



Papa Benedicto XVI
José Rodríguez Iturbe

Verdad y Cultura

Colección Cultura Institucional



Universidad de
La Sabana

Rodríguez Iturbe, José

Verdad y cultura / José Rodríguez Iturbe, Papa Benedicto XVI – Chía : Universidad de La Sabana, 2014.

128 p. ; 10.5x17cm. (Colección cultura institucional)

ISBN: 978-958-12-0355-0

Incluye bibliografía

1. Verdad 2. Cultura 3. Iglesia y educación I. Rodríguez Iturbe, José II. Papa Benedicto XVI III. Ratzinger, Joseph IV. Universidad de La Sabana (Colombia) V. Tít. VI. Serie.

CDD 378.0712

Co-ChULS

Reservados todos los derechos
© Universidad de La Sabana
2014
ISBN: 978-958-12-0355-0
800 ejemplares
Impreso y hecho en Colombia
Hecho el depósito legal

Universidad de La Sabana
Dirección de Publicaciones
Campus del Puente del Común
Km 7 Autopista Norte de Bogotá
Chía, Cundinamarca, Colombia
Tel. (57-1) 8615555 Ext. 45001
<http://publicaciones.unisabana.edu.co>
publicaciones@unisabana.edu.co

Colección Cultura Institucional



Dirección de Cultura Institucional
María Claudia Gutiérrez Prieto
DIRECCIÓN GENERAL

Dirección de Publicaciones
Elsa Cristina Robayo Cruz
DIRECCIÓN EDITORIAL

María José Díaz-Granados
Hernando García B.
CORRECCIÓN DE ESTILO

KILKA - Diseño gráfico
DISEÑO DE CARÁTULA

Dirección de Publicaciones
Universidad de La Sabana

DIAGRAMACIÓN Y MONTAJE
Mauricio Salamanca

Nomos impresores
IMPRESIÓN



Contenido



-  Discurso escrito por
el Papa Benedicto XVI
para el encuentro con la Universidad
La Sapienza de Roma9

-  Discurso del Papa Benedicto XVI
al mundo de la cultura29

-  Discurso del Papa Benedicto XVI
a los jóvenes profesores universitarios.....49

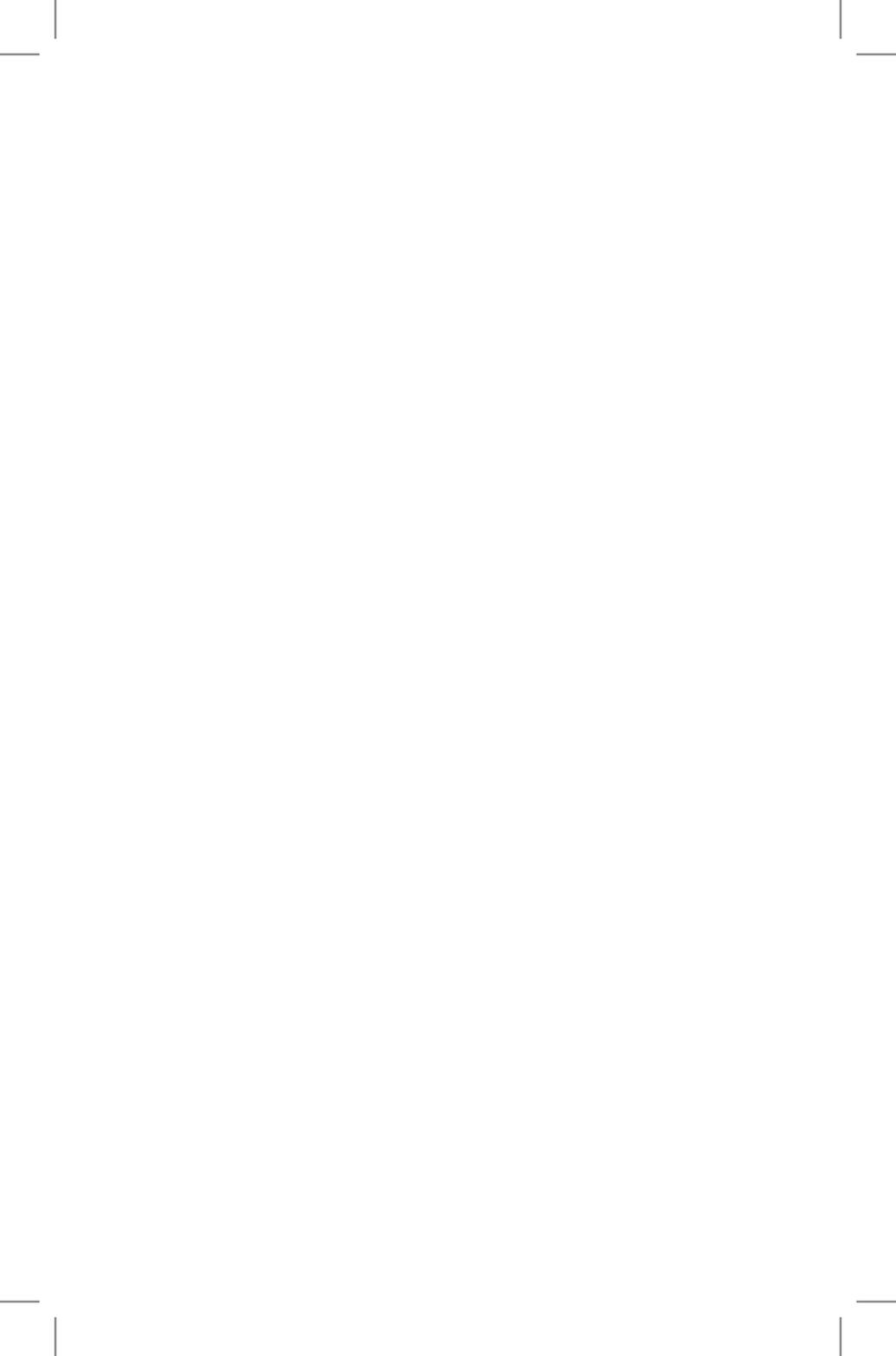
-  Cultura y Verdad.
De Ratzinger a Benedicto XVI57

Relativismo y escepticismo	59
La dictadura del relativismo.....	64
El orden social justo y la misión de la Iglesia	73
Razón y fe: la armonía necesaria	75
La naturaleza de la Universidad.....	81
La crisis del Derecho	86
<i>Quaerere Deum</i> en la lección del monaquismo occidental	94
La <i>Universitas Studiorum</i> y la búsqueda de la verdad.....	112

**Discurso escrito por
el Papa Benedicto XVI
para el encuentro
con la Universidad La Sapienza
de Roma***



* Texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a Sapienza, Universidad de Roma, el jueves 17 de enero de 2008. Visita cancelada el 15 de enero del mismo año.



Rector magnífico;
autoridades políticas y civiles;
ilustres profesores y personal técnico
administrativo;
queridos jóvenes estudiantes:

Para mí es motivo de profunda alegría encontrarme con la comunidad de Sapienza, Universidad de Roma con ocasión de la inauguración del año académico. Ya desde hace siglos esta universidad marca el camino y la vida de la ciudad de Roma, haciendo fructificar las mejores energías intelectuales en todos los campos del saber. Tanto en el tiempo en que, después de su fundación impulsada por el Papa Bonifacio VIII, la institución dependía directamente de la autoridad eclesiástica, como sucesivamente, cuando el Studium Urbis se desarrolló como institución del Estado italiano, vuestra comunidad académica ha conservado un gran nivel científico y cultural, que la sitúa entre las universidades más prestigiosas del mundo. Desde siempre la Iglesia de Roma mira con simpatía y admiración este centro universitario, reconociendo su compromiso, a veces arduo y fatigoso, por la investigación y la formación de las nuevas generaciones. En estos últimos años no han faltado momentos significativos de colaboración y de diálogo. Quiero recordar, en particular, el Encuentro mundial de rectores con

ocasión del Jubileo de las Universidades, en el que vuestra comunidad no sólo se encargó de la acogida y la organización, sino sobre todo de la profética y compleja propuesta de elaborar un “nuevo humanismo para el tercer milenio”.

En esta circunstancia deseo expresar mi gratitud por la invitación que se me ha hecho a venir a vuestra universidad para pronunciar una conferencia. Desde esta perspectiva, me planteé ante todo la pregunta: ¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como esta? 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. Es cierto que en otros tiempos La Sapienza era la universidad del Papa; pero hoy es una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesiásticas la universidad encuentra su función particular, precisamente

también para la sociedad moderna, que necesita una institución de este tipo.

Vuelvo a mi pregunta inicial: ¿Qué puede y debe decir el Papa en el encuentro con la universidad de su ciudad? Reflexionando sobre esta pregunta, me pareció que incluía otras dos, cuyo esclarecimiento debería llevar de por sí a la respuesta. En efecto, es necesario preguntarse: ¿Cuál es la naturaleza y la misión del Papado? Y también, ¿cuál es la naturaleza y la misión de la universidad? En este lugar no quisiera entretenerme y entreteneros con largas disquisiciones sobre la naturaleza del Papado. Baste una breve alusión. El Papa es, ante todo, Obispo de Roma y, como tal, en virtud de la sucesión del apóstol san Pedro, tiene una responsabilidad episcopal con respecto a toda la Iglesia católica. La palabra “obispo” —episkopos—, que en su significado inmediato se puede traducir por “vigilante”, se fundió ya en el Nuevo Testamento con el concepto bíblico de Pastor: es aquel que, desde un puesto de observación más elevado, contempla el conjunto, cuidándose de elegir el camino correcto y mantener la cohesión de todos sus componentes. En este sentido, esa designación de la tarea orienta la mirada, ante todo, hacia el interior de la comunidad creyente. El Obispo —el Pastor— es el hombre que cuida de esa comunidad; el que la conserva unida,

manteniéndola en el camino hacia Dios, indicado por Jesús según la fe cristiana; y no sólo indicado, pues Él mismo es para nosotros el camino. Pero esta comunidad, de la que cuida el Obispo, sea grande o pequeña, vive en el mundo. Las condiciones en que se encuentra, su camino, su ejemplo y su palabra influyen inevitablemente en todo el resto de la comunidad humana en su conjunto. Cuanto más grande sea, tanto más repercutirán en la humanidad entera sus buenas condiciones o su posible degradación. Hoy vemos con mucha claridad cómo las condiciones de las religiones y la situación de la Iglesia —sus crisis y sus renovaciones— repercuten en el conjunto de la humanidad. Por eso el Papa, precisamente como Pastor de su comunidad, se ha convertido cada vez más también en una voz de la razón ética de la humanidad.

Aquí, sin embargo, surge inmediatamente la objeción según la cual el Papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe. Debemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, sólo

quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas.

Volvemos a la pregunta inicial. El Papa habla como representante de una comunidad creyente, en la cual durante los siglos de su existencia ha madurado una determinada

sabiduría de vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética.

Pero ahora debemos preguntarnos: ¿Y qué es la universidad?, ¿cuál es su tarea? Es una pregunta de enorme alcance, a la cual, una vez más, sólo puedo tratar de responder de una forma casi telegráfica con algunas observaciones. Creo que se puede decir que 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. En este sentido, se puede decir que el impulso del que nació la universidad occidental fue el cuestionamiento de Sócrates. Pienso, por ejemplo —por mencionar sólo un texto—, en la disputa con Eutifrón, el cual defiende ante Sócrates la religión mítica y su devoción. A eso, Sócrates contrapone la pregunta: “¿Tú crees que existe realmente entre los dioses una guerra mutua y terribles enemistades y combates...? Eutifrón, ¿debemos decir que todo eso es efectivamente verdadero?” (6 b c). En esta pregunta, aparentemente poco devota —pero que en Sócrates se debía a una religiosidad más profunda y más pura, de la búsqueda del Dios verdaderamente divino—, los cristianos de los

primeros siglos se reconocieron a sí mismos y su camino. Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor. Por eso, el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para ellos una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos. Por consiguiente, no necesitaban resolver o dejar a un lado el interrogante socrático, sino que podían, más aún, debían acogerlo y reconocer como parte de su propia identidad la búsqueda fatigosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad íntegra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún, debía nacer la universidad.

Es necesario dar un paso más. 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. San Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña y los dones del Espíritu que se mencionan en Isaías 11, 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? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del Logos, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma.

En la teología medieval hubo una discusión a fondo sobre la relación entre teoría y praxis, sobre la correcta relación entre conocer y obrar, una disputa que aquí no podemos desarrollar. De hecho, la universidad medieval, con sus cuatro Facultades, presenta esta correlación. Comencemos por la Facultad que, según la concepción de entonces, era la cuarta: la de medicina. Aunque era considerada más como “arte” que como ciencia, sin embargo, su inserción en el cosmos de la universitas significaba claramente que se la situaba en el ámbito de la racionalidad, que el arte de curar estaba bajo la guía de la razón, liberándola del ámbito de la magia. Curar es una tarea que requiere cada vez más

simplemente la razón, pero precisamente por eso necesita la conexión entre saber y poder, necesita pertenecer a la esfera de la ratio. En la Facultad de derecho se plantea inevitablemente la cuestión de la relación entre praxis y teoría, entre conocimiento y obrar. Se trata de dar su justa forma a la libertad humana, que es siempre libertad en la comunión recíproca: el derecho es el presupuesto de la libertad, no su antagonista. Pero aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿Cómo se establecen los criterios de justicia que hacen posible una libertad vivida conjuntamente y sirven al hombre para ser bueno? En este punto, se impone un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad. Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta "forma razonable", afirma que no puede ser sólo una lucha por

mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad” (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren). Está bien dicho, pero es muy difícil transformarlo en una praxis política. Como sabemos, los representantes de ese “proceso de argumentación” público son principalmente los partidos en cuanto responsables de la formación de la voluntad política. De hecho, sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses que prometen satisfacer. Ahora bien, esos intereses a menudo son particulares y no están verdaderamente al servicio del conjunto. La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político.

Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la “razón pública”, como hace Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera? En cualquier caso, según eso, resulta evidente que, en la búsqueda del

derecho de la libertad, de la verdad de la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia. Así volvemos a la estructura de la universidad medieval. Juntamente con la Facultad de derecho estaban las Facultades de filosofía y de teología, a las que se encomendaba la búsqueda sobre el ser hombre en su totalidad y, con ello, la tarea de mantener despierta la sensibilidad por la verdad. Se podría decir incluso que este es el sentido permanente y verdadero de ambas Facultades: ser guardianes de la sensibilidad por la verdad, no permitir que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad. Pero, ¿cómo pueden dichas Facultades cumplir esa tarea? Esta pregunta exige un esfuerzo permanente y nunca se plantea ni se resuelve de manera definitiva. En este punto, pues, tampoco yo puedo dar propiamente una respuesta. Sólo puedo hacer una invitación a mantenerse en camino con esta pregunta, en camino con los grandes que a lo largo de toda la historia han luchado y buscado, con sus respuestas y con su inquietud por la verdad, que remite continuamente más allá de cualquier respuesta particular.

