimas. Esta razón positivista frente a lo divino es sorda y margina la religión al ámbito de la subcultura, haciendo cada vez más difícil el verdadero diálogo entre las culturas y sus historias.

Sin embargo, este tipo de pensamiento «no expresa la razón total del hombre, sino solo una parte; y debido a esa mutilación de la razón, no se la puede considerar como plenamente racional».

La emancipación radical del hombre con respecto a Dios será su característica fundamental, poniéndonos de cara a «una mentalidad que desearía ver a Dios definitivamente expulsado de la vida pública de la humanidad y relegado al ámbito subjetivo de culturas residuales del pasado», es decir, donde «Dios no puede tener ningún puesto en [ella]».<sup>2</sup> Así, la cultura que devendrá de todo esto será una que se emancipa de sus raíces históricas, de sus fuentes originarias, «de la memoria fundamental de la humanidad»,<sup>3</sup> lo que no sólo será el origen de una antropología desraizada de Dios, sino de la actual crisis que también enfrenta el arte, al poner en entredicho la posibilidad de responder a las grandes cuestiones de la vida, vinculadas con el carácter de lo propiamente humano, así como del sentido.<sup>4</sup> Así, el carácter funcionalista del arte, particularmente en relación al culto, lo tornará únicamente una «teoría de la liturgia» ya que, «el mundo contemporáneo se concibe de manera tan funcionalista que el vínculo con la historia se rompe y la historia solo puede tener valor como función, precisamente como objeto museístico, de tal modo que se vuelve a situar en el pasado y pierde toda fuerza de conformación de vida».<sup>5</sup>

Todo esto propone la cuestión de si en las expresiones artísticas existe algo que pueda ser, como tal, contenido, o si ellas sólo atienden a un carácter de lo formal,<sup>6</sup> lo que nos acercaría a lo que plantearían

---

<sup>2</sup>Ratzinger, *op. cit.*, p. 41.

<sup>3</sup>*Ibid.*, pp. 37-42.

<sup>4</sup>Cfr. Joseph Ratzinger, *Naturaleza y misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 25.

<sup>5</sup>Ratzinger, Joseph, *Lodate Dio con arte*, Venezia, Marcianum Press, 2010, p. 50 (mi traducción): «il mondo contemporaneo è concepito in maniera talmente funzionalistica che il legame con la storia si spezza e la storia può ormai serbar valore solo come funzione anch'essa, precisamente come oggetto museale, così venendo risospinta nel passato e perdendo ogni forza plasmatrice di vita».

<sup>6</sup>Sobre esto, Miguel Lluch destaca que, en una lección magistral en el Aula Magna del Rectorado de la Università degli Studi de Siena, en 1991, Joseph Ratzinger describiría este diagnóstico como «nihilista», al aproximarse a la claudicación de lo humano. Para él, la negativa a admitir la posibilidad que tiene el hombre de conocer la verdad conduce al uso puramente formal de las palabras y de los conceptos. A su vez, la pérdida de los contenidos lleva, ayer y hoy, al mero formalismo de los juicios. En muchos sitios afirmaba Ratzinger que hoy ya no se pregunta qué piensa un hombre. Se tiene ya predispuesto un juicio sobre su pensamiento, su ser, etc., en la medida en que cabe catalogarlo con una de las oportunas etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La inclusión en un esquema formal basta para hacer superflua la comprobación de los contenidos. Lo mismo puede observarse, de modo aún más neto, en el arte: lo que expresa una obra artística resulta completamente indiferente, da igual que exalte a Dios o al diablo, visto que el único criterio radica en su ejecución técnicoformal. Véase Lluch, Miguel, «Sobre el nihilismo. Reflexiones de teología y cultura ante la rendición de lo humano», *Scripta Theologica*, vol. 43, 2011, (pp. 367-387), p. 378.

diversos historiadores, psicólogos, filósofos del arte, pero también artistas, principalmente durante la primera mitad del siglo XX con respecto de la crisis de todo tipo de lenguaje representacional,<sup>7</sup> incluido el artístico, al perder su potencia simbólica, especialmente frente a la experiencia de sufrimiento, angustia y violencia propias del momento. Por ejemplo, el filósofo y psicólogo gestáltico alemán Rudolf Arnheim afirmará:

El arte corre el peligro de verse ahogado por tanta palabrería. Pocas veces se nos presenta una nueva muestra que podamos aceptar como arte auténtico y, sin embargo, nos vemos abrumados por una avalancha de libros, artículos, tesis doctorales, discursos, conferencias, guías, todo ello dispuesto para informarnos sobre lo que es arte y lo que no lo es, sobre qué cosa fue hecha por quién y cuándo y por qué y para quién y con qué objeto. [...] La situación del arte en nuestro tiempo es insegura porque pensamos y hablamos demasiado acerca de él. [...] somos herederos de una situación cultural que es a la vez desfavorable a la creación de arte y propicia para fomentar formas de pensamiento equívocas acerca de él. Nuestras experiencias y nuestras ideas tienden a ser comunes, pero no profundas, o profundas, pero no comunes. Hemos desatendido el don de ver las cosas a través de nuestros sentidos. El concepto aparece divorciado del precepto y el pensamiento se mueve entre abstracciones. Nuestros ojos han quedado reducidos a instrumentos de identificación y medición; de ahí que padezcamos una escasez de ideas susceptibles de ser expresadas en imágenes y una incapacidad de descubrir significaciones en lo que vemos.<sup>8</sup>

Y, de igual manera, pero desde su perspectiva como artista y escultor, Mathias Goeritz manifestará esta crisis del arte de su época, contraponiendo el «arte mierda» y el «arte oración»:

Comprendan que se trata de la lucha del ARTE-ORACIÓN contra el arte-mierda. Presten atención: el arte mierda es el truco; la moda del instante, es el erotismo fastidioso e impotente, la propaganda escandalosa del surrealismo intelectual y materialista, el egocentrismo consciente y subconsciente, el expresionismo gratuito —figurativo o abstracto—, la broma dizque «profunda», la lógica y el espíritu sofisticado, el funcionalismo vulgar, el racionalismo

<sup>7</sup>Para el tema de la crisis gramatical, *cf.* Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, p. 480.

<sup>8</sup>*Cfr.* Arnheim, Rudolf, *Arte y percepción visual*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 15-16.

pretencioso, la autodestrucción mecánica o individual, la luna conquistada, el cálculo decorativo, es toda la pornografía divertida y caótica del individualismo, la glorificación del ego, la crueldad, la vanidad y la ambición, la violencia, el «bluff» y la —mierda misma.

El ARTE ORACIÓN ¡es todo lo contrario! Es la pirámide, la catedral, el ideal, el amor místico o humano, la abundancia en el corazón, la imagen de la nada y del todo, la lucha contra el ego y en pro de DIOS, la rebelión del DADÁ contra la incredulidad, el sol nunca alcanzado, la crucifixión de la vanidad y de la ambición, la ley interior de la fe, la forma y el color como expresión de la adoración, lo monocromático expresando lo metafísico, la experiencia emocional, la línea, que con su modestia crea el mundo de la fantasía espiritual, la irracional y absurda belleza del canto gregoriano, el servicio y la entrega absolutas: Ése es el ARTE. Ésa es la ORACIÓN. Desde hace algunos años, nos perseguimos con artificiosidades del arte-mierda que se encuentra en galerías oficiales y particulares, en casas elegantes y en museos. ¡Por favor, DETÉNGANSE!<sup>9</sup>

Goeritz estaba convencido de buscar un arte que atendiera a una realidad más básica o elemental, liberada de los barroquismos del funcionalismo conceptual; un nuevo arte que educara otra vez la mirada, de tal manera que hiciera posible penetrar en la profundidad de las cosas, para poder llegar a sus estratos más íntimos en los que se diera lugar a la visión de lo invisible.

Hoy es Jean Tinguely quien quiere hacernos creer que su *Homenaje a Nueva York* nos conduce a una «realidad maravillosa y absoluta». Pero descubrimos que nada ha sucedido desde los momentos decisivos del dadá. Sigue siendo la misma miserable realidad neurótica que afortunadamente nunca llegó a ser absoluta. No es cierto que lo que necesitamos es «aceptar la inestabilidad». Eso es, nuevamente, el cambio fácil. En cambio, ¡necesitamos valores estables! Por supuesto que es difícil creer ya que DIOS fue declarado muerto. Se tornó más fácil vivir sin DIOS, sin catedrales, sin amor. Es más fácil enfrentar el inconformismo que la Biblia; la vulgaridad funcional que las catedrales. Es más fácil el sexo que el amor. Y como la vía fácil se tornó moda —nuestro arte moderno, todo,

<sup>9</sup>Manifiesto «El arte oración contra el arte mierda», 1960, cuyo impacto será tal que, no por casualidad, Piero Manzoni presentaría su *Mierda de artista* en la Galerie Iris Clert, donde Goeritz repartiera este escrito durante su exposición «La pyramide mexicaine» un año antes, famoso *ready made* de sesenta ejemplares que se supone contenía 30 gramos de materia fecal enlatada y numerada para su venta. Cuahonte, L. (ed.), *El Eco de Mathias Goeritz. Pensamientos y dudas autocráticas*, México, UNM/IIIE, 2007, p. 32.

está en una triste situación. Es un hecho que el hombre no está hecho sólo para racionalizar. El hombre también está hecho para tener fe. Cuando el hombre cree, comienza a estar capacitado para realizar un trabajo más importante. ¡Necesitamos fe! ¡Necesitamos amor! ¡Necesitamos DIOS! ¡DIOS significa vida! ¡Tenemos necesidad de las leyes definitivas y los mandamientos de DIOS! ¡Necesitamos catedrales y pirámides! ¡Necesitamos un arte trascendente, un arte con sentido! ¡No necesitamos otra autodestrucción fácil y sin sentido! ¡Sed consecuentes! ¡Honrad la tradición de Hugo Ball! ¡Seguid adelante y dad el paso decisivo y más difícil, el del «Hombre Nuevo» de Huelsenbeck! Del Dadá a la fe!<sup>10</sup>

## El problema

Como se ve, son muchos los ejemplos que pueden reforzar lo que el propio Ratzinger diagnostica como crisis o emergencia antropológica y su consecuente repercusión en el arte. Para él, sólo será posible afrontar esta crisis cambiando la perspectiva de atención sobre estos temas y reconociendo que la raíz del problema no está sólo en el arte, en la filosofía o, incluso, en el comportamiento basado en una visión acortada del hombre y de la sociedad, sino en la necesidad de recuperar la relación con la vida y entrelazar con ella sensibilidades diversas. Así, abordando la pregunta por la música sacra, en su texto *Lodate Dio con arte* hará un recorrido por la manera en que ésta se ha planteado tradicionalmente, ligada siempre a su desempeño litúrgico, y también la cuestión de si es legítimo desplegar manifestaciones artísticas que ayuden al culto religioso. Esta pregunta — encuentra Ratzinger— históricamente se ha entretejido con el concepto de «espiritualización» del mundo, que la patrística de raíz platónica entendió principalmente como una «superación» por parte del cristianismo sobre el Antiguo Testamento y la cultura greco-romana como parte del mundo sensible, esto es, la espiritualización como desensibilización y, por lo tanto, de cariz más o menos iconoclasta, clave de interpretación teológica que siempre ha aparecido en la cuestión del arte sacro.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>Manifiesto «¡Deténganse!», distribuido por Goeritz a la entrada del Museo de Arte Moderno de Nueva York durante la presentación del *Homenaje a Nueva York* de Jean Tinguely el 17 de marzo de 1960. Se trata del primero de tres manifiestos que Mathias Goeritz escribió en 1960, año en el que se efectúa una evolución plástica radical en su trabajo y una ruptura teórica profunda. Tomado de Cuahonte, *op. cit.*, p. 30.

<sup>11</sup>Cfr. Ratzinger, *Lodate Dio con arte*, p. 59.



Sin embargo, consciente de esta hipótesis histórica, Ratzinger ofrecerá una particular lectura del arte sacro, que resultará incluso una contrapartida a la misma. El arte sacro, junto con la liturgia, deberá entenderse como una «fiesta» o retorno a la vida, más que como una «espiritualización» o desaparición de ésta:

La liturgia es un actuar en común; por eso comprensibilidad y ejecutabilidad forman parte de sus leyes. El arte es desde un cierto punto de vista un obrar elitista; por eso resiste la inserción en una legalidad que no sea la suya [...] la liturgia no es solo una acción común, sino que es por su naturaleza una «fiesta». Si a causa de las teorías se pierde de vista este carácter fundamental, no se logra aclarar la esencia de la liturgia, sino que se la oculta. Pero como ella vive del esplendor, por eso llama a la potencia transfiguradora del arte, más aún, al auténtico lugar de nacimiento del arte, del que recibe su necesidad antropológica y su legitimación religiosa. Pero entonces puede decirse también que, a la inversa, si ya no hay una verdadera fiesta, el arte se convierte en museo, y eso precisamente en sus representantes más grandiosos. Entonces vive del recuerdo que había una fiesta, y su tiempo se convierte en el pasado.<sup>12</sup>

Aquí nos valdremos de otro autor, Walter Brueggemann en su libro *La imaginación profética* que, de manera semejante, planteará que el Antiguo Testamento más que ser una fuente a superar, ha de ser una fuente que mueva a la imaginación por medio de la comprensión del sentido de la palabra y la voz del profeta. El lenguaje del profeta es el canto y el poema, las artes... Isaías canta y hace que el pueblo cante y «el imperio sabe que un pueblo capaz de atreverse a cantar es un pueblo que no ha aceptado la definición monárquica de la realidad».<sup>13</sup> El profeta hace que toda la esperanza que supone el hecho de cantar vuelva a ser nuevamente posible.

<sup>12</sup>*Ibid.* p. 51 (mi traducción): «la liturgia è un agire in comune; perciò comprensibilità ed eseguibilità fanno parte delle sue leggi. L'arte è da un certo punto di vista un agire elitario; perciò resiste all'inserimento in una legalità che non sia la sua. [...] la liturgia non è solo un agire comune, ma è per sua natura una "festa". Se a causa di teorie macina si perde di vista questo suo carattere fondamentale, non si riesce a chiarire l'essenza della liturgia, bensì la si occultata. Ma come essa vive dello splendore e chiama perciò la potenza trasfiguratrice dell'arte, anzi e l'autentico luogo di nascita dell'arte, dal quale essa riceve la sua necessità antropologica e la sua legittimazione religiosa. Ma allora può anche dirsi che, viceversa, se non c'è più una vera festa, l'arte diventa museale, e ciò proprio nei suoi rappresentanti più grandiosi. Allora essa vive del ricordo che c'era una festa, e il suo tempo diviene il passato».

<sup>13</sup>Brueggemann, Walter, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 86.

¡Qué hermosos son sobre los montes  
los pies del mensajero que anuncia la paz,  
que trae la buena nueva, que anuncia la salvación,  
que dice a Sión: «Ya reina tu Dios!» (Is 52, 7).

La expresión de *otra realidad posible* a través del canto, del arte del profeta, es la manera de celebrar la realidad reconciliada; por esto, como lo observa Abraham Heschel, «solo un pueblo en alianza es capaz de cantar».<sup>14</sup>

¡Regocíjate, estéril que no das a luz;  
rompe a cantar y a dar gritos de júbilo,  
tú que no conoces los dolores del parto!  
Porque son más numerosos los hijos de la abandonada  
que los hijos de la casada, dice Yahvé» (Is 54, 1).

Cantar es discernir la realidad en otro tono. En vez de continuar con el disímulo y las tácticas evasivas, propias ya sea de la conciencia monárquica, desde donde hace su análisis y propuesta Brueggemann, o desde la razón positivista, desde donde Ratzinger plantea la actual crisis antropológica y cultural, el arte del profeta expresará abiertamente los miedos, la angustia y terrores vividos en medio de esas culturas hegemónicas. Hablando de modo metafórico, pero no por ello menos concreto, el arte sacro dará lugar a la alternativa, a la creatividad y a la imaginación a base de símbolos que anuncian y evocan el fracaso de nuestra autosuficiencia creída. Ahora bien, la crisis anunciada por Brueggemann y Ratzinger la viven no sólo el arte sacro y el arte en general, sino también la teología como consecuencia de un contexto espiritual emanado de aquella; resolverlo será una cuestión vital.<sup>15</sup>

Inicialmente el discurso no versará sobre la crisis artística, en la cual la música sacra está actualmente expuesta junto al arte en general, sino sobre una crisis determinada por la situación de la teología, por lo tanto sobre una crisis propiamente eclesial-teológica de la música sacra [...] el acontecimiento litúrgico debería ser, como se dice, des-cultado y reconducido simplemente a su punto de partida; una comida comunitaria.<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Apud Brueggemann, *op. cit.*, p. 90.

<sup>15</sup>Cfr. Ratzinger, *Lodate Dio con arte*, pp. 49-65.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 49 (mi traducción): «Inizialmente il discorso non verterà sulla crisi artistica alla quale la musica sacra è attualmente esposta insieme all'arte in generale, ma su una crisi determinata dalla situazione della teologia, dunque su una crisi propriamente ecclesiale-teologica della musica sacra. [...] l'evento liturgico dovrebbe venire, come si dice, de-cultizzato e ricondotto al suo semplice punto di partenza, un pasto comunitario».

Pero, ¿cómo regresar a ese punto de partida? ¿Cómo reaprender el sentido cristiano más fundamental del arte y su lugar litúrgico? A decir de Ratzinger, la Iglesia se encuentra en el dilema entre la exclusión puritana del nuevo desarrollo en general de la liturgia y una adaptación que le habría quitado su rostro y la habría anulado como fuente peculiar de realidad humana. Haciendo alusión a la *Constitutio Docta SS. Patrum* encuentra inspirador el punto medio encontrado por Juan XXII, quien «no rechaza la polifonía en sí, sino la sustitución de la melodía gregoriana por una polifonía sensiblemente eficaz que estaba lejana, en el sonido y en el movimiento rítmico como en sus [...] expresiones, de la tarea litúrgica».<sup>17</sup> Así, «los cantos polifónicos de carácter melódico pueden unirse al sencillo canto eclesiástico, pero de modo que la integridad de la melodía no sufra ningún daño».<sup>18</sup>

El peso de la melodía, de la música, del uso de los instrumentos y del coro deberán integrarse de tal manera que cuiden y conserven la comprensibilidad de las palabras, para que los corazones de los oyentes sean arrastrados (*rapiantur*) al deseo de armonía celestial y a recoger las alegrías de los bienaventurados.<sup>19</sup>

Ahora bien, ¿qué dice la palabra que se conserva a través del arte sacro? ¿Cuál es, en el fondo, su contenido? ¿En qué consiste el *quid* del arte sacro? La tesis de Ratzinger será que el arte sacro consiste en desvelar al Dios oculto y hacerlo resonar, brillar en todo su esplendor en el mundo, esto es, el verdadero sentido de espiritualizar a la vez que humanizar el mundo: la música sacra con pretensiones artísticas no contrasta con la esencia de la liturgia cristiana, sino que es una forma necesaria de expresión de fe en la magnificencia de Jesucristo que abarca todo el mundo. La liturgia eclesiástica tiene la tarea apremiante de desvelar y hacer resonar la glorificación de Dios, la cual está oculta en el cosmos.

---

<sup>17</sup>Fellerer, Karl Gustav, *Die Constitutio Docta SS. Patrum Johannes XXII*, apud Ratzinger, *Lodate Dio con arte*, p. 63.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 64.

<sup>19</sup>*Ibidem*.

Tal es, pues, su naturaleza: trasladar el cosmos, espiritualizarlo en el gesto del himno de alabanza redimiéndolo; humanizar el mundo.<sup>20</sup>

Así, si el arte sacro como imaginación profética consiste en abrirse paso a través de la desesperación y la frustración para mirar un futuro alternativo —dar lugar a la esperanza en medio y a pesar de un panorama, en apariencia, sin fin ni solución—, es, primeramente, porque la profecía es evocación de una realidad *otra* que se configura, antes que nada, en el propio lenguaje.

El arte sacro sería entonces una puesta en escena de ese otro lenguaje, otro modo de hablar y anunciar los mismos hechos, pero ahora en clave de esperanza teológica. Se trata de una inversión del sentido de las cosas, a base de dar lugar a una nueva retórica; otra forma de mirar y percibir la realidad, pues en esta se ha desplegado el misterio de la redención. Por ello, y volviendo a Ratzinger, no basta con «espiritualizar» el cosmos o dirigirlo a lo divino. Además, en la liturgia, el arte sacro requiere de una transposición artística, esto es, pasar de la música del cosmos en la música humana a la glorificación del Verbo encarnado, lo cual no será posible sin dar lugar al espíritu de la fe.

Es sacro el arte porque no es cotidiano, sino separado de ello, para vincularse a la Palabra y dejarse guiar por el Espíritu.<sup>21</sup>

Por eso la música sacra debe buscar siempre su camino en la lucha entre dos lados: debe justificar, frente a la soberbia puritana, la necesaria encarnación del Espíritu en el acontecimiento musical; debe buscar, frente a la cotidianidad, la dirección del Espíritu y del cosmos hacia lo divino. Si lo logra, es ciertamente un don; pero el don no se da sin la preparación que le brindamos con nuestro esfuerzo. Si esto sucede, no se practica simplemente un *hobby* no vinculante, sino que se vive una dimensión necesaria

---

<sup>20</sup>Ratzinger, *Lodate Dio con arte*, pp. 62-63 (mi traducción): «la musica sacra con pretese artistiche non contrasta con l'essenza della liturgia cristiana, ma è una forma necessaria d'espressione di fede nella magnificenza di Gesu Cristo la quale abbraccia tutto il mondo. La liturgia ecclesiastica ha il compito stringente di svelare e di far risuonare la glorificazione di Dio, la quale è nascosta nel cosmo. Tale è dunque la sua natura: trasporre il cosmo, spiritualizzarlo nel gesto dell'inno di lode così redimendolo; umanizzare il mondo».

<sup>21</sup>Cfr. Ratzinger, *op. cit.*, p. 65.

de la fe en Cristo y, al mismo tiempo, una dimensión necesaria de ser hombres, sin cuya presencia cultural y humana se derrumban incesantemente desde su centro.<sup>22</sup>

Por esto, como en el canto del profeta que es poema, el arte sacro estará cargado fuertemente de un lenguaje simbólico y metafórico, que responderá profunda y expresivamente a la experiencia que se vive, permitiéndole ser lugar de redención a fin de que Dios sea reconocido como Señor.

El sentido del arte sacro anunciará el final de una conciencia, ahora pasada. No es más el lenguaje de lo cotidiano o de la sofisticación de estilo y forma propios del arte de la cultura positivista, como expresión de una realidad controlada, estática, opresiva e insensible. El lenguaje del arte sacro es la manifestación de la libertad y la novedad, de la sensibilidad y la imaginación; del vínculo que abraza visceralmente, con las *propias entrañas*, como dirá Brueggemann del canto profético, «los sentimientos o la situación del otro»<sup>23</sup>, incluso, decimos, del «Totalmente otro». Con su lenguaje da lugar a la vida de la sensibilidad y la creatividad, y tiene la tarea del ministerio profético, que consiste en «propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante».<sup>24</sup> Por esto, el arte sacro, como una voz profética, será un despertar de la conciencia alternativa para, por una parte, *criticar* y *desmantelar* la conciencia dominante de la razón positivista, donde no hay lugar para Dios, rechazándola y deslegitimándola; y por la otra, sirve para *dinamizar* a las personas y comunidades con la promesa de un tiempo y una situación diversos al estado actual de cosas, a través de constituirse como comunidad de fe entorno a una comida comunitaria.

---

<sup>22</sup>Ratzinger, *Lodate Dio con arte*, p. 65 (mi traducción): «Perciò la musica sacra deve sempre nuovamente cercare la sua via in una lotta fra due lati: deve giustificare, a fronte della superbia puritana, la necessaria incarnazione dello Spirito nell'avvenimento musicale; deve cercare, a fronte della quotidianità, la direzione dello Spirito e del cosmo verso il divino. Ove cio riesca, è senz'altro un dono; ma il dono non è dato senza la preparazione che gli porgiamo col nostro sforzo. Ove cio accada, soprattutto, non si pratica pero semplicemente un hobby non vincolante, ma si vive una dimensione necessaria della fede in Cristo e nel contempo una dimensione necessaria dell'essere uomini, senza la cui presenza cultura e umanità crollano inarrestabilmente a partire dal loro centro».

<sup>23</sup>Cfr. Miranda, José Porfirio, *Being and Messiah*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 1977, pp. 148-153 en Brueggemann, *op. cit.*, p. 103.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 12.

Todo lo anterior quizás encuentre su mejor expresión en el memorable discurso a los artistas que, en mayo de 1964, Paulo VI pronunciará:<sup>25</sup>

Nosotros necesitamos de ustedes [...] Nuestro ministerio es uno que hace accesible y comprensible, de hecho, conmovedor, el mundo del espíritu, de lo invisible, de lo inefable, de Dios [...]. Y en esta operación ustedes son maestros [...]. Su arte es aquel que capta los tesoros del espíritu y los reviste de palabra, de color, de forma, de accesibilidad [...]. Se necesita re-establecer la amistad entre la Iglesia y los artistas.<sup>26</sup>

Paulo VI comprendió que la cuestión no era adherir a los artistas a un credo o adherir a la Iglesia a una tendencia artística específica indicando una vía precisa de desarrollo de un género de pintura o escultura llamado «sacro». Tuvo una intuición bastante profunda: a través del arte, la Iglesia tendría la posibilidad de comprender mejor al hombre contemporáneo. Para muchos artistas de la época, así como coleccionistas y críticos de renombre, él representó su centro de gravedad.<sup>27</sup> Dedicado a coleccionar a lo largo de su vida principalmente pintura y escultura, llegó a reunir una colección de más de 7000 obras que hoy conforman la *Colección Paolo VI-Arte Contemporáneo* de Concesio, en Brescia, la pequeña localidad de donde es originario,<sup>28</sup>

<sup>25</sup>Giovanni Batista Montini, primero como arzobispo de Milano (1954) y después como papa (Paulo VI), dedicó tiempo y espacio a la relación arte-sacro; arte-iglesia; arte-religión; arte-teología.

<sup>26</sup>*Gaudium et spes*, «Acuerdo entre la cultura humana y la educación cristiana», *Sacrosanctum Concilium*, «Cap. VII: El arte y los objetos sagrados». No olvidemos, que entre los años veinte y treinta, monseñor Montini cultivó la amistad con el filósofo católico francés Jacques Maritain, de quien extrajo la inspiración para escribir en 1931 el libro *Sobre el arte sacro futuro*, inspirado en la tradición de lo espiritual en la búsqueda del arte moderno.

