



Benedicto XVI, el Papa de la Modernidad

JAIME ANTÚNEZ ALDUNATE

Prefacio

ROCCO BUTTIGLIONE

Posfacio

CARLOS PEÑA

Benedicto XVI, el Papa de la Modernidad



EDICIONES UC



EDICIONES UC





Papa Francisco en la celebración del 65° aniversario de la ordenación sacerdotal de Benedicto XVI. 28 de junio de 2016.

Posfacio

Joseph Ratzinger, la modernidad interpelada

Por CARLOS PEÑA*



En la colección de breves relatos que tituló *Diapsálmata*, Kierkegaard cuenta que un incendio se declaró entre los bastidores de un teatro. El payaso salió al escenario para avisar al público. Pero este creyó que se trataba de un chiste y aplaudió gustoso. El payaso repitió el anuncio y los aplausos fueron todavía mayores. «Así –concluye Kierkegaard– creo que perecerá el mundo: en medio del aplauso general del respetable público que pensará que el anuncio es un chiste».

Basta poner en el sitio del payaso al teólogo, según sugiere el propio Joseph Ratzinger¹, para plantear la pregunta de si el anuncio cristiano interpela a la sociedad contemporánea o si, en cambio, ella lo toma como algo que, junto a algunas creencias de moda, el *new age*, el yoga o la terapia, serviría para aligerar la vida y espantar las tribulaciones de la existencia, tal como ocurre a los espectadores del circo que miran al payaso para distraerse antes de volver a la rutina.

* Abogado, Dr. en Filosofía, rector de la Universidad Diego Portales, profesor Universidad de Chile. Académico de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales. ¹ *Introducción al cristianismo*, Madrid: Sígueme, 2022, p. 33.

¿Tiene, en otras palabras, un lugar el cristianismo en la modernidad? ¿Cuál es la importancia de las palabras de Benedicto XVI que este libro del académico Jaime Antúnez recoge y examina, a la hora de comprender la situación cultural de la sociedad contemporánea?

A primera vista, no mucha.

Si nos plegáramos al lugar común podríamos decir que el cristianismo está demasiado convencido de su verdad como para iluminar a una sociedad cuyo pluralismo alcanza incluso a las religiones.

Suele sostenerse, en efecto, que la pretensión de verdad del cristianismo y su vocación universal es la fuente de la intolerancia y que, en cambio, un cierto escepticismo, o mejor aún una posición relativista en torno a las cuestiones fundamentales de la existencia, favorecerían una convivencia pacífica entre las personas. De ser así habría una incompatibilidad de principio entre el cristianismo y la modernidad y el primero debería recluirse como una convicción privada para no perjudicar la cooperación o lo que se denomina un «consenso traslapado».

Así piensan, por ejemplo, el jurista Hans Kelsen, el filósofo John Rawls o el egiptólogo Jan Assman. El primero afirma que la tolerancia es el fruto del relativismo², el segundo que la única forma de evitar las guerras religiosas es aceptar que las propias convicciones últimas no pueden extenderse a la esfera de lo público³, y el tercero sugiere que lo que denomina la «diferencia mosaica» (puesto que Moisés habría sido el primero en sostener la idea de una religión verdadera) abona la violencia y la rencilla entre quienes adoran a dioses distintos⁴. Esos puntos de vista que subrayan que la tolerancia sería alérgica, por decirlo así, a la verdad del cristianismo, pareciera encontrar apoyo en la literatura contemporánea que afirma que la fundamentación última de los propios puntos de vista no es simplemente posible. De esa forma la oposición entre la convicción de verdad del cristianismo y la tolerancia moderna no solo sería de facto, sino también de jure, pues no solo en los hechos la pretensión de verdad del cristianismo sería difícil de conciliar con el pluralismo, sino que además no habría posibilidad racional de sostenerla.

² Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?* Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1956; también *Esencia y valor de la democracia*, Madrid: Guadarrama, 1977.

³ John Rawls, *Political liberalism*, Columbia University Press, 1993.

⁴ Jan Assman, *The Price of Monotheism*, California: Stanford University Press, 2010. Y especialmente *To Moses from Akhenaten. Ancient Egypt and Religious Change*, New York: The American University in Cairo, 2016, pp. 113 y ss.