De este modo, la teología y la filosofía forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse

totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad. Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino — ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico — el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas. Los Padres, diferenciándose de las filosofías neoplatónicas, en las que la religión y la filosofía estaban unidas de manera inseparable, habían presentado la fe cristiana como la verdadera filosofía, subrayando también que esta fe corresponde a las exigencias de la razón que busca la verdad; que la fe es el “sí” a la verdad, con respecto a las religiones míticas, que se habían convertido en mera costumbre. Pero luego, en el momento del nacimiento de la universidad, en Occidente ya no existían esas religiones, sino sólo el cristianismo; por eso, era necesario subrayar de modo nuevo la responsabilidad propia de la razón, que no queda absorbida por la fe. A santo Tomás le tocó vivir en un momento privilegiado: por primera vez, los escritos filosóficos de Aristóteles eran accesibles en su integridad; estaban presentes las filosofías judías y árabes, como apropiaciones y continuaciones específicas de la filosofía griega. Por eso el cristianismo, en un nuevo diálogo con la razón de los demás, con quienes se

venía encontrando, tuvo que luchar por su propia racionalidad. La Facultad de filosofía que, como “Facultad de los artistas” — así se llamaba —, hasta aquel momento había sido sólo propedéutica con respecto a la teología, se convirtió entonces en una verdadera Facultad, en un interlocutor autónomo de la teología y de la fe reflejada en ella. Aquí no podemos detenernos en la interesante confrontación que se derivó de ello. Yo diría que la idea de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí “sin confusión y sin separación”. “Sin confusión” quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. Junto con el “sin confusión” está también el “sin separación”: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran

diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino. La historia ha demostrado que varias cosas dichas por teólogos en el decurso de la historia, o también llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales, eran falsas y hoy nos confunden. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una "comprehensive religious doctrine" en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses.

Bien; hasta ahora he hablado sólo de la universidad medieval, pero tratando de aclarar la naturaleza permanente de la universidad y de su tarea. En los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, que en la universidad se valoran sobre todo en dos grandes ámbitos: ante todo, en el de las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia; en segundo lugar, en el de las ciencias históricas y humanísticas, en las que el hombre, escrutando el espejo de su historia y aclarando las dimensiones de su naturaleza, trata de comprenderse mejor a sí mismo. En este desarrollo no sólo se ha abierto a la humanidad una cantidad inmensa de saber y de poder; también han crecido el conocimiento y el reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre, y de esto no podemos por menos de estar agradecidos. Pero nunca puede decirse que el camino del hombre se haya completado del todo y que el peligro de caer en la inhumanidad haya quedado totalmente descartado, como vemos en el panorama de la historia actual. 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. Dicho desde el punto de vista de la estructura de la universidad: existe el peligro de que la filosofía, al no sentirse ya capaz de cumplir su verdadera tarea, degenera en positivismo; que la teología, con su mensaje dirigido a la razón, quede confinada a la esfera privada de un grupo más o menos grande. Sin embargo, si la razón, celosa de su presunta pureza, se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida. Pierde la valentía por la verdad y así no se hace más grande, sino más pequeña. Eso, aplicado a nuestra cultura europea, significa: si quiere sólo construirse a sí misma sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en el momento la convence, y, preocupada por su laicidad, se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta.

Con esto vuelvo al punto de partida. ¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el Papa en la universidad? Seguramente no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que sólo puede ser donada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene

la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro.

Vaticano, 17 de enero de 2008



Discurso del Papa Benedicto XVI al mundo de la cultura



* Discurso del Papa Benedicto XVI pronunciado ante los intelectuales franceses en el Colegio de los Bernardinos. París, viernes 12 de septiembre de 2008.



Señor Cardenal,
Señora Ministra de la Cultura,
Señor Alcalde,
Señor Canciller del Instituto de Francia,
Queridos amigos:

Gracias, Señor Cardenal, por sus amables palabras. Nos encontramos en un lugar histórico, edificado por los hijos de san Bernardo de Claraval y que su gran predecesor, el recordado Cardenal Jean-Marie Lustiger, quiso como centro de diálogo entre la sabiduría cristiana y las corrientes culturales, intelectuales y artísticas de la sociedad actual. Saludo en particular a la Señora Ministra de la Cultura, que representa al Gobierno, así como al Señor Giscard D'Estaing y al Señor Chirac. Asimismo, saludo a los Señores Ministros que nos acompañan, a los representantes de la UNESCO, al Señor Alcalde de París y a las demás Autoridades. No puedo olvidar a mis colegas del Instituto de Francia, que bien conocen la consideración que les profeso. Doy las gracias al Príncipe de Broglie por sus cordiales palabras. Nos veremos mañana por la mañana. Agradezco a la Delegación de la comunidad musulmana francesa que haya aceptado participar en este encuentro: les dirijo mis mejores deseos en este tiempo de Ramadán. Dirijo ahora un cordial saludo al conjunto del variado mundo de

la cultura, que vosotros, queridos invitados, representáis tan dignamente.

Quisiera hablaros esta tarde del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea. He recordado al comienzo que el lugar donde nos encontramos es emblemático. Está ligado a la cultura monástica, porque aquí vivieron monjes jóvenes, para aprender a comprender más profundamente su llamada y vivir mejor su misión. ¿Es ésta una experiencia que representa todavía algo para nosotros, o nos encontramos sólo con un mundo ya pasado? Para responder, conviene que reflexionemos un momento sobre la naturaleza del monaquismo occidental. ¿De qué se trataba entonces? A tenor de la historia de las consecuencias del monaquismo cabe decir que, en la gran fractura cultural provocada por las migraciones de los pueblos y el nuevo orden de los Estados que se estaban formando, los monasterios eran los lugares en los que sobrevivían los tesoros de la vieja cultura y en los que, a partir de ellos, se iba formando poco a poco una nueva cultura. ¿Cómo sucedía esto? ¿Qué les movía a aquellas personas a reunirse en lugares así? ¿Qué intenciones tenían? ¿Cómo vivieron?

Primeramente y como cosa importante hay que decir con gran realismo que no estaba en su intención crear una cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su

motivación era mucho más elemental. Su objetivo era: *quaerere Deum*, buscar a Dios. En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida. Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable. Se dice que su orientación era «escatológica». Que no hay que entenderlo en el sentido cronológico del término, como si mirasen al fin del mundo o a la propia muerte, sino existencialmente: detrás de lo provisional buscaban lo definitivo. *Quaerere Deum*: como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto. Dios mismo había puesto señales de pista, incluso había allanado un camino, y de lo que se trataba era de encontrarlo y seguirlo. El camino era su Palabra que, en los libros de las Sagradas Escrituras, estaba abierta ante los hombres. La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra o, como dice Jean Leclercq: en el monaquismo occidental, escatología y gramática están interiormente vinculadas una con la otra (cf. *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, p. 14). El deseo de Dios, *le desir de Dieu*, incluye *l'amour des lettres*, el amor por la palabra, ahondar en todas sus dimensiones. Porque en la Palabra bíblica

Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él, hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse. Así, precisamente por la búsqueda de Dios, resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua. Puesto que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, forma parte del monasterio la biblioteca que indica el camino hacia la palabra. Por el mismo motivo forma parte también de él la escuela, en la que concretamente se abre el camino. San Benito llama al monasterio una *dominici servitii schola*. El monasterio sirve a la *eruditio*, a la formación y a la erudición del hombre –una formación con el objetivo último de que el hombre aprenda a servir a Dios. Pero esto comporta evidentemente también la formación de la razón, la erudición, por la que el hombre aprende a percibir entre las palabras la Palabra.

Para captar plenamente la cultura de la palabra, que pertenece a la esencia de la búsqueda de Dios, hemos de dar otro paso. La Palabra que abre el camino de la búsqueda de Dios y es ella misma el camino, es una Palabra que mira a la comunidad. En efecto, llega hasta el fondo del corazón de cada uno (cf. *Hch 2, 37*). Gregorio Magno lo describe como una punzada imprevista que desgarrar el alma adormecida y la despierta haciendo

que estemos atentos a la realidad esencial, a Dios (cf. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Pero también hace que estemos atentos unos a otros. La Palabra no lleva a un camino sólo individual de una inmersión mística, sino que introduce en la comunión con cuantos caminan en la fe. Y por eso hace falta no sólo reflexionar en la Palabra, sino leerla debidamente. Como en la escuela rabínica, también entre los monjes el mismo leer del individuo es simultáneamente un acto corporal. «Sin embargo, si *legere* y *lectio* se usan sin un adjetivo calificativo, indican comúnmente una actividad que, como cantar o escribir, afectan a todo el cuerpo y a toda el alma», dice a este respecto Jean Leclercq (*ibid.*, p. 21).

Y aún hay que dar otro paso. La Palabra de Dios nos introduce en el coloquio con Dios. El Dios que habla en la Biblia nos enseña cómo podemos hablar con Él. Especialmente en el *Libro de los Salmos* nos ofrece las palabras con que podemos dirigirnos a Él, presentarle nuestra vida con sus altibajos en coloquio ante Él, transformando así la misma vida en un movimiento hacia Él. Los *Salmos* contienen frecuentes instrucciones incluso sobre cómo deben cantarse y acompañarse de instrumentos musicales. Para orar con la Palabra de Dios el sólo pronunciar no es suficiente, se requiere la música. Dos cantos de la liturgia cristiana provienen de textos bíblicos,

que los ponen en los labios de los Ángeles: el *Gloria*, que fue cantado por los Ángeles al nacer Jesús, y el *Sanctus*, que según *Isaías 6* es la aclamación de los Serafines que están junto a Dios. A esta luz, la Liturgia cristiana es invitación a cantar con los Ángeles y dirigir así la palabra a su destino más alto. Escuchemos en ese contexto una vez más a Jean Leclercq: «Los monjes tenían que encontrar melodías que tradujeran en sonidos la adhesión del hombre redimido a los misterios que celebra. Los pocos capiteles de Cluny, que se conservan hasta nuestros días, muestran los símbolos cristológicos de cada uno de los tonos» (cf. *Ibid.*, p. 229).

En San Benito, para la plegaria y para el canto de los monjes, la regla determinante es lo que dice el Salmo: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* –delante de los ángeles tañeré para ti, Señor (cf. 138, 1). Aquí se expresa la conciencia de cantar en la oración comunitaria en presencia de toda la corte celestial y por tanto de estar expuestos al criterio supremo: orar y cantar de modo que se pueda estar unidos con la música de los Espíritus sublimes que eran tenidos como autores de la armonía del cosmos, de la música de las esferas. De ahí se puede entender la seriedad de una meditación de san Bernardo de Claraval, que usa un dicho de tradición platónica transmitido por Agustín para juzgar

el canto feo de los monjes, que obviamente para él no era de hecho un pequeño matiz, sin importancia. Califica la confusión de un canto mal hecho como un precipitarse en la «zona de la desemejanza –en la *regio dissimilitudinis*. Agustín había echado mano de esa expresión de la filosofía platónica para calificar su estado interior antes de la conversión (cf. *Confesiones* VII, 10.16): el hombre, creado a semejanza de Dios, al abandonarlo se hunde en la «zona de la desemejanza» – en un alejamiento de Dios en el que ya no lo refleja y así se hace desemejante no sólo de Dios, sino también de sí mismo, del verdadero ser hombre. Es ciertamente drástico que Bernardo, para calificar los cantos mal hechos de los monjes, emplee esta expresión, que indica la caída del hombre alejado de sí mismo. Pero demuestra también cómo se toma en serio este asunto. Demuestra que la cultura del canto es también cultura del ser y que los monjes con su plegaria y su canto han de estar a la altura de la Palabra que se les ha confiado, a su exigencia de verdadera belleza. De esa exigencia intrínseca de hablar y cantar a Dios con las palabras dadas por Él mismo nació la gran música occidental. No se trataba de una «creatividad» privada, en la que el individuo se erige un monumento a sí mismo, tomando como criterio esencialmente la representación del propio yo. Se trataba más bien de reconocer atentamente con los «oídos

del corazón» las leyes intrínsecas de la música de la creación misma, las formas esenciales de la música puestas por el Creador en su mundo y en el hombre, y encontrar así la música digna de Dios, que al mismo tiempo es verdaderamente digna del hombre e indica de manera pura su dignidad.

Para captar de alguna manera la cultura de la palabra, que en el monaquismo occidental se desarrolló por la búsqueda de Dios, partiendo de dentro, es preciso referirse también, aunque sea brevemente, a la particularidad del Libro o de los Libros en los que esta Palabra ha salido al encuentro de los monjes. La Biblia, vista bajo el aspecto puramente histórico o literario, no es simplemente un libro, sino una colección de textos literarios, cuya redacción duró más de un milenio y en la que cada uno de los libros no es fácilmente reconocible como perteneciente a una unidad interior; en cambio se dan tensiones visibles entre ellos. Esto es verdad ya dentro de la Biblia de Israel, que los cristianos llamamos el Antiguo Testamento. Es más verdad aún cuando nosotros, como cristianos, unimos el Nuevo Testamento y sus escritos, casi como clave hermenéutica, con la Biblia de Israel, interpretándola así como camino hacia Cristo. En el Nuevo Testamento, con razón, la Biblia normalmente no se la califica como “la Escritura”, sino como “las Escrituras”, que sin

embargo en su conjunto luego se consideran como la única Palabra de Dios dirigida a nosotros. Pero ya este plural evidencia que aquí la Palabra de Dios nos alcanza sólo a través de la palabra humana, a través de las palabras humanas, es decir que Dios nos habla sólo a través de los hombres, mediante sus palabras y su historia. Esto, a su vez, significa que el aspecto divino de la Palabra y de las palabras no es naturalmente obvio. Dicho con lenguaje moderno: la unidad de los libros bíblicos y el carácter divino de sus palabras no son, desde un punto de vista puramente histórico, asibles. El elemento histórico es la multiplicidad y la humanidad. De ahí se comprende la formulación de un dístico medieval que, a primera vista, parece desconcertante: *Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cf. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, 1). La letra muestra los hechos; lo que tienes que creer lo dice la alegoría, es decir la interpretación cristológica y pneumática.