<sup>27</sup>En efecto, los artistas, perdiendo el mecenazgo de la Iglesia, que no sólo daba un respaldo económico, sino también representaba un faro que iluminaba una vía por recorrer, se encontraban combatiendo una batalla totalmente individual y continuamente plagada de incertidumbre y obstáculos, sobre todo interiores. La llamada de Paulo VI, entonces, llegó en un momento justo, mientras se llevaban a cabo en la escena del arte incesantes batallas entre los diversos «ismos».

<sup>28</sup>La originalidad de esta colección se basa en la universalidad de estilos, que no está sujeta a un gusto o una moda determinada. Oscilando entre obras ligadas a un «realismo» o figuración, y a un abstraccionismo que, con geometría rigurosa y lirismo de la materia, demuestra cómo también un lenguaje anicónico se puede asociar a un tema religioso. En esta colección, el pontífice no ha reunido sólo obras de arte religioso, sino que ha acogido también donaciones de obras de grandes artistas desvinculados al tema de lo sacro. Así, la colección cuenta con obras de autores como Gino Severini, Salvador Dalí y Mario Sironi, o de los mayores exponentes del arte abstracto como Mario Radice, Emilio Vedova, Hans Hartung, Giuseppe Capogrossi, Ettore Colla, Lucio Fontana, Chillida. También, en relación con obras pertenecientes más al ámbito de los «realismos», existen obras de Pablo Picasso, Marc Chagall, Georges Rouault, Henri Matisse, Ferruccio Ferrazzi, Felice Casorati, Giorgio

colección que nos revela la voluntad que tuvo el pontífice de comprender y acercarse al arte de su época con total apertura y libertad de cualquier pre-juicio. Su selección de obras nos habla de su convicción de que el arte auténtico, aún en sus manifestaciones más audaces y extremas, es en sí mismo religioso y cercano a lo sacro.<sup>29</sup>

---

Morandi. Dicha colección dialogará, no lo perdamos de vista, con la Colección de Arte Religioso Moderno inaugurada en los Museos Vaticanos en 1973, en la cual, a diferencia de la primera, las obras no son necesariamente de connotación religiosa o litúrgica, sino son solicitudes a los artistas como «donación de su creatividad», como demostraciones de que, nuevamente, son considerados protagonistas de la vida de la Iglesia.

<sup>29</sup>Cfr. S. Barbagallo, «Paolo VI e l'arte contemporanea», en *L'osservatore Romano*. [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_quo/cultura/2010/165q05a1.html](http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/165q05a1.html) consultado el 1 de agosto de 2023.

## BENEDICTO XVI Y LA MÚSICA EN LA LITURGIA

HERMINIO SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO

*Mozart es hermoso como hermosa es la Creación*

BENEDICTO XVI

### Preludio: la música en la Iglesia

A lo largo de la historia de la humanidad, al parecer la música ha sido un elemento siempre presente en las prácticas religiosas. En muchas de estas manifestaciones de culto, la música no sólo se encuentra allí, sino que es un componente central, fundamental y esencial. Sus formas de reproducción sonora son tan variadas como las tradiciones religiosas mismas: desde cantos monódicos improvisados y música con instrumentos de percusión sencillos, hasta el uso de instrumentos rituales sofisticados y composiciones polifónicas de gran complejidad. De algunas culturas de la Antigüedad sabemos relativamente mucho de su música en general y de su música sacra o ritual en particular. Pensemos, por ejemplo, en los griegos, de quienes no solamente tenemos un amplio conocimiento de su música práctica, sino también, cosa excepcional, de su riquísima teoría musical. De otras culturas tenemos menos capacidad de reproducir ejemplos musicales, aunque poseemos ciertos conocimientos relativos a la práctica y a las costumbres en torno a la música gracias a la iconografía y a los relatos de testigos de la época, como ocurre en el caso de Egipto y, en menor medida, de algunas civilizaciones americanas prehispánicas. De la cultura musical romana —riquísima, por cierto— lamentablemente poseemos muy escasos ejemplos que puedan hacerse sonoros. No olvidemos que los griegos idearon sistemas de notación musical que heredaron a los romanos. Este es un caso casi único entre las culturas del mundo antiguo.



«Y después de cantar alabanzas salieron hacia el Monte de los Olivos», nos dicen los evangelistas Marcos y Mateo (Mc 14, 26; Mt 26, 30) acerca de la Última Cena, que, todo indica, terminó con el cántico del *Hallel*, es decir, con la entonación, como alabanza y agradecimiento, de los salmos 113 (114) a 118. Por esta razón, Musch ve en esta entonación del gran *Hallel*, por parte de Jesús y de sus discípulos, el principio de la música cristiana en el culto divino.<sup>1</sup> En las tradiciones musicales del Nuevo Testamento no hay solución de continuidad respecto a las del Antiguo, al contrario: las sigue cultivando, por lo que el cántico de los Salmos se mantuvo como parte esencial de la vida en el templo y en la familia.<sup>2</sup> Esta aseveración vale para Jesús y sus discípulos, para las primeras comunidades cristianas en Jerusalén y para las comunidades fundadas por san Pablo, cuyas epístolas nos ayudan a comprender el papel tan significativo de la música en la religión de los primeros cristianos. Si bien encontramos expresiones tales como «Salmos, himnos y cánticos espirituales» (Col 3, 16; Ef 5, 18-20), no podemos saber con certeza a qué se refería exactamente con tales denominaciones. De todas formas conocemos, incluso por fuentes extrabíblicas, de la importancia, variedad y capacidad de entusiasmar que tenía la música de estas primeras comunidades cristianas. Una de las fuentes más importantes que encontramos fuera de lo que consigna el Nuevo Testamento es Plinio el Joven (61/62-113/115), en su famosa carta al emperador Marco Ulpio Trajano (53-117), en la que habla de las costumbres de los cristianos, entre las que menciona la de entonar «cantos antifonales».<sup>3</sup> Esta carta debe haber sido escrita hacia el año 111.

Es evidente la paulatina consolidación de una característica peculiar del cristianismo: cantar *desde y con* el corazón, la unificación de rezo y canto, la incorporación de gente común en los cánticos entonados en el templo, la importancia de los cánticos para arropar la Palabra Divina, para ayudar en la reflexión y encauzar la oración.

---

<sup>1</sup>Musch, Hans, «Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes», en *Musik im Gottesdienst*, Musch, H. (ed.), Regensburg, ConBrio Verlagsgesellschaft, 1993, p. 11.

<sup>2</sup>Lauster, Jörg, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München, Verlag C. H. Beck, 2015, p. 386.

<sup>3</sup>Plinius minor, «Brief von Plinius über die Christen an Kaiser Trajan und dessen Antwort (Briefe X 96f.)», en Universität Siegen, Katholische Theologie, 26 de Junio de 2013, accesible en: <https://www.uni-siegen.de/phil/kaththeo/antiketexte/ausser/8.html?lang=de> (consultado el 22 de Febrero de 2023).

Por eso no nos extraña encontrar en el Nuevo Testamento noticias acerca de la música que se entonaba en el servicio divino, como podemos leer, a guisa de ejemplos, en 1 Cor 14, 26; Col 3, 16 y Ef 5, 19. De hecho, en las prácticas musicales de los templos judíos, en la teoría musical grecolatina y en las costumbres musicales del norte de Europa están las raíces de la música occidental medieval, cuyo primer producto eminentemente europeo sea quizá el llamado Canto gregoriano, surgido hacia fines del siglo VIII, es decir, casi dos siglos después de la muerte del gran pontífice san Gregorio (c. 540-604), de quien tomó el nombre por razones que ahora no podemos explicar, debido a que eso va más allá de los objetivos de este texto.

En otros lugares del mundo, como en América, la música desarrollada antes de la llegada de los europeos prácticamente se perdió debido a que las culturas allí asentadas carecían, hasta donde sabemos, de sistemas de notación musical. Sin embargo, los estudiosos afirman que en muchas de esas grandes civilizaciones la música jugaba un papel de primordial importancia en sus prácticas religiosas y estaba inextricablemente ligada a la danza, el teatro y la poesía.

En las culturas cristianas tanto en el occidente como en el oriente del Imperio Romano, la música fue desde un principio un elemento fundamental para alabar a Dios, por lo que la música litúrgica fue quizá la forma dominante de actividad artística durante muchos siglos. El gran peso que la música ha tenido a lo largo del tiempo ha provocado, empero, que, en ocasiones, los sacerdotes y los eruditos religiosos muestren escepticismo, reservas o cierto desdén frente a ella, quizá debido a un temor frente a su fuerte impacto emocional. Pero es precisamente esto lo que ha convertido a la música en un medio central e ideal para generar, desarrollar, fortalecer, transmitir, interpretar y articular sentimientos religiosos. Quizá uno de los ejemplos más sinceros y conmovedores de los efectos de la música en el alma sea san Agustín de Hipona (354-430), quien describe las emociones que lo envuelven cuando recuerda la ceremonia de su bautizo en Milán, a manos de san Ambrosio (c.340-397), uno de los introductores del canto oriental en la Iglesia occidental:

¡Cuánto lloré también oyendo los himnos y cánticos que para alabanza vuestra se cantaban en la iglesia, cuyo suave acento me conmovía fuertemente y me excitaba a devoción y ternura!

Aquellas voces se insinuaban por mis oídos y llevaban hasta mi corazón vuestras verdades, que causaban en mí tan fervorosos afectos de piedad, que me hacían derramar copiosas lágrimas, con las cuales me hallaba bien y contento.<sup>4</sup>

Sin embargo, el mismo Agustín sufría de una enorme angustia e inquietud ante la fuerza incontenible que la música ejerce sobre nuestras emociones y sentimientos, como lo expresa más adelante en la misma obra, al dolerse por haber sido aprisionado y capturado por los «deleites del oído», es decir, por la música: «algunas veces me parece que doy más honra a aquellos tonos y voces de la que debía».<sup>5</sup> Por ello, afirma que las palabras de la Sagrada Escritura nos mueven a la piedad y a la devoción de mejor manera si se cantan con destreza y suavidad, y que, además, los afectos del alma tienen correspondencia con el tono de la voz y del canto. Sin embargo, el peligro de la música es que puede hacernos perder el camino, por lo que afirma:

Pero me engaña muchas veces el deleite de los sentidos, al cual no debiera entregarse el alma de modo que se debilite y enflaquezca, cuando el sentido no acompaña a la razón, de modo que se contenta con ir la siguiendo, sino que habiendo sido admitido por amor y causa de ella, ya quiere adelantarse a la razón y procura ser su guía. Así pecco en estas cosas sin conocerlo, pero después lo conozco.<sup>6</sup>

Esto nos muestra que el papel que juega la música en la Iglesia es estar al servicio de la liturgia y no ser un elemento importante por sí mismo. Sin embargo, el obispo de Hipona es consciente de la dificultad que en ello aparece: la música, como elemento que arropa y da solemnidad a la Palabra, al *Logos* divino, discurre a partir de y en favor de la liturgia, pero también puede llevarme por el torcido sendero del simple placer estético.

Esta enorme capacidad de la música es un tema que aparece reflejado también en las artes plásticas y en los textos religiosos, en donde, en ocasiones, vemos que son los mismísimos dioses (cuando se emplean, por ejemplo, elementos iconográficos de la Antigüedad clásica

---

<sup>4</sup>Agustín de Hipona, *Confesiones*, IX, 6 (trad. Eugenio Ceballos, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), accesible en: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones-0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_18.html#L\\_144](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones-0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_18.html#L_144) (consultado el 8 de Febrero de 2023).

<sup>5</sup>*Ibid.*, X, 33.

<sup>6</sup>*Ibidem*.

en el mundo cristiano occidental), ángeles o santos quienes aparecen tocando música y cantando, subrayando así la especial importancia y los alcances del arte de los sonidos. Incluso, en algunos mosaicos de la época paleocristiana (aproximadamente los primeros cinco siglos del cristianismo), vemos a Cristo personificado como Orfeo, semidiós de la mitología griega, a quien se considera una especie de «prefiguración» de Jesús, pues —si bien momentáneamente— venció a la muerte. Encontramos imágenes verdaderamente admirables de esto en el arte musivario en Rávena, en donde también vemos a Jesús como Apolo, el dios sol.

Sin embargo, por el contrario, la música puede ser un medio poderoso para difundir posiciones críticas con la religión, incluso antirreligiosas. Después de todo, la música a veces se convierte en una especie de «religión» en sí misma, el disfrute del arte se convierte en oración y el lugar de actuación realmente secular se convierte en un templo. Así, hay una relación compleja, profunda y diversa entre la música y la religión, por lo que, al hablar de la música sacra, no solamente tenemos que apoyarnos en el estudio de la música y de la liturgia, sino que hay que tomar en cuenta también a la teología, a la estética, a las artes plásticas, a la lingüística y a la sociología.

El impresionante y excelso desarrollo de la música sacra en el occidente cristiano es uno de los tesoros más ricos de la humanidad en general y de la cristiandad en particular. Es prácticamente imposible imaginarnos la cultura occidental cristiana sin el canto hispano (mal llamado «mozárabe»), el canto ambrosiano, el canto gregoriano, la polifonía de la Escuela de *Notre Dame*, el *Ars antiqua* y el *Ars nova*, los motetes isorrítmicos, la polifonía renacentista, la música sacra barroca, la explosión de creatividad, espontaneidad y frescura en la música litúrgica y paralitúrgica del Nuevo Mundo, la música sacra de la Ilustración y del Romanticismo, la búsqueda de nuevas formas y sonoridades del siglo XX, etcétera. Géneros como la antifona, el gradual, el motete, la misa, el himno, la secuencia, el oratorio, la cantata, el villancico, y otros muchos más, son parte esencial de la historia de la música occidental. Debido a ello, una lista de los principales compositores de música sacra sería demasiado prolija para los límites de este escrito, por lo que es preferible prescindir de ella.

Tema y variaciones:  
¿Música sacra, música religiosa, música litúrgica?

Todo tiempo invertido en aclarar y delimitar conceptos es un tiempo bien empleado. Por eso, en este apartado nos concentraremos en unificar la terminología que aparece en este texto, para evitar malentendidos y confusiones.

Es necesario enfatizar que la Iglesia Católica ve a la música como una «parte integrante» (*pars integralis*) de la celebración eucarística, como lo expresó el papa Pío X (1835-1914) en su célebre «Motu proprio» de 1903, documento fundamental para entender el papel de la música en la Iglesia.<sup>7</sup> Esto significa que la música sacra no es ornamento o adorno, o un elemento apetecible pero prescindible, sino que es algo irrenunciable para la liturgia, por lo que se convierte ella misma en liturgia.<sup>8</sup> Pío XII volvió a tocar y a desarrollar este tema en 1955, en su encíclica *Musicae Sacrae* (II, 8), en donde leemos:

La música sagrada, en verdad, está más obligada y santamente unida a (las) normas y leyes del arte, porque está más cerca del culto divino que las demás bellas artes, como la arquitectura, la pintura y la escultura: éstas se cuidan de preparar una mansión digna a los ritos divinos, pero aquella ocupa lugar principal en las mismas ceremonias sagradas y oficios divinos. Por esta razón, la Iglesia debe tener sumo cuidado en alejar de la música, precisamente porque es sierva de la liturgia, todo lo que desdice del culto divino o impide a los fieles el alzar sus mentes a Dios.<sup>9</sup>

Los documentos del Vaticano emplean, al referirse a la música, el término en latín *musica sacra*, que en general se refiere tanto a la música vocal como instrumental que se escucha en la iglesia y que, en español, equivale a «música sacra». Así, la *Instrucción sobre la música en la liturgia* (en adelante IML), publicada en 1967 como resultado de las reflexiones del Concilio Vaticano II (1962-1965), expresa que se entiende por «música sacra» o «música sagrada»

<sup>7</sup>Apud Fleckenstein, Franz, «Die kirchlichen Normen zur Kirchenmusik», en *Musik im Gottesdienst*, op. cit., p. 186.

<sup>8</sup>*Ibidem*.

<sup>9</sup>Pío XII, *Musicae Sacrae*, 1955, accesible en: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_25121955\\_musicae-sacrae.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae.html) (consultado el 24 de febrero de 2023).

aquella que ha sido compuesta para la celebración del culto divino y que posee las cualidades de santidad y de perfección de formas.<sup>10</sup> Con ello, se refiere fundamentalmente al canto gregoriano, a los diferentes géneros de la polifonía sacra antigua y moderna, a la música sacra para órgano y para otros instrumentos permitidos en la iglesia y, por último, al canto religioso y litúrgico del pueblo.<sup>11</sup> Esta *Instrucción* parte de la idea de que el acto litúrgico adquiere una forma más noble cuando se realiza acompañada del canto,<sup>12</sup> dado que la música sacra tiene como finalidad «la gloria de Dios y la santificación de los fieles», como rezan otros documentos del Concilio Vaticano II.<sup>13</sup>

Sin embargo, en el párrafo anterior ya aparecen algunas dificultades que requieren de aclaración. En primer lugar, los adjetivos «sacra» y «sagrada» significan lo mismo: todo aquello relacionado con la divinidad que, por consiguiente, es sujeto de veneración y respeto. Así, la música sacra, dice la IML, es aquella que se compone para el culto divino. Empero, el adjetivo «litúrgica» tiene otro significado, pues no toda la música sacra es litúrgica; en cambio, toda la música litúrgica es sacra. En efecto: no todos los actos religiosos son actos litúrgicos. Sólo podemos considerar como actos litúrgicos a aquellos que expresan la sacramentalidad de la Iglesia, que poseen sus propios libros y ritos oficiales, y que deben ser presididos por ministros autorizados. Conocemos tres categorías de actos litúrgicos: los sacramentos, la liturgia de las horas y los sacramentales. A nosotros, para los fines de este texto centrado en la música, nos interesan ahora los dos primeros: la misa y a la liturgia de las horas.

¿Pero, a todo esto, qué es la liturgia? La palabra griega *leitourgía* (del verbo *leitourgéo*) se compone del sustantivo *érgon* (obra) y el adjetivo *léitos* (perteneciente al pueblo, del jónico *laós*, pueblo). En una traducción literal, *leitourgía* significa «obra para el pueblo». En la Grecia de la Antigüedad, bajo este término se entendía toda obra realizada para el bienestar del pueblo, ya sea por individuos

---

<sup>10</sup>IML 4a. Sacra Congregatio Rituum, *Instructio de musica in sacra Liturgia / Instruktion über die Musik in der Liturgie*, Trier, Paulinus-Verlag, 1967.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 4b.

<sup>12</sup>*Ibid.*, 1 5.

<sup>13</sup>Cfr. *ibid.*, 4.

o por una ciudad: aportar dinero para el armamento de un barco, o para adornar el coro del teatro, alojar deportistas foráneos durante festividades deportivas, pagar por entrar a una función de teatro, etc. A partir del siglo II a. C., comienza a entenderse por «acto litúrgico» también a los actos de culto religioso. Con diferentes significados, aparece el término «liturgia» y sus derivados en algunos pasajes veterotestamentarios, a partir de la traducción al griego llamada *Septuaginta* (c. 250-150 a. C.) para referirse al servicio de sacerdotes y levitas en el templo. Con el mismo sentido aparece también en el Nuevo Testamento (Lc 1,23; Heb 9,21; 10,11), también para señalar labores caritativas (2 Cor 9,12); en Hch 13,2 ya aparece con el significado del servicio divino («culto del Señor»), mientras que en Heb 8,6 se habla de la acción intercesora de Jesús como «liturgia».<sup>14</sup>

En los primeros siglos del cristianismo, *leitourgía* aparece tanto en su acepción de «servicio para Dios» (servicio divino) como de «servicio a la comunidad», pero en el Oriente se va reduciendo, poco a poco, su aplicación hasta significar solamente la celebración de la Eucaristía, como ocurre en nuestros días. En Occidente, por el contrario, la palabra se desconoce, pues allí predominaba el latín, por lo que, en su lugar, aunque sin el mismo significado exacto, leemos, en diversos documentos: *ministerium*, *officium*, *munus*, *opus*, *ritus*, *actio*, *celebratio*, *cultus*, *sacramentum*, *mysterium*, *servitium* y muchas más. Habrá que esperar a que los humanistas del gran Renacimiento rescaten el vocablo «liturgia» y sus derivados, que será después, en los siglos XVII y XVIII, también adoptado por las protestantes, entendiendo ahora, en sentido amplio, lo relacionado con el servicio divino. Adolf Adam entiende por «liturgia» —digamos a manera de conclusión— la «acción comunitaria del supremo sacerdote Jesucristo y de su Iglesia para santificación de las personas y glorificación del Padre celestial»; se trata de un «diálogo entre Dios y los hombres», de un *sacrum commercium*, es decir, de un «sagrado intercambio».<sup>15</sup> Por esto, Rupert Berger entiende la misa como un «servicio divino»: lo que Dios hace por su pueblo, no sólo lo que el pueblo hace en Su honor.<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Adam, Adolf, *Grundriß Liturgie*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1990, p. 11.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 12.

<sup>16</sup>Berger, Rupert, «Der christliche Gottesdienst», en *Musik im Gottesdienst*, *op. cit.*, p. 101.

Así que toda música que tome parte en las ceremonias y ritos que constituyan actos litúrgicos será por lo tanto «litúrgica», y sus intérpretes serán personas litúrgicas, como señala la IML:

«Ocupan en la acción litúrgica un lugar especial: el sacerdote y sus ministros, por causa del orden sagrado que han recibido; y, por causa de su ministerio, los ayudantes, los lectores, los comentaristas y los que forman parte del grupo de cantores».<sup>17</sup>

Hay prácticas de religiosidad popular que han sido muy importantes en la historia de la música y de la religión, como las que dieron lugar al canto de oratorios (como en Italia, Alemania e Inglaterra), villancicos (como en España y en los virreinos del Perú y la Nueva España) y cantatas (como en Italia y Alemania). Sin embargo, si bien generalmente fomentan la piedad de la gente — como ocurre también con el rezo del rosario —, su interpretación pública no constituye necesariamente un acto litúrgico. Una excepción es la cantata luterana, que formó parte esencial del servicio divino en muchas iglesias luteranas, lo que en la actualidad sólo sucede en ocasiones muy especiales y contadas.

Esencial es en esta discusión el asunto del texto: una obra musical es litúrgica cuando, en primer lugar, su texto es el adecuado y, además, está pensada para ejecutarse durante una celebración litúrgica. Así, por ejemplo, la misa de difuntos de Michael Haydn (1837-1806) es una obra litúrgica porque, en primer lugar, fue escrita siguiendo el texto de una misa de réquiem y, en segundo lugar, fue pensada para ejecutarse efectivamente con ocasión de la celebración de una misa de difuntos, durante las exequias del obispo Segismundo de Salzburgo en diciembre de 1771. Recordemos que en la música sacra la música está o debe estar al servicio del texto, no al revés.

Por el contrario, la misa de difuntos de Louis-Hector Berlioz (1803-1869), llamada *Grande Messe des Morts*, de 1837, aunque fue estrenada en la catedral de Saint-Louis des Invalides, en París, con motivo de los funerales de un militar francés caído en Argelia, sus enormes proporciones (dura una hora y media y fue interpretada

---

<sup>17</sup>IML, 13.



por 188 instrumentistas y 210 cantantes, pero Berlioz la pensó para ochocientos músicos) rompen el marco de una celebración litúrgica, pues el compositor no la concibió para acompañar un acto litúrgico. Su estreno fue un acontecimiento político, militar, religioso y social. Se trató, en realidad, de un concierto en conmemoración del general fallecido, por lo que se aleja del objetivo que la IML señala para la música sacra: la glorificación de Dios y la santificación de los fieles.

Así entonces, la música sacra puede ser litúrgica —como una misa de Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594) o una cantata de Johann Sebastian Bach (1685-1750)—, o puede no serlo —como un oratorio de Antonio Vivaldi (1678-1741) o un villancico de Manuel de Sumaya (1679-1755). En todos estos casos, empero, dichas obras fueron compuestas pensando en el servicio divino, es decir, en la utilización práctica de esta música dentro de la iglesia respectiva: católica, anglicana o luterana, y no en espacios de otro tipo como teatros o salas de conciertos.

Podemos agregar otra categoría: la música que yo llamo «música religiosa», por la que entiendo a toda aquella manifestación musical que, si bien participa del espíritu religioso, no está concebida para ser interpretada en el marco de alguna celebración litúrgica (como podría ser, por ejemplo, un oratorio) ni paralitúrgica (como, por ejemplo, un villancico virreinal), sino para ser ejecutada en la sala de conciertos o en algún otro espacio fuera de los muros de una iglesia. Como ejemplos de este tipo de música, citemos los siguientes: el *Requiem* de Giuseppe Verdi (1813-1901), el *Requiem* alemán de Johannes Brahms (1833-1897) y la Misa de réquiem de Andrew Lloyd Webber (1948-). Aquí también podríamos incluir a la *Petite Messe Solennelle*, en su versión para gran orquesta, de Gioachino Rossini (1792-1868), o la misa de Berlioz mencionada líneas arriba.

En Alemania, el Círculo Internacional de Estudios para el Canto y la Música en la Liturgia (*Internationaler Studienkreis für den Gesang und die Musik in der Liturgie*), propuso en 1980 el término «música para el servicio divino» (*Musik des Gottesdienstes*), entendiéndolo como: «todas las formas de la música vocal e instrumental en el servicio divino».<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>Apud Adam, *op. cit.*, p. 82.

Esta definición nos permite encuadrar a la música litúrgica y paralitúrgica bajo el mismo concepto: «música para el servicio divino», al igual que el ejemplo que anotamos líneas arriba de Rossini en su versión original (que sí puede interpretarse en una celebración litúrgica), en tanto que la versión para orquesta, pensada para ejecutarse en un teatro, quedaría fuera de dicha categoría.

### Fuga: Joseph Ratzinger y la música

Ya desde niño, Joseph Ratzinger (1927-2022) tenía una especial inclinación hacia la música. Como miembro de una típica familia bávara sencilla, la música formaba parte de la vida cotidiana del pequeño. De hecho, la música lo acompañó durante toda su vida y constituyó además un muy fuerte lazo de unión con su hermano Georg (1924-2020), quien, además de sacerdote, se convirtió en un músico connotado que dirigió durante treinta años un coro infantil sumamente afamado en Alemania: los Regensburger Domspatzen («Los gorriones de la catedral de Ratisbona»). El joven Joseph aprendió a tocar el piano en el convento de franciscanas de Au bei Aschau am Inn, cerca de su pueblo natal, Marktl, en Baviera. Además de convertirse en un pianista muy bueno, el papa alemán era un gran conocedor de la música, tanto sacra como profana, tanto antigua como contemporánea. Su músico favorito fue, siempre, Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791). Sobre sus compositores favoritos se ha escrito mucho, pero Antonio Colina presenta una lista muy bien lograda.<sup>19</sup>

Su amor por la música fue la causa de que, a lo largo de su pontificado, constantemente se celebraran conciertos y veladas musicales tanto en la Ciudad del Vaticano como en Castelgandolfo y en otros lugares durante sus viajes y visitas.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>V. Colina, Jesús, «Joseph Ratzinger, la música y sus diez compositores favoritos», *Diario «El Debate»*, 1<sup>o</sup> de enero de 2023, accesible en: [https://www.eldebate.com/religion/vaticano/20230101/joseph-ratzinger-musica-diez-compositores-preferidos\\_83330.html](https://www.eldebate.com/religion/vaticano/20230101/joseph-ratzinger-musica-diez-compositores-preferidos_83330.html).