Y, sin embargo, al leer estas declaraciones hechas por Joseph Ratzinger a Jaime Antúnez, o revisar algunas de las miles de páginas que el primero escribió (Benedicto XVI ha de ser el papa más intelectual de todos los que han conducido la Iglesia) se alcanza la conclusión de que el cristianismo tiene mucho que decir, incluso al no creyente, a la hora de diagnosticar la situación contemporánea.

Desde luego, sostiene Joseph Ratzinger, la búsqueda de la verdad y el anhelo de alcanzarla es constitutiva de la condición humana. Baste recordar la concisa réplica de San Agustín al hombre que duda de todo: al menos el que duda está seguro de su duda, y, al estar seguro de su duda, está implícitamente seguro de que piensa, y al estar seguro de que piensa, está seguro de que existe. En el acto de pensar, como sugiere San Agustín, una conciencia se devela y está presente ante sí misma. La palabra alemana *Bewusstsein* ejemplifica el fenómeno al poner de manifiesto no solo la abstracta propiedad de la conciencia (*bewusst*), sino el ser (*sein*) de ella⁵. Pero no es solo esa sencilla constatación fenomenológica la que permite recordar el lugar que la verdad posee en la existencia. El abandono de la idea de verdad implicaría aceptar una multiplicidad de formas de concebir los límites y el sentido de lo que existe y de esta manera la misma pluralidad quedaría despojada de todo fundamento.

Si hubiera varios dioses (tal es el politeísmo con que Max Weber caracteriza la modernidad)⁶ se configuraría el problema que se constata en Eutifrón y según el cual lo «piadoso y lo impío serían equivalentes» y ya nadie podría orientarse⁷. La renuncia a la búsqueda de la verdad equivaldría a abandonar el intento de comprender la existencia. Esto es lo que reconoce también el frenético de *La Ciencia Jovial* después de constatar que Dios había muerto:

¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora?, ¿hacia dónde nos movemos nosotros?, ¿lejos de todos los soles?, ¿no caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos lados?, ¿hay aún un arriba y un abajo?, ¿no erramos como a través de una nada infinita?, ¿no nos sofoca el espacio vacío?⁸

⁵ Cit. en Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic I Truth of the World*, San Francisco: Ignatius Press, 2000, p. 36.

⁶ Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una ciencia.

La ciencia como vocación, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

⁷ 7^a, 8b.

⁸ Nietzsche, *La Ciencia Jovial* (traducción de José Jara), Universidad de Valparaíso, 2013, par. 125.

Es verdad, arguye Ratzinger, que el pensamiento posterior, luego de reconocer que en ausencia de verdad aparece un intersticio por el que se cuele un vacío, apuesta por reconciliar los opuestos –tal como ocurriría, por ejemplo, en el marxismo–, pero ello exige el sacrificio de seres humanos. Entonces la frase de Hegel –miro la historia y solo veo ruinas, un inmenso altar donde se ha sacrificado la dicha de los pueblos y la virtud de los individuos– sería una terrible profecía.

Así, el abandono de la verdad y la búsqueda de un Dios universal, de un único Dios, impediría la reconciliación del universo o, si se prefiere, su comprensión.

En otras palabras, la pretensión de verdad del cristianismo, o lo que Jan Assman llama «la diferencia mosaica»⁹, vendría exigida por la necesidad de comprender el mundo y concebirlo de una manera consistente. La reducción de la verdad a una cuestión puramente teórica de la cual se han eliminado todas las decisiones personales vivas y éticas «significaría un angostamiento tan sensible del campo de la verdad que esta quedaría desprovista nada menos que de su universalidad»¹⁰. Pero ello no significa, como se explica en estas conversaciones, dar primacía a la praxis. El logos precede al ethos y lo orienta en torno a la verdad común¹¹. O, como prefiere Emil Brunner, la búsqueda de la verdad viene demandada por el anhelo de comprender la realidad¹². Realidad y verdad estarían indisolublemente ligadas. Desde este punto de vista, entonces, hay una cierta coincidencia muy temprana, que la patrística vino a consolidar, entre la filosofía y la fe. Un ejemplo aún previo es Justino Mártir en su Diálogo con Trifón, quien afirma que la filosofía «nos conduce y recomienda a Dios» y por eso no debiera haber «ni platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos», puesto que la verdad a la que ella conduce es solo una¹³. El cristianismo –insiste Ratzinger una y otra vez en su obra– sería así una religión ilustrada. Conviene detenerse brevemente en este punto como un paso indispensable para comprender su relación con la tolerancia que reclama la modernidad.