Todo esto podemos decirlo de manera más sencilla: la Escritura precisa de la interpretación, y precisa de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el sentido que aúna el todo. Dicho todavía de otro modo: existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras, que se desvelan sólo en la comunión vivida de

esta Palabra que crea la historia. Mediante la creciente percepción de las diversas dimensiones del sentido, la Palabra no queda devaluada, sino que aparece incluso con toda su grandeza y dignidad. Por eso el «*Catecismo de la Iglesia Católica*» con toda razón puede decir que el cristianismo no es simplemente una religión del libro en el sentido clásico (cf. n. 108). El cristianismo capta en las palabras la Palabra, el *Logos* mismo, que despliega su misterio a través de tal multiplicidad y de la realidad de una historia humana. Esta estructura especial de la Biblia es un desafío siempre nuevo para cada generación. Por su misma naturaleza excluye todo lo que hoy se llama fundamentalismo. La misma Palabra de Dios, de hecho, nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla se requiere un trascender y un proceso de comprensión, que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital. Siempre y sólo en la unidad dinámica del conjunto los muchos libros forman *un* Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan solamente en la palabra y en la historia humana.

Todo el dramatismo de este tema está iluminado en los escritos de san Pablo. Qué significado tenga el trascender de la letra y su comprensión únicamente a partir del

conjunto, lo ha expresado de manera drástica en la frase: «La pura letra mata y, en cambio, el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 6). Y también: “Donde hay el Espíritu... hay libertad” (2 Cor 3, 17). La grandeza y la amplitud de tal visión de la Palabra bíblica, sin embargo, sólo se puede comprender si se escucha a Pablo profundamente y se comprende entonces que ese Espíritu liberador tiene un nombre y que la libertad tiene por tanto una medida interior: «El Señor es el Espíritu, y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). El Espíritu liberador no es simplemente la propia idea, la visión personal de quien interpreta. El Espíritu es Cristo, y Cristo es el Señor que nos indica el camino. Con la palabra sobre el Espíritu y sobre la libertad se abre un vasto horizonte, pero al mismo tiempo se pone una clara limitación a la arbitrariedad y a la subjetividad, un límite que obliga de manera inequívoca al individuo y a la comunidad y crea un vínculo superior al de la letra: el vínculo del entendimiento y del amor. Esa tensión entre vínculo y libertad, que sobrepasa el problema literario de la interpretación de la Escritura, ha determinado también el pensamiento y la actuación del monaquismo y ha plasmado profundamente la cultura occidental. Esa tensión se presenta de nuevo también a nuestra generación como un reto frente a los extremos de la arbitrariedad subjetiva, por una parte, y del fanatismo

fundamentalista, por otra. Sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción.

En la consideración sobre la «escuela del servicio divino» –como san Benito llamaba al monaquismo– hemos fijado hasta ahora la atención sólo en su orientación hacia la palabra, en el «*ora*». Y de hecho de ahí es de donde se determina la dirección del conjunto de la vida monástica. Pero nuestra reflexión quedaría incompleta si no miráramos aunque sea brevemente el segundo componente del monaquismo, el descrito con el «*labora*». En el mundo griego el trabajo físico se consideraba tarea de siervos. El sabio, el hombre verdaderamente libre se dedicaba únicamente a las cosas espirituales; dejaba el trabajo físico como algo inferior a los hombres incapaces de la existencia superior en el mundo del espíritu. Absolutamente diversa era la tradición judaica: todos los grandes rabinos ejercían al mismo tiempo una profesión artesanal. Pablo que, como rabino y luego como anunciador del Evangelio a los gentiles, era también tejedor de tiendas y se ganaba la vida con el trabajo de sus manos, no constituye una excepción, sino que sigue la común

tradición del rabinismo. El monaquismo ha acogido esa tradición; el trabajo manual es parte constitutiva del monaquismo cristiano. San Benito habla en su *Regla* no propiamente de la escuela, aunque la enseñanza y el aprendizaje –como hemos visto– en ella se daban por descontados. En cambio, en un capítulo de su *Regla* habla explícitamente del trabajo (cf. cap. 48). Lo mismo hace Agustín que dedicó al trabajo de los monjes todo un libro. Los cristianos, que con esto continuaban la tradición ampliamente practicada por el judaísmo, tenían que sentirse sin embargo cuestionados por la palabra de Jesús en *el Evangelio de Juan*, con la que defendía su actuar en sábado: «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo» (5, 17). El mundo greco-romano no conocía ningún Dios Creador; la divinidad suprema, según su manera de pensar, no podía, por decirlo así, ensuciarse las manos con la creación de la materia. «Construir» el mundo quedaba reservado al demiurgo, una deidad subordinada. Muy distinto el Dios cristiano: Él, el Uno, el verdadero y único Dios, es también el Creador. Dios trabaja; continúa trabajando en y sobre la historia de los hombres. En Cristo entra como Persona en el trabajo fatigoso de la historia. «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo». Dios mismo es el Creador del mundo, y la creación todavía no ha concluido. Dios trabaja, *ergázetai!* Así el trabajo de los

hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo. Del monaquismo forma parte, junto con la cultura de la palabra, una cultura del trabajo, sin la cual el desarrollo de Europa, su *ethos* y su formación del mundo son impensables. Ese *ethos*, sin embargo, tendría que comportar la voluntad de obrar de tal manera que el trabajo y la determinación de la historia por parte del hombre sean un colaborar con el Creador, tomándolo como modelo. Donde ese modelo falta y el hombre se convierte a sí mismo en creador deiforme, la formación del mundo puede fácilmente transformarse en su destrucción.

Comenzamos indicando que, en el resquebrajamiento de las estructuras y seguridades antiguas, la actitud de fondo de los monjes era el *quaerere Deum* –la búsqueda de Dios. Podríamos decir que ésta es la actitud verdaderamente filosófica: mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, las verdaderas. Quien se hacía monje, avanzaba por un camino largo y profundo, pero había encontrado ya la dirección: la Palabra de la Biblia en la que oía que hablaba el mismo Dios. Entonces debía tratar de comprenderle, para poder caminar hacia Él. Así el camino de los monjes, pese a seguir

no medible en su extensión, se desarrolla ya dentro de la Palabra acogida. La búsqueda de los monjes, en algunos aspectos, comporta ya en sí mismo un hallazgo. Sucede pues, para que esa búsqueda sea posible, que previamente se da ya un primer movimiento que no sólo suscita la voluntad de buscar, sino que hace incluso creíble que en esa Palabra está escondido el camino –o mejor: que en esa Palabra Dios mismo se hace contradictorio con los hombres y por eso los hombres a través de ella pueden alcanzar a Dios. Con otras palabras: debe darse el anuncio dirigido al hombre creando así en él una convicción que puede transformarse en vida. Para que se abra un camino hacia el corazón de la Palabra bíblica como Palabra de Dios, esa misma Palabra debe antes ser anunciada desde el exterior. La expresión clásica de esa necesidad de la fe cristiana de hacerse comunicable a los otros es una frase de la *Primera Carta de Pedro*, que en la teología medieval era considerada la razón bíblica para el trabajo de los teólogos: «Estad siempre prontos para dar razón (*logos*) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» (3,15). (El *Logos*, la razón de la esperanza, debe hacerse *apo-logia*, debe llegar a ser respuesta). De hecho, los cristianos de la Iglesia naciente no consideraron su anuncio misionero como una propaganda, que debiera servir para que el propio grupo creciera, sino como una necesidad intrínseca derivada

de la naturaleza de su fe: el Dios en el que creían era el Dios de todos, el Dios uno y verdadero que se había mostrado en la historia de Israel y finalmente en su Hijo, dando así la respuesta que tenía en cuenta a todos y que, en su intimidad, todos los hombres esperan. La universalidad de Dios y la universalidad de la razón abierta hacia Él constituían para ellos la motivación y también el deber del anuncio. Para ellos la fe no pertenecía a las costumbres culturales, diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos.

El esquema fundamental del anuncio cristiano «ad extra» –a los hombres que, con sus preguntas, buscan– se halla en el discurso de san Pablo en el Areópago. Tengamos presente, en ese contexto, que el Areópago no era una especie de academia donde las mentes más ilustradas se reunían para discutir sobre cosas sublimes, sino un tribunal competente en materia de religión y que debía oponerse a la importación de religiones extranjeras. Y precisamente ésta es la acusación contra Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras» (*Hch 17,18*). A lo que Pablo replica: «He encontrado entre vosotros un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’. Pues eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo» (cf. 17, 23). Pablo no anuncia dioses desconocidos. Anuncia a

Aquel, que los hombres ignoran y, sin embargo, conocen: el Ignoto-Conocido; Aquel que buscan, al que, en lo profundo, conocen y que, sin embargo, es el Ignoto y el Incognoscible. Lo más profundo del pensamiento y del sentimiento humano sabe en cierto modo que Él tiene que existir. Que en el origen de todas las cosas debe estar no la irracionalidad, sino la Razón creativa; no el ciego destino, sino la libertad. Sin embargo, pese a que todos los hombres en cierto modo sabemos esto –como Pablo subraya en la *Carta a los Romanos* (1, 21)– ese saber permanece irreal: Un Dios sólo pensado e inventado no es un Dios. Si Él no se revela, nosotros no llegamos hasta Él. La novedad del anuncio cristiano es la posibilidad de decir ahora a todos los pueblos: Él se ha revelado. Él personalmente. Y ahora está abierto el camino hacia Él. La novedad del anuncio cristiano no consiste en un pensamiento sino en un hecho: Él se ha mostrado. Pero esto no es un hecho ciego, sino un hecho que, en sí mismo, es *Logos* –presencia de la Razón eterna en nuestra carne. *Verbum caro factum est* (Jn 1,14): precisamente así en el hecho ahora está el *Logos*, el *Logos* presente en medio de nosotros. El hecho es razonable. Ciertamente hay que contar siempre con la humildad de la razón para poder acogerlo; hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios.

Nuestra situación actual, bajo muchos aspectos, es distinta de la que Pablo encontró en Atenas, pero, pese a la diferencia, sin embargo, en muchas cosas es también bastante análoga. Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido. Pero como entonces tras las numerosas imágenes de los dioses estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él. *Quaerere Deum* -buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura.

Discurso del Papa Benedicto XVI a los jóvenes profesores universitarios*



* Discurso del Papa Benedicto XVI en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, a los jóvenes profesores universitarios, el viernes 19 de agosto de 2011, durante la XXVI Jornada Mundial de la Juventud.



*Señor Cardenal Arzobispo de Madrid,
Queridos Hermanos en el Episcopado,
Queridos Padres Agustinos,
Queridos Profesores y Profesoras,
Distinguidas Autoridades,
Amigos todos*

Esperaba con ilusión este encuentro con vosotros, jóvenes profesores de las universidades españolas, que prestáis una espléndida colaboración en la difusión de la verdad, en circunstancias no siempre fáciles. Os saludo cordialmente y agradezco las amables palabras de bienvenida, así como la música interpretada, que ha resonado de forma maravillosa en este monasterio de gran belleza artística, testimonio elocuente durante siglos de una vida de oración y estudio. En este emblemático lugar, razón y fe se han fundido armónicamente en la austera piedra para modelar uno de los monumentos más renombrados de España.

Saludo también con particular afecto a aquellos que en estos días habéis participado en Ávila en el Congreso Mundial de Universidades Católicas, bajo el lema: “Identidad y misión de la Universidad Católica”.

Al estar entre vosotros, me vienen a la mente mis primeros pasos como profesor en la Universidad de Bonn. Cuando todavía se apreciaban las heridas de la guerra y eran

muchas las carencias materiales, todo lo suplía la ilusión por una actividad apasionante, 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” (*Siete Partidas*, partida II, tít. XXXI), clarifica el sentido y hasta la definición de la Universidad.

En el lema de la presente Jornada Mundial de la Juventud: “Arraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe” (cf. *Col 2, 7*), podéis también encontrar luz para comprender mejor vuestro ser y quehacer. En este sentido, y como ya escribí en el Mensaje a los jóvenes como preparación para estos días, los términos “arraigados, edificados y firmes” apuntan a fundamentos sólidos para la vida (cf. n. 2).

Pero, ¿dónde encontrarán los jóvenes esos puntos de referencia en una sociedad quebradiza e inestable? A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente

coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. Sin embargo, vosotros que habéis vivido como yo la Universidad, y que la vivís ahora como docentes, sentís sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre. 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.

En efecto, la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana. Por ello, no es casualidad que fuera la Iglesia quien promoviera la institución universitaria, pues la fe cristiana nos habla de Cristo como el Logos por quien todo fue hecho (cf. *Jn* 1,3), y del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Esta buena noticia descubre una racionalidad en todo lo creado y contempla al hombre como una criatura que participa y puede llegar a reconocer esa racionalidad. La

Universidad encarna, pues, un ideal que no debe desvirtuarse ni por ideologías cerradas al diálogo racional, ni por servilismos a una lógica utilitarista de simple mercado, que ve al hombre como mero consumidor.

He ahí vuestra importante y vital misión. Sois vosotros quienes tenéis el honor y la responsabilidad de transmitir ese ideal universitario: un ideal que habéis recibido de vuestros mayores, muchos de ellos humildes seguidores del Evangelio y que en cuanto tales se han convertido en gigantes del espíritu. Debemos sentirnos sus continuadores en una historia bien distinta de la suya, pero en la que las cuestiones esenciales del ser humano siguen reclamando nuestra atención e impulsándonos hacia adelante. Con ellos nos sentimos unidos a esa cadena de hombres y mujeres que se han entregado a proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres. Y el modo de hacerlo no solo es enseñarlo, sino vivirlo, encarnarlo, como también el Logos se encarnó para poner su morada entre nosotros. En este sentido, los jóvenes necesitan auténticos maestros; personas abiertas a la verdad total en las diferentes ramas del saber, sabiendo escuchar y viviendo en su propio interior ese diálogo interdisciplinar; personas convencidas, sobre todo, de la capacidad humana de avanzar en el camino hacia la verdad. La juventud es tiempo privilegiado para la búsqueda y el

encuentro con la verdad. Como ya dijo Platón: “Busca la verdad mientras eres joven, pues si no lo haces, después se te escapará de entre las manos” (*Parménides*, 135d). Esta alta aspiración es la más valiosa que podéis transmitir personal y vitalmente a vuestros estudiantes, y no simplemente unas técnicas instrumentales y anónimas, o unos datos fríos, usados sólo funcionalmente.

Por tanto, os animo encarecidamente a no perder nunca dicha sensibilidad e ilusión por la verdad; a no olvidar que la enseñanza no es una escueta comunicación de contenidos, sino una formación de jóvenes a quienes habéis de comprender y querer, en quienes debéis suscitar esa sed de verdad que poseen en lo profundo y ese afán de superación. Sed para ellos estímulo y fortaleza.

Para esto, es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe. No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad: pues “no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor” (*Caritas in veritate*, n. 30). Si verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor. De esta unidad deriva

la coherencia de vida y pensamiento, la ejemplaridad que se exige a todo buen educador.