<sup>20</sup>Una variada muestra fotográfica de estas actividades musicales puede verse en: <https://www.benedictusxvi.org/bilderalben/der-mozart-der-theologie-und-die-musik>

Por todo esto, no es de extrañarse que el entonces arzobispo de Colonia, Joachim Meisner (1933-2017), le llamara «el Mozart de la teología», cuando Ratzinger cumplió 80 años. ¿Las razones? Primero, porque su teología no sólo era buena y verdadera, sino también bella, argumentó Meisner. En segundo lugar, debido a la importancia que la música siempre tuvo para la vida del papa emérito. Por eso, una vez electo como sumo pontífice, no podía faltar su piano al mudarse a las estancias pontificias, aunque no fue nada fácil la maniobra, dadas las dimensiones de las escaleras y de las ventanas, que no fueron diseñadas para dejar pasar un piano moderno.<sup>21</sup>

El interés del gran teólogo alemán por la música en la liturgia puede verse en la publicación de un libro muy relevante: *Ein neues Lied für den Herrn* (*Un cántico nuevo para el Señor*), que publicó la editorial Herder en 1995.<sup>22</sup> En esta obra encontramos una explicación de los fundamentos teológicos del acto litúrgico, con especial consideración de la música, por lo que no se trata de las reflexiones de un musicólogo, sino de un teólogo.

Ese amor por la música también es la razón por la cual la Academia de Música de Cracovia le concedió a Benedicto XVI el título de *Doctor honoris causa*. En esa ocasión, el 4 de Julio de 2015, el entonces ya papa emérito externó unas reflexiones muy relevantes sobre la música sacra, que nos permiten una mirada a su postura frente al papel del arte de los sonidos y el tiempo en el servicio divino. Muchas de estas ideas ya habían aparecido en el libro que hemos mencionado arriba. Con toda razón, el cardenal polaco Stanisław Dziwisz (1940-) resaltó la importancia de ese breve discurso, debido a sus pensamientos no sólo sobre la música litúrgica, sino en torno a la música en general como expresión del alma humana; la alocución papal de ese día desarrolla la enseñanza de la Iglesia sobre la música en general, como veremos ahora.

---

<sup>21</sup>Wieser, Svenja, «Erinnerungen an einen Musikvereherer», München, BR Klassik, 2022, accesible en: <https://www.br-klassik.de/aktuell/news-kritik/tod-papst-benedikt-ratzinger-bayern-musik-vorliebe-100.html> (consultado el 5 de Febrero de 2023).

<sup>22</sup>Ratzinger, Joseph, *Ein neues Lied für den Herrn*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena, Herder Verlag, 1995.

En dicha ceremonia, y partiendo de sus experiencias personales, Benedicto XVI compartió con los invitados su visión acerca del período de agitación en el período posterior al Concilio Vaticano II, en términos de música y liturgia:

Yo mismo crecí en la región tradicional de Salzburgo. Las misas festivas con coro y orquesta eran una parte natural de nuestra experiencia fiel de la liturgia. Es para mí inolvidable cómo, por ejemplo, con los primeros sonidos de la misa de coronación de Mozart, el cielo de alguna manera se levantó y la presencia del Señor se podía vivir muy profundamente.<sup>23</sup>

Según explicó el propio Benedicto en esa ocasión, después del Concilio Vaticano II se sintió a veces una «tensión dramática» en torno a la cuestión de cómo debería organizarse la liturgia:

Círculos relevantes en el movimiento litúrgico eran de la opinión de que las grandes obras corales e incluso las misas orquestales sólo tendrían lugar en el futuro en las salas de concierto, no en la liturgia. Solamente puede haber lugar para que todos los creyentes canten y oren juntos. Por otro lado, estaba el horror del empobrecimiento cultural de la Iglesia que debe haber estado asociado con él. ¿Cómo se pueden juntar ambos? ¿Cómo se realizará el Concilio en su totalidad? Estas fueron las preguntas que me vinieron a la mente a mí y a muchos otros creyentes, tanto personas sencillas como teológicamente educadas.<sup>24</sup>

El núcleo verdadero de su pequeño discurso en esa ocasión se encuentra en torno a las preguntas acerca de qué es la música — particularmente la música sacra—, cuál es su origen y para qué sirve, por lo que, para encontrar las respuestas, identificó tres lugares de origen del fenómeno: «la experiencia del amor», «la experiencia del dolor» y «el encuentro con lo divino». Ser «tocado» por el amor permite sentir «una nueva magnitud y amplitud de la realidad», lo que nos lleva a sentir la urgencia de expresarnos de una manera nueva.

---

23V. Radio Vatikan (2017), «Liebe, Trauer, Göttliches-Benedikt XVI, meditiert über die Musik», 4 de julio de 2015, accesible en: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/07/04/liebe,\\_trauer,\\_g%C3%B6ttliches\\_-\\_benedikt\\_xvi\\_meditiert\\_%C3%BCber\\_die\\_musik/de-1155956](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/07/04/liebe,_trauer,_g%C3%B6ttliches_-_benedikt_xvi_meditiert_%C3%BCber_die_musik/de-1155956) (consultado el 6 de Febrero de 2023).

<sup>24</sup>*Ibidem*.

Esto quiere decir que la poesía, el canto y la música en general surgen por sí mismos cuando somos «tocados» y nos abrimos a una nueva dimensión de la vida, según explicó el papa emérito. También el dolor y la tristeza, que «nos tocan a través de la muerte» abren «nuevas dimensiones de la realidad a la que ya no puede responderse sólo con palabras», expresó Benedicto XVI. En este orden de ideas, el teólogo alemán pasó a hablar del encuentro con la Divinidad, que nos permite desarrollar nuevas formas de expresión. Así, en los Salmos, para Ratzinger resuena lo divino de la música de manera muy especial. Se trata del «lenguaje de la Creación»:

Para mí es conmovedor ver cómo [...], en los Salmos, ni siquiera el canto es suficiente para las personas, sino que todos los instrumentos son requeridos: se despierta la música oculta de la Creación, su lenguaje misterioso. Con los Salmos, en donde los dos motivos del amor y la muerte están siempre activos, nos encontramos directamente en el origen de la música de la Iglesia de Dios.<sup>25</sup>

En este sentido, continuó Benedicto, la calidad de la música se mide precisamente «por la pureza y la magnitud del encuentro con lo divino»: «Cuanto más pura y verdadera sea esta experiencia, más pura y más grande será la música que provenga de ella».<sup>26</sup>

En estas reflexiones sobre la música, compartidas en julio de 2015 con sus invitados, el entonces papa emérito se refirió especialmente a la música sacra del Occidente cristiano, a la que consideró como un fenómeno singular, sin parangón en otras culturas: «Música de la excelsitud que surgió en el ámbito de la fe cristiana —desde Palestrina, Bach, Händel, hasta Mozart, Beethoven y Bruckner— no existe en ningún otro ámbito cultural». En esta sencilla frase, Benedicto está considerando no sólo a la música del ámbito católico, representada en su discurso por Giovanni Pierluigi da Palestrina, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven (1770-1827) y Anton Bruckner (1824-1896), sino que se refiere también a la música luterana, personificada por Johann Sebastian Bach (1685-1750), y a la anglicana, ejemplificada por Georg Friedrich Händel (1685-1759).

---

<sup>25</sup>*Ibidem*.

<sup>26</sup>*Ibidem*, también las citas ss.

La música occidental tiene su «manantial interno» principalmente en la liturgia, puesto que «ha crecido a partir de ella» y, al mismo tiempo, «ha contribuido a renovarla de manera constante». Para él, personalmente, esto es «una prueba de la verdad del cristianismo». Confesó el papa alemán: «Donde crece tal respuesta, ha habido un encuentro con la verdad, con el verdadero Creador del mundo». Por lo tanto, debemos hablar también de «una realidad de rango teológico», agregó Benedicto XVI. Estas frases nos deben hacer ver que la música no debería desaparecer de la liturgia, ya que posibilita «un modo muy especial de participar en la santa celebración, en el misterio de la fe». Independientemente de cómo se desarrollen la cultura y la música sacra, siempre es el encuentro con lo divino lo que proporciona a la gran música «la belleza desde la verdad».

#### Rondó: conclusiones

Como hemos visto al leer la visión que de la música tenía Benedicto XVI, la importancia de la música en la vida de las iglesias en general y de la Iglesia Católica en particular es sumamente trascendente. Pero debemos hacer énfasis, siguiendo al teólogo alemán, quien a su vez se hacía eco de los grandes maestros de la Iglesia, de que no se trata solamente de interpretar música con textos litúrgicos (como una misa) o paralitúrgicos (como un villancico en unos *maitines*), como si con esto bastara para arropar una celebración religiosa. Debemos cantar con el corazón y desde el corazón —*ex corde*—, siendo conscientes de lo que estamos cantando y de su sentido. ¡Cuántas veces hemos escuchado a los feligreses, por ejemplo, cantar un «Aleluya» con gran tristeza, pesadez y lentitud, sin darse cuenta de que debe cantarse de manera alegre, ligera y ágil! Debe haber una coincidencia entre la mente y la voz, como pedía san Benito en la *Regula*, escrita para ordenar la vida de sus monjes: *Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae*, es decir: «Consideremos, pues, cómo conviene estar en la presencia de la Divinidad y de sus ángeles y asistamos a la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestra voz».<sup>27</sup>

<sup>27</sup>Benito de Nursia, *Regula Benedicti-Die Benediktusregel, Lateinisch-Deutsch (Regula)*, Salzburgo, Salzburger ÄbteKonferenz, Beuroner Kunstverlag, 2006, XIX.7

Además, en la música sacra hay una comunión entre el texto y el ropaje musical: san Agustín, a quien ya hemos citado arriba, señalaba que un himno no solamente consta del texto, sino también de la música:

¿Sabéis qué es un himno? Un cántico que alaba a Dios. Si alabas a Dios y no cantas, no profieres himno; si cantas y no alabas a Dios, tampoco profieres himno. Si alabas algo que no pertenece a la alabanza de Dios, aunque cantando alabes, no profieres himno. Luego el himno lleva consigo estas tres cosas: cántico, alabanza, y esta de Dios. Luego la alabanza de Dios en el cántico se llama himno.<sup>28</sup>

Podemos atrevernos a agregar un cuarto elemento a los que enumera el obispo de Hipona: que el cántico sea entonado por una congregación de fieles.

Una tradición muy antigua entre los cantores sacros remite al IV Concilio de Cartago, celebrado en el año 254; las siguientes palabras se dirigen a los cantores litúrgicos: *Vide ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobas*, es decir: «Ved que lo que cantéis con vuestras bocas lo creáis en vuestros corazones y que lo que creáis en vuestros corazones lo demostréis con vuestras obras».<sup>29</sup> Esta es ciertamente una gran exigencia no sólo para los cantores y demás músicos, sino para todos los fieles. Si queremos ser justos con la herencia en la música sacra que nos dejó el papa Ratzinger, debemos precisamente buscar la confluencia de la mente con la música y el texto. Es preciso ser conscientes de que las celebraciones litúrgicas requieren forzosamente no sólo de la presencia de la música, sino que ésta debe ser correctamente entonada. Por eso es muy lamentable que en México ni los fieles ni los sacerdotes le presten importancia a la música en la liturgia. Muchos cantores nunca han leído la IML y parece que tampoco lo han hecho muchos sacerdotes, lo que se refleja, por ejemplo, en prácticas equivocadas e incluso prohibidas en las celebraciones. También es un hecho que el otrora gran tesoro de cánticos populares sacros se pierde aceleradamente y queda reducido el repertorio popular

<sup>28</sup>Agustín de Hipona, *Enarraciones sobre los salmos* (*Enarr. in. Psalm.*), 4° y último. Vol. XXII, *Obras de San Agustín* en edición bilingüe, edición de Balbino Martín Pérez, O.S.A, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 148. 17.

<sup>29</sup>V. Valenzuela Pérez, Ricardo, «*Vide ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus probes*»: el ministerio litúrgico del cantor: historia y teología, Roma, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum, 2001, *passim*.

a un puñado de canciones, a veces de dudosa calidad, que además se interpreta invariablemente de manera lamentable. Es muy triste, por ejemplo, que las grandes catedrales e iglesias mexicanas carezcan de coros de calidad, que solemnicen y refuercen los actos litúrgicos de manera conveniente, pues el canto en la iglesia debe ser siempre de calidad, de nivel artístico,<sup>30</sup> sin olvidar la participación activa de los fieles (*participatio actuosa*), como lo indica la misma IML.<sup>31</sup> El mismo documento recalca la prioridad de la misa cantada: «La acción litúrgica adquiere una forma más noble cuando se realiza con canto: cada uno de los ministros desempeña su función propia y el pueblo participa en ella».<sup>32</sup>

Si bien los numerosos documentos que orientan el papel de la música en la iglesia son una ayuda invaluable (aquí hemos centrado nuestra atención en la IML), no todas las situaciones que se pueden presentar están contempladas allí, por lo que hay que ser conscientes de que estamos ante una *liturgia semper reformanda*, que nos permite una gran flexibilidad entre la práctica y la orientación, acordes a las situaciones contextuales.<sup>33</sup>

En las construcciones modernas, tanto de capillas como de iglesias, es frecuente ver que los arquitectos no pensaron nunca en destinar un espacio expresamente para el coro; ni siquiera hay un órgano modesto en muchos templos, o por lo menos un electrófono. No todo puede ser interpretado adecuadamente con guitarras y éstas no serán nunca un sustituto para el órgano, el instrumento litúrgico por excelencia. Por eso el papa emérito se dolía de que la música banal había expulsado a la música de calidad de la Iglesia y la había confinado a la sala de conciertos. Joseph Ratzinger no se preocupó por canonizar un estilo musical específico, por mucho que admirase a Bach, Mozart, Pärt o Vivaldi.

---

<sup>30</sup>Berger, *op. cit.*, p. 111.

<sup>31</sup>IML 1-3; véase también Jaschinski, Eckhard y Rudolf Pacik, «Aussagen kirchlicher Dokumente zu Musik und Gesang», en *Musik im Gottesdienst, op. cit.*, p. 177.

<sup>32</sup>IML 5; v. también 7.

<sup>33</sup>Jaschinski-Pacik, *op. cit.*, p. 192.



Antes bien, las consideraciones aún actuales expuestas en su libro y en el discurso que aquí hemos analizado ofrecen criterios para una verdadera renovación de la música de la Iglesia y abren perspectivas globales sobre cómo las tradiciones culturales de las iglesias jóvenes pueden incluirse en el servicio litúrgico.

### Coda

La música es una mano tendida por Dios a los hombres (*lectio*), un medio para meditar sobre Su palabra (*ruminatio, meditatio*) y un camino que nos lleva de regreso hacia Él (*oratio*). Por todo ello, podemos resumir, siguiendo el pensamiento de Benedicto XVI, que, interpretada con convicción y desde el corazón, la música sacra nos hace ver que nuestra fe es verdadera y que nos conduce alegremente por el camino hacia nuestro Padre Eterno.

## EL TRIUNFO DE LA DOXOLOGÍA SACRAMENTO Y MARTIRIO EN LA TEOLOGÍA DE LA LITURGIA

DANIEL GONZÁLEZ MARTÍN DEL CAMPO

En el primer domingo de Cuaresma, las iglesias que siguen la tradición bizantina conmemoran el «triunfo de la ortodoxia» en recuerdo del triunfo de la iconodulia sobre la iconoclasia en el Séptimo Concilio Ecuménico. La *orto-doxia*, la forma correcta o el camino correcto hace referencia a la forma en que se vive la Fe, cuya principal expresión es la Liturgia, palabra que viene del griego *leitourgeia*, la obra del pueblo, término que no sólo hace referencia al culto sino al Reino de Dios que vendrá y que se construye desde el presente (*Schmemmann*). La traducción de *liturgia ortodoxa* se convierte en la forma correcta de dar culto a Dios, o en la forma correcta de la construcción del Reino. Esta construcción del Reino se hace por medio de la acción anamnética de los sacramentos. Por medio del análisis de diversas obras escritas por Ratzinger sobre teología sacramental se puede llegar a la concepción del martirio como un sacramento de alabanza a Dios, que se expresa en la liturgia en el momento de la doxología, la alabanza de Dios, en el que la Iglesia le ofrece «dones de sus propios dones, en nombre de todos y por todos», haciéndolo «por Cristo, con Él y en Él».

### El triunfo de la ortodoxia

Los siete grandes Concilios Ecuménicos<sup>1</sup> tuvieron como propósito aclarar y definir la fe para poder combatir con las herejías que surgían con el desarrollo público de la Iglesia, desarrollo propiciado por la libertad que el Edicto de Milán, del siglo IV, le otorgó. Entre las herejías condenadas en los concilios destaca la herejía iconoclasta, que atacaba la veneración de imágenes y de las reliquias de los santos por considerarlas prácticas idolátricas y contrarias a los mandamientos.

---

<sup>1</sup>Las Iglesias Ortodoxas reconocen como Concilios Ecuménicos solamente estos primeros siete (los dos de Nicea, los tres de Constantinopla, y los de Éfeso y Calcedonia), mientras que la Iglesia Católica Latina reconoce como ecuménicos veintiún concilios, finalizando con el Concilio Vaticano II.

La condena a la iconoclasia y la consecuente restauración de los íconos y las reliquias en los templos, fue dada en el séptimo Concilio Ecuménico, auspiciado por la emperatriz regente, Irene de Atenas, quien también es recordada como una gran defensora de la práctica de la veneración de las imágenes.

A pesar de la condena de la iconoclasia y de un primer triunfo de la iconodulia en el segundo Concilio de Nicea (787), en el año 815, durante el reinado del emperador bizantino León V, se desataría una nueva persecución iconoclasta que continuaría durante los reinados de sus sucesores Miguel y Teófilo. Será necesaria la intervención de la santa emperatriz Teodora II, viuda del emperador Teófilo y regente imperial, para completar la restauración de los íconos en la liturgia en el año del 843, cuando regresaron triunfantes a la iglesia de la Santa Sabiduría (la tristemente célebre Hagia Sofia, cuyos íconos han vuelto a ser cubiertos de forma parcial desde el 2020, cuando fue reconvertida en mezquita).

Esta restauración de los íconos y el triunfo final sobre la iconoclasia en la Iglesia fueron inmortalizados litúrgicamente en el segundo domingo de cuaresma, en el que las Iglesias de tradición bizantina conmemoran el «triunfo de la ortodoxia»: el triunfo de la *forma correcta* que incluye la veneración de las reliquias y los íconos como parte del culto a Dios.

Éste, especialmente en la forma de la liturgia, es un punto contencioso en la actualidad debido a la proximidad con el movimiento litúrgico del siglo xx, que propició las diversas reformas litúrgicas entre las cuales caben mencionar las reformas sobre la música (*Tra le Sollecitudini*, 1903) y el Oficio Divino (*Divino Afflatu*, 1911), llevadas a cabo por san Pío X; la celebración de la Semana Santa (*Maxima Redemptionis*, 1955), realizada por el venerable Pío XII; y las reformas litúrgicas generales emanadas del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, 1963). Un coloso de la teología, como lo fue Joseph Ratzinger, no podía quedarse al margen de las reformas litúrgicas y ya desde el Concilio Vaticano II, en el que participó como *peritus*, buscó la forma de encauzar la ejecución de la reforma litúrgica, sin por ello atentar contra el patrimonio de la Iglesia.

Con tal fin escribiría una diversidad de artículos, libros y documentos pontificios. Ratzinger plantea su posición frente a la reforma litúrgica, con sus aciertos y desatinos, al decir que:

A través del Movimiento Litúrgico y, por supuesto, gracias al Concilio Vaticano II, aquel fresco [sc. la liturgia] quedó al descubierto y, por un momento, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y de sus formas. Sin embargo, ahora está nuevamente amenazado, tanto por las restauraciones o reconstrucciones desacertadas, como por el aliento de las masas que pasan de largo. Su destrucción puede ser inminente, a no ser que se tomen las medidas necesarias para contener estas influencias nocivas.<sup>2</sup>

Con estas palabras, Ratzinger prologa su libro *El espíritu de la liturgia*, con cuyo título rinde homenaje a la obra homónima de Romano Guardini en 1918, la cual sería publicada posteriormente junto con otros escritos litúrgicos en el undécimo tomo de sus obras completas, titulado *Teología de la liturgia*, base del presente escrito. En *El espíritu de la liturgia*, Ratzinger aborda diversos temas, desde un análisis de la esencia misma del acto litúrgico, hasta el arte y su relación con la liturgia.<sup>3</sup> Inmerso en esta obra está el deseo de presentar no un manual litúrgico a seguir, sino una reflexión que permita profundizar en la liturgia como la acción litúrgica, enfatizando que «abarca, en última instancia, el orden de toda la vida humana».<sup>4</sup> El orden de toda la vida humana debe estar orientado hacia el culto a Dios y las consecuencias de romper con este orden natural no se hacen esperar. En la historia de la salvación y en los relatos bíblicos se hacen evidentes las consecuencias de la des-orientación de la vida humana, especialmente en la historia consignada en el Éxodo, tema al que regresaremos más adelante. Liturgia, del griego *leitourgeia*, significa no sólo la acción litúrgica, sino «una acción por la que un grupo de personas se convierten, juntos, en algo que no podrían ser como un mero grupo de individuos; un total más grande que la suma de sus partes».<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2008, pp. 20-21.

<sup>3</sup> Esta relación entre arte y liturgia, específicamente sobre la música, será objeto de otro capítulo de esta obra, por lo que las observaciones sobre el tema se reducirán a las mínimas necesarias.

<sup>4</sup> Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, op. cit., p.30.

<sup>5</sup> Schmemmann, Alexander, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1998<sup>5</sup>, p. 25 (traducción mía).

pero también es una acción de un individuo en beneficio de la comunidad.<sup>6</sup> En pocas palabras, implica ese deseo de abarcar todo el orden de la vida humana de forma individual y también en sociedad: cada persona ofrece una acción en beneficio de la comunidad y, a su vez, esto lo une a los demás de forma más profunda que la sola relación entre los individuos.

El ofrecimiento y transformación de la persona y la sociedad debe de hacerse de la forma correcta, debe hacerse de forma *ortodoxa*. «Ortodoxia», el camino correcto o la forma correcta de dar gloria,<sup>7</sup> significa que hay una manera adecuada de dar gloria a Dios, y por ende, de ofrecer el culto que le sea agradable. Dios acepta la ofrenda «del justo Abel» y rechaza la ofrenda de su hermano Caín (Gn 4, 1-7); acepta el sacrificio de la Pascua ofrecido en Egipto (Ex 12) y rechaza los sacrificios ofrecidos al becerro de oro (Ex 32).<sup>8</sup> De forma más evidente, Moisés, inspirado por Dios, rechaza la oferta del Faraón de ofrecer el culto dentro del territorio egipcio e insiste en la necesidad de la libertad del pueblo de Israel (Ex 9, 21-25).

«Deja partir a mi pueblo, para que me dé culto en el desierto» (Ex 7,16) es el mandato divino que enfrenta a Faraón con Moisés y el pueblo de Israel. Se repite, como bien señala Ratzinger, cuatro veces en distintos momentos y con distintas respuestas, por lo que requiere una atención especial. La primera parte, «Deja partir a mi pueblo» es un llamado a la liberación física; pero la segunda parte señala el propósito espiritual de esta liberación: «para que me dé culto en el desierto», que podemos parafrasear como «concédele la libertad para que se ofrezca a mí». El culto, entendido como el orden de la vida humana, requiere la entrega total de la persona, entrega que puede darse de diversas formas y que permite al cristiano hacer vida la Eucaristía. El martirio es una de estas formas.

---

<sup>6</sup>*Ibidem*.

<sup>7</sup>Ratzinger, *op. cit.*, p. 154.

<sup>8</sup>Como explica Ratzinger, la apostasía del pueblo de Israel con el becerro de oro no es tan evidente: no es que se hicieran un nuevo dios, sino que tratan de tener a Dios presente en la forma del becerro de oro que representa su majestad y su fuerza. Sin haber recibido las indicaciones de cómo ofrecer el culto agradable a Dios, inventan su propio culto y, así, en lugar de alcanzar la comunión que buscaban, se pierden dentro de sí mismos.

Para profundizar en esta idea de hacer vida la Eucaristía por medio del martirio, se desarrollará lo expuesto por Ratzinger en sus artículos «Eucaristía y misión», «El fundamento sacramental de la existencia cristiana» y «Sobre el concepto de sacramento» contenidos junto con «El espíritu de la liturgia» y otras obras en *Teología de la liturgia*. De igual forma, como métodos pedagógicos se ocuparán la historia de la liberación de Israel en el Éxodo y una división propia de la liturgia en tres secciones: la preparación, la ejecución del sacramento y los frutos emanados del sacramento; la segunda sección se divide, a su vez, en tres momentos: la disposición a ofrecer el culto, el sacrificio, y el ofrecimiento y alabanza por el sacrificio realizado.

### La preparación

La celebración litúrgica<sup>9</sup> comienza con una procesión hacia el altar que recuerda la peregrinación de Israel en el desierto, así como la peregrinación del hombre hacia el encuentro con Dios.<sup>10</sup> Moisés también tuvo una especie de peregrinación, pues relata el Éxodo que se encontraba apacentando el ganado de su suegro y fue llevado más allá del desierto al «monte de Dios, Horeb» (Ex 3, 1-2). Moisés comienza así el primer paso de la preparación para el sacramento: el inicio de la conversación con Dios.

### Recepción del mensaje (lecturas)

Moisés, a imitación de lo que sucede en la celebración litúrgica, escucha la palabra de Dios que se presenta de dos formas: en primer lugar, Dios lo llama por medio de su intelecto, al presentarle una imposibilidad lógica en la zarza ardiente que no se consume; en segundo lugar, una vez que se acerca lo llama por su nombre, a lo que Moisés responde: «Heme aquí». Dios se revela entonces personalmente y le da a conocer su voluntad: liberar al pueblo de Israel para que eleve un sacrificio a Dios sobre el monte Horeb (Ex 3-4).