⁹ Jan Assmann, *Moses The Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Mas: Harvard University Press, 1998, 169 y ss.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic I Truth of the World*, cit. pp. 28, 29.

¹¹ El logos precede al ethos, en este mismo volumen.

¹² Emil Brunner, *Christianity and Civilisation*, Charles Scribner's Sons, New York, 1948, p. 30.

¹³ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, en *Padres apologistas griegos*, Madrid: BAC, 1954, p. 302.

¿Qué significa o mejor aún qué consecuencias se siguen del hecho de que el cristianismo sea una religión ilustrada?

Ante todo, en el cristianismo se opera una coincidencia entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe, según el propio Ratzinger explica en la lección inaugural de su cátedra de Teología Fundamental. A primera vista, el Dios de la fe y el Dios de los filósofos no pueden coincidir porque el primero tiene nombre, es un singular, en tanto el Dios de los filósofos es un universal abstracto que convive con varios dioses. Esta última es, por ejemplo, la experiencia de los griegos. Allí existe Dios como un universal distante, un primer motor, y al mismo tiempo varios dioses conviven entre sí. ¿Cómo entonces podrían coincidir? Lo que ocurre, enseña Ratzinger, es que el Dios de los filósofos representa la unidad del absoluto y coexiste con el politeísmo porque para este último el absoluto como tal no es apelable para el ser humano, es un deus otiosus, un Dios mudo y distante. La coincidencia entre ese Dios y el Dios de la fe se produce cuando esta última enseña que el primero es absoluto, pero es apelable o, si se prefiere, es un Dios que traba relación con el hombre. En este punto Joseph Ratzinger coincide con Emil Brunner, el teólogo reformado:

El nombre de Dios ocupa un lugar extraordinario en la revelación bíblica porque resume de una manera simple y comprensible los momentos decisivos de la realidad de la revelación: Dios está enfrente de nosotros y nosotros estamos enfrente de Él, Dios no es un «el» impersonal, Él es un tú, se dirige a nosotros y se da a conocer por su propia revelación, se da a conocer a fin que podamos entrar en relación con él.¹⁴

La fe sería así una apertura a ese absoluto. Y la esencia del monoteísmo consistiría justamente en la posibilidad de apelar al absoluto, en tener al Dios de los filósofos como Dios de los hombres. Este sería el acontecimiento fundamental que proclama el cristianismo: Dios encarnado que establece una relación personal con el individuo humano. Jesús como el hijo de Dios o, si se prefiere, Dios hecho hombre. Pero ello no es

¹⁴ Emil Brunner, *La Doctrine Chrétienne de Dieu. Dogmatique*, Paris: Labor et Fides Librairie Protestante, 1964, p. 138.

«solamente una “buena noticia”, una comunicación de contenidos desconocidos hasta aquel momento. En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo “informativo”, sino “performativo”. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. La puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva»¹⁵.

De ahí que, como se subraya en las conversaciones que recoge este libro¹⁶, la cristología esté en el centro de la reflexión cristiana y de la comprensión de sí misma. Y es que para el cristiano el mundo y su vida no provienen del azar, sino de la Razón eterna y del Amor eterno; han sido creados por Dios omnipotente. En Jesucristo, en su encarnación, en su cruz y resurrección, se ha manifestado el Rostro de Dios¹⁷.

Pero en la modernidad habría ocurrido un retroceso. Porque si para los antiguos el Dios es un *deus otiosus* que representa el absoluto y para el cristiano ese absoluto se encuentra con el hombre, para los modernos es el absoluto el que ya no parece un problema.