En segundo lugar, hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar 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 la que nos motiva. En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad. No debemos atraer a los estudiantes a nosotros mismos, sino encaminarlos hacia esa verdad que todos buscamos. A esto os ayudará el Señor, que os propone ser sencillos y eficaces como la sal, o como la lámpara, que da luz sin hacer ruido (cf. *Mt 5,13-15*).

Todo esto nos invita a volver siempre la mirada a Cristo, en cuyo rostro resplandece la Verdad que nos ilumina, pero que también es el Camino que lleva a la plenitud perdurable, siendo Caminante junto a nosotros y sosteniéndonos con su amor. Arraigados en Él, seréis buenos guías de nuestros jóvenes. Con esa esperanza, os pongo bajo el amparo de la Virgen María, Trono de la Sabiduría, para que Ella os haga colaboradores de su Hijo con una vida colmada de sentido para vosotros mismos y fecunda en frutos, tanto de conocimiento como de fe, para vuestros alumnos. Muchas gracias.

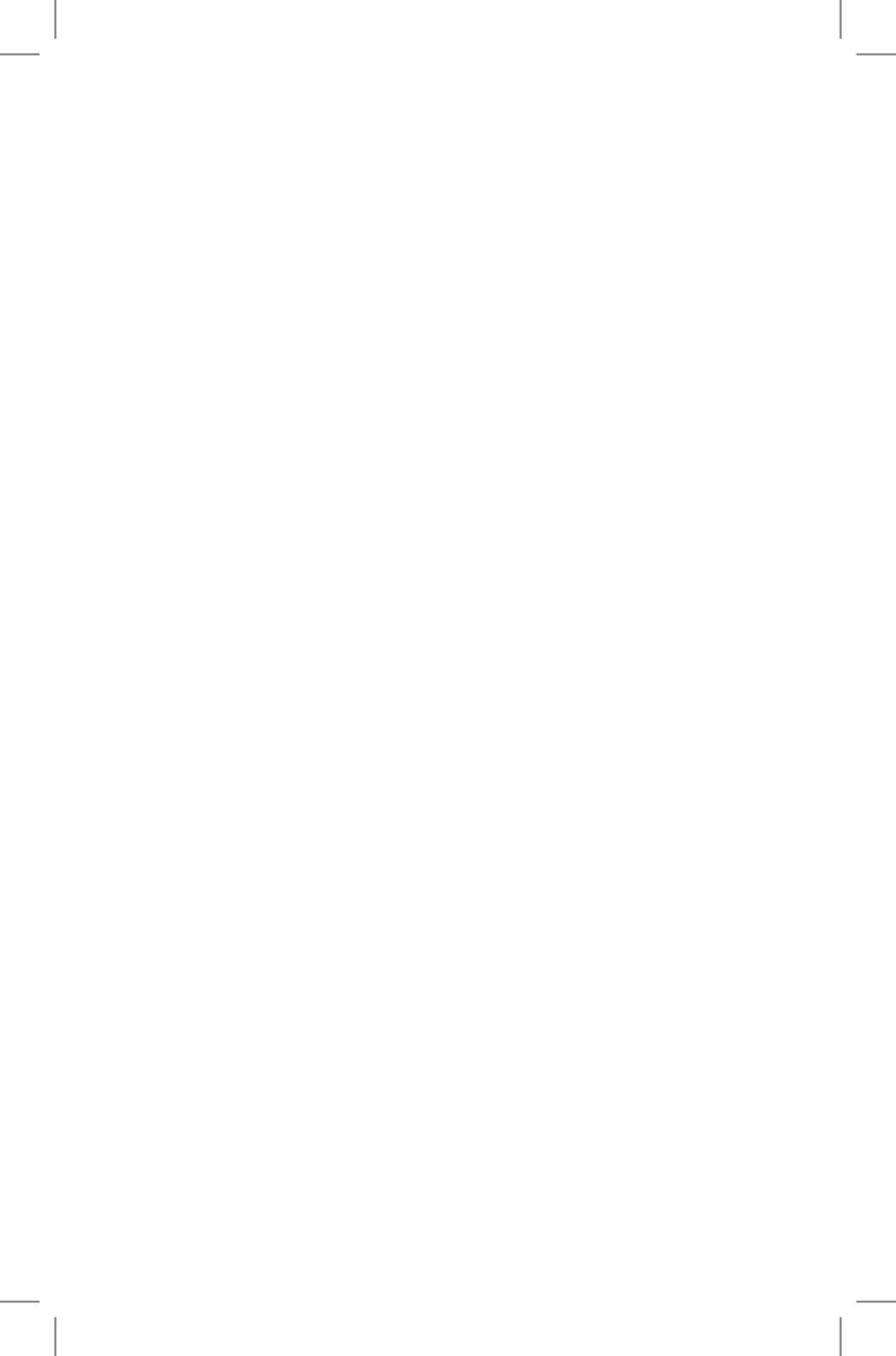
Cultura y Verdad.

De Ratzinger a Benedicto XVI*



José Rodríguez Iturbe

* Cfr. Blanco Sarto, Pablo (1964). *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Pamplona, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra), 2004; Blanco Sarto, Pablo (2010), *Benedicto XVI. El Papa Alemán*, Barcelona, Planeta; Weigel, George (1951), *La elección de Dios. Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*, Madrid, Critería; Fazio, Mariano (1960), *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Madrid, Rialp, 2012. A no ser que se indique lo contrario, los textos de Benedicto XVI están tomados de la versión oficial de los documentos pontificios que se encuentran en www.vatican.va



Relativismo y escepticismo

Mariano Fazio en las primeras páginas de su libro *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad* se pregunta qué es la verdad, para seguidamente preguntarse por el relativismo. Son preguntas necesarias y conexas, de necesario planteamiento si se quiere comprender la crítica de Benedicto XVI al relativismo como rasgo distintivo de la cultura dominante. Porque el relativismo muestra con toda su crudeza la crisis de la verdad. A la pregunta de Poncio Pilato a Jesús *¿Qué es la verdad?* pueden darse muchas respuestas. “Podemos — dice Fazio — encontrar respuestas que, desde una perspectiva filosófica llamaríamos *realistas*: la verdad es la adecuación de la inteligencia a la realidad de las cosas. En esta respuesta hay varios supuestos que es necesario aclarar. En primer lugar se afirma que hay una realidad formada por cosas que poseen una estructura objetiva — con otras palabras, una naturaleza —, que les hace ser precisamente eso y no otra cosa: un cenicero y no un elefante. También presupone quien da tal respuesta que la persona humana es capaz de conocer — aunque nunca de modo perfecto y exhaustivo — la realidad de las cosas tal como son”. Y añade:

La actitud realista no es 'ingenua'. Sabe que no está en sus manos 'agotar' la verdad pues posee una capacidad limitada —pero suficiente— para penetrar en el misterio del ser. También admite que frente a una determinada realidad hay puntos de vista diversos; que en el inmenso panorama de la existencia hay lugar para muchas interpretaciones; que la naturaleza de las cosas le da a estas una estructura, pero dicha estructura es dinámica, y hay muchos aspectos que pueden cambiar, y que de hecho cambian, aunque la cosa en cuanto tal mantenga su identidad.¹

Destaca Fazio que en la sociedad contemporánea pueden hallarse muchas respuestas distintas u opuestas a la concepción realista.

Se dirá que la verdad es de por sí mutable: cambia según la época y el lugar. Ya lo decía Pascal, al afirmar que las verdades son distintas más acá o más allá de los Pirineos. O que depende del juego de las mayorías: la verdad es el fruto del consenso social, siempre cambiante. Tampoco faltará quienes afirmen que la verdad es lo que te hace sentir bien, o simplemente que no existe una verdad

¹ Fazio, Mariano (1960). *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*. Madrid; Rialp, 2012, pp. 15-16.

objetiva, sino que cada uno tiene 'su' verdad, pues en definitiva, como dice el refrán, 'todo es del color del cristal con que se mira'. También se harán presentes quienes reducen la verdad a ciencia experimental.²

El denominador común de tales posturas es el relativismo. Y ¿qué es el relativismo? Para Fazio es "una postura cultural que niega la existencia de verdades objetivas que están en la base de un orden moral natural". Y la explica: "Todo es relativo, todo depende de las circunstancias, de los sujetos que juzgan, de las categorías culturales de las distintas épocas". Y explicita la que llama "toda una gama de intensidades en los colores relativistas":

Se puede negar la existencia de la verdad, o puede admitirse su posibilidad, pero se afirma la imposibilidad humana de alcanzarla. Puede también tratarse de un relativismo 'procesal'. Sería el propio del que sostuviera que todo es 'negociable' en la vida democrática, incluso los principios morales y los valores: lo importante es alcanzar un consenso. El relativismo también puede concretarse en un fuerte hedonismo: la verdad es todo aquello que proporciona placer, bienestar, comodidad. O en un racionalismo

² *Ibid.*, p. 16.

positivista que afirma que la verdad está sólo en lo comprobado empíricamente con métodos científicos, mientras que en los ámbitos de la moral, de las creencias y de la vida social no hay verdad sino sólo opiniones subjetivas o sentimentales.³

Fazio juega a la paradoja cuando explica que el relativismo del ambiente cultural actual es consecuencia, en primer lugar, de la verdad que contiene. Y explica:

Es 'verdad' que la mayoría de las cosas son relativas. Las soluciones técnicas a los problemas económicos son opinables; los gustos estéticos no están definidos para todos y para siempre; las sensibilidades locales, regionales y nacionales son distintas, y en donde se aprecia el pescado se desprecia la carne, y viceversa. Los modos de afrontar un problema, de llegar a la toma de decisiones, pueden ser casi infinitos en la mayor parte de los casos. Resumiendo, *casi todo* es relativo. Pero la clave está en ese '*casi*'. Hay un núcleo de verdades que tienen una relación directa con el orden moral, con lo que Juan Pablo II llamaba 'la verdad sobre el hombre', que son inmutables, que constituyen como anclas donde fijar el sentido de la existencia y que garantizan la convivencia social. Que hay que hacer el bien y

³ *Ibid.*, p. 17.

evitar el mal; que la vida merece respeto; que no hay que mentir; que no se deben cometer injusticias, negando a cada uno lo suyo, son algunas de las verdades que toda persona de buena voluntad descubre en el fondo de su corazón como faro que ilumina la conciencia. Este conjunto de verdades, que constituyen lo que tradicionalmente se ha denominado 'ley natural', será la base de lo que Benedicto XVI llama 'principios no negociables' en el diálogo social.⁴

También señala como otra razón del relativismo la airada reacción que provoca el fundamentalismo, al pretender hacer dogmas de aquello que es opinable. Porque el fundamentalismo rechaza la posibilidad del pluralismo en todos aquellos campos que Dios ha dejado a la libre discusión de los hombres. El fundamentalismo aviva la mentalidad de partido único, que, rechazando la posibilidad del pluralismo pretende imponer su punto de vista en lo opinable con la violencia. La paradoja radica en que la respuesta relativista al fundamentalismo ha sido, lamentablemente, la de convertir el relativismo en fundamentalismo. La afirmación dogmática de que *todo es relativo* pretende evadir el llamado *argumento anti-Protágoras* (si todo es relativo, tal afirmación — aparentemente absoluta — también lo

⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

es), convierten en dogma la *contradictio in terminis* del absoluto del relativismo, haciendo de esa base dogmática el soporte de la intolerancia de lo *políticamente correcto*. Los pretendidos *liberals* solo admiten, en realidad, una inclusión según sus parámetros, excluyendo de toda posibilidad de existencia social a quienes no los comparten.

Frente a tal situación cultural —el dominio de los nuevos fascismos de izquierda y de derecha, mineralizados en su mentalidad de partido único— el pensamiento de Ratzinger/Benedicto XVI resulta un faro poderoso que ilumina un camino seguro en medio de un tiempo de sombras y tormentas negadoras de la humana condición.

Para Ratzinger la vida adquiere plenitud de sentido como compromiso con la verdad. Si el *Logos* es Amor y es la causa del ser humano, hecho *imago Dei* (a imagen de Dios), la respuesta del hombre a la Palabra Creadora, al Amor del Verbo Encarnado, Redentor del hombre, tiene que ser una razón enamorada. Así, el amor y la razón son pilares de lo real: el amor es razón verdadera.

La dictadura del relativismo

En la santa misa de inicio del Cónclave que debía elegir el sucesor de Juan Pablo II, el 18 de

abril de 2005, el cardenal Ratzinger, como cardenal decano, describió la cultura dominante del mundo que encontraría en su pontificado el nuevo Sucesor de Pedro. Después de decir que los últimos decenios habían visto muchos vientos doctrinales, muchas corrientes ideológicas, muchas modas de pensamiento, agregó: “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”. Y añadía:

Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice S. Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cfr. 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 conoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.⁵

⁵ Ratzinger, Joseph. *Homilia en la Misa pro Eligendo Pontifice*, lunes 18 de abril de 2005.

Y agregó, recordando con claridad:

Nosotros, en cambio tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo. No es 'adulta' una fe que sigue las olas de la moda y la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno y nos da el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad.⁶

Como ha destacado George Weigel, tanto en esa homilía como en la del Inicio del Pontificado, "Benedicto reiteró su convicción, y la convicción de la Iglesia Católica, de que sin verdades comunes que orienten el debate público sobre el bien común, lo que llamamos 'sociedad' deviene un imposible". Weigel añade:

La vida en el desierto del relativismo radical y del escepticismo no es una vida verdaderamente humana, porque el escepticismo a la verdad sobre cualquier cosa, incluyendo las verdades relativas a cómo debemos organizar la vida en comunidad, no puede ni promover ni sostener genuinas comunidades humanas.

⁶ *Ibid.*

Como tampoco puede hacerlo una visión drásticamente disminuida de lo humano. Si los seres humanos llegan a considerarse meros accidentes, subproductos casuales de la química cósmica, algo se resquebraja en el alma humana. Y una humanidad sin alma, o bien se volverá contra sí misma con comportamientos autodestructivos como los que han lastrado el siglo XX, o bien intentará reinventarse a sí misma, quizá a través de la política, pero ahora en el siglo XXI, a través de una ciencia desvinculada de cualquier noción de bien.⁷

Benedicto XVI, el 5 de noviembre de 2005, en su Mensaje a las Academias Pontificias, se refirió de nuevo al relativismo existente en la cultura actual.