<sup>9</sup>Para fines de este trabajo se utilizarán dos formas del rito romano (RR en el texto): la forma ordinaria (FO en el texto), promulgada por los misales de Paulo VI y Juan Pablo II, y la forma extraordinaria (FE), según el misal de Juan XXIII y la liturgia de San Juan Crisóstomo (SJC), perteneciente a la tradición constantinopolitana o bizantina (RB) que puede o no estar en comunión con Roma.

<sup>10</sup>Para profundizar en el sentido de la procesión dentro de la liturgia, véase Schmemmann, *op. cit.*

En este diálogo se expresa el principio planteado por san Pablo, quien dice que la fe nos viene de la audición, de la recepción de la palabra. Profundizará Ratzinger en esto al decir que «la fe [...] entra en el hombre desde el exterior; es esencial que venga de fuera [...] La fe no es lo que yo mismo me imagino, sino lo que oigo, lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como pensado ni pensable».<sup>11</sup>

Como en todas las acciones humanas, el hombre tiene la libertad de aceptar o rechazar el cumplir con la voluntad de Dios, acción demostrada por las dudas que plantea Moisés en su diálogo con el ángel del Señor y que requiere de las demostraciones milagrosas que Dios obra con la vara y la lepra (cfr. Ex 4, 1-17). Este diálogo sienta la pregunta cuya respuesta cierra la primera parte de la liturgia: ¿crees?

### Respuesta

La pregunta «¿crees?» no hace referencia a una creencia en algo que ha surgido del interior, sino en la palabra recibida, como ya hemos visto, presente también en la historia de Moisés: «Háblale (a Aaron) y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya» (Ex 4, 15). La fe es una creencia que se nos ha comunicado por medio del diálogo con Dios y con los hombres, y que se expresa en el símbolo de los apóstoles, en el Credo.

A la pregunta final de las lecturas, de la recepción del mensaje, se contesta con una disposición a cumplir con el mensaje recibido. «¿Crees?» «Creo», palabra que sella no una repetición de la doctrina recibida, sino la disposición del quien responde para cambiar el rumbo de su vida, cambio que se da en primer lugar en el bautismo. No es de extrañar que el rito bautismal incluya una forma dialógica del Credo, en el que primero se renuncia al pecado y al demonio y posteriormente se afirma la creencia en Dios, así como la recitación del Credo.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Ratzinger, Joseph, *Obras completas*, vol. 4. *Introducción al cristianismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, p. 64.

<sup>12</sup>En el rito romano se limita a la forma dialógica, en el bizantino se pide que se recite el Credo completo después de las renunciaciones a Satanás y la aceptación del Señor.

Esta respuesta afirmativa a la creencia tiene que hacerse vida de alguna forma para no quedarse en la mera afirmación de una doctrina. Nietzsche reconoció la necesidad de afirmar la creencia con la vida entera al decir que «lo que se escribe con sangre queda escrito para siempre»<sup>13</sup> y el beato Anacleto González Flores hace igual al afirmar que el mismo Cristo votó en favor<sup>14</sup> de su divinidad al estar dispuesto a sufrir la muerte por cumplir con la voluntad del Padre y anunciar la Verdad.<sup>15</sup> De igual forma, el mártir hace vida su respuesta al sellar con su sangre la creencia en Dios, creencia que ni la tortura, ni el dolor, ni la muerte pueden arrebatarse y que, más bien, confirma a los que ven el sacrificio del testigo.

## El sacrificio

Después de la confesión de Fe, en el Rito Romano comienza la preparación para el sacrificio, que hemos dividido en tres elementos distintivos. El primero, la disposición a ofrecer el culto abarca lo que en la liturgia equivale al ofertorio, desde que se llevan las ofrendas al altar y el sacerdote reza para preparar el sacrificio hasta el inicio del Canon o la Plegaria Eucarística. El segundo elemento, el Sacrificio, es el momento en el que se consuma el sacramento, tanto en la liturgia como en la historia del Éxodo, y es el momento en que el mártir es inmolado. Finalmente, el tercer momento es el de la doxología, la alabanza y el ofrecimiento del sacrificio realizado en el que el canto tiene un lugar especial.

## Disposición a ofrecer el culto

«Presentáronse Moisés y Aarón a Faraón, y le dijeron: “He aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel”: ‘Deja ir a mi pueblo para que me ofrezca sacrificios en el desierto’» (Ex. 5, 1). La primera de las entrevistas entre Faraón y Moisés deja clara la voluntad de Dios: concede la libertad al pueblo para que pueda volver su vida hacia mí. La libertad se plantea como el requisito para poder ofrecer el culto agradable a Dios.

---

<sup>13</sup>Nietzsche en Anacleto González Flores, *El Plebiscito de los Mártires*, México, Comité Central de la A.C.J.M, 1961?, p. 6.

<sup>14</sup>El beato Anacleto se refiere a que *afirmó* su divinidad, haciendo la comparación con el voto democrático.

<sup>15</sup>González Flores, *op. cit.*, p. 5.



La libertad es uno de los conceptos a los que más se recurre en el mundo contemporáneo para justificar el voluntarismo, es decir, hacer lo que me dicte la voluntad sin importar la voluntad que Dios me ha revelado.<sup>16</sup> Este voluntarismo se asoma también en la ya mencionada apostasía de Israel,<sup>17</sup> es el deseo de ofrecer culto a Dios en mis propios términos y no en aquellos que le son agradables. Frente a esta concepción voluntarista de la libertad, el teólogo moral Häring dice que «la más sublime manifestación de esta libertad humana está en someterse al impulso de la gracia, en decidirse por Cristo, en vivir con Él y en Él en amorosa obediencia».<sup>18</sup> Vuelve a relucir la concepción del culto como un cambio total del hombre hacia Dios, aunque habría que agregar a esta frase de Häring la acción del mártir: «en decidirse por Cristo, en vivir (y *morir*) con Él y en Él en amorosa obediencia»<sup>19</sup>.

El mártir elige voluntariamente a Cristo, y, como recordó Benedicto XVI en el palacio apostólico de Castelgandolfo, lo hace de forma libre y total. En sus propias palabras, «la gracia de Dios no suprime o sofoca la libertad de quien afronta el martirio, sino, al contrario, la enriquece y la exalta: el mártir es una persona sumamente libre, libre respecto del poder, del mundo»<sup>20</sup>; la libertad que goza el mártir para ofrecer su sacrificio es la misma que tiene el hombre en la liturgia.

El culto, y por ende la liturgia, al igual que el martirio, es el gran igualador: el amo y el esclavo son libres de ofrecerse en sacrificio, sobre el altar del templo o sobre el de la cruz, sin importar las condiciones materiales o sociales, ejemplo demostrado por el sacrificio ofrecido por las santas mártires Perpetua y Felicitas.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup>Entiéndase en este caso por voluntarismo la acepción negativa de la palabra. V. Tóth, Tihamér, *El joven de carácter*, New York, IVE Press, 2013, p. 189.

<sup>17</sup>*Vid supra*, nota 8.

<sup>18</sup>Häring, Bernard, *La Ley de Cristo*, Barcelona, Herder, 1961, I: p. 156.

<sup>19</sup>*Ibidem*, cursivas mías.

<sup>20</sup>Benedicto XVI en la Audiencia general del 11 de agosto de 2010 que dio en Castelgandolfo y cuya transcripción se puede encontrar en [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100811.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100811.html)

<sup>21</sup>Ca. 203 a. D. Vibia Perpetua de una familia patricia es arrestada por el cargo de ser cristianas junto con miembros de su familia y sus esclavos, entre los que se encuentra la esclava Felicitas. Después de algunos días en prisión son inmolados en el anfiteatro de Tunes.

Otro elemento importante del ofertorio radica en su cualidad práctica: se ponen las condiciones necesarias para la acción de Dios y, por ello, es un momento que involucra, en la liturgia, no sólo al sacerdote y al acólito que disponen las cosas en el altar, sino también al pueblo. Esta labor de co-celebración<sup>22</sup> se hace explícita en las oraciones previas al inicio del Canon (RR): «Orad, hermanos, para que este sacrificio, mío y vuestro, sea agradable a Dios, Padre todopoderoso»<sup>23</sup> o la Anáfora (RB) «(sc. exclama el diácono) Estemos atentos, para ofrecer, en paz, la santa oblación (sc. contesta el pueblo) La misericordia de la paz, el sacrificio de alabanza».<sup>24</sup>

Esta preparación para la acción de Dios se ve especialmente en el libro del Éxodo con las plagas: la negativa de Faraón para dejar salir al pueblo de Israel hace que Dios obre maravillas por medio de Moisés y, finalmente, lleva a la comunicación de la preparación de la Pascua. En el paso del ángel exterminador, se hace tangible la acción de Dios, preparados los israelitas por las indicaciones sobre cómo deberían de ofrecer el sacrificio del cordero.

### El sacramento y el sacrificio

El momento del Canon es el momento específico en el que se realiza la acción transformadora del sacramento, aunque se debe de entender toda la liturgia como una unidad y no como una serie de pasos o partes individuales. Para entender esta acción transformadora del sacramento, primero es conveniente explicar qué es un sacramento.

Como bien señala Ratzinger, el sacramento en la actualidad se ha vuelto un punto de contención con el mundo moderno. El hombre es incapaz de entenderlo por su carácter simbólico, que se enfrenta al entendimiento funcionalista de la modernidad, lo que implica que ni siquiera está dispuesto a discutir la posibilidad de los sacramentos.

---

<sup>22</sup>El pueblo co-celebra la liturgia y debe distinguirse este término de la concelebración que sólo pueden realizar los sacerdotes. Este concepto lo retomo de Benjamin William y Harold Anstall en su excelente obra litúrgica *Orthodox Worship*, Chesterton, Ancient Faith Publishing, 2018<sup>2</sup>, p. 78.

<sup>23</sup>Conferencia del Episcopado Mexicano, *Misal romano*, Buena Prensa, 2013, p. 13.

<sup>24</sup>*La divina liturgia de san Juan Crisóstomo*, elaborado por el apostolado Lumen Gentium del Templo católico bizantino, «La Natividad de la Theotokós» de Puebla.

En pocas palabras: las cosas son sólo las cosas que son y nada más.<sup>25</sup>

Por el contrario, Ratzinger afirma la existencia de los sacramentos como algo que incluso precede a la concepción cristiana del sacramento, ya que están inmersos en el ser del ser humano. Para esto hace una distinción entre tres tipos de sacramentos que se puede ver la siguiente tabla:

Tipo	Dimensión y origen	Eventos
Sacramentos primigenios (o de la creación)	Dimensión biológica, inherentes a todas las relaciones humanas	Momentos importantes de la existencia humana (nacimiento y muerte, alimentación, reproducción)
Sacramentos ministeriales	Dimensión social, inherentes a la relación de la comunidad con lo divino y con las otras comunidades	Ministerio que ejercen los reyes y los sacerdotes
Sacramentos cristianos	Dimensión cósmica	Comunión del hombre con Dios de forma personal
	Dimensión histórica	Inserción del hombre en el contexto histórico que proviene de Cristo

Figura 1. Tipos de sacramentos<sup>26</sup>

El sacramento muestra una realidad más allá de lo que está compuesto y es uno de los medios por los que Dios se comunica con el hombre. Las acciones biológicas que lleva a cabo se ligan con el espíritu que lo lleva a conocer realidades más allá del impulso biológico. La reproducción remite al hombre al establecimiento del matrimonio, la culpa lo remite a la necesidad del perdón y la alimentación lo remite al Pan vivo (Jn 6, 51). Pero, ¿y la muerte?

<sup>25</sup>Cfr. Ratzinger, Joseph, «The Sacramental Foundation of Christian Existence» en *Collected Works*, vol. 2. *Theology of the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 2014, pp. 181-196.

<sup>26</sup>*Ibidem*.

El padre Alexander Schmemmann, liturgista y teólogo sacramental ortodoxo, señala la muerte como una realidad con la que el hombre no sólo convive sino con la que se encuentra en comunión. Recordando a Feuerbach, Schmemmann señala que el hombre es lo que come y lo que come es alimento muerto, animales, plantas, etc., todas muertas o que mueren para que el hombre tenga vida; esta vida, el hombre la desea de forma permanente, pero para ello debe dejar de estar en comunión con la muerte y debe entrar en comunión con la Vida misma.<sup>27</sup>

El alimento muere para que el hombre tenga vida. De igual forma, Cristo muere para que el hombre tenga vida, y vida eterna, vida que recibe en la recepción de los siete sacramentos cristianos que el Concilio de Trento definió como los únicos que podríamos denominar sacramentos *stricto sensu*. Es necesaria establecer la diferencia entre lo que para este trabajo se consideran sacramentos *stricto sensu* de aquellos *lato sensu*.<sup>28</sup> Sacramentos *lato sensu* serán aquellos entendidos por los Padres de la Iglesia como tipologías de Cristo. Como señala Ratzinger, el entendimiento de la Iglesia sobre los sacramentos no fue el mismo durante toda su historia, ya que los Padres reconocían en eventos del Antiguo Testamento *Sacramenta o Mysteria* que todavía no encontraban su plenitud, sino que se cumplirían en el futuro en Aquél que vendrá, expresado en el concepto paulino del «*Typoi tou mellontos*, tipos de Aquél que vendrá».<sup>29</sup>

En el Nuevo Testamento estos *sacramentum futuri* encuentran su plenitud en la encarnación de Cristo, quien es el *mysterium* que no podían conocer los judíos, pero que sabían que vendría y por lo cual el Antiguo Testamento contiene numerosas referencias cristológicas.<sup>30</sup> Los sacramentos en el periodo de la Nueva Alianza son «representaciones del presente, la expresión y fruto de la vida, muerte y Resurrección de Jesucristo».<sup>31</sup> En resumen,

---

<sup>27</sup>Schmemmann, Alexander, *Oh Death Where is Thy Sting?*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 2003, pp. 35, 74-77.

<sup>28</sup>Esta diferencia entre sacramentos *stricto sensu* y *lato sensu* es mía, no es una categoría teológica formal.

<sup>29</sup>Ratzinger, Joseph, «On the Concept of Sacrament» en *Collected Works*, op. cit., p. 204.

<sup>30</sup>Algunas son muy evidentes, como aquellas de Isaías a las que hacen referencia las liturgias de Semana santa y otras a las que hace alusión directa Jesús en los Evangelios.

<sup>31</sup>*Ibidem*.

Ratzinger dice que los sacramentos son «la representación de lo dado, una transferencia de lo que ya ha sucedido» lo que nos remite a los sacramentos *stricto sensu*.<sup>32</sup> Sacramentos *stricto sensu*, pues, son los siete definidos en el Concilio de Trento por la Iglesia católica<sup>33</sup> y reconocidos como tales también por las iglesias de tradición bizantina fuera de comunión con Roma.<sup>34</sup> Son: bautismo, confirmación (o crismación en la tradición bizantina), eucaristía, ordenación (santas órdenes), matrimonio, confesión (penitencia o arrepentimiento), y unción de los enfermos (santa unción).

Los Padres de la Iglesia vieron en la historia del Éxodo algunos sacramentos *lato sensu*, entre los cuales se pueden mencionar al cordero pascual, como tipología de Cristo inmolado en la Cruz; las plagas, como tipología del triunfo de Dios sobre los dioses paganos; el maná en el desierto, tipología de la eucaristía; el cruce del Mar Rojo, tipología del bautismo; y, el que más nos importa en este momento, la destrucción de Faraón y sus carros bajo las olas, tipología de la liberación del hombre de los poderes que evitaban que entrara en comunión con Dios. Para concluir con este breve interludio respecto a los sacramentos, basta resumir, como lo hizo Ratzinger y como lo plantea el Catecismo de la Iglesia Católica<sup>35</sup> que los Sacramentos son: a) signos exteriores; que, b) fueron *instituidos* por Cristo; y que, c) proveen una gracia interior.<sup>36</sup> Los sacramentos, a su vez, son hechos del presente que hacen vida o actualizan los hechos que, en un momento histórico, realizó Cristo sin convertirse en una simple conmemoración.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup>*Ibidem*.

<sup>33</sup>Esta definición dogmática tuvo la desafortunada consecuencia de relegar otras actividades que habían sido consideradas como sacramentales a una categoría inferior. Entre estas actividades se encuentran la unción de los reyes (considerada en un momento como el octavo sacramento), los sponsales, la profesión de votos, el entierro de los difuntos, etc. Algunos de éstos siguen siendo considerados una especie de sacramentos en las iglesias de tradición bizantina.

<sup>34</sup>No todas las iglesias con sucesión apostólica ni tradiciones teológicas consideran estos siete sacramentos; por ejemplo, la Iglesia Asiria del Este reconoce sacerdocio, bautismo, aceite del crisma, santa qurbana (eucaristía), perdón de los pecados, santa levadura (malka), y el signo vivificante de la cruz; muy diferentes de los Católico-Ortodoxos.

<sup>35</sup>*Catecismo de la Iglesia Católica*, numeral 1131.

<sup>36</sup>Ratzinger, «The Sacramental Foundation...», *op. cit.*

<sup>37</sup>Esta actualización o vivificación de los hechos del presente en el pasado se describe mejor con el concepto de anamnesis (ἀνάμνησις), que se explica de forma puntual en el artículo del padre Warren Schmidt, CSB, «A Theological, Historical, and Social Study of Anamnesis in Christian Liturgy», que se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://catholiccanada.wordpress.com/2012/04/23/a-theological-historical-and-social-study-of-anamnesis-in-christian-liturgy/>

Dejemos pendiente un momento el análisis del sacramento y regresemos a la relación entre la liturgia y la historia del Éxodo. En el ofertorio se ha preparado la oblación, el sacrificio que se va a entregar a Dios, y se han dispuesto las condiciones necesarias para que se lleve a cabo este ofrecimiento *stricto sensu*. De igual forma, frente a la negativa de Faraón de permitir el culto, se prepara el sacrificio del cordero pascual y la destrucción de Faraón en el mar Rojo, se aproxima la liberación de Israel y el culto a Dios; es decir, se aproxima la realización de un sacramento *lato sensu*.

Comienza entonces el Canon (RR)/anáfora (RB) con un diálogo entre el sacerdote y el pueblo que los introduce a la realidad espiritual y que finaliza (tanto en el RR, como en el RB) con la invitación a la acción de gracias: «Demos gracias al Señor nuestro Dios», a lo que el pueblo contesta: «Es justo y necesario» (en RB, «es justo y digno, adorar al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo...»). En la liturgia, este momento anamnético trae al presente el pasado con el sacrificio de Cristo y las acciones del triduo pascual, y en la historia del Éxodo se trae el futuro al presente con el *typos* de la Pascua, que inicia en la noche en que el ángel exterminador pasa por la tierra y que finalizará con el canto de Israel tras el cruce del mar.

Recapitulando, hemos visto con Ratzinger cómo Dios se comunica mediante las realidades corporales y biológicas del hombre, especialmente en el caso de la Eucaristía, plenitud de la acción de alimentarse del hombre, y también en otras condiciones biológicas como la culpa y la reproducción, pero la muerte sigue siendo un obstáculo, pues es una condición biológica producto del pecado. «La paga del pecado es la muerte», dice el apóstol en Romanos 6, 23, y el Génesis nos habla de la muerte recibida como consecuencia de haber comido del árbol del conocimiento (Gn 2-3). ¿Es posible que Dios pueda comunicarse mediante una realidad biológica como es la muerte? Al hablar de la muerte en este capítulo la hemos comprendido en su sentido negativo, la muerte con la que comulga el hombre y que es contraria a la Vida, pero ¿se podría hablar de la muerte, transfigurada en Cristo?

Lo que sucedió con la muerte al momento de la resurrección, se expresa de forma poética en la secuencia pascual (RR) que lo pone en las siguientes palabras: «Lucharon vida y muerte en singular batalla y, muerto el que es la Vida, triunfante se levanta», mientras que el tropario pascual (RB) dice: «Cristo ha resucitado de los muertos, con su muerte ha vencido a la muerte. Y a los muertos ha dado la vida». Es evidente que ha habido un cambio en la muerte: Cristo, al someterse a la muerte, inaugura una contradicción: la muerte física comunica al hombre con la vida eterna. Cómo se entiende esta contradicción es un tema que teólogos como Schmemmann han buscado resolver,<sup>38</sup> pero cuya contradicción también pudo explicar un autor que no muchos relacionarían con la teología, al menos no de forma evidente: J. R. R. Tolkien. En una de sus cartas, fechada el 15 de diciembre de 1956, Tolkien escribía su concepción de la historia con las siguientes palabras: «No espero que la historia sea otra cosa que una “larga derrota” aunque contenga algunas muestras o atisbos de la victoria final».<sup>39</sup> Este pensamiento de Tolkien es una actualización de la concepción de los primeros cristianos respecto a los muertos. Frente al reino del pecado y la muerte en la tierra, los muertos de los primeros cristianos son destellos de la resurrección final en la segunda venida y, de esta forma, son señales de la victoria final. El caso particular de los mártires, debido a su «triumfo»<sup>40</sup> sobre la muerte con su muerte, hace más presente esta concepción a la que volveremos más adelante.

En las catacumbas se profundiza la relación muerte-vida. No son pocas las inscripciones de las tumbas en las catacumbas romanas que hacen referencia a la resurrección futura y presente,<sup>41</sup> que también se reflejó en el arte que se hacía en las mismas.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup>Schmemmann dedica dos libros al significado de la muerte y su liturgia. Uno es el ya citado *Oh Death Where is Thy Sting?* y el otro *The Liturgy of Death*.

<sup>39</sup>Tolkien, J. R. R., «Carta 195» en *Cartas: Una selección de Humphrey Carter*, Barcelona, Planeta de Agostini/Minotauro, 2002, p. 300.

<sup>40</sup>El «triumfo» sobre la muerte y el pecado se relaciona comúnmente como un triunfo deportivo siguiendo el pensamiento paulino (2 Tim. 4, 6-8). Otros autores de los primeros siglos de la Iglesia retoman mucho estas alusiones deportivas, por ejemplo las epístolas de san Clemente y san Ignacio de Antioquía.

<sup>41</sup>Expresiones como «Vive en la eternidad», «En paz», «Renacido», etc. abundan en las catacumbas. Una lista amplia se puede encontrar en <https://earlychurchhistory.org/arts/christian-inscriptions-in-roman-catacombs/>

<sup>42</sup>Véanse por ejemplo las imágenes tipológicas de Jonás en la ballena en las catacumbas de los santos Marcelino y Pedro, que hacen referencia a Cristo en el sepulcro.

Esta concepción de los primeros cristianos sobre la resurrección sienta las bases para el desarrollo de la relación entre la liturgia y los mártires. El mártir adquiere un puesto especial en la liturgia en las catacumbas romanas, pues ya desde los primeros siglos las tumbas de los mártires se convierten en el lugar de reunión y el altar<sup>43</sup> en el que los fieles cristianos, especialmente en la fecha del *dies natalis* del mártir, el día de su nacimiento al cielo, se reunían para celebrar la Eucaristía y recordar el sacrificio del mártir.<sup>44</sup> Recuerdo de esta relación altar-martirio permaneció en la piedra del ara del altar,<sup>45</sup> en la cual se encontraban (o se encuentran todavía en algunos templos) las reliquias de santos, usualmente de mártires, y a los que el sacerdote hacía alusión durante la liturgia al besar el altar.<sup>46</sup> El mártir, siguiendo la concepción de sacramento que hemos visto en Ratzinger, puede ser considerado un sacramento *lato sensu* puesto que cumple con todas las características: en primer lugar, el mártir es público, su muerte pública es un *signo exterior*. La doctora Robin Darling Young, en su artículo «In Procession before the World», propone que el martirio en los primeros siglos funcionaba como una especie de «liturgia pública», paralela a la liturgia «de culto» que, por las condiciones sociales que imperaban, se realizaba de forma privada, en lugares ocultos o alejados de la autoridad, como las catacumbas.

En segundo lugar, el martirio demuestra una *gracia interior* particular que se le concede para poder afrontar el martirio. Ratzinger, ya como Benedicto XVI, se refiere a esta gracia particular dada al mártir al preguntarse «¿de dónde nace la fuerza para afrontar el martirio? De la profunda e íntima unión con Cristo, porque el martirio y la vocación al martirio *no son el resultado de un esfuerzo humano*, sino la *respuesta a una iniciativa y a una llamada de Dios*; son un *don de su gracia*,

---

<sup>43</sup>En algunos templos de México, como la basílica catedral de Puebla, se buscó actualizar esta tradición poniendo en la base de los altares cuerpos relicarios de cera que sólo se muestran al público en días selectos cercanos a la fiesta de Todos los santos.

<sup>44</sup>Lessi-Ariosto, Mario, «Devotion to Martyrs in the Roman Liturgy», Vaticano, consultado el 17 de mayo de 2023, [https://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01031997\\_p-68\\_en.html](https://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01031997_p-68_en.html).

<sup>45</sup>También se encuentra en su equivalente en la tradición bizantina *ἀντιμήσιον* que es una especie de mantel o corporal en cuyo interior se encuentra una reliquia. Es signo de comunión con el obispo y no se puede celebrar la liturgia en ningún lugar si no se cuenta con un *antimension*. Fue adoptado para casos especiales por la Iglesia Católica Latina con el nombre de «corporal griego».

<sup>46</sup>El beso al altar, en la forma extraordinaria, se hacía a la vez que se rezaba «Te rogamos, Señor, por los méritos de tus santos, *cuyas reliquias yacen aquí*, etc.». Esta oración está ausente en la forma ordinaria.



que nos hace capaces de dar la propia vida por amor a Cristo y a la Iglesia, y así al mundo». <sup>47</sup> Finalmente, para considerarlo como un sacramento, es necesario analizar si el martirio fue *instituido por Cristo*. En las Escrituras es el mismo Cristo quien señala la persecución que sufrirán sus discípulos en distintos pasajes, como las bienaventuranzas (Mt. 5, 6-12). En el camino al Calvario (Lc 23, 31) y en la tradición apostólica, por medio de las prácticas litúrgicas, confirma la íntima relación entre la muerte de los mártires y la de Cristo. La muerte del mártir, así como la Eucaristía, se convierte en una acción anamnética del sacrificio de Cristo en la Cruz. En la liturgia, el sacramento está hecho al finalizar las palabras de la consagración. En la historia del Éxodo, Dios actúa de forma sacramental con las plagas y destruye a Faraón; y el mártir finaliza el sacramento con su muerte, pero todavía falta un momento especial en el sacrificio: la doxología.