Así entonces el problema del cristianismo en la sociedad moderna no deriva del hecho de que él sea irracional, sino del hecho de que la razón ha retrocedido y renunciado a encarar la cuestión del absoluto. En el fondo de la tolerancia moderna estaría alojada la convicción de que las preguntas esenciales que hacen problemática la existencia son absurdas porque aspiran a algo que está más allá de la razón o que, si se plantean, son una semilla de una discordia insoluble. No es pues que la racionalidad moderna –este es el argumento de Joseph Ratzinger– haya mostrado lo absurdo de la fe, poniendo de manifiesto que esta última sería una ficción más o menos eficaz para consolarnos de las tribulaciones de la existencia, sino que la razón ha renunciado a comprender la totalidad o, si se prefiere, ha renunciado a comprender, o a esforzarse por hacerlo, las preguntas que brotan en el ser humano cuando reflexiona acerca de sí mismo. «La fe se encuentra abandonada por la filosofía y de repente se ve, por así decir, suspendida en el vacío».¹⁸

¹⁵ Carta Encíclica *Spe salvi*, 2.

¹⁶ En el núcleo de los problemas actuales, en este volumen.

¹⁷ Celebración de la vigilia pascual, Basílica de San Pedro, Sábado Santo, 22 de marzo de 2008.

¹⁸ *Fe y futura*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 2007, p. 57.

Es ese retroceso de la razón el que se esgrimiría hoy como fundamento de la tolerancia y a través suyo de la democracia. Pero el interrogante, y esta es la cuestión fundamental que queda planteada por Ratzinger, es si acaso puede fundarse la democracia en esa renuncia de la razón a buscar lo incondicional.

Antes de examinar las reflexiones que él efectúa en torno a ese problema, reflexiones que como veremos apuntan a aspectos esenciales del debate contemporáneo, conviene reparar en el hecho de que la sociedad moderna, al revés de lo que alguna vez se creyó, no ha abandonado la pregunta por el absoluto. Si la pregunta por el absoluto hubiera desaparecido, si el tema de la unidad de la existencia no importara a nadie y si la cultura se sostuviera en sí misma y hubiera desalojado esa preocupación, el tema de la fundamentación de la democracia carecería de sentido. Se habría llegado a un punto como el que señala Richard Rorty: existiría una primacía de la democracia por sobre la filosofía¹⁹, esto es, la necesidad del *modus vivendi* habría llevado a olvidar las preguntas que la reflexión humana se ha hecho desde antiguo. Pero es obvio que no ha ocurrido así. Todas las culturas humanas se estiran más allá de sí mismas buscando un horizonte desde el que la subjetividad de sus miembros pueda configurarse. No es verdad que la sociedad se erige desde el individuo. La verdad –bastaría citar a Norbert Elias para advertirlo²⁰– es que el individuo es siempre un producto ex post social que se configura a partir de un horizonte de sentido que le viene dado desde la cultura. Esta verdad sencilla, que la sociología conoce desde sus inicios, es la misma que asoma hoy en la literatura sobre teología política o en los textos psicoanalíticos. El individuo humano se constituye desde un sentido que le viene dado desde fuera de sí mismo. Y eso explica que ninguna cultura pueda renunciar a la pregunta por un ámbito de incondicionalidad que la sostenga.

Y el problema de la sociedad contemporánea consistiría entonces en que desaloja del ámbito público esa preocupación; pero ella subsiste en la pluralidad contemporánea que, de esa forma, acredita la persistencia del problema y a la vez la dificultad para resolverlo.

¹⁹ *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers, pp. 175-196, Cambridge University Press, 1990, pp. 175, 196.

²⁰ *La sociedad de los individuos*, Madrid: Península, 1990.

En medio de esa situación de la cultura contemporánea, ¿cuál sería el papel del cristianismo y de la fe?

La respuesta a esa pregunta puede ser formulada, cuando se revisan las páginas que Joseph Ratzinger escribió sobre este tema, en dos sentidos. Uno desde el lado de la teología; otro desde el lado de la filosofía. Desde el punto de vista teológico se trata de saber cuál es el papel de la fe en el transcurrir del mundo; desde el punto de vista filosófico, se trata de dilucidar qué enseña la fe al debate contemporáneo.