La cultura actual —dijo—, profundamente marcada por un subjetivismo que desemboca muchas veces en el individualismo extremo o en el relativismo, impulsa a los hombres a convertirse en única medida de sí mismos, perdiendo de vista otros objetivos que no estén centrados en su propio yo, transformado

⁷ Weigel, George (2006). *La elección de Dios. Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*. Trad. de Carlos Fidalgo Gallardo. Madrid: Critería, pp. 240-241.

en único criterio de valoración de la realidad y de sus propias opciones.⁸

Caritas in veritate

Caritas in veritate fue la tercera encíclica del pontificado de Benedicto XVI. Fue firmada el 29 de junio de 2009. Allí aborda el tema del relativismo planteándose la pregunta sobre si el hombre es *causa sui* o depende de Dios. En otros términos, si la razón humana debe encerrarse en la inmanencia o abrirse a la trascendencia. El pontífice indica que “la cerrazón a la trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la causalidad la inteligencia”. Por ello, dice, la razón y la fe se ayudan mutuamente: “Sólo juntas salvarán al hombre”.⁹ En *Caritas in veritate* el papa advierte sobre la pérdida de la noción de la naturaleza humana y sobre las consecuencias de tal pérdida.

Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley

⁸ Benedicto XVI, *Mensaje a los Miembros de las Academias Pontificias*, 5 de noviembre de 2005.

⁹ Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, (29 junio 2009), n. 75.

natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria cuando desconoce el reclamo de la verdad moral.¹⁰

La pérdida de la noción de su naturaleza resalta el riesgo de que el ser humano pueda pretender manipularse a sí mismo. Jorge Scala, profesor de bioética, señala como ejemplo de esa manipulación la *ideología del género*:

Las iniciadoras de la ideología partieron de la diferenciación sexual entre varones y mujeres. No sólo la percibían claramente como un hecho, sino que ese mismo hecho fue el 'disparador' de esa nueva visión antropológica de la humanidad. Partieron de un preconceito necesario: negar la naturaleza humana y, por lo tanto, concebir a cada ser humano como esa masa informe, que hay que modelar y dotar de sentido, mediante un proceso ideológico-político de reingeniería social (...) Negada su naturaleza y, simultáneamente, fracturado el ser humano entre lo corporal —aspecto meramente biológico, sin ninguna significación e importancia— y lo psíquico —construido socialmente en torno a la sexualidad, sin ningún condicionamiento biológico— estamos en condiciones de ingresar a la ideología. (...) El género sería el sexo

¹⁰ Ibid..

construido socialmente: partiendo de los dos preconceptos ya mencionados, sostienen las feministas que el sexo es el cuerpo, o sea el aspecto biológico de los seres humanos, algo completamente secundario. Lo importante es el género, que sería la 'construcción social o cultural' de la propia sexualidad.¹¹

Así, la identidad sexual no es otra cosa que un constructo autónomo individual. Están a la vista las consecuencias, teóricas y políticas, de tal perspectiva respecto a la concepción del matrimonio y la familia.

En *Caritas in veritate* Benedicto XVI destaca la contradicción de que la educación y las leyes pretendan enseñar a las nuevas generaciones el respeto al medio ambiente mientras no le enseñan, con una sana ecología humana, el respeto a la misma naturaleza humana.

El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están

¹¹ Scala, Jorge (2009). *La ideología del género o el género como herramienta de poder*. Madrid: Sekotia, pp. 37 y 49-50. Citado por Fazio, Mariano *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Op. cit., pp. 49.50.

relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad.¹²

Y agrega con lenguaje inequívoco, con acentos agustinianos:

El ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente, cuando su alma se conoce a sí misma, y la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando dialoga consigo mismo y con su Creador. Lejos de Dios, el hombre está inquieto y se hace frágil. La alienación social y psicológica, y las numerosas neurosis que caracterizan las sociedades opulentas, remiten también a este tipo de causas espirituales. Una sociedad del bienestar, materialmente desarrollada, pero que oprime el alma, no está en sí misma bien orientada hacia un auténtico desarrollo. Las nuevas formas de esclavitud, como la droga, y la desesperación en la que caen tantas personas, tienen una explicación no sólo sociológica o psicológica, sino esencialmente espiritual. El vacío en que

¹² Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, n. 51.

el alma se siente abandonada, contando incluso con numerosas terapias para el cuerpo y para la psique, hace sufrir. *No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo.*¹³

Spe salvi

En la encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre, 2007), se refirió al tema de la razón en crítica certera a la cultura dominante:

Ciertamente, la razón es el gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana. Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Sólo se vuelve huma-

¹³ *Ibid.*, n. 76.

na si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por el otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación.¹⁴

El orden social justo y la misión de la Iglesia

En la primera gran encíclica de su pontificado, *Deus caritas est* (25 de diciembre, 2005) Benedicto XVI se refirió al orden social justo y a la misión de la Iglesia. El papa recuerda que la fe purifica la razón: “La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”. Añadió que la doctrina social católica “no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado”; tampoco pretende “imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento”. Desea “contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido

¹⁴ Benedicto XVI, Encíclica *Spe salvi*, 30 de noviembre, 2007, n. 23.

y después puesto también en práctica".¹⁵ La Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, pero sabe "que no es tarea de la Iglesia el que ella haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de la conciencia en la política." Si cada generación debe procurar en el decurso de la historia construir un orden social justo, como ello es un quehacer político, "no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia", aunque la Iglesia está obligada, "por la purificación de la razón y la formación ética" a dar un aporte específico para que las exigencias de la justicia sean realizables.¹⁶

Las esferas de la Iglesia y del Estado son distintas pero deben estar en recíproca relación. A lo largo de la historia las relaciones entre religión y política han pasado por distintas etapas. La sana laicidad exige evitar dos posiciones negativas y extremas: el clericalismo y el laicismo. "El clericalismo — precisa Mariano Fazio — consiste en la confusión entre el orden natural y el sobrenatural, que considera que es la Jerarquía eclesiástica la encargada de regir los destinos de la sociedad política, negando la legítima autonomía de las realidades temporales". Y añade: "El

¹⁵ Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre, 2005, n. 29).

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 28.

laicismo, por su parte, tiene la pretensión de considerar que la política y las cuestiones sociales gozan de una autonomía absoluta, y que la religión debe quedar en el ámbito de la conciencia individual, sin ninguna manifestación pública".¹⁷ El Estado debe garantizar la libertad religiosa, evitando cualquier condicionamiento de los derechos civiles y políticos por convicciones de religión. La Iglesia interviene en lo social y político con su enseñanza moral, al servicio de la verdad; la sana laicidad busca el respeto a la verdad sobre el hombre, a las verdades inmutables — no negociables — de la ley natural.

Razón y fe: la armonía necesaria

En sus palabras en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, Benedicto XVI hizo referencia a la armonía necesaria entre la razón y la fe. La fe —destacó— no puede imponerse por la violencia.

La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. Dios no se complace con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no

¹⁷ Fazio, Mariano, *Al César lo que es del César*, *Op. cit.*, pp. 72-73.

del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente y no recurrir a la violencia ni a las amenazas.

Y añadía: “Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo, ni a instrumentos contundentes, ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a otra persona”.¹⁸ Así, subraya el papa, la fe no puede extenderse por medios antagónicos a la humana dignidad. El fundamentalismo resulta opuesto a un auténtico sentido religioso.

En ese mismo discurso de Ratisbona Benedicto XVI hizo referencia a la cultura dominante:

En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales, pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas,

¹⁸ Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre, 2006.

es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas.¹⁹

En *Caritas in veritate* (29 de junio, 2009) Benedicto XVI hace una ajustada crítica del laicismo y del fundamentalismo, exaltando el diálogo fructuoso entre la razón y la fe:

La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica, y, en particular, política. (...) La negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. La exclusión de la religión del ámbito público, así como el fundamentalismo religioso, por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal. En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la po-

¹⁹ *Ibid.*

sibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. *La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón* para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad.²⁰

En el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 2011 insistió en la plena defensa de la libertad religiosa.

El ordenamiento jurídico en todos los niveles, nacional e internacional —dijo—, cuando consiente o tolera el fanatismo religioso o antirreligioso, no cumple con su misión, que consiste en la tutela y promoción de la justicia y el derecho de cada uno. Éstas últimas no pueden quedar al arbitrio del legislador o de la mayoría porque, como ya enseñaba Cicerón, la justicia consiste en algo más que un mero acto productor de la ley y su aplicación. Implica el *reconocimiento de la dignidad de cada uno*, la cual, sin libertad religiosa garantizada y vivida en su esencia, resulta mutilada y vejada, expuesta al peligro de

²⁰ Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio, 2009), n. 56.

caer en el predominio de los ídolos, de bienes relativos transformados en absolutos. Todo esto expone a la sociedad al riesgo de totalitarismos políticos e ideológicos, que enfatizan el poder público, mientras se menoscaba y coarta la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión, como si fueran rivales.²¹

Con ocasión del *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 2013 (8 de diciembre, 2012) Benedicto XVI insistió en el rechazo a la dictadura del relativismo moral y en el respeto a las exigencias de la ley natural. Esas eran las condiciones *sine quibus non* de un humanismo abierto a la trascendencia. Estas fueron sus palabras:

La bienaventuranza de Jesús dice que la paz es al mismo tiempo un don mesiánico y una obra humana. En efecto, la paz presupone un humanismo abierto a la trascendencia. Es fruto del don recíproco, de un enriquecimiento mutuo, gracias al don que brota de Dios, y que permite vivir con los demás y para los demás. La ética de la paz es ética de la comunión y de la participación. Es indispensable, pues, que las diferentes culturas actuales superen antropologías y éticas basadas en presupuestos teórico-prácticos

²¹ Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2011*, 1º de enero, 16 de diciembre, 2010, n. 8.

puramente subjetivistas y pragmáticos, en virtud de los cuales las relaciones de convivencia se inspiran en criterios de poder o de beneficio, los medios se convierten en fines y viceversa, la cultura y la educación se centran únicamente en los instrumentos, en la tecnología y la eficiencia. Una condición previa para la paz es el desmantelamiento de la dictadura del relativismo moral y del presupuesto de una moral totalmente autónoma, que cierra las puertas al reconocimiento de la imprescindible ley moral natural inscrita por Dios en la conciencia de cada hombre. La paz es la construcción de la convivencia en términos racionales y morales, apoyándose sobre un fundamento cuya medida no la crea el hombre, sino Dios: «El Señor da fuerza a su pueblo, el Señor bendice a su pueblo con la paz», dice el Salmo 29 (v. 11).²²

Destacó también que la paz era don de Dios y obra del hombre:

La paz concierne a la persona humana en su integridad e implica la participación de toda la persona. Se trata de paz con Dios viviendo según su voluntad. Paz interior con uno mismo, y paz exterior con el prójimo y con toda la creación. Com-

²² Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2013*, 1º de enero, 8 de diciembre, 2012, n. 2.

porta principalmente, como escribió el beato Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in Terris*, de la que dentro de pocos meses se cumplirá el 50 aniversario, la construcción de una convivencia basada en la verdad, la libertad, el amor y la justicia. La negación de lo que constituye la verdadera naturaleza del ser humano en sus dimensiones constitutivas, en su capacidad intrínseca de conocer la verdad y el bien y, en última instancia, a Dios mismo, pone en peligro la construcción de la paz. Sin la verdad sobre el hombre, inscrita en su corazón por el Creador, se menoscaba la libertad y el amor, la justicia pierde el fundamento de su ejercicio.²³

La naturaleza de la Universidad

Benedicto XVI debía pronunciar un discurso en la Universidad de Roma La Sapienza el 17 de enero de 2008. Ante la protesta de una minoría de profesores y alumnos, el encuentro con la comunidad universitaria fue suspendido el 15 por el rector que había formulado la invitación. El papa, sin embargo, hizo público el texto preparado para esa ocasión.²⁴

²³ *Ibid.*, n. 3.

²⁴ Benedicto XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma La Sapienza*, enero de 2008.

En su inicio destaca el origen de la Universidad de Roma como *Studium Urbis*, promovido por el papa Bonifacio VIII. Seguidamente, señala que había sido invitado por el rector como obispo de Roma. Por su naturaleza —dice— la Universidad “debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad”. Se pregunta sobre la naturaleza y misión del papado y la naturaleza y misión de la Universidad. Resalta que el papa, como pastor de su comunidad, se ha convertido “en una voz de la razón ética de la humanidad”.

Se refiere a John Rawls, recordando que este, aun negando a doctrinas religiosas generales el carácter de razón “pública”, ve en su razón “no pública” una razón que no podría ser desconocida por quienes la sostienen.

Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad en cuanto tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papeletera de la historia de las ideas.

Explicó en qué condición hablaba:

El Papa habla como representante de una comunidad de creyentes, en la cual durante los siglos de su existencia ha ma-

durado una determinada sabiduría de la vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética.

Respecto a la Universidad señaló que su origen está en el afán de conocimiento de la persona humana. En efecto, el ser humano quiere “saber qué es todo lo que le rodea. Quiere la verdad”.

Se refiere a los primeros cristianos: “Acogieron su fe —dice— no de modo positivista o como una vía de escape para deseos insatisfechos. La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquél Dios que es Razón creadora y, al mismo tiempo, Razón-Amor”.

Es el afán de verdad el que guía la búsqueda del conocimiento. “El hombre —agrega el papa— quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoria*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica”. Y añade:

S. Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la Montaña y los dones del Espíritu

que se mencionan en *Isaías 11*, 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.

Se refiere a la discusión medieval sobre la relación entre teoría y *praxis*, sobre la relación entre conocer y obrar. Cuando eso se estudia en las facultades de derecho, se trata “de dar justa forma a la libertad humana, que es siempre libertad en la comunión recíproca: el derecho es el presupuesto de la libertad, no su antagonista”.

Benedicto XVI se pregunta, reflexionando sobre el presente, ¿cómo se puede encontrar “una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre”? De esa cuestión que gravita en los procesos democráticos de formación de la opinión, depende el futuro de la humanidad. Señala que Jürgen Habermas expresa un amplio consenso de pensamiento “cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política

igualitaria de los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las diferencias políticas”.

Se detiene en precisar que para Habermas esa “forma razonable” “no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas”, sino que debe caracterizarse por un “proceso de argumentación sensible a la verdad”. Agrega que eso, sin embargo, es difícil de transformar en *praxis* política porque los intereses de las parcialidades (partidos políticos) que buscan las mayorías numéricas no están muchas veces al servicio del bien del conjunto (bien común). “La sensibilidad por la verdad — dice — se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses”.

Las facultades universitarias, como expresiones de la sensibilidad por la verdad, no permiten que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad. La filosofía y la teología deben relacionarse sin confusión y sin separación. La fe cristiana no es una doctrina religiosa comprensiva en el sentido de Rawls, sino una “fuerza purificadora de la razón misma”. El mensaje cristiano es siempre un “estímulo para la verdad”.

Benedicto XVI señala que el peligro actual del mundo occidental es que el hombre, por la grandeza de su saber y su poder, “se rinda ante la cuestión de la verdad”. Esa

rendición significaría que la razón se doblega ante los intereses y ante la consideración de la utilidad como criterio último. Y la razón, si pierde “la valentía por la verdad”, se empequeñece.

Destacó que el papa, como pastor, “tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad, invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios”.