#### Alabanza y ofrecimiento del sacrificio

Para completar el sacrificio ofrecido en el altar, el sacerdote *entona* la doxología (del griego neotestamentario δόξα, gloria; y λόγος, palabra, discurso + sufijo de cualidad -ία): «Por Cristo, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos» (RR) o «Te ofrecemos estos dones de Tus propios dones, en nombre todos y por todos» (RB), oraciones que el pueblo afirma con un solemne «Amén» (RR) o responde cantando: «Te alabamos, te bendecimos, te damos gracias, y a ti suplicamos».

La elección de la palabra entonar<sup>48</sup> no ha sido accidental, sino que se emplea para recalcar el carácter de canto que posee la doxología. Una referencia antigua de canto de alabanza en las Escrituras se encuentra en la historia del Éxodo, justo después del cruce del mar Rojo: «Entonces Moisés y los israelitas cantaron este cántico a Yahveh» (Ex 15). Después de la ejecución del sacramento, el canto

---

<sup>47</sup>Benedicto XVI, «Audiencia general del 11 de agosto de 2010: El martirio», Vaticano, 11 de agosto de 2010, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100811.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100811.html). Cursivas mías.

<sup>48</sup>Mientras que el *Misal romano* en la forma ordinaria permite que se rece o se entone la oración según el parecer del celebrante, por mantener la relación entre la doxología y el canto de los israelitas, convendría que se entone en las celebraciones litúrgicas más solemnes, como se hace en la Misa cantada de la forma extraordinaria y de forma ordinaria en la divina liturgia del rito bizantino.

encuentra su lugar como expresión de alabanza a Dios por su acción poderosa. Para Ratzinger, todos los cantos de la Escritura posteriores al canto de los israelitas no son otra cosa más que la actualización de este primer canto, que fue completado con el canto definitivo de la Resurrección de Cristo.

En la doxología final de la liturgia, el canto de alabanza de los israelitas encuentra su plenitud: ya no es el milagro del maná el que inspira la alabanza a Dios, ni tampoco es la destrucción física de Faraón: ahora son el milagro de la transustanciación y la destrucción del dominio de la muerte los que hacen brotar de los fieles un nuevo canto en el que se sintetiza la totalidad del culto. Este canto es el ofrecimiento de la *doxa*, de la alabanza a Dios por aceptar el sacrificio que hacen de sí mismos y que ofrecen con el pan y el vino. El mártir también entona su doxología, expresada en el caso de san Policarpo que «estando listo para ser inmolado, pronuncia una especie de oración eucarística. Finaliza [...] con una gran doxología a semejanza de las Plegarias Eucarísticas en la Liturgia». <sup>49</sup> Otros mártires no fueron capaces de pronunciar ellos mismos su doxología, pero tuvieron la ayuda de otros que son testigos del martirio, como en el caso de santo Toribio Romo, mártir de la persecución religiosa en México. <sup>50</sup> Santo Toribio, acribillado sin tener oportunidad de decir más palabras que su afirmación de ser sacerdote, es auxiliado por su hermana «Quica», quien pronuncia la plegaria eucarística: <sup>51</sup> primero lo prepara para el sacrificio: «Valor, padre Toribio», luego lo ofrece «¡Jesús misericordioso, recíbelo!», y finalmente concluye la oración con la misma doxología con la que tantos mártires fueron inmolados en México, en España y en otros países: «¡Viva Cristo Rey!»

---

<sup>49</sup>Ratzinger, Joseph, «Eucharist and Mission» en *Collected Works*, vol. 2, *op. cit.*

<sup>50</sup>Pbro. Toribio Romo González (1900-1928) sacerdote jalisciense, beatificado en 1992 y canonizado en el 2000 por san Juan Pablo II, junto con san Cristóbal Magallanes y 24 compañeros mártires.

<sup>51</sup>González Fernández, Fidel, *Sangre y corazón de un pueblo*, Guadalajara, Arquidiócesis de Guadalajara, 2008, 2, p. 992.

## Frutos del sacrificio

Una vez que el sacramento ha sido realizado, debe de dar frutos. En el caso de la liturgia, los frutos del sacramento se dan de dos formas. En primer lugar, el fruto físico de la Eucaristía que reciben los asistentes; en segundo, los frutos espirituales que genera la misa en las almas. En la liturgia esto corresponde a la segunda parte de la liturgia eucarística (RR), desde el inicio del rito de la Comunión hasta la despedida con el *Ite, missa est*.

## Venida de Dios a su pueblo

El pueblo de Israel, liberado ya de la autoridad de Egipto, recibe una diversidad de milagros que tienen como propósito prepararlo para recibir a Dios en la Ley y cumplir el objetivo de su libertad: entrar en comunión con su Dios. «Yahveh dijo a Moisés: Ve donde el pueblo y haz que se santifiquen hoy y mañana; que laven sus vestidos y estén preparados para el tercer día; porque al día tercero descenderá Yahveh a la vista de todo el pueblo sobre el monte Sinaí» (Ex 19, 10-11). Dios se presenta al pueblo de Israel por medio de la Ley, que reglamenta no sólo el culto, sino que ordena todos los ámbitos de la vida del pueblo. Esta relación entre culto y vida nos devuelve a uno de los primeros conceptos de este capítulo: el culto debe incluir la totalidad de la persona. En la alianza que establece Dios en el Sinaí, el culto, la ley y la moral se ligan de manera que no se puede tener uno sin prestar atención a los otros dos. Ratzinger elabora esta relación al decir que: «Un derecho que no se fundamente en la moral se convierte en injusticia; una moral y un derecho que no procedan de la referencia a Dios degradan al ser humano, porque le despojan de su medida y de sus posibilidades más altas y le privan de la mirada hacia lo eterno y lo infinito».<sup>52</sup>

En el mundo moderno, que rechaza la presencia de Dios en el ámbito de lo público, relegándolo a una cuestión privada, la relación entre culto, moral y ley resulta impensable e incluso condenable, pero también es evidente que hay consecuencias del abandono de la relación entre el culto y la ley en la sociedad moderna.

---

<sup>52</sup>Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, op. cit., p. 28.

Entre las consecuencias identificadas por Ratzinger se pueden mencionar las más dañinas para el hombre: la degradación del hombre, la disolución del orden jurídico, y, sobre todo, la pérdida progresiva de la libertad.<sup>53</sup> El pueblo de Israel, al abandonar a Dios por los ídolos, fue sufriendo estas consecuencias hasta la pérdida total de su territorio,<sup>54</sup> y es de esperarse que el mundo moderno irá sufriendo también esta pérdida progresiva de libertad.

La venida de Dios a su pueblo, en la liturgia, se da de forma visible en la recepción de la Eucaristía por los asistentes debidamente preparados para recibir el cuerpo y la sangre del Señor. Por medio de una serie de oraciones, la más importante de ellas el Padre Nuestro, la liturgia prepara al pueblo para la recepción de la comunión, precedida por otra oración importante, el *Ecce Agnus Dei*, «Este es el Cordero de Dios», en el que la comunidad, como lo hiciera el centurión del relato evangélico, reconoce a Cristo y confiesa su indignidad de recibir lo máspreciado de la Iglesia: «Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa».

De forma invisible, Dios viene también a su pueblo mediante la gracia, tanto en la recepción de la comunión como también en la intercesión del mártir. El mártir, al igual que los demás santos, recibe de Dios las oraciones de los fieles que piden su intercesión, misma que concede pidiendo a Dios que los fieles reciban bendiciones según la voluntad y la Providencia. Los primeros que serían beneficiados, si estuvieran abiertos a la gracia, serían los mismos que causan la muerte al mártir, puesto que antes de morir abundan los testimonios de quienes perdonaron a sus perseguidores y les prometieron sus oraciones. Uno de estos testimonios es el del beato Luis Magaña Servín,<sup>55</sup> martirizado en Arandas quien, al hablar a los soldados del pelotón, les dijo «desde este momento quedan perdonados y les prometo que al llegar ante la presencia de Dios serán los primeros por los que yo pida».<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 29

<sup>54</sup>Se podría hablar incluso de una nueva apostasía que imita aquella del becerro de oro. En esta ocasión, la apostasía radica en la esperanza de un mesías «a su medida» que otorgara la libertad política y territorial al pueblo de Israel, y que rechaza el mensaje de Cristo por no conformarse con lo que el pueblo judío esperaba del Mesías.

<sup>55</sup>Beato Luis Magaña Servín (1902-1928). Laico, esposo y padre de familia, fusilado en su natal Arandas tras ser acusado de ser un crístero. Beatificado por mandato del papa Benedicto XVI en Guadalajara en 2005, por el legado papal José Cardenal Saraiva Martins, junto con otros doce mártires de la persecución religiosa en México.

<sup>56</sup>González Fernández, *op. cit.*, p. 1357.

## Envío a compartir lo recibido

Una vez que el pueblo ha recibido el fruto del sacramento, viene la responsabilidad de compartir y dar testimonio de estos actos prodigiosos de Dios. Mientras que en el Éxodo el pueblo de Dios sigue su camino hacia la tierra prometida, en la liturgia se hace visible este envío a dar testimonio en el momento de la despedida *Ite, missa est*<sup>57</sup> que se suele traducir como «Idos, ha sido enviada», aunque una versión más libre sería «Idos, la misa ha terminado». El envío es a cumplir con la misión de la Iglesia, a llevar el Evangelio a todas las naciones y a ser testigos en el mundo de la acción de Dios. El mártir, palabra que viene del griego *mártys* que significa «testigo» cumple a plenitud esta misión, puesto que sella con su sangre su creencia en el Evangelio, y, como hemos dicho antes «lo que se escribe con sangre queda escrito por siempre».<sup>58</sup>

## El triunfo de la doxología

La liturgia, tanto en la forma extraordinaria (RR) como en la divina liturgia de san Juan Crisóstomo (RB), concluye cuando el sacerdote imparte la bendición final sobre los fieles y ora por última vez, implorando que sea aceptado el sacrificio que ofreció el pueblo. Mientras que la liturgia romana lo hace respondiendo «Amén» a la bendición del sacerdote, en el caso de la divina liturgia, esta bendición se hace con la doxología «Gloria a ti, Cristo, esperanza nuestra, gloria a Ti» que concluye el pueblo con la fórmula trinitaria «Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, ahora y siempre, y por los siglos de los siglos».

Como dijimos en la introducción, la restauración de las imágenes y las reliquias en el culto divino fue un momento tan importante en la historia de la Iglesia que se ha consagrado un domingo para conmemorarlo de forma litúrgica. Igual de importante, no sólo para la historia de la Iglesia, sino de la humanidad entera, debería ser la restauración de la visión sacramental de la existencia humana; redescubrir que todas las cosas son señales que nos remiten más allá de lo que son materialmente.

<sup>57</sup>Existe una discusión sobre el significado de esta despedida.

<sup>58</sup>Véase nota 13.

En el redescubrimiento de esta visión sacramental radica también la solución a los conflictos y discusiones litúrgicas a las que nos enfrentamos en nuestros días, conflicto que ha herido a la Iglesia de diversas formas. Desde los movimientos cismáticos hasta la innovación en las liturgias, pasando por la pérdida de la belleza y del lenguaje simbólico, y la ruptura con las tradiciones litúrgicas de la Iglesia, se nos presenta el panorama que Ratzinger veía con temor aproximarse: «[sc. El mosaico litúrgico] ahora está nuevamente amenazado, tanto por las restauraciones o reconstrucciones desafortunadas, como por el aliento de las masas que pasan de largo. Su destrucción puede ser inminente, a no ser que se tomen las medidas necesarias para contener estas influencias nocivas».<sup>59</sup>

En los mártires tenemos la posibilidad de recuperar la visión sacramental pues, al contemplar sus muertes como algo más allá que el fin biológico de su existencia, somos devueltos al momento del triunfo de la vida sobre la muerte. En la muerte del mártir podemos ver hecho vida, en su presente, el pasado, y al meditar en su pasión, somos transportados también al momento de la pasión de Cristo. Al enfrentarse al martirio, y por las gracias particulares que Dios le otorga, el mártir demuestra su visión sacramental que le permite cumplir el «gran acto de amor en respuesta al inmenso amor de Dios».<sup>60</sup> A lo largo de la historia, cuando una persona es capaz de recuperar esta visión sacramental y triunfa el culto a Dios, a pesar de todos los poderes que pudieran querer evitarlo, llegando incluso a ejercer violencia mortal contra los hombres, en ese momento se da el triunfo de la doxología, el triunfo de la alabanza a Dios.

Joseph Ratzinger/Benedicto XVI demostró tener esta visión sacramental en una gran variedad de escritos. En su defensa de la dignidad de la persona humana, de la libertad religiosa, en su amor por el arte y la belleza, en su ministerio sacerdotal y el cuidado del pueblo de Dios, y en tantos otros aspectos, demostró ver la vida presente en términos de eternidad. Su vida, al igual que la de tantos otros hombres y mujeres en la historia, es un testimonio de la verdad cristiana, testimonio que selló con una última doxología: «Señor, ¡te amo!».

---

<sup>59</sup>Véase nota 2.

<sup>60</sup>Véase nota 46.

## CREACIÓN Y EVOLUCIÓN EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI

MANUEL ALEJANDRO GUTIÉRREZ GONZÁLEZ<sup>1</sup>

En su testamento espiritual, Benedicto XVI exhorta a todos los creyentes a mantenerse firmes en la fe; especialmente, a no dejarse confundir por ciertas ideologías que pretenden hacerse pasar por únicas y válidas en el conocimiento de la realidad, al considerar que tienen fundamentos en la ciencia experimental. A esta forma de presentar los argumentos se le considera una postura reduccionista pues afirma que las únicas verdades son las alcanzadas por la ciencia experimental, dejando de lado cualquier otro tipo de conocimiento como las enseñanzas de la fe católica, y, en muchas ocasiones, refuta las certezas de la fe.<sup>2</sup> Una de estas posturas filosóficas es la contraposición entre la certeza de fe en el dogma de la creación y la teoría científica de la evolución.

Hay formas de abordar la relación entre fe y ciencia. Normalmente, existe una visión dualista entre ganadores y perdedores, entre héroes y villanos. Por otra parte en algunas ocasiones surge una postura apologetica para defender la postura o veracidad de una religión apelando a los avances científicos. Las propuestas hechas por Barbour, Brooke, Harrison y Haught ayudan a superar el sesgo dualista —como los mencionados anteriormente—, así como las leyendas negras —como el emblemático caso de Galileo—.<sup>3</sup> De acuerdo con Barbour, algunas formas en las que interactúan la fe y la ciencia son el conflicto, la independencia, el diálogo y la integración; según Haught, son el conflicto, el contraste y la convergencia.

<sup>1</sup> Esta publicación fue posible gracias al apoyo de una beca de la Fundación John Templeton. *Las opiniones expresadas en esta publicación son las del autor y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Fundación John Templeton.* También, fue posible gracias a dos subvenciones otorgadas por la International Society for Science and Religion: «Latin American Spanish Libraries» y «Work in Progress Support Grants».

<sup>2</sup> Benedicto XVI, «Mi testamento espiritual», Vatican News, 2022. Acceso 9 de febrero de 2023. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-12/benedicto-bxi-mi-testamento-espiritual.html>

<sup>3</sup> Cfr. Barbour, Ian, *El encuentro entre ciencia y religión*, Santander, Sal Terrae, 2004; Brooke, John Hedley, *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*, Santander, Sal Terrae, 2016; Harrison, Peter, *The Territories of Science and Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015; Haught, John F., *Ciencia y Fe. Una nueva introducción*, Santander, Sal Terrae, 2019.

Siguiendo estas categorías, la manera más común de explicar la relación que existe entre ciencia y fe es la visión predominante de conflicto, que ha llevado a la relectura y revisión de hechos históricos particulares para defender algunas posturas desde la fe. Sin embargo, en los últimos decenios ha cobrado mayor relevancia la postura de diálogo. Ante esta situación, ¿cuál es la postura de la Iglesia católica desde su Magisterio Pontificio, especialmente sobre el tema de la creación y la evolución?

Pío XII fue el primer pontífice en abordar el tema de la evolución en su encíclica *Humani generis*.<sup>4</sup> Ahí afirma que la evolución no se ha probado como indiscutible, aunque algunos sostienen esta teoría como una certeza científica que buscan extender a todos los campos de la vida humana, como sucede con el comunismo y el materialismo dialéctico (§3). Además, dice que el magisterio no prohíbe la investigación sobre el tema, pero que deben ser examinadas con profundidad las afirmaciones a favor y en contra de la teoría (§29). Kemp observa que, en el Magisterio Pontificio de Pío XII sobre la evolución, se concluye diciendo que no existe controversia al permitir un debate entre expertos sobre la cuestión evolutiva del cuerpo humano, ni hay controversia sobre la creación directa de cada alma humana individual.<sup>5</sup>

Por su parte, Juan Pablo II, en su *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, comenta que el tema del origen del ser humano y la teoría de la evolución es de interés para la Iglesia Católica y que gracias a la «evolución de la ciencia» surgen nuevas interrogantes. Mediante ellas, la Iglesia puede comprender mejor su alcance y discernir comportamientos morales con miras a la salvación del ser humano.<sup>6</sup> En su encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II señala que se deben rechazar las interpretaciones erróneas como las que desconfían de las capacidades que puede alcanzar la razón humana— como en el caso del fideísmo y el tradicionalismo radical— así como

---

<sup>4</sup>Pío XII, *Humani Generis*, Libreria Editrice Vaticana, 1950. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)

<sup>5</sup>Kemp, Kenneth W., «*Humani Generis* & Evolution: A Report from the Archives», *Scientia et Fides*, 11, 1, 2023, p. 22.

<sup>6</sup>Juan Pablo II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Libreria Editrice Vaticana, 1996, §2-3. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19961022\\_evoluzione.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html)



las que atribuyen a la razón humana lo que es cognoscible sólo por fe (en este último se encuentra el evolucionismo, distinto a la teoría de la evolución). Todas estas posturas deben ser examinadas críticamente.<sup>7</sup>

El objetivo que me propongo es analizar las ideas de creación y evolución en el Magisterio Pontificio de Benedicto XVI. Si bien, antes de su elección como sucesor de san Pedro, Joseph Ratzinger escribió sobre el tema, aquí nos limitaremos a los textos realizados en casi ocho años de pontificado, en los cuales escribió tres cartas encíclicas, 275 cartas, 125 constituciones apostólicas, cuatro exhortaciones apostólicas, 67 cartas apostólicas, trece *motu proprio*, 199 mensajes, 349 homilías y 1494 discursos. En este escrito daremos preponderancia a las homilías, a sus encíclicas y algunos mensajes, especialmente a los dedicados a los miembros de la *Academia Pontificia de Ciencias*.

## Ciencia y fe

El pontificado de Benedicto XVI se ha caracterizado por mostrar la fuerza y belleza del uso de la razón. Ésta tiene un papel preponderante para la fe, y viceversa, pues un objetivo de la fe cristiana es la victoria de la razón sobre la irracionalidad.<sup>8</sup> En su primera homilía como Sumo Pontífice afirma que la fe en Cristo nos lleva al encuentro con el Dios vivo y con Él empieza realmente nuestra vida, pues somos «fruto del pensamiento de Dios» y no «el producto casual y sin sentido de la evolución», pues Dios ama y quiere a cada ser humano: «cada uno es necesario».<sup>9</sup> Dios tiene una relación, un «vínculo profundo e interpersonal que instauro el Creador con su criatura», pues la ama, vela por ella y sigue su camino en la historia: el signo del amor misericordioso y paterno de Dios

<sup>7</sup>Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, 1998, § 54. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)

<sup>8</sup>Benedicto XVI, «Spe salvi», *carta encíclica*, AAS 99 (2007), 985-1027, § 23.

<sup>9</sup>V. «Homilía en la Misa de inicio de pontificado», AAS 97 (2005), 5, p. 711; «Santa Misa en la Solemnidad de la Asunción de la Virgen María», Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100815\\_assunzione.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100815_assunzione.html); y «Mensaje a los participantes en el encuentro del «atrio de los gentiles» en Portugal», 13 noviembre 2012 [en adelante, «atrio de los gentiles»]. En línea [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20121113\\_corte-gentili.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20121113_corte-gentili.html) Consultado el 21 de julio de 2021.

al hombre (*hesed*) debe buscarse en la creación, en donde se da «una revelación cósmica, al alcance de todos, ofrecida a toda la humanidad por el único Creador».<sup>10</sup>

En toda la creación se encuentra el mensaje secreto de Dios, signo de su *hesed* que da el *ser* a sus criaturas. Retomando el *Hexamerón* de Basilio, Benedicto XVI menciona que el ateísmo es un engaño que imagina que el universo está gobernado por la casualidad, sin orden ni guía (actualmente, algunos científicos tratan de demostrar esto desde el método experimental). Ante esta postura, Benedicto XVI contraargumenta que en el *principio* se encuentra la Palabra creadora (sabiduría creadora, amorosa y misericordiosa) por la que nos debemos dejar iluminar para captar el mensaje de la creación que también se encuentra en nuestro corazón: la ley natural.<sup>11</sup> En su discurso en Ratisbona, menciona que la traducción de la Biblia hebrea, conocida como «de los Setenta», no sólo es una traducción, sino un encuentro entre fe, razón, religión e ilustración. Gracias a este encuentro, los primeros cristianos comprendieron que actuar contra la razón contradice la naturaleza de Dios, pues Él actúa con la razón (*logos*), creadora, capaz de comunicarse, dadora de esperanza y que debe ser respondida.<sup>12</sup>

Un atributo de Dios es su Nombre: «Yo soy». Éste se contrapone al mito y a los otros dioses que son hechura del hombre: ocurre la verdadera ilustración.<sup>13</sup> En la Baja Edad Media surgieron posturas teológicas que trataron de romper con esta «Ilustración», especialmente con Duns Scoto, quien introduce un planteamiento voluntarista: «más allá de [sc. la voluntad divina] existiría la libertad de Dios,

---

<sup>10</sup>Benedicto XVI, «Audiencia General», 9 de noviembre de 2005, §1-2. En línea [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es//audiencias/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20051109.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es//audiencias/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20051109.html) Consultado el 23 de julio de 2021.

<sup>11</sup>Cfr. *ibid.*, §3; Benedicto XVI, «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias (28 octubre 2010)», en línea <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/discursos-del-santo-padre-benedicto-xvi-a-los-participantes-en-la-sesion-plenaria-de-la-academia-pontificia-de-ciencias>, consultado el 21 de julio de 2021; y «Santa Misa en la Solemnidad de la Epifanía del Señor». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI [en adelante, «Epifanía del Señor»]. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110106\\_epifania.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110106_epifania.html)

<sup>12</sup>«Encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona» AAS 98 (2006), 10, 728-39 [en adelante, Ratisbona]; «Celebración de la Vigilia pascual». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080322\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale.html), y Benedicto XVI, *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012.

<sup>13</sup>Ratisbona, *op. cit.*, p. 732.

en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho».<sup>14</sup> Esta afirmación lleva a la consecuencia de que Dios no está vinculado con la verdad y el bien: éstos dejan de ser espejo de Dios y, por ende, Dios puede actuar contra su propia naturaleza.

En la modernidad, esto se encuentra radicalizado con las *Críticas* de Kant, donde la razón se sintetiza en un platonismo (comprender cómo funcionan matemáticamente las cosas) y el empirismo (explotar la naturaleza para nuestros propósitos por medio de la experimentación); ambos se pueden verificar en el progreso técnico. Así, la certeza que brinda la sinergia entre matemáticas y experimentación es considerada ciencia (reducción del *logos*); por lo tanto, el actuar de Dios es algo «a-científico» o «pre-científico».<sup>15</sup> Con la Ilustración del siglo XVIII, se buscó dar una explicación del mundo desde la ciencia, dejando a Dios como algo superfluo. Estos intentos nos han hecho ver que las cuentas no cuadran,<sup>16</sup> porque consideran que Dios creó todas las cosas y se alejó completamente de su creación, y que el mundo tiene sus propias leyes con las que se desarrolla sin la intervención divina.<sup>17</sup>

Con este tipo de reduccionismos surgen patologías que amenazan a la razón y a la religión, dando paso a la construcción de «una ética partiendo de las reglas de la evolución».<sup>18</sup> Un ejemplo de esta consecuencia es reducir al ser humano a su información genética y su relación con el ambiente.<sup>19</sup> Esto degrada la imagen del ser humano y, por tanto, también el entorno donde vive: la creación misma.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 733.

<sup>15</sup>«Santa Misa en la Capilla Sixtina y administración del sacramento del bautismo». Homilía del santo padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060108\\_battesimo.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060108_battesimo.html)

<sup>16</sup>Cfr. «Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Múnich, Altötting y Ratisbona. Santa Misa en la explanada de Isling». Homilía del Santo Padre. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060912\\_regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html)

<sup>17</sup>V. «Clausura del año sacerdotal. Santa Misa». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100611\\_concl-anno-sac.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac.html)

<sup>18</sup>Ratisbona, *op. cit.*, p. 737.

<sup>19</sup>Benedicto XVI, «Discurso a los participantes en la asamblea ordinaria de la Academia Pontificia para la Vida», AAS 101 (2009), 3, pp. 178-181.

<sup>20</sup>«Santa Misa en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios», XLIII Jornada Mundial de la Paz. Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100101\\_world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100101_world-day-peace.html)

También implica la capitulación de la razón y el atentado contra la naturaleza del ser humano, porque supone la renuncia a la capacidad de aspirar a las realidades más elevadas,<sup>21</sup> y evita la mirada de la Razón Creadora para basarse en sí mismo (razón creada),<sup>22</sup> pues vive en un nihilismo práctico.<sup>23</sup> El reduccionismo impide conocer la inagotable «fantasía» de Dios, limita nuestra mente a teorías que llegan hasta ciertos límites explicativos. Benedicto XVI afirma que las teorías científicas (como la de la evolución) no se encuentran en conflicto con la fe, pero que de ningún modo explican el sentido último del ser humano y del cosmos.<sup>24</sup>

Dios no compete contra el hombre (contra su razón) ni le quita su libertad. Cuando Adán y Eva pensaron de esta manera y trataron de quitar a Dios de sus vidas (seremos como dioses y podremos hacer lo que queramos), la consecuencia fue ver a la creación como materia prima para explotarla y no como un don de Dios, el cual es «obra de la Palabra Creadora».<sup>25</sup> El pecado original es el gran fracaso del ser humano, pues Dios plantó una viña (creó el universo). La vid y su fruto (el vino) son manifestación del gran amor de Dios que tiene al ser humano, donde podemos experimentarlo y alegrarnos. Pero cuando el hombre produce vinagre en vez de vino ya no es capaz de reconocer que la viña no le pertenece y se quiere convertir en su único propietario: usurpa la creación<sup>26</sup> y entonces ésta ya no es el lugar donde ocurre la comunión entre lo humano y lo divino.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup>Benedicto XVI, «Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège de Bernardins», AAS 100, 10 (2008), p. 730 [en adelante, «Collège de Bernardins»].