En la posguerra, observa Ratzinger, cuando el mundo está desolado luego de la catástrofe, aparece un tipo de concepción que ve en ello un camino para el cristianismo consistente en desmundanizarse. La fe sería entonces una decisión existencial que separa radicalmente la fe del mundo, o, mejor, la fe se viviría como un extrañamiento existencial del mundo. Este punto de vista acentúa el Nuevo Testamento y desmitologiza al Viejo. Pronto, y en los años sesenta, le seguiría una teología que ve a la fe involucrada directamente en los problemas del mundo, una fe que pone la liberación del pueblo de Dios descrita en el Antiguo Testamento como el acontecimiento central. No es difícil ver en el primer caso a Rudolf Bultmann, el brillante heideggeriano, y en el otro a Gustavo Gutiérrez con la teología de la liberación²¹.

El punto de vista de Ratzinger no equivale a ninguno de esos dos. Una fe desmundanizada arriesga convertirse en «puro sentimiento» y desliga casi del todo al Nuevo Testamento de la tradición veterotestamentaria; y del otro

²¹ Compárense los siguientes textos. Rudolf Bultmann, *Science and Existence*, en *New Testament & Mythology*, Philadelphia: Fortress Press, 1989: «Los que creen en la palabra de Dios tienen certidumbre en el acto existencial de la fe, pero no tienen seguritas. En efecto, Dios no se mantiene en la fe en el sentido de que el creyente pueda considerar su fe como una decisión tomada de una vez por todas. Dios permanece siempre más allá de lo que una vez se ha captado, lo que significa que la decisión de fe sólo es auténtica en cuanto actualizada siempre de nuevo. "Dios es el huésped que siempre sigue adelante" (Rilke), que no puede ser aprehendido en ningún

ahora como alguien que permanece. Más bien, como el que exige mi decisión siempre de nuevo, Dios está siempre ante mí como el que viene, y esta constante futuridad de Dios es la trascendencia de Dios». Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1973, p. 176: «En la historia humana actúa Dios para salvarnos; según la dimensión humana que da a su propia existencia y a su comunidad encuentra el hombre su salvación (...) Los efectos de esta justicia que no aparecen todavía, deben manifestarse un día, cuando Dios establezca plenamente su reinado sobre la tierra».

lado, una fe involucrada en la praxis liberadora invierte la relación y reconduce el Nuevo Testamento al Viejo y arriesga el peligro del joaquinismo que Ratzinger examinó en su tesis sobre Buenaventura²². En vez de ello, Ratzinger aboga por una fe responsable, preocupada de mediar entre la fe y la razón; una fe que propaga la justicia restaurativa, consciente de que toda realidad siempre empalidecerá frente al futuro en que el creyente confía²³. Y de otro lado, una fe que advierte contra una razón demiúrgica, que da origen a una total hegemonía de la civilización tecnocientífica que se resiste a ser guiada.

¿Qué enseña la fe así concebida al debate contemporáneo?

Desde luego, el cristianismo, por su propia índole, no puede renunciar a la esfera pública o a entreverarse, como lo hizo Ratzinger en cada una de las páginas que escribió, en los debates de su tiempo. Ello porque abriga la convicción de que él es la religión por antonomasia verdadera y legítima para todos los hombres²⁴. Y en esa medida el cristianismo no solo se pretendería verdadero, sino además poseería una profunda vocación pública, puesto que sería portador de una noticia para todos los seres humanos, la quieran oír o no.

Y el deber del cristiano y de la Iglesia, como lo explica en sus escritos del Concilio Vaticano II, es proclamar esa noticia que iluminaría la cultura sin relativizarla²⁵, ni aun a pretexto de ampliar la audiencia de la Iglesia. El deber de la Iglesia sería proclamar la verdad y no ponerla a la altura de las expectativas de la hora, ansiosa por lograr el asentimiento o la adhesión²⁶. La apertura al mundo, uno de los lemas del Concilio, no debe entonces ser entendida como una voluntad de sincretismo con la modernidad. La fe del cristianismo supone apertura porque es Dios quien se ha abierto al mundo. Así una Iglesia abierta al mundo es la reafirmación de esa verdad: la de que es Dios quien se muestra o abre al ser humano. No otra cosa, explica, sería el hecho, que está a la base del cristianismo, de que Dios se hizo hombre.