La crisis del Derecho²⁵

El cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, recibió el 10 de noviembre de 1999 el doctorado Honoris Causa en derecho por la *Libera Università degli Studi Maria SS. Assunta* (LUMSA), de Roma. Con ocasión de tal distinción el homenajeado habló sobre la crisis del derecho. Se refirió en concreto a dos riesgos actuales que, al tener una componente teológica, conciernen no solo a los juristas sino también a los teólogos. Esos dos riesgos eran, para él, el fin de la metafísica y

²⁵ La versión castellana de este texto de Ratzinger es la traducción del Prof. Manuel Jiménez Redondo, en el *dossier* preparado por él para el Curso de Doctorado “El Discurso Filosófico de la Modernidad”, Universidad de Valencia, España, marzo de 2004.

la disolución del derecho por presión de la utopía.

Respecto al “final de la metafísica” indicó que era un hecho dado por irreversible en muchos sectores de la filosofía moderna. Ello, indicó,

ha conducido al positivismo jurídico que hoy ha cobrado sobre todo la forma de la teoría del consenso: como fuente del derecho, si la razón no está ya en situación de encontrar el camino a la metafísica, sólo quedan para el estado las convicciones comunes de los ciudadanos, concernientes a valores, las cuales convicciones se reflejan en el consenso democrático.

Y explica seguidamente:

No es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes. La mayoría determina qué es lo que debe valer (estar vigente) como verdadero y como justo. Y esto significa que el derecho queda expuesto al juego de las mayorías y depende de la conciencia de los poderes de la sociedad del momento, la cual conciencia viene determinada a su vez por múltiples factores. Y en concreto, esto se manifiesta en una progresiva desaparición de los

fundamentos del derecho inspirados en la tradición cristiana.

Los efectos son objetivos y perceptibles:

Matrimonio y familia son cada vez menos las formas sustentadoras de la comunidad estatal, y quedan sustituidas por múltiples formas de convivencia, a menudo lábiles y problemáticas. El orden cristiano del tiempo se disuelve; el domingo desaparece y cada vez queda más sustituido por formas móviles del tiempo libre. El sentido de lo sacro casi ya no tiene significado alguno para el derecho. El respeto por Dios o por aquello que para otros es sagrado difícilmente tiene ya valor jurídico alguno; sobre ello prevalece el valor de una libertad sin límites en lo tocante a hablar y hacer juicios, dándose por supuesto que ese valor es mucho más importante.

Y agrega:

También la vida humana es algo de lo que se puede disponer: el aborto y la eutanasia no están excluidos en los ordenamientos jurídicos. En el ámbito de los experimentos con embriones y de la medicina de los trasplantes asoman en el horizonte formas de manipulación de la vida humana en las que el hombre se arroga no solamente el derecho de po-

der disponer de la vida y de la muerte, sino también el poder de disponer de su devenir y de su ser. Y así recientemente se ha llegado a reclamar la selección y educación programadas para un continuo desarrollo del género humano, y ha quedado puesta en cuestión la esencial diversidad del hombre respecto a los animales.

Y concluye explicando ese primer riesgo que describe: "Así, pues, como en los Estados modernos la metafísica y con ella el derecho natural parecen carecer definitivamente de importancia, está en curso una transformación del derecho, cuyos pasos ulteriores no son todavía previsibles; el concepto mismo de derecho pierde sus contornos precisos".

La segunda amenaza al derecho percibida por Ratzinger es "la disolución del derecho a causa del empuje de la utopía, tal como ello había tomado forma sistemática y práctica en el pensamiento marxista". Y explica: "El punto de partida era aquí la convicción de que como el mundo presente es un mundo malo, un mundo malvado, un mundo de opresión y de falta de libertad, ese mundo tenía que ser sustituido por un mundo mejor que, por tanto, había que planificar y realizar". Indica cómo tal perspectiva lleva a una nueva consideración de las fuentes del derecho.

En verdadera fuente del derecho, y en definitiva en única fuente del derecho, se convierte ahora la imagen de la nueva sociedad; moral y con importancia jurídica es aquello que sirve al advenimiento del mundo futuro. Y con base en este criterio se ha venido elaborando el terrorismo, que se consideraba plenamente como un proyecto moral; el homicidio y la violencia aparecían como acciones morales porque estaban al servicio de la gran revolución, al servicio de la destrucción del mundo malo y servían al gran ideal de la nueva sociedad.

También en este segundo riesgo el “fin de la metafísica” es algo que se da por supuesto.

En el que Ratzinger denomina “origen criptoteológico” de esta negación del derecho aparece, a su entender, “un paulinismo malentendido que ha dado apresuradamente ocasión para interpretaciones del cristianismo radicales e incluso anárquicas”. Señala también el aflorar de un gnosticismo contemporáneo, en el cual junto al rechazo a un Dios creador, aparece también un rechazo a la metafísica, a la ley natural y al derecho divino.

Ratzinger hace expresa referencia a la tesis de un jurista evangélico alemán del siglo XIX, Rudolf Sohm, quien sostuvo que la Iglesia era inicialmente una “anarquía

espiritual”, en cuanto el cristianismo como Evangelio, como ruptura de la Ley, ni podía ni quería incluir ningún derecho. Para Sohm la “anarquía espiritual era la condición ideal de la Iglesia, que no tenía necesidad de ningún derecho”. En el siglo XX, tales tesis condujeron a la contraposición de la Iglesia del derecho y la Iglesia del amor. Ratzinger explica: “un contraste de ese tipo puede, ciertamente, emerger en la concreta aplicación del derecho, pero elevar tal cosa a principio, trastorna la esencia del derecho, así como la esencia del amor”: Y añade:

Estas concepciones, en última instancia alejadas de la realidad, que no llegan al espíritu de la utopía, pero que le son afines, están actualmente difundidas en nuestra sociedad. El hecho de que en los años cincuenta [del siglo XX] la expresión *Law and Order* (ley y orden) llegara a convertirse en una especie de insulto u ofensa, o que la idea de *ley y orden* incluso se la hiciera pasar por algo casi fascistoide, depende de esas concepciones.

Y comenta, haciendo referencia al pasado totalitario de la Alemania nazi para subrayar la estirpe nada democrática de tales posturas:

Por lo demás, la ironización y difamación del derecho fue ingrediente típico

del nacionalsocialismo alemán (...) En los llamados 'años de lucha' el derecho fue concienzudamente difamado y contrapuesto a lo que se consideraba el sano sentimiento popular. Posteriormente, al llegar al poder, el *Führer* fue declarado única fuente del derecho, y con ello la arbitrariedad vino a ocupar el puesto del derecho. La denigración del derecho no está nunca ni de ningún modo al servicio de la libertad, sino que siempre es un instrumento de la dictadura. La eliminación del derecho significa el desprecio del hombre; y donde no hay derecho no hay libertad.

El cardenal Ratzinger terminó su exposición preguntándose "qué pueden hacer la fe y la teología en esta situación por la defensa del derecho". Y, de modo "sumario y, ciertamente, insuficiente" propuso dos tesis:

- "La elaboración y la estructuración del derecho no es inmediatamente un problema teológico, sino un problema de la '*recta ratio*', de la recta razón". La recta razón "debe tratar de discernir qué es lo justo, el derecho en sí mismo, lo que es conforme a la exigencia interna del ser humano de todos los lugares y que lo distingue de aquello que es destructivo para el hombre". La Iglesia puede contribuir a que la *ratio* sea recta mediante la educación que permita al hombre conservar "la capacidad de ver

y percibir". Y agregaba: "Si a ese derecho en sí se lo quiere llamar derecho natural, o de cualquier otra manera, eso es un problema secundario". La exigencia interior de lo humano está orientada al derecho. Cuando esa instancia no puede ser percibida por 'el fin de la metafísica', entonces "el ser humano se ve amenazado en su dignidad y en su esencia".

- "La Iglesia debe hacer un examen de conciencia acerca de los golpes destructivos que ha sufrido el derecho, que han tenido su origen en la interpretación unilateral de la fe de la Iglesia y han contribuido a determinar la historia de este siglo [siglo XX]". El mensaje de la Iglesia supera los límites de la pura razón y remite a las "dimensiones de la libertad y de la comunión". Y añade:

Pero la fe en el Creador y en su creación va inseparablemente implícita en la fe en el Redentor y en la redención. La redención no disuelve la creación ni el orden de la creación, sino que por el contrario nos restituye la posibilidad de percibir la voz del Creador en su creación y, por tanto, de comprender mejor el fundamento del derecho. Metafísica y fe, naturaleza y gracia, ley y Evangelio, no se oponen, sino que están íntimamente ligados.

Y continúa:

Donde no hay un derecho, incluso el amor pierde su ambiente vital. La fe cristiana respeta la naturaleza propia del Estado, sobre todo del Estado de una sociedad pluralista, pero siente también su propia corresponsabilidad en lo tocante a que los fundamentos del derecho continúen resultando visibles y a que el Estado, privado de orientaciones, no se vea expuesto solamente al juego de corrientes mudables.

***Quaerere Deum* en la lección del monaquismo occidental²⁶**

Durante su visita pastoral a Francia, Benedicto XVI tuvo un encuentro con el mundo de la cultura en el *Collège des Bernardins*, en París el 12 de septiembre de 2008.

Al comienzo de su mensaje al mundo de la cultura de Francia el papa dice, explícitamente, que desea hablar “del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea”. Quizá lo hizo así por considerar que muchos en la actualidad desconocen tanto ese origen como esas raíces. Benedicto XVI no habla de los monasterios y del

²⁶ Benedicto XVI, *Discurso en el Encuentro con el Mundo de la Cultura*, en el *Collège des Bernardins*, París, 12 de septiembre de 2008.

monaquismo por clericalismo o por alarde de erudición. Habla de ello porque desea recordar algo que es una verdad histórica: el hecho de que con la quiebra cultural que acompañó la caída del Imperio Romano de Occidente, con la irrupción de los pueblos bárbaros, la cultura greco-latina se alojó en Occidente en los monasterios. Así, en una sociedad mayoritariamente analfabeta, fueron los monasterios (que, a la vez, eran fortalezas defensivas contra las bandas depredadoras violentas) el reservorio de cultura y de la población que, asentada en su vecindad, encontró en ellos protección y fue formando los burgos. En el llamado Renacimiento carolingio, en la Alta Edad Media, Carlomagno hizo recaer en un monje, Alcuino de York, una responsabilidad que sería semejante a la que en la actualidad tiene o debería tener un ministro de Educación. Alcuino diseñó todo un plan educativo para proyectar la cultura conservada en los monasterios hacia todo el espectro social. Surgieron así las llamadas escuelas palatinas (de los palacios de los monarcas), las abaciales (que funcionaban en los monasterios de mayor rango, las abadías regidas por abades) y las episcopales (que funcionaban en las sedes de los obispos). Esas escuelas constituyeron, andando el tiempo, la cuna de la *Universitas Studiorum*, de las universidades que distinguen la llamada Plena Edad Media, Así, por ejemplo, las principales

universidades inglesas (Oxford, Cambridge) surgen de las escuelas abaciales franciscanas de Inglaterra; la Universidad de París, de las escuelas episcopales junto al Sena.

Si, como dice Benedicto XVI, los monasterios fueron “lugares en los que sobrevivían los tesoros de la vieja cultura y en los que, a partir de ellos, se ha formado poco a poco una nueva cultura”, hay que recordar que en los ocho siglos que abarca, como es admitido generalmente, la totalidad de la Edad Media (Alta, Plena y Baja Edad Media) los procesos de formación, aporte y decadencia de una *Weltanschauung* (cosmovisión, concepción del mundo y de la vida) con sentido cristiano del existir humano y de su configuración social, son procesos paulatinos, de apariencia lenta, con luces y sombras, como ocurre en todo proceso humano.

La *audacia intelectual* de Benedicto XVI se refleja en el texto que ahora nos ocupa en el hecho de recordar al mundo francés de la cultura, a la *intelligentsia* de la Francia de hoy, que la vida monástica medieval no tenía como finalidad, como *telos*, “crear una nueva cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado”. Tenía, recuerda el papa, una motivación más elemental, pero ineludible: “*quaerere Deum*, buscar a Dios”. La vida monástica, valorando la cultura, buscando aquello que siglos después el hoy Beato John

Henry Newman llamaría el *intellectus fidei*, tenía como objetivo “dedicarse a lo esencial”; trabajar para “dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida (con mayúscula)”. Y Benedicto XVI explicita: “Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable”. Y, contra aquellos que califican de *escatológico* el sentido de aquel esfuerzo monástico, como si el mismo supusiera descuidar totalmente el *más acá* para ocuparse escapistamente del *más allá*, señala que ello no corresponde a la realidad, porque no es que miraran al fin del mundo, sino que “detrás de lo provisional buscaban lo definitivo”. Y subrayaba que, para ellos, “*Quaerere Deum*, como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto”. Notable audacia, en verdad. Tomando como referencia el monaquismo recordaba a intelectuales de alto rango que en todo tiempo y lugar los que dan vida al mundo de la cultura deben también proponerse *Quaerere Deum*. Porque la razón está puesta para conocer la verdad; y la voluntad para querer el bien. Y el sentido del trabajo de los intelectuales radica en la búsqueda de la verdad buena para querer y hacer querer la bondad verdadera. El papa recordaba esas cosas, de manera amable, con la *auctoritas* del *magister* que se sabe expresión valedera de la *Universitas*

Studiosorum, a los intelectuales de la patria de Albert Camus, el pensador cuyo afán de libertad desemboca en la angustia. Quien lo decía era un sumo pontífice, nacido en la misma patria de Martin Heidegger, cuyo *Dasein* es el ser-para-la-nada, el ser-para-la-muerte.

El camino para buscar a Dios de los monjes no estaba en ellos mismos, sino en la Palabra de Dios. Benedicto XVI recuerda que “la búsqueda de Dios requiere (...) una cultura de la palabra”. Y, citando a Jean Leclercq, indica que en el monaquismo occidental “escatología y gramática están interiormente vinculadas una con la otra”. En efecto, si Dios busca al hombre exigiendo que, con su gracia, haya una respuesta libre del hombre respecto a Él, “la Palabra bíblica de Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él”; y por esto “hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse”. Y si la teología es la ciencia de Dios —que consiste en el estudio de Dios, partiendo de Dios, contando con Dios, para llegar a Dios— el teólogo sabe que él no inventa la palabra. Que el Verbo de Dios es Dios mismo. El teólogo no es un ideólogo. Como se ha dicho, el ideólogo cree que sabe; el hombre de fe sabe que cree. Cuando se hace teología (o se pretende hacerla) sin partir de la fe, se da, con decisión, desde el borde del acantilado, un paso hacia

el abismo. Fue el caso frecuente en el *Doktorclub* de la izquierda hegeliana. Bruno Bauer, ateo militante, era profesor de teología en la Universidad de Bonn. Entusiasmado con el ateísmo radical de un joven barbudo, doctor en filosofía a los 23 años, llamado Karl Marx, le propuso que le acompañara como su adjunto en las tareas docentes. Como se sabe, la que pudo ser una carrera profesional como profesor universitario del joven Marx se vio frustrada al ser despedido Bauer de su cátedra de Bonn por las autoridades prusianas por haber escrito, junto con su amigo Marx, un libelo contra el filósofo oficial del Imperio titulado *La trompeta del Juicio Final contra Hegel*.