<sup>22</sup>V. «Atrio de los gentiles», *op. cit.*

<sup>23</sup>Cfr. «Santa Misa en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios. XLIII Jornada Mundial de la Paz», *op. cit.*

<sup>24</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>25</sup>Benedicto XVI, «Verbum Domini», *exhortación apostólica*, AAS 102, 11 (2010), pp. 681-787; «Santa Misa en la solemnidad de la Asunción de la Santísima Virgen María». Homilía de su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050815\\_assunzione-maria.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050815_assunzione-maria.html)

<sup>26</sup>«Solemne apertura de la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20051002\\_opening-synod-bishops.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051002_opening-synod-bishops.html)

<sup>27</sup>«Celebración Eucarística con ocasión de la apertura de la asamblea especial para Oriente Medio del Sínodo de los Obispos». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101010\\_sinodo-mo.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101010_sinodo-mo.html)

Benedicto XVI propone ampliar el uso de la razón (universalidad de Dios y universalidad de la razón) ante las posturas modernas, al considerar que debe existir un reencuentro, de forma novedosa, entre razón y fe. Para él, el uso de la razón en el ámbito científico no puede descartar el elemento religioso o considerarlo como subcultura, además «ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método»,<sup>28</sup> pues en la creación podemos leer la racionalidad eterna.<sup>29</sup> La razón nunca se encuentra en contra de la fe, la fe no pide que el creyente sacrifique el uso de su razón, pues la Razón Creadora ha creado la razón humana y nos da la fe.<sup>30</sup> Creemos que la Sabiduría Divina creó todas las cosas, que podemos encontrar sus vestigios en toda la creación y, además, nos otorga «la posibilidad misma del estudio, de la investigación, del diálogo científico en todos los campos del saber»,<sup>31</sup> pues Dios es el sol que ilumina nuestras inteligencias,<sup>32</sup> es la estrella que nos guía y que nos permite escrutar «con los ojos profundos de la razón en busca del sentido último de la realidad».<sup>33</sup>

Por medio del lenguaje de la creación, el ser humano puede encontrar a Dios, pero este lenguaje no es autosuficiente, es necesario recurrir al lenguaje de Dios (la Palabra de Dios). La pregunta sobre la existencia de la materia y el espíritu corresponde especialmente a la filosofía y a la teología; es buscar a Dios, y es una actitud verdaderamente filosófica: buscar las cosas penúltimas y las últimas, las verdaderas y que fundamentan la verdad y racionalidad de las cosas creadas.<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup>Cfr. «Ratisbona», p. 738; «Collège de Bernardins», *op. cit.*; y Benedicto XVI, «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias» (28 octubre 2010). En línea <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/discursos-del-santo-padre-benedicto-xvi-a-los-participantes-en-la-sesion-plenaria-de-la-academia-pontificia-de-ciencias> Consultado el 21 de julio de 2021.

<sup>29</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>30</sup>Benedicto XVI, «Viaje Apostólico a Francia con ocasión del 150 aniversario de las apariciones de Lourdes». Santa Misa en la explanada de los inválidos. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080913\\_pariqi-esplanade.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080913_pariqi-esplanade.html)

<sup>31</sup>«Celebración de las vísperas con los universitarios romanos». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20091217-vespri-universitari.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091217-vespri-universitari.html)

<sup>32</sup>Benedicto XVI, «Viaje Apostólico a Santiago de Compostela y Barcelona». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101106\\_compostela.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101106_compostela.html)

<sup>33</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>34</sup>«Collège de Bernardins», *op. cit.*, p. 728.

«Creación y Escritura, razón y fe han de ir juntas para conducirnos al Dios vivo», dice Benedicto XVI.<sup>35</sup> Hoy existen muchos científicos que generan este nuevo florecimiento (razón ampliada), pues no renuncian ni a la razón ni a la fe; las valoran en su recíproca fecundidad.<sup>36</sup>

Benedicto XVI considera que el cristianismo no genera conflictos entre la fe sobrenatural y la ciencia. En las Sagradas Escrituras encontramos que Dios creó al ser humano, lo dotó de razón y le dio el dominio sobre todas las creaturas; el progreso de la razón mediante la ciencia no encuentra conflicto entre la providencia de Dios y la acción del hombre: «la labor de prever, controlar y gobernar la naturaleza, que la ciencia hace hoy más factible que en el pasado, forma parte del plan del Creador». También afirma que la ciencia tiene sus propios límites y que el hombre no puede poner sus esperanzas en el progreso científico y tecnológico, ya que no lo puede explicar todo y no puede sustituir los aportes de la filosofía y de la teología. Epistemológicamente, estas dos últimas tienen un papel importante, para ayudar a las ciencias «a reconocer la diferencia entre la incapacidad matemática de predecir ciertos acontecimientos y la validez del principio de causalidad, o entre el indeterminismo científico o contingencia (casualidad) y la causalidad a nivel filosófico, o —más radicalmente— entre la evolución como origen de una sucesión en el espacio y en el tiempo, y la creación como origen último del ser participado en el Ser esencial».<sup>37</sup>

Se ha hablado de la reducción que sucede en las ciencias experimentales. Sin embargo, Benedicto XVI menciona que esta puede suceder también en la teología, es decir, puede generarse un conflicto entre ciencia y fe si la interpretación de la Biblia es meramente literaria, pues llevaría a juicios arbitrarios y subjetivos. Para que esto no suceda, Benedicto XVI considera que se debe dar paso al Espíritu y a la libertad (que supera la arbitrariedad y la subjetividad), al crear un vínculo en el entendimiento y el amor.

---

<sup>35</sup>«Epifanía del Señor», op. cit.

<sup>36</sup>Benedicto XVI, «Homilía en el IV Centenario de las observaciones de Galileo con el Telescopio» (6 enero 2009; en adelante, «Galileo»). En línea [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090106\\_epifania.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090106_epifania.html) Consultado el 21 de julio de 2021.

<sup>37</sup>Benedicto XVI, «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», AAS 98, 12 (2006), pp. 890 y 891 respectivamente.

Esta propuesta surge porque observa que, en la actualidad, se presentan —de nuevo— los extremos de una subjetividad arbitraria y un fanatismo fundamentalista.<sup>38</sup>

Por esta razón, en 2006 pide a los miembros de la *Schülerkreis*<sup>39</sup> reunirse y debatir sobre la relación entre creación y evolución. En sus intervenciones, Benedicto XVI menciona que no se puede optar por un creacionismo cerrado en sí mismo a la ciencia y un evolucionismo que tiene sus lagunas y que no quiere mirar cuestiones que van más allá de su método.<sup>40</sup> Que la evolución contiene temáticas que deben ser asignadas a la filosofía y que, además, es una teoría todavía incompleta, no científicamente verificable, ya que las mutaciones positivas son pocas y el corredor biológico donde se desarrolló es estrecho.<sup>41</sup>

Un punto crucial a tratar es que en la literatura científica se habla de que la «naturaleza» o la «evolución» *hicieron* tal o cual cosa, pero ni la naturaleza ni la evolución son sujetos subsistentes que realizan acciones conscientes. Lo que sucede es que, cuando se habla así, se resume una serie de procesos en un sujeto inexistente: la naturaleza y la evolución no son personas con intencionalidad ni seres racionales que actúen por un fin.<sup>42</sup> La ciencia ha ampliado nuestra razón pero, en su gozo por sus avances, confisca dimensiones de nuestra razón que todavía necesitamos.<sup>43</sup> Por ello, Ratzinger considera que la filosofía puede aclarar que: 1) la materia es razonable (cognoscible), se puede leer, tiene propiedades matemáticas y se abre a un *Creator Spiritus*; 2) el proceso de conocimiento también tiene racionalidad; 3) estos dos elementos llevan a una pregunta que la ciencia misma no puede y no debe responder: ¿de dónde proviene la razón?

---

<sup>38</sup>«Collège de Bernardins», p. 727.

<sup>39</sup>El *Schülerkreis* es el círculo de antiguos estudiantes de doctorado y posdoctorado que se reúnen con su *Doktorvater* (Padre doctor), por lo menos anualmente, desde hace más de treinta años. Este encuentro se desarrolló el 1 y 2 de septiembre de 2006; disertaron en ese momento Peter Schuster con «Evolution and Design: A Review of the State of the Art in the Theory of Evolution», Robert Speamann con «Common Descent an Intelligent Desing», Paul Erbrich con «The Problem of Creation and Evolution», y el Cardenal Christoph Schönborn con «Fides, Ratio, Scientia: The Debate about Evolution». Benedicto XVI participó el día 2 de septiembre, y discutió sus escritos con los disertantes.

<sup>40</sup>Horn, S. y S. Wiedenhofer, *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, San Francisco, Ignatius Press, 2008, Kindle File, pos. 1938 [en adelante, HyW].

<sup>41</sup>*Ibid.*, pos. 1947-1957.

<sup>42</sup>*Ibid.*, pos. 1962.

<sup>43</sup>*Ibid.*, pos. 1966.

La respuesta a esta pregunta es que creemos en una Razón creadora, y que tenemos argumentos razonables para creer en ella.<sup>44</sup>

El dogma de la creación nos mostró un modo de cultivar la razón y nos muestra sus límites. Cuando observamos componentes de terror, la filosofía no puede explicarlos y aparece *algo más* que la fe nos muestra con el Dios-*logos* hecho carne, muerto y resucitado: un rostro totalmente distinto del *logos* que se encuentra en los fundamentos racionales de la naturaleza.<sup>45</sup> «La creación nace del *Logos* y lleva la marca imborrable de la *Razón creadora que ordena y guía*».<sup>46</sup> La segunda persona de la Santísima Trinidad es el *Logos* (Palabra definitiva de Dios) por quien todo fue creado, y en su encarnación, muerte y resurrección hace una nueva creación: es el Principio de la creación y de la nueva creación, es la Primera idea de Dios que precede a toda creación y tiene poder sobre la materia.<sup>47</sup> Siendo el «solo» de la sinfonía de toda la creación, resume la creación y al Creador, el cosmos y la historia, la obra y el Autor sin que se llegue a dar la confusión entre ellos.<sup>48</sup>

### Creación y evolución en el magisterio de Benedicto XVI

El tema de la evolución despierta gran interés en el cristianismo, especialmente en el catolicismo. En el magisterio petrino de Benedicto XVI no se puede separar el dogma de la creación y la evolución, pues no existen dos verdades, una de fe y otra científica. Desde el bautismo, el católico cree en un Dios que es creador, «una razón creadora que da sentido al cosmos y a nuestra vida».<sup>49</sup>

En la filosofía antigua se proponía el desarrollo del cosmos, no como creación, sino como mutación o transformación, una interpretación horizontal. Un avance y cambio de esta visión se

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, pos. 1980.

<sup>45</sup>*Ibid.*, pos. 2108-2112.

<sup>46</sup>«*Verbum Domini*», *op. cit.*, §8.

<sup>47</sup>Cfr. *La infancia de Jesús*, *op. cit.*; y «Vigilia pascual en la Noche santa». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110423\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html)

<sup>48</sup>V. «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», 2010, *op. cit.*

<sup>49</sup>«Santa Misa en la Capilla Sixtina y administración del sacramento del bautismo», *op. cit.*



dio gracias a la metafísica pues, para que el universo se pudiera desarrollar, primero tuvo que existir, es decir, pasar de la nada al ser: ser creado por el Ser. Esta afirmación no tiene que ver con el inicio, sino que el Ser fundamenta «este desarrollo y lo sostiene, lo fija y lo mantiene continuamente».<sup>50</sup> La filosofía nos puede mostrar que, en el principio de todo, se encuentra la Razón Creadora, pero no nos indica un camino para alcanzarla, permanece lejana e intangible.<sup>51</sup> El relato bíblico de la creación no es un documento científico, no nos da datos ni «información sobre el desarrollo exterior del devenir del cosmos y del hombre»;<sup>52</sup> quiere dar un dato esencial: Dios es Todopoderoso y tiene un designio de amor, por ello creó el cosmos desde la nada,<sup>53</sup> desde la eternidad hace surgir el tiempo,<sup>54</sup> en síntesis, el relato bíblico de la creación nos quiere decir que «el mundo es un producto de la Razón creadora. Y con eso nos dice que en el origen de todas las cosas estaba no lo que carece de razón o libertad, sino que el principio de todas las cosas es la Razón creadora, es el amor, es la libertad».<sup>55</sup>

Siguiendo a santo Tomás de Aquino, Benedicto XVI afirma que la noción de creación no es movimiento ni mutación, sino relación fundacional y continua entre las creaturas y Dios:<sup>56</sup> las creaturas «son Palabra de Dios, en cuanto que proclama[n] a Dios»,<sup>57</sup> están bajo el signo de la Palabra que abraza a todo ser.<sup>58</sup> La creación es el lugar donde Dios muestra su amor al ser humano y ha sido deseada como una relación de familiaridad con la vida divina.<sup>59</sup>

---

<sup>50</sup>Benedicto XVI, «Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», AAS 100, II (2008), p. 796.

<sup>51</sup>«Visita pastoral a Vigévano y Pavia. Concelebración Eucarística». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070422\\_pavia.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070422_pavia.html)

<sup>52</sup>«Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*

<sup>53</sup>«Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Polonia». Celebración Eucarística. Homilía del Santo Padre. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060528\\_krakow.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060528_krakow.html)

<sup>54</sup>Benedicto XVI, «Vísperas de la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios, y canto del *Te Deum*». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101231\\_te-deum.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101231_te-deum.html)

<sup>55</sup>«Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*

<sup>56</sup>«Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», *op. cit.*

<sup>57</sup>«Verbum Domini», *op. cit.*, p. 689.

<sup>58</sup>V. *La infancia de Jesús*, *op. cit.*

<sup>59</sup>«Verbum Domini», *op. cit.*, §50.

En comparación con los dioses de los pueblos vecinos de Israel, que no son Dios, no son creadores ni autores de la realidad existente, el Dios bíblico es Creador del cielo, de la tierra y del ser humano (toda la creación remite a él). Benedicto XVI define la creación como la acción del único Dios verdadero, autor de toda la realidad, y la forma de crear proviene «del poder de su Palabra creadora». <sup>60</sup> Y añade que el ser humano es una creatura amada por Dios, porque Él mismo la ha querido y la ha hecho. Comparando al dios de los filósofos —que no necesita nada, no ama, no crea el universo, que está alejado y abandona el cosmos a otras potencias y fuerzas (ciegas)—, el Dios bíblico es el único Dios, el Uno, que acoge, ama personalmente, que es Padre, Esposo, Amigo, Hermano. <sup>61</sup> En su segunda encíclica, Benedicto XVI dice que la irrupción del Eterno en el tiempo nos hace ver que el ser humano no es esclavo, no está determinado por el cosmos, que las leyes de la materia y la evolución no son la última instancia, sino un Dios personal que gobierna lo creado a través de la razón, la voluntad, el amor: <sup>62</sup> el cosmos es un proyecto inteligente. <sup>63</sup>

Al ser Creador, Dios sigue trabajando *en y sobre* la historia de los hombres, es decir, la creación no ha concluido. <sup>64</sup> Dios es un Creador generoso que está «activamente presente en su creación, que sostiene la vida con gran bondad y orden sabio, siempre dispuesto a renovar la faz de la tierra». <sup>65</sup> La creación es una sinfonía en donde se encuentra un «solo» del que depende toda la composición. Este «solo» es Jesús, culmen de la creación y de la historia, <sup>66</sup> pero la creación es la sinfonía a varias voces que lo expresa. <sup>67</sup>

---

<sup>60</sup>Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2005, §9. En línea [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) Consultado el 21 de julio de 2021.

<sup>61</sup>Cfr. «Collège de Bernardins»; «Galileo», *op. cit.*; «Clausura del año sacerdotal», *op. cit.*; Benedicto XVI, «Santa Misa por los Cardenales y Obispos fallecidos durante el año». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101104\\_suffragio.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101104_suffragio.html)

<sup>62</sup>V. «Spe salvi», *op. cit.*, p. 989; «Galileo», *op. cit.*

<sup>63</sup>Benedicto XVI, «Audiencia General (9 de noviembre de 2005)», *op. cit.*

<sup>64</sup>«Collège de Bernardins», *op. cit.*, p. 728.

<sup>65</sup>«Peregrinación del Santo Padre Benedicto XVI a Tierra Santa». Celebración de las vísperas con los sacerdotes, religiosos, religiosos, seminaristas y movimientos eclesiales. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090509-vespri-amman.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090509-vespri-amman.html)

<sup>66</sup>«Galileo», *op. cit.*

<sup>67</sup>«Verbum Domini», p. 688.

Por su parte, «evolución» significa desenvolver un pergamino y leerlo, es leer la naturaleza desde los diferentes enfoques de las ciencias, teniendo como supuesto «la presencia fundamental del autor que en él ha querido revelarse a sí mismo». <sup>68</sup> El universo se puede comprender como cosmos y no como caos. A pesar de que nos parezca caótico, podemos leer el universo, podemos medir sus fenómenos y discernir su lógica interna. Esto no significa que los científicos creen el mundo, sino que aprenden cosas sobre él siguiendo las leyes y la inteligibilidad que se manifiesta en la naturaleza, <sup>69</sup> tampoco significa que los científicos se deban encerrar en sí mismos, en su creatividad privada, sino que deben tener un corazón dispuesto a escuchar la sinfonía del universo, de la creación misma, puesta por el Dios Creador. <sup>70</sup>

En 2007, Benedicto habla de la existencia de un debate candente — en Alemania y Estados Unidos— entre creacionismo (reduccionismo desde la teología sobre el dogma de la creación) y evolucionismo (reduccionismo desde la ciencia sobre la evolución), que se presentan como posturas excluyentes. El papa considera que esto es absurdo, pues existen muchas pruebas científicas en favor de la evolución, que ésta enriquece el conocimiento de nuestra vida, aunque no responda a las grandes interrogantes del ser humano. <sup>71</sup> Al ampliar nuestra razón nos percatamos de ello: debe existir algo racional de lo que precede todo. La Razón Creadora que nos piensa, nos quiere y nos ama en lo más profundo de nuestro pensamiento y sentimiento. Sabemos que tiene que existir, pues la creación nos ofrece muchos indicios sobre Él. <sup>72</sup> La creación no es caos, sino obra del Espíritu Creador. El cosmos no existe por sí mismo (azar), sino por la Palabra Creadora de Dios. Gracias a esta razón, podemos ver reflejada en ella la sabiduría de Dios, y podemos conocer la lógica de las leyes del cosmos. <sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», (31 octubre 2008), *op. cit.*, p. 797.

<sup>69</sup> «Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias», (28 octubre 2010), *op. cit.*

<sup>70</sup> «Collège de Bernardins», *op. cit.*, p. 724.

<sup>71</sup> «Spe salvi», *op. cit.*

<sup>72</sup> Cfr. «Collège de Bernardins», *op. cit.*, p. 730; *La infancia de Jesús*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>73</sup> «Celebración de las primeras vísperas en la Vigilia de Pentecostés. Encuentro con los movimientos y nuevas comunidades eclesiales». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060603\\_veglia-pentecoste.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060603_veglia-pentecoste.html)

Uno de los propósitos de la Ilustración fue explicar todo el cosmos (incluido el ser humano) solamente desde las ciencias y eliminar la «hipótesis» de Dios. Esto nos ha llevado a un problema en el que las cosas ya no empiezan a cuadrar y nos quedan dos alternativas: 1) creer en la Razón Creadora, que «obra todo y suscita el desarrollo», o, 2) creer en la irracionalidad. Si queremos apostar por la irracionalidad, tendremos que explicar cómo se produce un cosmos totalmente armónico y ordenado de manera matemática, sin intervención de un ser racional. Si bien algunos podrían apelar a que es el resultado casual de la evolución (irracionalidad), el cristiano cree en Dios que es Razón creadora, que es Espíritu creador, que es Bondad, que es Amor, que tiene un rostro.<sup>74</sup> La incredulidad en el dogma de la creación lleva a preguntarnos, con Benedicto XVI: «¿Es la irracionalidad, la ausencia de libertad y la casualidad el principio de todo, o el principio del ser es más bien razón, libertad, amor? ¿Corresponde el primado a la irracionalidad o a la razón?».<sup>75</sup>

Cuando expulsamos a Dios de nuestras vidas, dejamos de concebirlo como Creador, y consideramos que nuestra propia vida es como «una simple pieza de la evolución y nada más; no tiene sentido por sí misma».<sup>76</sup> La época moderna nos ha hecho creer que Dios es todopoderoso y que quiere quitarnos nuestra libertad; por lo tanto, debemos vivir como si Dios no existiera para que alcancemos la mayoría de edad, para ser autónomos, vivir libremente y tratar de eliminar de nosotros la dignidad divina. Benedicto XVI afirma que, cuando perdemos «el esplendor de Dios en [nuestro] rostro al final [nos convertimos] sólo en el producto de una evolución ciega, del que se puede usar y abusar».<sup>77</sup> El ser humano se cree autosuficiente, al punto que quiere arrebatar con sus propias manos el fruto del árbol del conocimiento y, de esta manera, plasmar el mundo a su imagen y semejanza, hacerse una copia barata de Dios. El ser humano considera que el conocimiento es poder, pero se fía más de la mentira que de la verdad.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup>«Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Múnich, Altötting y Ratisbona», *op. cit.*

<sup>75</sup>«Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*

<sup>76</sup>«Spe salví», *op. cit.*, p. 721.

<sup>77</sup>«Santa Misa en la solemnidad de la Asunción de la Santísima Virgen María», *op. cit.*

<sup>78</sup>«Homilía del santo padre Benedicto XVI durante la solemne concelebración eucarística en la basílica de san Pedro». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20051208\\_anniv-vat-council.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051208_anniv-vat-council.html)

Interpretando los pasajes de las Sagradas Escrituras donde mencionan que el demonio se aparece como un dragón, el pontífice indica que en la actualidad este «dragón» se nos sigue manifestando de diversas maneras. Una de ellas es la propaganda de ideologías materialistas que nos dice que Dios es algo del pasado y que parece imposible que Dios haya creado al ser humano, que eliminar a Dios de nuestras vidas es vivir la verdadera vida. Sin embargo, esto minimiza al ser humano y le quita su dignidad de hijo de Dios. Así «el hombre se transforma en un producto defectuoso de la evolución».<sup>79</sup>

El ser humano, imagen y semejanza de Dios, es el garante de la memoria de Dios, pues en la profundidad de su ser se encuentra inscrita la memoria del Creador y, por esta razón, «podemos reconocer al Creador en su creación», ver sus vestigios<sup>80</sup> y reconocer su firma.<sup>81</sup> Ser el garante de la memoria del Creador no sólo implica un pasado, sino que es una memoria del futuro, pues tenemos «certeza de que venimos de la bondad de Dios y estamos llamados a llegar a la bondad de Dios».<sup>82</sup> El pecado ofusca esta memoria y nos hace recurrir a memorias superficiales para el ser humano. Padecemos un olvido fundamental de la memoria: que venimos de la Razón creadora y del Amor eterno.

Reconocer a Dios como Razón Creadora nos permite recobrar el sentido de nuestra vida, transformar los momentos difíciles en momentos de madurez, crecimiento, proceso y progreso de nuestro ser;<sup>83</sup> también nos permite ver al cosmos como don, que se ha de acoger y usar según sus designios; nos da a conocer el plan de Dios en el cosmos.<sup>84</sup> Creer en Dios omnipotente, que es Uno y Trino, es afirmar que mi propia vida, la vida de los demás y la de todo el cosmos provienen de la Razón Creadora, Amor Eterno y no del azar,<sup>85</sup>

---

<sup>79</sup>«Concelebración Eucarística con la ordenación episcopal de seis presbíteros». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070929\\_episc-ordinations.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070929_episc-ordinations.html)

<sup>80</sup>«Santa Misa de Sufragio por Manuela Camagni». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101202\\_manuela-camagni.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101202_manuela-camagni.html)

<sup>81</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>82</sup>«Santa Misa de Sufragio por Manuela Camagni», *op. cit.*

<sup>83</sup>«Spe salvi», *op. cit.*, p. 1011.

<sup>84</sup>«Verbum Domini», *op. cit.*, p. 776.

<sup>85</sup>«Celebración de la Vigilia pascual», *op. cit.*

pues creer y afirmar que el cosmos es guiado y fue hecho por una fuerza anónima y ciega es una enfermedad sintomática de la razón que existe en nuestros días.<sup>86</sup> También significa que todas las cosas creadas dependen de Dios. Si eliminamos esta afirmación de la idea de creación, se produce un desequilibrio, pues la criatura se diluye.<sup>87</sup>

### La salvación: la meta de la creación y evolución

El ser humano no es producto del azar ni de la casualidad, sino del pensamiento y amor eterno y creador de Dios. El ser humano es la corona de toda la creación.<sup>88</sup> Dios, al preocuparse por su creación, no la deja a la deriva, no está lejano, sino que sigue comprometido con ella en su Providencia. Cuando el Génesis menciona que Dios creó el cielo y la tierra, no podemos interpretar este pasaje de manera literal, sino que debemos recurrir a la nota pedal, al «solo», de toda la sinfonía. Cristo es el Principio *por* y *para* el que todo fue creado; creemos que Dios no permaneció oculto al ser humano, sino que tiene cuerpo y sangre, nos da la vida y nos la muestra.<sup>89</sup> Cristo es el *Lógos*, es decir, la razón, el sentido y el principio de toda la creación, es «Razón creadora que habla y se comunica a sí misma. Razón que es sentido y ella misma crea sentido»; es la primicia de la nueva creación.<sup>90</sup> Gracias a que se ha encarnado, murió y resucitó, la creación se renueva.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup>Benedicto XVI, Solemnidad de Pentecostés. Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090531\\_pentecoste.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090531_pentecoste.html).