²² *La teología de la historia de San Buenaventura*, Madrid: Encuentro, 2004.

²³ Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo, en *Una mirada a Europa*, Madrid: Rialp, 2021, p. 92.

²⁴ ¿La verdad del cristianismo?, Conferencia en la Universidad de la Sorbona, en *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca: Sígueme, 2005.

²⁵ Vid. Sobre la teología del Concilio, en *Obras Completas*, VII/1, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 2019, p. 56. La Iglesia, se dice allí, es el «tabernáculo de la palabra», hace presente la palabra de Dios en el mundo.

²⁶ ¿Una Iglesia abierta al mundo?, en *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972, p. 317.

Ese punto de vista que Joseph Ratzinger subrayó una y otra vez tiene varias consecuencias en el debate contemporáneo. Menciono aquí las más obvias.

Una de ellas es que alerta contra un catolicismo descafeinado, ligero, que reinterpreta el mensaje cristiano como si él fuera una cosmovisión más en el ámbito de la cultura. Se trata de ese catolicismo que se asimila o asemeja a la ideología al uso, o a las modas de la hora; ese catolicismo, en suma, que tiene horror a ser minoría y que se mide a sí mismo por la anchura de la audiencia a la que es capaz de seducir. Esta alerta a que conduce el punto de vista de Ratzinger posee enseñanzas incluso para el no creyente: la capacidad de persuadir a una audiencia o ser popular ante ella no es un criterio epistémico, no es una medida de la verdad o de la corrección de lo que se dice.

A lo anterior se suma que si ello es así, si la verdad no se mide por la audiencia que adhiere a ella, entonces la democracia para ser perdurable requiere atesorar en favor suyo alguna verdad que la fundamente. En otras palabras, el relativismo no puede ser el fundamento de la democracia o, hablando de manera más general, de la comunidad política. La democracia no puede ser simple *modus vivendi*, un ámbito en el que las preguntas fundamentales de la existencia se retiran. Aparentemente ello favorece la tolerancia; pero bien mirado, no es así. Los derechos fundamentales exigen esgrimir la verdad en su favor, so pena de dejar a la vida humana a la intemperie. Este es el sentido profundo –que interpela también al no creyente– de la frase evangélica «la verdad os hará libres». Sin verdad no es posible fundamentar nada y en su ausencia –como recuerda el Eutifrón– es lo mismo lo pío que lo impío. Este aspecto del mensaje cristiano en el que Joseph Ratzinger insiste con especial lucidez desafía a buena parte del pensamiento contemporáneo que se esmera en sostener que la verdad no existe, que todo punto de vista es a lo más la interpretación de una interpretación y que nunca podremos leer el texto original. La libertad, recuerda una y otra vez Ratzinger, descansa en la verdad. De otra forma la libertad sería mera naturaleza, simple expresión de lo que se quiere.

Pero si la verdad no se mide por la anuencia del público, tampoco ella depende de la certeza subjetiva, como a veces suele decirse incluso por quienes se dicen católicos. Actuar en conciencia, entendiendo por esta última la certeza

del yo, no exculpa²⁷. Si así fuera, la verdad moral estaría entregada a los vaivenes de la psicología. Esto, por supuesto, lo sabe la mejor filosofía –desde Kant a Husserl–, que coincide en esto con el punto de vista de Ratzinger. La conciencia como el juez último del obrar no puede ser equivalente a inclinarse ante la individuación moderna, ante el yo soberano. La razón y la fe no pueden ser reducidas a mero psicologismo.