Los adherentes a distintas posiciones intelectuales de la cultura dominante se caracterizan por una alergia a la filosofía del ser, a la metafísica. *Conocer* no es para ellos la captación del ser, sino un conjunto de representaciones subjetivas. La *lógica* ya no será la lógica formal clásica, el orden de los conceptos, sino representaciones aleatorias que tendrán diversidad de dimensión y sentido según las posturas del positivismo de la lógica matemática de Bertrand Russell o Ludwig Wittgenstein. Desde esa perspectiva, ver la Palabra, como don de Dios, como el *Logos* que es el verbo eterno de Dios, que, siendo Persona otorga el ser (crea) a seres

personales, los cuales, dotados de la palabra, están llamados a ser dialogantes entre sí y, compartiendo el diálogo existencial, buscar y alcanzar la Verdad, carece totalmente de sentido. El fundamentalismo secularista está marcado por un inmanentismo radical, que se proclama a sí mismo como blindado frente a la trascendencia. O sea que toda referencia hacia “el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y forma de expresarse” —el tema planteado por Benedicto XVI— resulta, objetivamente visto, la antítesis del *Linguistic Turn* de personajes como Richard Rorty, o Robert Nozick (cercano al individualismo anarquista) y, en otra dimensión, a John Rawls, predecesor de Nozick en la cátedra de filosofía del derecho de Harvard.

Citando a S. Benito, en su reflexión sobre la vida monástica Benedicto XVI recuerda que llamaba al monasterio *Dominici servitii schola*, escuela del servicio divino, y habla de la influencia en esas instituciones de la biblioteca. Si la universidad como institución se origina en la *Universitas Studiorum* medieval; si se habla del *claustrum académico* no solo para reconocer ese origen sino como el ambiente en el cual es propio y necesario desarrollar la *bios theoretikos*, la vida contemplativa, la contemplación del ser para llegar al conocimiento sobre el ser, todo ello, sin duda, lleva al *quaerere Deum*, al buscar a Dios.

Toda búsqueda de la verdad sobre los seres, o sobre aspectos del ser, conduce a la Verdad sobre el Ser. Las criaturas llevan, cuando se miran con Amor y sin el fanatismo de la egolatría, a Quien en acto amoroso les confirió y les confiere el ser.

Si la vida académica es vida de búsqueda de la Verdad, de la Bondad, de la Belleza y de la Unidad, ello se explica en cuanto que esos cuatro *trascendentales del ser* resultan predicamentos de todo aquello que participa del ser y que, participando del ser, en su propia entidad, lleva, por la misma analogía del ser, al Analogante Supremo que es Dios.

La vida académica es diálogo. Y, en ese diálogo, intrínsecamente unido a la búsqueda de la Verdad (nadie, con un mínimo de honestidad, pretende engañarse o engañar en sus tareas de investigación o de docencia) el conocimiento cierto por las causas otorga el carácter científico. La noción clásica de ciencia *in genere* fue, durante siglos, *cognitio certa per causas*, entendiendo por causa aquello que confiere el ser (*conferens esse*, en la versión latina tomista de la metafísica aristotélica). El concepto *moderno* de ciencia es otro, pues supone la reducción de lo científico a lo experimental. Uno de los padres del concepto moderno de ciencia es Kant. Este era profundamente antimetafísico (*Nulla metaphysica sine critica*). Distinguió entre el

nóumeno y el *fenómeno*. El *nóumeno* (el ser en sí) era incognoscible; solo podemos conocer la apariencia fenoménica del ser. Por tanto, el fenómeno (la apariencia fenoménica del ser) es el único objeto de la ciencia. La ciencia, kantianamente, modernamente, se reduce a lo que metafísicamente serían los accidentes. Y los accidentes son solo mensurables y descriptibles. La ciencia, en sentido moderno, resulta de base empírica y solo formalmente descriptiva, no valorativa. El científico, por tanto, no es un filósofo. Lo axiológico es el mundo del filósofo. El científico, en sentido moderno, pone el énfasis en lo *factible* (arte y técnica), no en lo *agible* (lo propiamente humano que exige una valoración ética). Frente a la dicotomía moderna que separa la ciencia de la filosofía, el reto del nuevo humanismo es insertar el arte y la técnica (que resultan, por *factibles*, hipotéticamente teñidos de neutralidad, de asepsia ante lo axiológico) en lo específicamente humano. Quien procede según las normas del arte o de la técnica podrá hacer algo tal como debe hacerse, pero eso no lo hace bueno a él. Si no se considera lo *agible* no se percibe, por ejemplo, que cuando alguien hace algo que está moralmente mal, él se hace malo (en sentido propiamente humano sufre un desperfecto).

Benedicto XVI destaca que *la cultura de la palabra* "pertenece a la esencia de la

búsqueda de Dios". Es una *cultura de la persona* para la búsqueda del *Dios personal (Uno y Trino)*. Quienes procuraron (y procuran), con esfuerzo digno de mejor causa, el eclipse de la persona en el marco de la cultura dominante, lo hicieron (y hacen) con el deliberado propósito de segar en la mente y en el corazón del hombre el profundo sentido de la trascendencia.

El santo Padre destaca que la *Palabra* (de Dios) no lleva solo a la que llama "inmersión mística", sino que lleva a la mutua atención, al preocuparnos los unos de los otros, a la incineración del egoísmo, a "la comunión con cuantos caminan en la fe".

En su Discurso al Mundo de la Cultura en el *Collège des Bernardins* el 2008, Benedicto XVI indica, hermosamente, que si la *Palabra* produce el coloquio de Dios con el hombre y del hombre con Dios, "el Dios que habla en la Biblia nos enseña cómo podemos hablar con Él". Y cómo en la Escritura, sobre todo en los Salmos, ofrece las palabras que podemos dirigirle para transformar "la misma vida en un movimiento hacia Él". Y cómo, para orar con la *Palabra* de Dios, "sólo pronunciar no es suficiente, se requiere la música". Recuerda el papa que dos cantos de la liturgia cristiana — el *Gloria* (cantado por los Ángeles al nacer Jesús) y el *Sanctus* (que según Isaías, 6, es el canto de los Serafines que están junto a

Dios)— provienen de textos bíblicos que ponen dichos cantos en boca de los Ángeles.

Destaca Benedicto XVI que el canto de los monjes no debe ser feo; porque “la confusión del canto mal hecho” era para S. Bernardo, siguiendo la tradición platónica transmitida por S. Agustín, “un precipitarse en la ‘zona de la desemejanza —en la *regio dissimilitudinis*”.

¿Qué importancia tiene esto para nosotros? Si aplicamos a las tareas universitarias ese criterio agustiniano-bernardiano sobre el canto, encontraremos una exigencia divina de dar lo mejor de nosotros en nuestro trabajo, un reclamo de excelencia *in crescendo*. Porque si no hacemos bien lo que tenemos que hacer estaríamos ignorando que al ser como personas humanas *imago Dei*, como Dios todo lo que hace lo hace perfecto, también nosotros estamos llamados a hacer lo mejor que podamos nuestro quehacer profesional. Si por pereza, por mediocridad, por abandono, por descuido, se hiciera en nuestra tarea universitaria hábito vicioso el que nos acostumbráramos a hundirnos en la *zona de la desemejanza*, ya no estaríamos ni buscando a Dios, ni reflejando que somos criaturas hechas a imagen y semejanza Suya.

No se trata del hablar y cantar con Dios, de donde nace la gran música occidental de

“una creatividad privada, en la que el individuo se erige un monumento a sí mismo”. Se trata de oír “con los oídos del corazón la armonía de la creación”. En la tarea universitaria el riesgo de la *vanagloria* (gloria vana), del *primadonnismo fatuo*, es permanente. Si en lugar de la verdad como trascendental del ser buscamos prioritariamente la *creatividad* como halago de nuestro amor propio, de nuestra vanidad, de nuestra soberbia, estaríamos no solo torciendo la intención sana que debe regir la actividad académica, sino prostituyendo la búsqueda de la verdad al convertirla en un disfraz de la egolatría.

Indicando que la *Palabra*, el *Logos*, requiere interpretación, Benedicto XVI dice después de hacer referencia a 2 Cor., 3, 17 (“El Señor es el Espíritu y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad”):

El Espíritu liberador no es simplemente la propia idea, la visión personal de quien interpreta. El Espíritu es Cristo y Cristo es el Señor que nos indica el camino. Con la palabra sobre el espíritu y sobre la libertad se abre un vasto horizonte, pero al mismo tiempo se pone una clara limitación a la arbitrariedad y a la subjetividad, un límite que obliga de manera inequívoca al individuo y a la comunidad y crea un vínculo superior al de la letra: el vínculo del entendimiento y del amor.

Esa tensión entre vínculo y libertad, que sobrepasa el problema literario de la interpretación de la Escritura, ha determinado también el pensamiento y la actuación del monaquismo y ha plasmado profundamente la cultura occidental. Esa tensión se presenta de nuevo también a nuestra generación como un reto frente a los extremos de la arbitrariedad subjetiva, por una parte, y del fanatismo fundamentalista, por otra. Sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción.

El párrafo citado permite una consideración, desde la perspectiva de Benedicto XVI, respecto a las relaciones entre filosofía y teología. Si, dada la preeminencia de la teología en el mundo medieval, se llegó, en la Plena Edad Media, a hablarse de *Philosophia ancilla Theologiae*, la filosofía esclava de la teología, queriendo indicarse con ello el carácter, para algunos, cuasi instrumental del saber filosófico respecto al saber teológico; dadas las características de la cultura dominante pudiera darse hoy el dislate de pretender exactamente lo contrario: *Theologia ancilla Philosophiae*. A ello aludió un excelente historiador de la filosofía medieval como Étienne Gilson en

una pequeña y deliciosa obra de 1967: *Les tribulations de Sophie* [Las tribulaciones de Sofía]. No puede, en efecto, un antropocentrismo radical, pretender la reformulación de la teología desde las bases inciertas o absolutamente equivocadas de algunas de las manifestaciones de relieve de la filosofía contemporánea. Gilson — con agudeza y fina ironía — hacía, en la obra mencionada, alusión a quienes deseaban replantear el quehacer teológico sustituyendo el sólido fundamento del pensamiento de S. Tomás de Aquino (recomendado por León XIII en la *Aeterni Patris*, recomendación ratificada por todo el magisterio de los sumos pontífices hasta Juan Pablo II) por aquél que ellos, con su “ilustrado” criterio, consideraran el nuevo sillar necesario, como, por ejemplo, el pensamiento filosófico de Martin Heidegger. No puede pensarse a Dios desde el hombre. Sí puede y debe pensarse al hombre desde Dios. Por tanto, la interpretación recta de la Palabra (con base en la *recta ratio*, al magisterio y a la tradición) no consiste — no puede ni debe consistir — en la pregunta filosófica como base crítica de la verdad teológica. Sería ese un camino de anemia progresiva y letal para la propia filosofía y, por supuesto, para la teología.

La ciencia sagrada incorpora, en la medida en que sea lícito, todo saber humano para llegar hasta donde la limitación del

intelecto humano lo permita en el avance del conocimiento y comprensión de la Palabra de Dios. Lo que sería una alteración de la *recta razón*, para caer en los predios de la *razón torcida*, sería pretender limitar y ceñir la ciencia sagrada, confinándola en las estrechas fronteras donde puede llegar, por la propia finitud de la criatura humana, la razón del hombre. Eso sería no progresar en el avance de la ciencia teológica, sino involucionar regresivamente a las posiciones del deísmo racionalista de fines del s. XVII y del s. XVIII, que pretendía aceptar solamente un cristianismo en los límites de la pura razón. Prototipo de esta postura fue la de John Toland y su *Cristianismo sin misterios*.

El papa se detiene luego en la orientación de la *Escuela del servicio divino* (como S. Benito llamaba al monaquismo), en sus dos componentes: *ora et labora* (reza y trabaja). Si sobre el *ora* ha hablado en la primera parte del Discurso, se detiene en el *labora*. Señala que la *gran tradición rabínica* era distinta de la *tradición helénica*. En esta última el trabajo físico era tarea de siervos: el sabio libre se dedicaba a las cosas espirituales. La tradición rabínica exigía, por el contrario, una profesión artesanal. Benedicto XVI recuerda que S. Pablo, como rabino, era tejedor de tiendas. E indica algo que en la teología del trabajo y en la santificación de la vida ordinaria

— campos en los cuales S. Josemaría Escrivá dio un notable aporte — se resalta: que el trabajo humano es expresión de la semejanza que el ser humano tiene con Dios, es manifestación del ser *imago Dei*. Así, dice el papa en el Discurso que se comenta, el hombre “tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo”. Si el trabajo hecho con conciencia de ser hijo de Dios y ofrecido como oblación grata a Dios permite al ser humano ser co-partícipe, por querer de Dios, del poder creador de Dios, actuando como causa segunda, el esfuerzo profesional — también, por supuesto, el trabajo académico de investigación y docencia — posee una capacidad dignificada y dignificante, santificante y santificadora.

El papa recuerda en el *Collège des Bernardins* que “junto con la cultura de la palabra, una cultura del trabajo” es la que permite comprender el desarrollo de Europa, su *ethos*, y la formación de su *Weltanschauung* (de su visión del mundo y de la vida). Para Benedicto XVI, el *quaerere Deum*, la búsqueda de Dios, es la “actitud verdaderamente filosófica”. Y explica que quiere decir con eso: “mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, de las verdaderas”.

Si Dios, con la Palabra, se hace el contradicho con el hombre, el hombre debe difundir la Palabra encontrada: la fe cristiana

tiene necesidad de comunicarse a los otros. Es verdad buena, bondad verdadera, y *bonum est diffusivum sui*, el bien es difusivo de suyo. Como dice el papa, “El *Logos*, la razón de la esperanza, debe hacerse *apo-logia*, debe llegar a ser respuesta. Recuerda que, desde siempre, la fe no ha estado uncida a costumbres culturales, “diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos”.