<sup>87</sup>«Homilía del Santo Padre Benedicto XVI durante la Misa celebrada en la Parroquia de Santa Ana». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060205\\_sant-anna.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060205_sant-anna.html)

<sup>88</sup>«Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Polonia», *op. cit.*; «Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>89</sup>«Santa Misa en la Capilla Sixtina y administración del sacramento del bautismo», *op. cit.*; «Consistorio ordinario público para la creación de nuevos cardenales. Concelebración eucarística con los nuevos cardenales y entrega del anillo cardenalicio». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20071125\\_anillo-cardinalizio.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20071125_anillo-cardinalizio.html); «Epifanía del Señor», *op. cit.*; «Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*

<sup>90</sup>«Santa Misa en la Solemnidad de la Asunción de la Virgen María». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080815\\_assunzione.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080815_assunzione.html)

<sup>91</sup>«Solemne apertura de la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos», *op. cit.*; «Homilía del Santo Padre Benedicto XVI durante el rezo de las primeras vísperas del primer domingo de adviento». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20051126-vespri-avvento.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051126-vespri-avvento.html); «Homilía del Santo Padre Benedicto XVI durante la celebración eucarística en la Basílica de Santa Sabina el miércoles de ceniza». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060301\\_ash-wednesday.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060301_ash-wednesday.html)

La creación aspira a algo más grande. Un ejemplo son los sacramentos; la hostia consagrada es la síntesis de la creación,<sup>92</sup> arrodillarnos ante el Santísimo Sacramento es el remedio contra las idolatrías, saber que «no basta el progreso, si no hay criterios de referencia».<sup>93</sup> Algunos teólogos afirman que Dios no es omnipotente y, por lo tanto, no es Creador, pero creer y afirmar el dogma de la creación es afirmar que todo procede de la Razón creadora, que el poder de Dios es el amor y que se manifiesta a través de su misericordia y perdón, y que desea nuestra salvación.<sup>94</sup>

El vino consagrado es la sangre de Cristo, es la exquisitez de la creación y es donde Dios, la Razón creadora, nos toca con su humanidad y nosotros lo podemos tocar; por medio de los sacramentos nos toca con las realidades materiales (dones de la creación),<sup>95</sup> donde la creatura regresa a su Creador.<sup>96</sup>

En la misa de la Vigilia pascual, Benedicto XVI afirma que creer en la resurrección de Cristo no es cosa menor, no es sólo reanimar un cuerpo muerto, sino que es «la «mayor mutación» [usando el lenguaje de la teoría de la evolución], el salto más decisivo en absoluto hacia una dimensión totalmente nueva, que se haya producido jamás en la larga historia de la vida y de sus desarrollos».<sup>97</sup>

<sup>92</sup>«Homilía del Papa Benedicto XVI durante la celebración eucarística en la Solemnidad del *Corpus Christi*». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060615\\_corpus-christi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060615_corpus-christi.html)

<sup>93</sup>«Santa Misa y Procesión Eucarística a la Basílica de Santa María la Mayor en la Solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080522\\_corpus-domini.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080522_corpus-domini.html)

<sup>94</sup>«Viaje Apostólico a Alemania. Santa Misa». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110925\\_freiburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110925_freiburg.html)

<sup>95</sup>«Corpus Christi», *op. cit.*; «Visita pastoral a Vigévano y Pavía», *op. cit.*; «Santa Misa Crismal». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100401\\_messa-crismale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100401_messa-crismale.html); «Santa Misa Crismal». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110421\\_messa-crismale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110421_messa-crismale.html)

<sup>96</sup>«Santa Misa Crismal». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060413\\_messa-crismale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_messa-crismale.html)

<sup>97</sup>«Vigilia pascual». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060415\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale.html)

Y continúa diciendo que la resurrección «es un salto cualitativo en la historia de la ‘evolución’ y de la vida en general hacia una nueva vida futura, hacia un mundo nuevo que, partiendo de Cristo, entra ya continuamente en este mundo nuestro, lo transforma y lo atrae hacia sí».<sup>98</sup> Y, relacionándolo con la creación, el papa considera que la resurrección de Cristo es como un gran estallido de luz, una explosión de amor.<sup>99</sup> Donde hay luz, el caos puede convertirse en orden (cosmos). Él es quien orienta toda la creación. En la Vigilia pascual se lee el relato de la creación como profecía, pues la resurrección es el desarrollo más sublime de la creación.<sup>100</sup> La resurrección es una revolución, es algo inaudito, es algo extraordinario, es un cambio del mundo.<sup>101</sup>

Por esta razón, los primeros cristianos consideraron que el domingo, día del Señor y de su resurrección, es el primer día de la creación: Cristo inaugura una nueva creación,<sup>102</sup> pero, también, es origen y meta de toda la creación.<sup>103</sup> En otras palabras, la primera creación se impulsa a la nueva creación; debemos ver toda la creación con los ojos de la fe para poder comprenderlas en su forma más profunda y auténtica. Para ello, Benedicto XVI propone que, así como existe una conversión moral, también debe existir una conversión intelectual y acabar con la idolatría, para poder crecer en la fe

---

<sup>98</sup> «Vigilia pascual», 2006, *op. cit.*

<sup>99</sup> *Ibidem*; «Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>100</sup> «Celebración de la Vigilia pascual». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090411\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090411_veglia-pasquale.html); «Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*

<sup>101</sup> *Ibidem* («Noche santa»).

<sup>102</sup> V. «Visita pastoral a Bari para la clausura del XXIV Congreso Eucarístico Italiano». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050529\\_bari.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050529_bari.html); «Viaje apostólico a Colonia del Santo Padre Benedicto XVI con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud». Santa Misa. Homilía del Santo Padre. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050821\\_20th-world-youth-day.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day.html); «Viaje Apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Austria con ocasión del 850 aniversario de la fundación del santuario de Mariazell». Concelebración eucarística en la Catedral de san Esteban. Homilía del Santo Padre. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070909\\_wien.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070909_wien.html); «Celebración de las segundas vísperas de la fiesta de la conversión de san Pablo al final de la semana de oración por la unidad de los cristianos». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090125\\_week-prayer.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090125_week-prayer.html); «Vigilia pascual en la Noche santa», *op. cit.*; «Vigilia pascual en la Noche santa». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120407\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120407_veglia-pasquale.html)

<sup>103</sup> «Vigilia pascual en la Noche santa», 2011, *op. cit.*



y discernir los signos de los tiempos.<sup>104</sup> Gracias a su resurrección, se nos manifiesta con mayor contundencia que, «la razón es más fuerte que la irracionalidad, la verdad más fuerte que la mentira, el amor más fuerte que la muerte».<sup>105</sup> Con la resurrección, la creación se ha hecho más grande y espaciosa, se abre una nueva dimensión; la creación está ordenada al séptimo día, pues se desarrolla en el tiempo;<sup>106</sup> la irracionalidad (e incluso atribuir a ésta carácter divino) queda reducida por el acto creador de Dios y de su resurrección; decir que el ser humano es producto de la irracionalidad es una nueva idolatría, es atribuirle a la materia carácter divino, así como se consideraba que los astros eran dioses. El surgimiento de la luz hace posible el conocimiento y disipa las tinieblas del error, hace posible el progreso.

La materia prima no es Dios, sino su creatura. «La oscuridad amenaza verdaderamente al hombre porque, sí, éste puede ver y examinar las cosas tangibles, materiales, pero no a dónde va el mundo y de dónde procede».<sup>107</sup> La fe es iluminación, irrupción de Dios en el mundo. En la solemnidad de Pentecostés, Benedicto XVI menciona que el Espíritu que ha creado todas las cosas, el Espíritu que resucita a Jesucristo, es uno y el mismo; por esta razón, «creación y redención se pertenecen mutuamente y constituyen, en el fondo, un único misterio de amor y de salvación», pues Él es el soplo que el Padre insufló en la nariz del primer Adán, y Él es el soplo del segundo Adán, de Cristo Resucitado. La nueva creación participa ahora de la vida divina.<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> «Viaje Apostólico a los Estados Unidos de América y visita a la sede de la Organización de las Naciones Unidas. Misa votiva por la Iglesia Universal». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080419\\_st-patrick-ny.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080419_st-patrick-ny.html); «Viaje Apostólico a Francia con ocasión del 150 aniversario de las apariciones de Lourdes», *op. cit.*

<sup>105</sup> «Vigilia pascual en la Noche santa», 2011, *op. cit.*

<sup>106</sup> «Vigilia pascual en la Noche santa», 2012, *op. cit.*

<sup>107</sup> *Ibidem.*

<sup>108</sup> «Capilla Papal en la Solemnidad de Pentecostés». [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110612\\_pentecoste.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110612_pentecoste.html)

## Conclusión

Benedicto XVI nos legó en su Magisterio Pontificio una interesante reflexión sobre la relación entre fe y ciencia, especialmente, entre creación y evolución. En primera instancia, vimos cómo existe una relación entre la fe y la ciencia. Collado<sup>109</sup> afirma que podemos encontrar otras interpretaciones de la relación de estas dos: fundamentalista, atea, *concordista* y de armonización; y afirma que Benedicto XVI sostiene una postura de armonización, la cual significa «purificación». Por mi parte, considero que Benedicto XVI nos muestra que tanto creyentes como ateos pueden llegar a una postura fundamentalista; en cambio, su postura es de una razón abierta.

Podemos concluir que la fe en la creación no depende ni pertenece a las costumbres culturales o científicas, diversas según los pueblos y los tiempos, «sino al ámbito de la verdad que tiene en cuenta a todos».<sup>110</sup> Dios es el *principio* y centro del cosmos. Dios nos es visible a través de la creación y es determinante en nuestras vidas para dar solución a los problemas que suceden en la actualidad. Quien se abre a Dios no se cierra al cosmos ni se aleja de los hombres, sino que encuentra hermanos.<sup>111</sup> No podemos decir «creación o evolución», sino «creación y evolución», y así ampliaremos nuestra razón para comprender el cosmos, al ser humano y a Dios. Ahora bien, la soberbia intelectual es presuntuosa y destructiva, no queremos conocer ni seguir la verdad, no nos dejamos guiar por ella, ni vivir según sus preceptos, ni amarla.<sup>112</sup> Así, podemos caer en reduccionismos y la razón humana experimentará patologías como el fundamentalismo —una de sus consecuencias es considerar que la evolución es el producto de lo irracional, de una fuerza anónima y ciega; de esta manera, el origen del ser humano se encontrará ofuscado por la niebla del error—.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup>Collado, Santiago, «Ratzinger ante el conflicto entre ciencia y fe», *Scientia et Fides* 11(2), 2023, pp.1-26.

<sup>110</sup>«Collège de Bernardins», *op. cit.*, p. 729.

<sup>111</sup>«Atrio de los gentiles», *op. cit.*

<sup>112</sup>«Solemne Misa Crismal». Homilía de Su Santidad Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090409\\_messa-crismale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090409_messa-crismale.html)

<sup>113</sup>«Celebración de las primeras Vísperas de Adviento». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20091128-vespri-avvento.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091128-vespri-avvento.html)

Benedicto XVI encuentra el antídoto<sup>114</sup> contra las patologías que existen en la razón (científica) y el fanatismo religioso, a saber: afirmar nuestra creencia en el Dios que es amor y Razón creadora, y que tiene un rostro y que es cercano a toda la creación, especialmente al ser humano. En efecto, Benedicto XVI<sup>115</sup> recuerda las palabras de Gregorio de Nisa y Anselmo de Canterbury al mencionar que Cristo puso su morada entre nosotros, quiso entrar a un cosmos que estaba herido y desfigurado por el pecado; que todo el cosmos parecía muerto y que habían perdido su innata dignidad. Cristo restituye esta dignidad maltratada, recibe su verdadera luz, recupera su belleza y dignidad. La encarnación de Cristo es la fiesta de la creación renovada, pues la transfigura,<sup>116</sup> su encarnación disipa las tinieblas del error, pues sucede una revolución cosmológica. No son los astros (azar y casualidad) quienes determinan al ser humano. «El amor divino es la ley fundamental y universal de la creación», el cosmos no está gobernado por una razón ciega ni sigue las dinámicas de la materia.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup>«Viaje apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Múnich, Altötting y Ratisbona», *op. cit.*

<sup>115</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

<sup>116</sup>«Misa de Nochebuena. Solemnidad de la Natividad del Señor». Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20071224\\_christmas.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20071224_christmas.html); «Santa Misa en la solemnidad de Santa María, Madre de Dios», *op. cit.*

<sup>117</sup>«Epifanía del Señor», *op. cit.*

## EL LUGAR DE LA ESPERANZA EN JOSEPH RATZINGER

URBANO FERRER SANTOS

La esperanza teologal ocupa un lugar preeminente en la abundante obra de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, desde su tratado de *Escatología* hasta la Carta Encíclica *Spe salvi*, pasando por una serie de ensayos y de mesas redondas con teólogos y pensadores contemporáneos. Por otra parte, sus lecciones sobre la fe y el amor conducen a frecuentes alusiones a la esperanza, ya que estructuralmente forman una tríada. En la presente colaboración, después de desglosar los distintos matices semánticos que comprende el vocablo, se indagan, tras las huellas de Ratzinger, las bases antropológico-personales de la esperanza, para estudiar a continuación su relación tangencial con la historia en contraste con los mesianismos de las utopías y de la teología política. Por último, nos interrogamos por su enlace con la vida eterna.

### Distinciones semánticas

El vocablo «esperanza», en su aparente precisión, se diversifica según una pluralidad de connotaciones y matices. Una primera bifurcación se da entre el verbo transitivo *esperar algo* determinado y el *estar esperanzado*. A ello correspondería la diferencia en español entre aguardar y esperar, sin descartar, por otra parte, el uso frecuente de esperar para el primer significado.<sup>1</sup> Esto se debe a que ambos verbos están imbricados a partir de la matriz semántica de la esperanza, ya que no se puede esperar (aguardar) algo sin la esperanza de que se alcanzará y no se puede estar esperanzado sin algo que no se posee, pero que se juzga asequible: lo que se espera. Una segunda diferencia reside entre esperar algo, como que llueva esta tarde, y esperar *en* alguien. Mientras en el primer caso hay un componente aleatorio, el segundo esperar comporta confianza o credibilidad en la otra persona;

---

<sup>1</sup>Algo semejante se refleja en las respectivas diferencias entre los verbos *to wait* y *to hope* en inglés, entre *attendre* y *espérer* en francés o entre *erwarten* y *hoffen* en alemán.

pero en ambas situaciones lo común es que el término *esperar* es irreductible a toda previsión o grado de probabilidad con que se cuenta. Paradójicamente, la esperanza se cumple o satisface en lo inesperado, lo que se presenta al modo de un don u obsequio.

En tercer lugar, aunque se diga a veces que se espera algo malo con el significado de que se lo teme, en un sentido más restringido y propio *la esperanza siempre es de signo positivo*, se dirige a lo que se tiene por bueno. La neutralización de este elemento valorativo es lo que propiamente llamamos *espera* o *estar a la expectativa*, como suspensión del elemento afirmativo, aspirando, no obstante, a transformarse —en quien espera— en la esperanza afirmativa o confiada. Otra es la diferencia entre la esperanza como temple anímico y la esperanza como virtud.<sup>2</sup> Ésta, al igual que las otras virtudes morales, exige ser cultivada y arraigada frente a sus opuestos, que son la presunción o arrogancia y la desesperanza, por exceso y por defecto, respectivamente. Aún cabe distinguir de ellas la *esperanza como actitud existencial*, a la que se oponen la angustia y la desesperación: mientras las dos formas de esperanza recién mencionadas se pluralizan con los diversos bienes que de hecho se esperan, la esperanza existencial es inseparable del existir *qua* humano o *qua* ético, de modo que sin ella no cabe hablar tampoco de la virtud moral de la esperanza.<sup>3</sup> A continuación nos ocuparemos centralmente de ella. En este sentido existencial se suele decir que «mientras hay vida, hay esperanza». Ratzinger lo expresa en los siguientes términos: «Un hombre que no espera nada tampoco puede vivir. La existencia humana está por su propia esencia impulsada a algo más grande».<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Sobre la esperanza como virtud moral natural, a diferencia de la esperanza-pasión, propia del apetito irascible (que era el modo acostumbrado de abordarla en la filosofía escolástica, reservándola éticamente para la virtud teologal de la esperanza), v. Laín Entralgo, Pedro, *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza Universidad, 1984. He tratado de mostrar que la introducción de la esperanza como virtud moral, parte integrante de la virtud cardinal de la fortaleza, es una de las aportaciones más relevantes del libro (Ferrer, U., «Aportaciones éticas en la obra de Laín Entralgo», *Pensamiento* 60, 2004/2, pp. 315- 326).

<sup>3</sup>También Pieper entiende la esperanza primariamente como actitud existencial, al ponerla en relación con la situación *in statu viatoris* del hombre como criatura, *cfr.* Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, traducción de Raimundo Paniker, Madrid, Rialp, 1976, pp. 370 ss.

<sup>4</sup>Ratzinger, Joseph, «Mi felicidad es estar cerca de Ti. Sobre la fe cristiana en la vida eterna», *Obras Completas*, vol. X, traducción de Roberto H. Bernet *et al.*, Madrid, BAC, 2017, p. 434.

Hemos llegado así a la forma antropológicamente radical de la esperanza, en la que están ancladas todas sus otras variantes. No tiene un objeto delimitado o circunscrito. Más bien, cuando se accede a lo esperado, la esperanza permanece intacta estructuralmente.

La esperanza, por tanto, no es un proyecto, pero sin ella no serían posibles los *pro-yectos*, en su lanzarnos hacia adelante, hacia un nuevo rostro de la realidad. Asimismo, la esperanza implica creencia o afirmación de su término, así como con-fianza en aquel de quien se espera, lejos de resolverse en un cálculo entre distintos factores. Ello está en relación con que no es forjada con los propios actos, sino que en tanto que actitud existencial, y a diferencia de la virtud moral, viene dialógicamente prefigurada con el existir humano.

En tercer término, excluye la soledad, entendida como el encerramiento en sí mismo de quien no se deja sorprender, por cuanto la esperanza sólo se afianza y plenifica ante alguien-otro, que precede esencialmente a quien espera. Ratzinger ve, así, en la esperanza una muestra de la índole relacional de la persona humana. Por contraste, la desesperación cierra falazmente al existente en sí mismo.

Si, por contraste, nos fijamos ahora en el miedo, advertimos que es la contrafigura de la esperanza dentro de una misma estructura. A diferencia del temor a alguna amenaza definida que se acaba desvaneciendo cuando se sortea el peligro, el miedo nos acompaña bajo distintas formas a lo largo de la existencia, diferenciándose del temor en que no es proporcionado a un estado de cosas que lo hiciera surgir. El miedo es provocado más bien por la soledad de la propia existencia y reclama en negativo a alguien en quien se confíe y que nos saque de esa situación anímica. Ratzinger lo refleja a la perfección en el siguiente texto:

Supongamos que un niño tiene que atravesar un bosque en una noche oscura. Naturalmente, tendría mucho miedo, aunque alguien le haya dicho que no tiene nada que temer, que nada le puede asustar. Cuando se encuentre solo en la oscuridad, cuando se dé cuenta de que está radicalmente solo, entonces le vendrá el miedo, el verdadero miedo humano, que no es miedo a algo, sino miedo a sí mismo. El miedo a algo es básicamente inofensivo y desaparece cuando se quita

de en medio el objeto que lo causa. Ahora bien, ¿cómo superar este miedo si fracasa por completo el intento de probar que es absurdo? El niño perderá el miedo cuando una mano lo agarre y lo guíe, cuando alguien le hable, es decir, perderá el miedo cuando sienta que está ahí, junto a él, alguien que le ama. La superación del miedo nos muestra una vez más en qué consiste esencialmente: es miedo a la soledad, miedo a la angustia de un ser que sólo puede vivir con los demás.<sup>5</sup>

En este pasaje de *Introducción al Cristianismo* se describe lo característico de la relación existencial por contraste con el miedo. Podemos preguntarnos: ¿por qué aparece el miedo en el bosque oscuro, si no se cierne ningún peligro real?, o ¿por qué sobreviene la angustia, si no existe algo exterior que la motive? En un caso, se trata del miedo camuflado al vacío de sí mismo; en el otro, de la angustia como un encontrarse estrecho o angosto en el propio ser. Por ello, sólo de un modo indirecto puede responderse a las anteriores preguntas con la aparición de alguien en quien poner crédito —confianza— y de quien recibir compañía, tal que *eo ipso* se dispararían los miedos. Pues es la falta de relación en quien existe de suyo para vivir con otros lo que ocasiona ambos templees negativos.

La esperanza se cultiva justamente concediendo espacio a la relación constitutiva de la persona.<sup>6</sup> Esta esperanza fundamental está subtendida a las esperanzas particulares en lo que tienen de proseguibles y es la que las acredita en su legitimidad como formas de esperanza; lo que no sucede, por ejemplo, en la «esperanza» del ladrón en obtener el botín o en cualquier otra forma viciada de esperanza. La distinción entre esperanzas auténticas, sostenidas por la esperanza radical o unitaria, y esperanzas inauténticas o vanas en sí mismas, la encontramos en la ética tardía de Husserl, en textos como el siguiente:

---

<sup>5</sup>Ratzinger, Joseph, *Introducción al Cristianismo*, trad. de José L. Domínguez Villar, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 249-250.

<sup>6</sup>Es recurrente en Ratzinger adscribir la relación al ser personal en un orden intrínseco, no como un accidente sobreañadido. Cfr. el siguiente texto: «Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no sólo es Logos, sino diá-logo, no sólo es idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia, lo auténtico, y accidentes, lo puramente casual. Es, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto a la sustancia, una forma primordial del ser», Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, op. cit., p. 155.

En la decadencia moral también puede [sc. la persona] crear obras, vivir de hecho, vivir en la esperanza; pero esta esperanza no es la verdadera, la bienaventurada (*selige*) esperanza. El yo degenerado vive en una infeliz contradicción con su verdadero ser, y las esperanzas tienen el carácter de impureza, inautenticidad, infelicidad, y así se manifiestan en la «conciencia».<sup>7</sup>

Adviértase cómo Husserl usa el singular para la esperanza auténtica, mientras que emplea el plural para las esperanzas inauténticas, que no están sustentadas en la esperanza, aunque subyazca a ellas un estereotipo de la esperanza existencial o verdadera. En atención a la esperanza auténtica, no se presenta el Dios remunerador meramente como quien otorga los premios o castigos a nuestras acciones, a modo de un árbitro ajeno e imparcial, sino como aquel en quien se unifican y consuman las esperanzas parciales, haciendo de este modo innecesaria una síntesis *a priori*, efectuada desde fuera, entre virtud moral y felicidad, tal como la que presenta Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Más bien, en nombre de la esperanza no colmada, que está latente, por ejemplo, en la búsqueda esperanzada de la justicia o bien en el anhelo por terminar con la desarmonía entre lo realizado y lo merecido, etc., Dios está ya preanunciado como el *summum* o término último que le da sentido. El carácter existencial, y como tal inesquivable, de la esperanza fundamental se pone particularmente de manifiesto en ciertas situaciones-límite, en las que se ha desvanecido toda esperanza terrena y, sin embargo, se sigue existiendo esperanzadamente, como son los casos de los enfermos terminales o bien los de los mártires hasta el derramamiento de la sangre. En las dos ocasiones hay un consciente entregar la vida, que no sería posible en ausencia de toda perspectiva ultraterrena. Pero esta situación de los mártires no es excepcional, pues se reproduce en su heroicidad en todas aquellas acciones calladas de la vida en que se pone a prueba la entrega incondicional a una causa, como pueda ser declarar la verdad sin ningún móvil añadido.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>«Im Verfallen kann es auch Werke schaffen, in der Tat leben, in Hoffnung leben; aber diese Hoffnung ist nicht die echte, selige Hoffnung. Das verfallende Ich lebt im unseligen Widerspruch mit seinem wahren Selbst, und die Hoffnungen haben den Charakter der Unreinheit, Unechtheit, Unseligkeit, und bekunden sich als das im "Gewissen", Husserl, Edmund, «Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren», *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Sowa, R. & Th. Vongehr (eds.), *Husserliana*, XLII, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2014, p. 395.

<sup>8</sup>«¡Cuántos que se dejarían enclavar en una cruz, ante la mirada atónita de millares de espectadores, no saben sufrir diariamente los alfilerazos de cada día! Piensa, entonces, qué es lo más heroico», Escrivá de Balaguer, Josemaría, *Camino*, Edición crítico-histórica, Madrid-Roma, Rialp-Instituto Histórico Josemaría Escrivá, 2002, §204.



Como dice Pieper, refiriéndose a su conferencia en París, en 1951:

Por lo demás, en ninguna parte está escrito —Erik Peterson lo ha señalado— que el mártir, visto desde el ser cristiano, tenga que ser una figura de excepción tranquilizadora, que sólo se da aquí y allí bajo unas condiciones muy especiales; tampoco esto lo silenció entonces. Mi tesis propiamente era la siguiente: mejor no hablemos de esperanza, si no existe ninguna para los testigos de sangre.<sup>9</sup>

También la fe como virtud sobrenatural incluye la esperanza en su término final: *Fides est sperandum substantia rerum et non aparentium argumentum*. La palabra griega para «sustancia» aquí es «hipóstasis», con el sentido real de base o fundamento,<sup>10</sup> y no primariamente en la acepción reducida de estado subjetivo de certeza, con el que muy frecuentemente se la ha confundido. Con la fe no se trata sólo de una convicción subjetiva, sino de lo que sustenta objetivamente la esperanza definitiva como palabra de Dios revelada. La fe, entendida en el sentido objetivo de aquello que se cree, está entroncada, antropológicamente, en la esperanza existencial, sin la cual la creencia de la fe se rebajaría al nivel más elemental del asentimiento firme, sí, pero fundado tan sólo en un juicio o estimación propios. A este respecto, hay un paralelismo entre espera/esperanza y creencia/fe,<sup>11</sup> en tanto que espera y creencia quedan del lado unilateralmente subjetivo. Pero, ¿por qué se dice de una y otra que tienen un término personal que les antecede, siendo que este término es lo que las especifica —correlativamente— como objeto? En este ámbito entra en juego el amor de Dios (genitivo subjetivo), la *charitas*, que siempre precede a la correspondencia amorosa del ser creado. Las tres virtudes teologales resultan, así, estar entrelazadas estructuralmente desde el amor.

¿Qué significa esto? Advirtamos que el amor, considerado en sí mismo, no implica esperanza, salvo en el caso de que nos fijemos en él desde el elemento de deseo que contiene, basado en alguna carencia y que como tal es el presupuesto de la fe y de la esperanza.

<sup>9</sup>Pieper, Josef, *Hoffnung und Geschichte. Der Mensch und seine Zukunft*, München, Topos, 2013, p. 27.

<sup>10</sup>Ratzinger, Joseph, «Sobre la esperanza», *Obras Completas*, vol. X, pp. 390-406. Benedicto XVI, *Spe salvi*, §7.

<sup>11</sup>De ello me he ocupado en Ferrer, U., «Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe», *Open Insight*, V/7, Enero 2014, pp. 33-60.