El punto de vista que Joseph Ratzinger subraya muestra un nuevo sentido de la tolerancia. La tolerancia no puede consistir en una renuncia a la verdad del propio punto de vista, o a callar verdades para no incomodar. La tolerancia es una virtud por llamarla así práctica que viene exigida por el respeto hacia el otro; pero no consiste en la tendencia a considerar correcto algo por el solo hecho de que alguien lo diga o lo profiera. De donde se sigue que no viene exigido por la tolerancia que el creyente ponga en paréntesis la verdad en la que cree a la hora de comparecer en el espacio público²⁸. Así, respecto de la tolerancia el cristianismo puede esgrimir dos principios: uno de ellos es que el cristiano no puede callar sin traicionar la fe, puesto que esta última sabe una noticia que él debe comunicar al mundo; el otro es que reivindicar firmemente la verdad en la que cree es perfectamente compatible con la tolerancia y el rechazo incondicional de la violencia desde que esa verdad incluye el amor al otro por amor a Dios²⁹.

Lo anterior establece particulares exigencias a un Estado neutral. La neutralidad del Estado liberal no es compatible con una generalizada visión meramente laicista de los problemas públicos. En otras palabras, los ciudadanos laicos y el propio Estado no pueden negar de principio el potencial de verdad o el potencial normativo del ideal religioso. Pretender que la neutralidad del Estado excluye al ideal religioso del debate público o excusa al no creyente de entender el punto de vista religioso, significa traicionar la neutralidad del Estado y desconocer el potencial normativo que posee o puede poseer la fe para los ciudadanos. Y así como los ciudadanos no creyentes reclaman al creyente

27 Conciencia y verdad, en *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, Madrid: Rialp, 2020.

28 «Lo que es verdad hay que decirlo abiertamente, sin ocultarlo; la verdad plena

es una parte del amor pleno». Sobre la teología del Concilio, en *Obras Completas, VII/1, Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, cit. p. 261.

29 Vid. la Carta Encíclica *Deus caritas est*.

que exprese su punto de vista en términos compatibles con los compromisos públicos de la democracia, así también es deber del no creyente esforzarse por comprender con honestidad intelectual el fondo de verdad que reclama para sí el punto de vista religioso cuando comparece en la esfera pública.

Lo anterior deriva finalmente de la pregunta –una pregunta que está en el centro de la modernidad– de si el Estado moderno, liberal y secularizado, ¿cuenta con fuentes de sentido, sobre las que se pueda apoyar de manera suficiente o se alimenta de presupuestos normativos que son anteriores a él mismo y que por sí mismo no puede generar? Parece obvio, según lo muestra la experiencia contemporánea, que el Estado liberal y secularizado se sustenta en condiciones que él mismo no puede garantizar. Como Estado liberal solo puede sobrevivir si la libertad que concede a sus ciudadanos se regula desde dentro, desde la sustancia moral del individuo y la homogeneidad de la sociedad. Pero no puede intentar garantizar estas fuerzas reguladoras internas por sus propios medios –es decir, con los instrumentos de la coerción legal y el mando autoritario– sin abandonar los principios y la neutralidad que proclama. Ello le exige entonces entrar en diálogo con las religiones y el punto de vista del creyente³⁰.

Esos aspectos que la obra de Joseph Ratzinger subraya –ha de haber otros, sin duda– pueden ser puntos firmes de encuentro entre el creyente y el no creyente, entre el cristianismo y una modernidad reflexiva: la idea de que la verdad no se mide ni por la audiencia ni por la certeza subjetiva, sino por la razón; que la democracia necesita entonces un fundamento o una orientación normativa que no surja de la mayoría, porque de otra forma lo pío y lo impío, lo correcto y lo incorrecto, serían intercambiables; y en fin, que la tolerancia no puede exigir a los partícipes de la esfera pública el abandono de la verdad a la que cada uno ha arribado reflexivamente, sino que la índole del Estado liberal requiere la participación de todos para encontrar una orientación normativa que él mismo no es capaz de producir.

30 «El Estado liberal y secularizado se sustenta en condiciones que él mismo no puede garantizar. Esa es la gran apuesta que ha hecho en aras de la libertad». Vid. Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Religion,*

Law and Democracy, Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 166. Cfr. Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid: Encuentro, 2006.