Recuerda a S. Pablo en el Areópago: “He encontrado entre vosotros un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’. Pues eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo” (Hechos, 17, 23). Y Benedicto XVI agrega, glosando a S. Pablo: “Lo más profundo del pensamiento y del sentimiento humano sabe en cierto modo que Él tiene que existir. Que en el origen de todas las cosas debe estar no la irracionalidad, sino la Razón creativa; no el ciego destino, sino la libertad (...)” Un Dios sólo pensado e inventado no es un Dios. Si Él no se revela, nosotros no llegamos hasta Él. La novedad del anuncio cristiano es la posibilidad de decir ahora a todos los pueblos: Él se ha revelado. Él personalmente. Y ahora está abierto el camino hacia Él. La novedad del anuncio cristiano no consiste en un pensamiento sino en un hecho: Él se ha mostrado”. E indica el *humanismo de la Encarnación*, para usar una expresión grata a Jacques

Maritain. El Logos es “la presencia de la Razón eterna en nuestra carne: *Verbum caro factum est* (Io., 1, 14)”. Y añade que solo con la humildad de la razón, con la conciencia de ser criaturas, sin pretender el *endiosamiento malo* de la humana soberbia (la expresión es de S. Josemaría Escrivá, quien decía que, por el contrario, el *endiosamiento bueno* se basa en el rotundo reconocimiento de nuestra nada y de la omnipotencia de Dios: Nada soy, nada sé, nada valgo, nada puedo... pero *omnia possum in eo qui me confortat*), podemos acoger de veras al Logos, es decir, enseña el papa, “hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios”.

Benedicto XVI terminó su Discurso en el *Collège des Bernardins* diciendo que la pregunta paulina acerca del Dios desconocido posee actualidad. La ausencia de Dios perceptible en las sociedades descristianizadas ocasiona inquietud por la pregunta sobre Él. Estas son sus palabras:

Quaerere Deum —buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo

cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo hoy el fundamento de toda verdadera cultura.

Los docentes e investigadores universitarios pueden encontrar notable riqueza en el Discurso en el *Collège des Bernardins* de Benedicto XVI ante el mundo de la cultura de Francia en 2008, para re-pensar y re-plantear, más allá de formalismos burocráticos, su trabajo, con la sinceridad radical de las urgencias de la fe, que desea plasmarse en cultura alternativa, con la novedad de la verdad.

La *Universitas Studiorum* y la búsqueda de la verdad²⁷

El 19 de agosto de 2011, en el marco de las actividades previstas para la Jornada Mundial de la Juventud que se realizó en Madrid, Benedicto XVI quiso dirigirse a los jóvenes profesores universitarios en la Basílica de S. Lorenzo de El Escorial. Expuso reflexiones sobre el trabajo académico que esos profesores

²⁷ Benedicto XVI, *Discurso a los Jóvenes Profesores Universitarios*, Basílica de S. Lorenzo de El Escorial, 19 de agosto de 2011.

desarrollan con la juventud. Comenzó el papa diciéndoles que prestan “una espléndida colaboración en la *difusión de la verdad* en circunstancias *no siempre fáciles*”. El santo Padre une, de entrada, la tarea de difusión de la verdad con las circunstancias socio-culturales en las cuales la misma se realiza, reconociendo las objetivas trabas, los problemas reales que encuentran en su quehacer: esas circunstancias no siempre son fáciles, por no decir que, a menudo, son difíciles.

En toda la parte inicial de sus breves palabras el papa desarrolló, con sencillez, una perspectiva de base metafísica, pues habla de los *trascendentales del ser* (unidad, verdad, bondad y belleza). Su referencia a la *verdad* va inmediatamente unida a la *belleza*. Y la *bondad* de la cual resulta inseparable (so riesgo de ser incomprensible, desde su óptica) con la *unidad*. En efecto, después de la referencia inicial a la *verdad*, destaca, con su alusión a la música y a la arquitectura del monasterio, la *belleza* artística —el *pulchrum* como trascendental del ser—; y al hacer referencia al Congreso Mundial de Universidades Católicas y recordar su lema (*Identidad y Misión de la Universidad Católica*) hace referencia al *unum*. Porque la identidad de un intelectual católico no puede estar separada de su lucha personal por identificarse con Cristo. Así, su misión —en diferentes grados y con variadas

formas, según el particular quehacer intelectual de cada quién— responde a la tarea de transmitir el conocimiento de la Persona que es Vida (el *Logos*, el Verbo Encarnado), para que *conociéndole se viva en Él, por Él y con Él*.

La identidad del intelectual cristiano debe reflejarse en el empeño por vivir —y dar a conocer para enseñar a vivir— según Aquél que dijo *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*. Porque Cristo-Verdad es Camino y Vida. La identidad y la misión del universitario cristiano resulta inseparable de una lucha ascética personal que debe abarcar toda la dimensión de la existencia.

Cuando Benedicto XVI recuerda la definición de la *Universitas* que está en las *Partidas* de Alfonso X *el Sabio*, lo hace después de recordar que en El Escorial se encuentra uno de esos lugares emblemáticos donde se funden la razón y la fe. Dentro de la sencillez del lenguaje del papa se indican cosas de mucha hondura.

El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios —*imago Dei*— ha recibido dos facultades que lo hacen capaz de Dios —*capax Dei*— . Esas dos facultades superiores de su alma, en la unidad del sujeto humano hacen de él un ser libre y le permiten actuar como tal. La razón, para conocer la verdad, y la voluntad, para querer el bien son precondiciones del

actuar libre. En su ser libre, llamado a actuar libremente por amor, está la dignidad fundante del ser humano, como hijo de Dios. De nuevo, como puede verse, la referencia tácita a los trascendentales del ser (*Unum, verum, bonum, pulchrum*). El profesor universitario que siente a la *Universitas* como “ayuntamiento de profesores y estudiantes” lo hace para buscar la verdad. Y en esa búsqueda — compartida, contante, dialogante, crítica — realiza, en su parcela de saber, su difusión. Porque si la verdad es buena y la bondad es verdadera, es necesario recordar el viejo adagio escolástico que reza *bonum est diffusivum sui* (el bien es difusivo de suyo). Como bien recuerda Benedicto XVI, en la definición de las *Partidas* “se clarifica el sentido y hasta la definición de la Universidad”.

El sumo pontífice, después de los párrafos introductorios iniciales, dice a los jóvenes profesores que el lema de la JMJ de Madrid (*Arraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe*) aporta una luz para comprender el ser y el quehacer universitario. *Arraigados, edificados, firmes*, hablan — dice el papa — de “fundamentos sólidos para la vida”.

Las palabras de El Escorial fueron dichas por Su Santidad antes de que convocara al Año de la Fe. Focaliza la atención en la vida universitaria, sobre todo, en la vida académica de los jóvenes. Porque la universidad no

puede ser prioritariamente un *modus vivendi*. En la academia no debe transmitirse simplemente el *facere*, que solo exige una *techné*. La *Universitas* clásica era básicamente humanística. El *facere* depende y se integra en el *agere*; el arte se inserta en el ser de quien lo realiza. Pero es el *agere*, la conducta cargada de sentido y finalidad, el que interesa realizar en la elipse de existencia, y enseñar a realizar, para que el ser humano sea tal y busque su desarrollo perfectivo, que consiste principalmente en la búsqueda de su bondad moral mediante el recto uso de su libertad. En el *agere* está la dimensión moral de la conducta. Si todo se coloca en el *facere*, la técnica adquiere primacía sobre los principios, la utilidad desplaza a los valores, la materia resulta privilegiada en su relación con el espíritu; y entonces una supuesta neutralidad priva de consideración ética a lo específicamente humano; y, así, lo deshumaniza. Si ello es valedero para todo saber, en el campo de las ciencias jurídicas y políticas esa consideración es clave e insoslayable. Los “fundamentos sólidos para la vida” a los cuales hace referencia Benedicto XVI no son otros, en la vida universitaria, que aquellos aportados por el que John Henry Newman llamaba *intellectus fidei*. Ello es así porque solo la razón iluminada y elevada por la fe puede, de manera consistente y valedera, nutrir, acrecentar y consolidar tanto la *razón moral* como la *razón política*; y la

segunda sin la primera resulta, más pronto que tarde, falsa de toda falsedad.

Benedicto XVI destaca que los jóvenes requieren *puntos de referencia*, en una “sociedad quebradiza e inestable”; y dedica todo un párrafo al tema mencionado anteriormente.

A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extra-universitarios.

Y agrega: “Sin embargo, vosotros que habéis vivido como yo la Universidad y que la vivís ahora como docentes, sentís sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre”. Y finaliza esta parte que he querido citar *in extenso* de manera antológica:

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.

El papa, además, precisa que la búsqueda de la verdad ha sido y debe ser siempre en la universidad *la verdad propia de la persona humana*. No es una verdad cualquiera, porque la *verdad sobre el hombre* resulta inseparable de la *verdad sobre Cristo*, Por eso, como el Misterio del Verbo Encarnado es una verdad netamente teológica y desde ella puede y debe buscarse — con la ayuda de la gracia — la comprensión de la dimensión de la criatura humana, el papa recuerda que desde la universidad, institución históricamente promovida por la Iglesia, se sentaron las bases de una nueva cultura y una nueva civilización, donde se procuró con gran esplendor la armonía entre la fe y la razón.

Benedicto XVI señala que la buena noticia — la verdad sobre Cristo y la verdad sobre el hombre — “descubre una racionalidad en todo lo creado y contempla al hombre como una criatura que participa y puede llegar a reconocer esa racionalidad”. De nuevo, la base metafísica. La verdad de la persona

humana se afinca en la participación en el ser. El Creador dona el ser a la criatura humana, haciéndola participar del ser a Su imagen y semejanza. Dios creador da el don de Sí, amorosa y gratuitamente: “No para aumentar, ni para adquirir, sino para manifestar su Beatitud”, dice el Concilio Vaticano I.

Seguidamente, el papa habla de la misión de quienes tienen que transmitir el ideal universitario. Los profesores deben ser la continuidad de quienes “se han entregado a proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres”. De nuevo, ante esas palabras, viene a la memoria el *intellectus fidei*, del beato J. H. Newman.

Recuerda el sumo pontífice que los jóvenes necesitan maestros. Y los describe con características que bien pudieran formar parte del texto de la *Idea de la Universidad* de Newman: “personas abiertas a la verdad total en sus diferentes ramas del saber, sabiendo escuchar y viviendo en su propio interior ese diálogo interdisciplinar; personas convencidas, sobre todo, de la capacidad humana de avanzar en el camino hacia la verdad”. Maestro auténtico, pues, no es solo quien problematiza, sino quien reconoce la posibilidad humana de llegar a la verdad y se esfuerza en realizar con altura y dignidad ese trayecto. Otra cosa sería el amargo delta del gnosticismo postmoderno que se resume

en preguntas sin respuesta y en pretendidas ciencias sin conciencia (lo cual es una *contradictio in terminis*). En efecto, el pensamiento moderno se caracterizó por el relativismo y el subjetivismo; y las notas diferenciales del pensamiento postmoderno vienen dadas por el escepticismo y el nihilismo. El escepticismo, como negación radical de la existencia de la verdad y de la posibilidad de conocerla. Existen hoy muchos discípulos de Gorgias de Leontini. El nihilismo como expresión de la ignorancia de la realidad y de la ausencia de *telos*, de fin, de meta, como postulación banalizante de un radical vacío existencial. Si todos son *constructos*, es muy posible que los conceptos resulten reducidos a *flatus vocis*, y que no haya verdad que conocer porque la realidad misma se ha evaporado ante la pérdida de la dignidad del pensamiento.

El *Logos* no es solo una verdad para ser conocida. Es la Palabra encarnada, el Verbo Eterno de Dios. El cristianismo no es un intelectualismo. El *Logos*, Verbo Encarnado, Jesucristo, es *Camino, verdad y Vida*. Así, es verdad para ser conocida y vivida. La fe sin obras es fe muerta. La *praxis* cristiana no es solo un esfuerzo voluntarista, sino la conjunción voluntaria, aceptada y querida, de libertad y gracia; de respuesta amorosa del hombre a la donación amorosa recibida de Dios que le

lleva a hacer donación de su existencia en un compartir y difundir la verdad.

La juventud, recuerda Benedicto XVI, es el *tiempo privilegiado* para “la búsqueda y el encuentro con la verdad”. Lo dice citando al *Parménides* de Platón: “Busca la verdad mientras eres joven, pues si no lo haces, después se te escapará de entre las manos”. El papa nos recuerda que la aspiración a la verdad es lo más valioso que podemos transmitir en la función docente, recordándonos que debemos ser para los jóvenes “estímulo y fortaleza”.

Termina sus palabras con tres puntos medulares relativos a la búsqueda de la verdad:

1. *El camino hacia la verdad es un camino amoroso que compromete al ser humano por entero. “Es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe”.* Explicita algo plasmado en otro antiguo adagio escolástico cuya realidad todos conocemos por experiencia. *Nihil volitum nisi praecognitum* (Nada puede ser querido si no es previamente conocido). El conocimiento amoroso sobre algo nos ayuda a profundizar en ello. El papa lo dice así: “No podemos avanzar en el camino de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad (...) Si

verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor". Y sentencia como conclusión de ese primer aspecto: "De esta unidad deriva la coherencia de vida y pensamiento, la ejemplaridad que se exige a todo buen educador".

2. En segundo lugar nos recuerda que la *verdad* "*siempre va a estar más allá de nuestro alcance*". No podemos poseerla del todo. Es ella quien nos posee y nos motiva. Benedicto XVI, con su rica experiencia universitaria nos recuerda: "En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad". Porque la vanidad supone la fatua auto-referencia de la soberbia; y a considerar que uno es el creador de la realidad y, por tanto, el determinante de la verdad de las cosas. Es el hombre cayendo en la idolatría de sí. Es la criatura sustituyendo al Creador. Es el superhombre de Nietzsche, considerando a la moral cristiana una moral de esclavos, y postulando la voluntad de poder y el afán de dominio como exaltación de suprema inhumanidad. La antítesis del superhombre nietzscheano es Jesucristo, el Señor, el Redentor del hombre, quien, como nos recuerda el papa, "nos propone ser sencillos

y eficaces como la sal, o como la lámpara, que da luz sin hacer ruido (Mt., 5, 13-15)".

3. *Volver la mirada a Cristo.* A Cristo que camina con nosotros y nos sostiene con su amor. Porque el cristianismo no es un titanicismo. El cristiano no se auto hace. Debe poner, sin duda, su razón y su voluntad, su asentimiento libre. Pero su libertad necesita de la gracia. Lo dice el papa de manera formidable: "es el Camino que lleva a la plenitud perdurable, siendo Caminante junto a nosotros y sosteniéndonos con su amor". Los profesores seremos buenos guías de nuestros alumnos en la medida en que luchemos por estar "arraigados en Él", Y en ese esfuerzo nos va, nos debe ir, la vida entera.









Este libro se terminó de imprimir en
diciembre de 2014 en caracteres
Book Antiqua y Avenir.