En este sentido, dice San Pablo que de las tres virtudes teologales sólo la caridad permanece (1 Cor 13, 8-13). Ahora bien, la esperanza, a la vez que acusa la carencia propia del deseo, es «anticipación de lo venidero»,<sup>12</sup> y en esta medida viene impulsada por el amor pleno o *charitas*. (Algo análogo habría que decir de la fe, pero en nuestro contexto baste aludir a que, en la medida en que la fe incluye a la esperanza en su descripción, tiene el mismo supuesto fundamental que ésta). El amor, que se traduce en obras externas animadas por la esperanza, al no alcanzar su culmen en estas obras, ha de reaparecer a su vez motivando la esperanza —además de constituir previamente el término a que ésta se encamina— para que no desista de su actuar en el mundo. En ello estriba lo que Ratzinger llama «dinamismo de la esperanza», en correspondencia con el dinamismo amoroso del existir humano.

Terminaré este apartado con una somera referencia a la dualidad esperanza-poder, detenidamente tratada por Ratzinger. De entrada, se oponen en cuanto que el poder se despliega como un *faciendum*, mientras que la esperanza está vuelta a lo que no se posee y tampoco proviene de mis capacidades. Es fácil sucumbir al espejismo de que sean las cosas de que se dispone lo que funda la esperanza, olvidando que es la esperanza implícita en quien escucha y obedece (en su sentido etimológico de *ob-audire*, saber escuchar) la que obtiene el respaldo para el poder, haciéndolo responsable ante otros. Para que *el poder de la esperanza* se ejerza auténticamente, he de estar despojado de todo disponer de mí mismo y de los demás. El levantamiento de Cristo y su poder atractivo sobre todas las cosas se erige desde la cruz, cuando ha entregado al Padre su voluntad y todo lo que tiene, y no en el poder mentiroso sobre el universo que le brinda el príncipe de este mundo desde un monte que no es el Calvario. Análogamente, el «hágase en mí según tu palabra» de la bienaventurada Virgen María es lo que la convierte en poderosa intercesora como Madre de Dios; una vez más, es el poder de la obediencia. El poder verdadero es el que es donado en la escucha obediente: «se trata de un pleno poder que está detrás y que tiene el mando. Es un poder que proviene de una obediencia,

---

<sup>12</sup>Ratzinger, «Sobre la esperanza», *op. cit.*, p. 396.

un poder responsable y anclado en un orden interno». <sup>13</sup> En el último apartado volveremos sobre esto a propósito de la vida eterna.

### La esperanza en la historia

Hasta aquí hemos abordado la esperanza en el plano de la existencia individual. Por principio es la única esperanza posible, ya que sólo la persona es sujeto de la esperanza durante su vida terrena. Pero es frecuente en la Biblia atribuírsela al pueblo de Israel y, en cuanto a aquello en lo que se espera, en la carta a los Hebreos se identifica su término, bien lejos de todo aislamiento, con la ciudad de sólidos fundamentos, cuyo constructor es el mismo Dios (Heb 11, 10). En la ética tardía de Husserl se encuentra la tesis de que «yo puedo ser plenamente dichoso sólo si puede serlo la humanidad como un todo». <sup>14</sup>

Aplicándolo restrictivamente a las condiciones existenciales propias, diríamos que mi propia dicha no es completa si no la puedo compartir en principio con quienes forman conmigo la comunidad de la humanidad como un todo. La humanidad es aquella comunidad a la que se pertenece por tener una destinación metafísica común con los otros hombres y mujeres. <sup>15</sup> Con referencia al principio teológico de la humanidad como comunidad, véase el siguiente pasaje de Ratzinger:

El ser-hombre de Jesucristo es —así lo podríamos decir— la divina caña de pescar que ha conseguido el único ser-hombre de todos los hombres y ahora lo eleva, de modo que todo el ser-hombre de todos los hombres es introducido en la unidad del cuerpo de Cristo, del Hombre-Dios, lejos de la dispersión letal de la separación, que se llama «pecado». <sup>16</sup>

En consecuencia, se nos plantea, primero, la cuestión del sentido en que puede extenderse la esperanza a una comunidad humana, no sólo a la humanidad como la comunidad de mayor magnitud, sino a todas las otras que se puedan integrar en ella, sean el matrimonio,

<sup>13</sup>Ratzinger, «El poder de Dios-Nuestra esperanza», *op. cit.*, 413.

<sup>14</sup>«Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann», Husserl, *op. cit.*, p. 332.

<sup>15</sup>Sobre la humanidad como una especie de comunidad entre otras más particularizadas, v. Hildebrand, Dietrich von, *Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de las comunidades*, trad. de U. Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, 2023.

<sup>16</sup>Ratzinger, Joseph, *La unidad de las naciones*, trad. de G. M. Vian, Madrid, Cristiandad, 2011, pp. 43-44.

la familia, la nación, el pueblo, el estado, etc. El segundo interrogante es en qué aspectos aquello que se espera se cubre también con un bien que no es privativamente individual, lo cual haría de la esperanza una huida individualista de la comunidad terrena.

Respecto de la primera cuestión, sin duda la esperanza va ligada a la historicidad propia de la persona y de las comunidades en que vive. De las comunidades puede decirse que son históricas en relación con el desarrollo del dominio de sentido que caracteriza a cada una. Aun siendo la persona el sujeto propio y último de la esperanza, puede trasladarse ésta a las distintas atribuciones que le corresponden a la persona en tanto que inserta en una u otra comunidad, es decir, como miembro de una familia, como participante en un club, como ser humano, como perteneciente a una nación, etc. En este sentido se dice traslaticamente, por ejemplo, que África es el continente de la esperanza o que la familia tiene más o menos futuro en tal o cual contexto. Las esperanzas auténticas en el hombre no lo son en abstracto —para el hombre sin atributos, que diría Robert Musil—, sino en el seno de una u otra comunidad. En este aspecto, Dios elige a Moisés en singular, pero a la vez en nombre del pueblo al que quiere liberar de la opresión de los egipcios.

Por lo que hace a la inclusión en el objeto de la esperanza de un bien que no sea sólo individual, se puede tomar como prevención frente al posible modo indicado de entender la esperanza en la salvación escatológica como un escapismo ante las responsabilidades seculares. La separación absoluta entre reino de Cristo e historia humana comporta, a este respecto, la indiferencia axiológica ante el progreso histórico, instaurando un peligroso dualismo entre las dos esferas. Con palabras del Concilio Vaticano II: «Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios».<sup>17</sup> Bienes como la dignidad humana, la fraternidad entre los seres humanos y la libertad, no son ajenos a la ciudad celeste, en la que se recuperarán transfigurados, como sigue diciendo el texto conciliar.

---

<sup>17</sup>*Gaudium et spes*, §39.

Pero examinemos a continuación el extremo opuesto, ejemplificado en el milenarismo, como presunto reflejo del reino de Dios en la historia, defendido en el siglo XII por Joaquín de Fiore.

Según esta tesis, la historia sería el despliegue temporal de las relaciones trinitarias, correspondiendo el tiempo del Padre al Antiguo Testamento, el tiempo del Hijo al Nuevo Testamento y su cumplimiento pleno llegaría a estar presidido por el Espíritu Santo, cuando las relaciones entre los hombres fueran un calco del Sermón de las Bienaventuranzas.<sup>18</sup> Otros ejemplos datan de la teología política de nuestra época, desde que Carl Schmitt defendió, en su *Teología política* de 1922, que los conceptos políticos modernos están calcados de los dogmas teológicos. Así, el monarquismo del Estado absoluto tendría su origen en el monoteísmo, el estado de excepción estaría en correspondencia con los milagros debidos a la omnipotencia divina, la fe en el progreso se entendería como secularización del concepto teológico de la providencia...

Si aplicamos el esquema anterior a la interpretación de la esperanza, es fácil concluir en la absorción de ésta por la profecía, en la que el futuro está ya diseñado. Desde luego la acción planificada no es adecuada ni suficiente para realizar la esperanza porque suprime de ella su horizonte abierto e imprevisible, como tampoco lo es el acontecer intrahistórico, cuyas metas son siempre sobrepasables. La esperanza halla su lugar desde una situación histórica, sí, pero en dirección a una promesa escatológica, que no cabe descifrar en términos tomados de la misma historia. En este orden, es significativo que Cristo no responde a las preguntas de los discípulos sobre cuándo, en qué momento histórico se cumplirían los signos del final de los tiempos. En último término, se le sustrae a la historia su propia indeterminación constitutiva del todavía-no cuando se la pretende cerrar desde sus internas categorías intrahistóricas. Advirtamos que los hechos históricos no se dejan explicar de modo íntegro desde su propia trama, tanto en el sentido de que están tendidos entre un principio y un final ahistóricos como en cuanto a que lo que se pretende con ellos al fin es más que lo que se descifra en términos históricos.

---

<sup>18</sup>Ratzinger, Joseph, «Esperanza del Reino de Dios y Teología de la Liberación», *Obras Completas*, X, p. 477.

La libertad, la responsabilidad, el mérito, el bien, el mal... se refieren a conceptos que se ejercitan dentro de la historia, pero ellos mismos no están integrados en el seno de la historia, puesto que el venir-de y el dirigirse-a, como supuestos del acontecer histórico, comportan un cierto no-ser en quien es el sujeto de la historia. Pues bien, algo semejante sucede con la esperanza, sin la cual los hechos históricos no se desencadenarían, pero a la vez tanto su surgimiento como su cumplimiento no pueden por menos de exceder el relato histórico.

Entonces, ¿dónde ubicar la esperanza? Tanto un salirse del mundo, compartido por los hombres y por la historia, como un fiarlo todo a la actividad humana programada, la falsean. La esperanza implica las tareas temporales y la apertura al don, más allá de lo conquistado con las propias fuerzas. Pero ¿acaso son compatibles la actividad comprometida y la pasividad ante lo recibido?

Para orientarnos en la respuesta conviene reparar en que, si el objeto de la esperanza la precede, las facticidades producidas por el hombre, en las que históricamente está esperanzado de modo parcial, no pueden por menos de quedar rebasadas y desplazadas desde la esperanza natural. Con todo, simultáneamente tales esperanzas parciales no podrían presentarse sin la esperanza única y fundamental que alienta en ellas.<sup>19</sup> Pero no sólo las esperanzas limitadas, sino que todas las realidades provistas de sentido perderían su índice ético y por tanto su sentido, sin su animación por la esperanza. El nudo del poder dejaría de ser responsable, la justicia se quedaría sin asiento en un orden esperado, el progreso renunciaría a su sentido si no se alcanza por relación al bien que se espera, y así sucesivamente. Lo contrario a la esperanza en la vida eterna es un deslizarse a la *utopía* de construir el paraíso en la tierra, lo cual trae consigo como presunto basamento el abismo del sinsentido, como el nihilismo contemporáneo lo ha puesto de relieve, particularmente en Ernst Bloch.

---

<sup>19</sup>Así la denomina Pieper en *Hoffnung und Geschichte*, *op. cit.*, p. 16 ss. Allí se dice que a las esperanzas parciales no las llamaríamos esperanza si no hubiera esperanza como tal en lo realizable y bueno.

La diferencia entre utopía y esperanza escatológica en la vida eterna es que la utopía no nos alcanza personalmente, se nos escapa a cada momento de las manos porque apunta a un futuro —histórico— que se va postergando reiteradamente a las generaciones venideras.

Todo lo más, contribuimos como víctimas a su implantación, tal vez acelerándola.<sup>20</sup> En cambio, la vida eterna no queda aplazada a un tiempo indeterminado, sino que se incoa en el presente, en tanto que nutrido a cada momento por la esperanza fundamental. Es un permanecer en el amor que se extiende sin término y se agranda de continuo. La esperanza no parte de cero, porque el amor que la sustenta no tiene principio ni fin: es un adentrarse *in crescendo* en él, que renueva incesantemente los actos de esperanza en medio de las limitaciones y obstáculos de la vida presente.

Tampoco se acumulan las esperanzas parciales hasta llegar a componer la esperanza unitaria; al contrario, las esperanzas parciales son declinaciones (superadas cuando se las alcanza) de la única esperanza que aspira a ser colmada y de la que se nutre todo poder legítimo. Empieza en el cristiano con su incorporación en el *Corpus Mysticum Christi*, del que no espera salir sino que se borren definitivamente las huellas del pecado que retienen al individuo que forma parte de él. Por ello no cabe una esperanza individualista o egoísta como la que antes fingíamos a modo de réplica, por cuanto la comunión en el *Corpus Mysticum Christi* incluye, por principio, conjuntamente a los demás como miembros. Para decirlo con Ratzinger:

El reino de Dios está mucho más cerca que los frutos de Tántalo de la utopía, porque no es ningún futuro cosmológico, ningún «más tarde» en el tiempo, sino que describe lo completamente distinto a todo tiempo, que precisamente por ello se puede introducir en el tiempo, asumido por completo en sí mismo y hacerlo puro presente. La vida eterna, que comienza aquí y ahora en la comunión con Dios, rasga este aquí y ahora y lo abre al terreno de lo que nos es propio, y ya no será dividido por el fluir del tiempo.<sup>21</sup>

<sup>20</sup>En torno a la esperanza trascendente y su presunta traducción en términos de teología política, v. Aranda, Juan Pablo, «Trascendencia y teología política en el pensamiento de Ratzinger», *Dios y la Filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*, Casales, Roberto y Livia Bastos (eds.), México, Tirant Humanidades, 2022, pp. 461-482.

<sup>21</sup>Ratzinger, *Mi felicidad es estar cerca de ti*, op. cit., p. 441.

La observación de Husserl de que «puedo ser plenamente dichoso sólo si puede serlo la humanidad como un todo» es ahora y en este contexto de la comunión de los santos donde tiene entera cabida.

La humanidad como un todo es real, no como un conjunto o colectivo de individuos, sino que se realiza en todos y cada uno de sus miembros en comunión. Desde esta consideración de la humanidad como comunidad unificada, no tiene sentido un poder que divida a los hombres y a los pueblos, al modo de los dioses protectores de las tribus o de las naciones en las civilizaciones antiguas. La unidad de la comunión humana como *corpus* se aglutina en torno a la única cabeza que es el Dios encarnado, por el cual reinan los reyes y que no enfrenta a unas naciones con otras ni defiende un territorio de los eventuales ataques de los otros. El nombre del Dios cristiano, advierte Ratzinger, no va asociado a una raza ni a un *locus* determinado, como ocurría con las divinidades paganas. Veamos una nueva cita de Husserl a propósito de la comunidad ética:

Todo sujeto personal es sujeto ético y tiene como tal un universo de valores y disvalores éticos. Pero este universo ético no es un asunto privado. Todos estos universos están en la comunidad humana referidos unos a otros y forman una única conexión universal.<sup>22</sup>

Husserl dice, a propósito de los valores éticos, que no constituyen un fuero privado, segregado de la vida pública. Esto puede trasladarse a los valores del reino de Dios, a los que encamina la esperanza, de raigambre cristiana. De aquí resulta que la eternidad no es ajena a esta vida en tanto que es de suyo dialógico. El Dios al que nos abrimos por la esperanza es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, un Dios de vivos, porque para Él todos están vivos. La esperanza es precisa en la vida premortal, porque «en todo amor interhumano hay una exigencia de eternidad a la que ese amor no puede corresponder jamás».<sup>23</sup> Parece resonar aquí el pensamiento de Gabriel Marcel, cuando habla de que amar a alguien en el tiempo

---

<sup>22</sup>«Jedes personale Subjekt ist ethisches Subjekt und hat las das sein Universum ethischer Werte und Unwerte. Dieses ethische Universum ist aber nicht Privatsache. Alle diese Universa sind in der Menschengemeinschaft aufeinander bezogen und bilden einen einzigen universalen Zusammenhang», Husserl, *op. cit.*, p. 391.

<sup>23</sup>Ratzinger, Joseph, «Escatología», *Obras Completas*, vol. X, p. 144.



es decirle «tú no morirás» esperanzadamente. El *Corpus Mysticum Christi* es, de este modo, el tercero que hace de enlace entre vida temporal y vida eterna. Para decirlo con Ratzinger:

Dentro de la idea cristiana de eternidad hay que situar también el factor de relación humana. El hombre dialoga no en solitario con Dios, ni se adentra con Dios en una eternidad que le perteneciera de forma exclusiva, sino que el diálogo cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres. Ese diálogo atraviesa la historia en la que Dios habla con los hombres; acontece en el nosotros de los hijos de Dios. Esto quiere decir, en definitiva, que ese diálogo se da en el «cuerpo de Cristo», en la comunión con el Hijo, comunión que es la que de verdad da al hombre la posibilidad de llamar a Dios su Padre.<sup>24</sup>

## Conclusión

En el planteamiento anterior se han presentado varios motivos para no tomar por definitiva una esperanza cifrada en cualesquiera realizaciones históricas. El Imperio Romano una vez cristianizado por Constantino y más tarde, en el siglo IX, el renacimiento del Sacro Imperio Romano Germánico con Carlomagno, fueron épocas en las que prevaleció el optimismo histórico esperanzado respecto del esplendor del Reino de Dios en la tierra bajo el régimen de la Cristiandad. Algo semejante reapareció en el Imperio Español del emperador Carlos V en el siglo XVI, tras los primeros logros de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo. Pero en la medida en que iban de la mano de empresas políticas, estuvieron marcados estos intentos por el signo de la caducidad, que llevó a Agustín de Hipona a contraponer la ciudad de Dios a la ciudad terrena, coincidiendo con los epígonos de la Roma imperial. Una nueva versión de optimismo fue la confianza ilimitada en el progreso de la humanidad hacia lo mejor, por la que se decantó la Ilustración, bien es cierto que en el clima de secularización de las raíces teológicas que habían motivado los ensayos previos. También esta nueva forma de esperanza histórica terminó en el régimen del Terror y los altos ideales por los que se rigió se extinguieron a finales del siglo XIX con las revoluciones anarquista y marxista-leninista.

---

<sup>24</sup>*Ibid.*

¿Por qué se malogaron los esfuerzos y esperanzas de generaciones? A la luz de lo aquí esbozado, podemos decir que faltó depurar el *a priori* de la esperanza de lastres de ambiciones terrenas y conflictos políticos. Y en los últimos intentos ilustrados se pretendió un estado de cosas ideal sin un principio adecuado en el que radicar el progreso. ¿Acaso podía surgir el progreso moral de la humanidad a partir de los adelantos técnicos, con la ambigüedad ética que siempre los acompaña? Ratzinger evidencia que el reino de Dios crece en el tiempo como el desarrollo inadvertido de la semilla de la parábola evangélica, sin hacerlo depender de las contingencias históricas y sin hipotecarlo a ellas en las épocas de bonanza. También el extremo contrario del pesimismo, que acompaña la llegada del Anticristo, ha tenido distintas expresiones históricas, las más trágicas en los tiempos contemporáneos de los Gulags, Hiroshima y los campos de exterminio nazi, renuentes a toda esperanza interna a la historia.<sup>25</sup> Esta eventualidad de una destrucción final de la humanidad, acelerada por los productos técnicos humanos, ha sido expuesta literariamente bajo el género de las anti-utopías, como *El rinoceronte* de Ionesco, *Un mundo feliz* de Huxley o *1984* de George Orwell. Tendría su paralelo en lo que representa la muerte para la esperanza a nivel individual.

Pero tales poderes destructores no son capaces de aniquilar la esperanza, según se ha argumentado más arriba. La esperanza apunta naturalmente a lo que ya en el tiempo sobrepasa la historia. La redención de la humanidad no tiene lugar a espaldas de la creación divina. Si ésta sortea la nada absoluta que acecha a la temporalidad histórica y a la temporalidad biográfica de los individuos, la primera restaura definitivamente a la humanidad caída y da opción a cada uno de los seres humanos para que se incorporen en esperanza a la humanidad salvada de los lastres históricos heredados.

No es la vida eterna una ilusión vana para no actuar en el presente, sino que, de modo contrario, la esperanza en la vida eterna es la que hace fecunda la vida presente, preservándola del vacío existencial.

---

<sup>25</sup>Sobre la diferencia entre fin como objetivo o meta más allá de su ser-propuesto y el fin como cese intrahistórico, *cfr.* Pieper, Josef, *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 82 ss; acerca de la antítesis optimismo-pesimismo en la historia, *v.* Schumacher, Bernard N., *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Pamplona, EUNSA, 2005.

Digámoslo con Ratzinger:

De la existencia de la vida eterna depende que exista o no para el hombre felicidad (¡en *esta* vida!). Tan lejos está la esperanza en la vida eterna de ser una mera postergación de la salvación a una remota posterioridad que, a la inversa, ella es la condición de posibilidad de que pueda haber, absolutamente hablando, «salvación» —algo así como felicidad. ¿Y esto por qué? Pues, si no existe eternidad, si el espíritu no es lo antecedente y creador, sino lo posterior y casual, entonces la realidad no tiene *en sí* sentido alguno.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Ratzinger, «Reino de Dios y teología de la liberación», *op. cit.*, p. 484.



### Juan Pablo Aranda Vargas

Es profesor-investigador de la UPAEP y del CONCYTEP; encabeza la dirección de Formación Humanista. Es licenciado en Ciencia Política por el ITAM, y maestro y doctor en esta disciplina por la Universidad de Toronto. Su investigación se enfoca en el estudio de fenómenos teopolíticos, con especial énfasis en el estudio de las relaciones entre democracia, populismo y el pensamiento cristiano.  
juanpablo.aranda@upaep.mx

### Luis Ignacio Arbesú Verduzco

Es profesor-investigador de la UPAEP y del CONCYTEP. Maestro y doctor en Ciencia Política por la Universidad de París IX. Condecoración al Mérito Docente por la Secretaría de la Defensa Nacional. Reconocimiento al Mérito Científico por la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Red de Asociaciones de Investigadores y Científicos Españoles en el Exterior (RAICEX).  
luisignacio.arbesu@upaep.mx

### Uriel Ulises Bernal Madrigal

Es Profesor-Tutor de la Facultad de Filosofía y Teología de la UPAEP, Maestro en Filosofía de la Cultura y cursa el Doctorado en Filosofía Contemporánea. Investigador visitante en la Universidad de Navarra en otoño de 2018. Sus líneas de investigación están centradas en los estudios aristotélicos, la historia de la filosofía, el humanismo y pensamiento cristianos, así como el diálogo entre fe y razón, sobre lo cual ha realizado algunas publicaciones y presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales.  
urielulises.bernal@upaep.mx

### Roberto Casales García

Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Panamericana, y doctor en Filosofía por la UNAM. Es profesor-investigador de la UPAEP y del CONCYTEP; desde 2016 es director académico de la Facultad de Filosofía y Teología de la UPAEP. Forma parte de la Red Iberoamericana Leibniz desde su fundación en 2012, de la North American Kant Society, del grupo Ágora de la UTPL en Loja-Ecuador, del Centro de Estudios en Familia y Sociedad de la UPAEP, así como del Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCYT, nivel I.  
roberto.casales@upaep.mx

### Riccardo Colasanti

Misionero Identé. Decano de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP).

riccardo.colasanti@upaep.mx

### Urbano Ferrer Santos

Es Catedrático Emérito de Filosofía Moral de la Universidad de Murcia, donde ejerce desde 1984. Ha sido Profesor Visitante de las Universidades de Dresde (Alemania), Lublín (Polonia) y UPAEP (Puebla, México). Entre sus publicaciones se encuentran *La trayectoria fenomenológica de Husserl* (Pamplona, 2008), *Para comprender a Edith Stein* (Madrid, 2009), *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri* (Sevilla, 2010), *¿Qué significa ser persona?* (Lambda, 2023), «¿Son la misma vida la vida terrena y ultraterrena?», en *Filosofía de la Religión*, Cintia C. Robles Luján, Rubén Sánchez Muñoz (eds.) (Lambda, 2023).

ferrer@um.es

### Daniel González Martín del Campo

Licenciado en Relaciones Internacionales por la UPAEP, donde actualmente estudia la Maestría en Estudios Históricos. Cuenta con diplomados en Teología Básica y Archivística Eclesiástica por la Universidad Pontificia de México. Desde 2022 es colaborador de la UPAEP y miembro del Centro de Estudios Guadalupanos de la misma (CEG-UPAEP).

daniel.gonzalez01@upaep.mx

### Manuel Alejandro Gutiérrez González

Candidato a Doctor en Filosofía con orientación a los fundamentos en Ciencias Naturales y Cognitivas por la Universidad Austral, en Buenos Aires, Argentina. Es Coordinador de Posgrados e Investigación de la Escuela de Humanidades en la Universidad Anáhuac Querétaro. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) nivel candidato (2024-2027).

manuel.gutierrezgon@anahuac.mx

### Mauricio López Noriega

Director de la Cátedra de Teología en la UPAEP. Licenciado y doctor en Letras Clásicas por la UNAM. Catedrático de humanidades desde 1998. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I (2009-2014). Profesor de asignatura en el Colegio de Letras Clásicas de la UNAM.

mauricio.lopez01@upaep.mx

### Jorge Medina Delgadillo

Jorge Medina es filósofo y pedagogo. Estudió su doctorado en filosofía en la Universidad Panamericana y su doctorado en Educación en la Universidad Intercontinental. Tiene estancias posdoctorales en la Universidad de Comillas y en la Universidad de Extremadura en España. Autor de más de dieciséis libros, una veintena de capítulos de libros y más de treinta artículos de investigación. Actualmente es profesor-investigador de la UPAEP y del CONCYTEP; además se desempeña como Vicerrector de Investigación.

jorge.medina@upaep.mx

### Brenda Mariana Méndez Gallardo

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Maestra en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana; maestra en Artes Visuales por la Academia de San Carlos, UNAM. Es investigadora del SNI, nivel I. Actualmente es académica y directora del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana y profesora del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Guadalajara. Publicó en 2020 *Teoría de la imagen en la Expositio Fidei de Juan Damasceno* (Herder). Es también escultora: [www.marianamendezescultora.com](http://www.marianamendezescultora.com)

brenda.mendez@ibero.mx

### Hermínio Sánchez de la Barquera y Arroyo

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg. Maestro en Música por la Escuela Superior de Música Folkwang de Essen (Alemania). Cursó la especialidad en Canto Gregoriano en la abadía benedictina de St. Ottilien (Alemania). Profesor investigador en la Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

herminio.sanchezdelabarquera@upaep.mx





JOSEPH RATZINGER / BENEDICTO XVI:  
R E V E R B E R A C I O N E S  
UN HOMENAJE

se imprimió en octubre del 2024  
en Puebla, Puebla.

El tiraje constó de xxx ejemplares.





Doce textos. Un homenaje plural, polifónico, pero con un solo espíritu de hondo y honesto reconocimiento a un hombre excepcional, cuyo pensamiento y obra permanecerán como ejemplo, modelo y paradigma para la catolicidad contemporánea y futura.

LA CULTURA  
AL SERVICIO  
DEL PUEBLO