Pero por sobre todo lo anterior, hay algo en el cristianismo que apunta a una dimensión central de la existencia que persiste en la sociedad moderna. Y quizá baste eso para justificar la necesidad del cristianismo y su vocación por la verdad en el debate contemporáneo. Al comenzar este posfacio preguntábamos si el cristianismo tenía algo que decir a la hora de comprender a la sociedad contemporánea. Ahora sabemos que sí. Y ello porque en él se expresa una dimensión central de la existencia y su problematicidad.

En la sociología del siglo XX se pensó, como recordábamos, que la religión declinaría poco a poco conforme los procesos que configuran a la modernidad avanzaran. Esta fue la conocida teoría de la secularización. Incluso hubo movimientos teológicos –como la conocida pero breve teología de la muerte de Dios– a partir de esos diagnósticos. Y sin embargo en la segunda mitad del siglo XX se ha observado una gigantesca expansión del fenómeno religioso³¹. La vivacidad que muestra el islam, el crecimiento del protestantismo evangélico, especialmente en su versión pentecostal en Latinoamérica; el credo mormón, y desde luego la vitalidad que sigue mostrando el cristianismo, la catolicidad y las iglesias reformadas, parecen ser pruebas suficientes de que no es verdad que las luces del progreso espantarían a la religión como si ella fuera una mera sombra.

La sociología pues ya no sostiene la tesis de la secularización y más bien se esfuerza por comprender el lugar de lo religioso en la esfera de la cultura.

Peter Berger³² sostiene que es propio del individuo humano orientar sus acciones hacia algo que le permite, retrospectivamente, unificarlas, verlas como parte de un solo acontecer. Lo que llamamos sentido (o el sentido último que las religiones buscan esclarecer) es lo que permite unificar nuestras varias experiencias, verlas como algo que acontece a un “yo” (como ocurre con lo que llamamos experiencia subjetiva) o a un “nosotros” (la llamada experiencia intersubjetiva). La cultura humana reproduciría de alguna forma esa estructura de construcción de sentido. Y así las diversas culturas organizarían la experiencia a partir de un “algo” hacia lo que se orientan. La religión sería una de las formas en que ello ocurre.

31 Cfr. Primacía de la pregunta sobre Dios, en este volumen.

32 *El dosel sagrado*, Barcelona: Kairos, 1971.

Niklas Luhmann³³, por su parte, explica que toda sociedad es un sistema que, para existir como tal, debe recortarse sobre un fondo. Para distinguirse del fondo debe seleccionar algunas cosas y excluir otras, del mismo modo que cuando fijamos la atención en algo todo lo demás queda como una tela sobre la que se recorta eso que miramos. La distinción entre lo que está aquí, al alcance de nuestra experiencia, y lo que está más allá, lejos de ella, la distinción entre lo observable y lo no observable, acompaña así a todas las sociedades humanas. Esa distinción ineludible sería lo específicamente religioso. La religión, en este sentido, sería un esfuerzo por tratar, no sabemos si con éxito o sin él, con la nada (eso que arde, como la llamó Meister Eckhart) o por huir de ella.

Pero sea que la asignación de sentido parta en la conciencia humana, como sugiere Berger; sea que se trate de una condición del sistema para distinguirse de su medio, como acabamos de ver sugiere Luhmann, lo que parece estar acreditado es que la existencia humana no puede resignarse a la oscuridad que la rodea y, en cambio, se esfuerza por incorporarla a su horizonte de sentido.

En otras palabras, la realidad humana se estira siempre e inevitablemente hacia algo que está más allá de ella misma, algo que la trasciende.

El catolicismo instituye al reconocimiento de esa experiencia como el centro mismo de la vida del creyente. Se trata de la liturgia, que para el cristiano supone la presencia de Dios en ella³⁴. Ratzinger observa que la liturgia para el cristiano es una fiesta, una autorización para la alegría; pero esta autorización es válida, agrega, «sólo si es capaz de afrontar la pregunta sobre la muerte»³⁵. La liturgia vista desde el no creyente es así el recordatorio permanente de que la realidad individual y colectiva está siempre constituida desde algo que la excede, algo que, no obstante, es capaz de conferir sentido a las experiencias límite de la existencia.
B



³³ *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2007.

³⁴ El logos precede al ethos, en este volumen.

³⁵ *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Obras completas I, Madrid: BAC, p. 287.