

Razón y Libertad según Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una propuesta para la nueva evangelización

*Reason and Freedom According to Joseph Ratzinger-Benedict XVI:
a Proposal for the New Evangelization*

ISABEL C. TROCONIS IRIBARREN*

Resumen: En las últimas décadas los Romanos Pontífices han empezado a hablar de una nueva evangelización. Su novedad consiste en que va dirigida a un nuevo tipo de sociedades: las sociedades post-cristianas o en vías de serlo. Estas sociedades se caracterizan por ser postmodernas, es decir: por rechazar las meta-narrativas de la modernidad, pero sin lograr superar las nociones fundamentales en las que dichas meta-narrativas se basan. El artículo estudia la crítica ratzingeriana de dos de las nociones fundantes de la modernidad – la comprensión moderna de razón y de libertad –, y algunas vías que, en su opinión, podrían servir para ampliarlas y purificarlas a la luz de la revelación.

Palabras-clave: Nueva evangelización. Joseph Ratzinger. Crisis de la modernidad. Libertad. Razón.

Abstract: In recent decades, the Roman Pontiffs have begun to speak of a “new evangelization”. Its novelty consists in the fact that it is addressed to a new type of society: the post-Christian society or that which is in the process of becoming one. Societies which fit into this category are characterized by postmodernity, that is, by the rejection of the meta-narratives of modernity, but not overcoming the fundamental notions on which these meta-narratives are based. This article studies the Ratzingerian critique of two of the founding notions of modernity – the modern understanding of reason and freedom – as well as some ways that, in his opinion, could serve to broaden and purify them in the light of Revelation.

Keywords: New Evangelization. Joseph Ratzinger. Modernity crisis. Freedom. Reason.

* Isabel C. Troconis Iribarren é Doutora em Teologia. Professora do departamento de Teologia Dogmática da Pontifícia Universidade de Santa Cruz – Roma. Contato: i.troconis@pusc.it

1 La nueva evangelización

“Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado” (Mt 28, 19-20). Desde que Jesucristo pronunció estas palabras el día de su ascensión al cielo, la Iglesia ha tenido clara su vocación evangelizadora, es decir: su responsabilidad de anunciar el evangelio de Jesucristo a todos los hombres.

Sin embargo, desde hace algunas décadas los Romanos Pontífices han dejado de referirse a esta tarea simplemente como “evangelización” y, junto a este término, también han comenzado a emplear el de “nueva evangelización”¹.

Este cambio de terminología responde al hecho de que hoy en día la evangelización ha de desarrollarse en circunstancias nuevas. Tradicionalmente la acción evangelizadora de la Iglesia se había dirigido a las culturas paganas, es decir a gente que no había oído hablar de Jesucristo nunca, o que lo conocía muy poco. Sin embargo, desde hace algunos años ha surgido una nueva realidad que también tiene necesidad de ser evangelizada y que hasta ahora no había existido: la de sociedades que durante mucho tiempo fueron cristianas, pero que están dejando de serlo; y en las que incluso se está dejando de creer en Dios.

Como san Juan Pablo II explicó en la exhortación apostólica postsinodal de 1988 *Christifideles laici*, sobre vocación y misión de los laicos en la iglesia y en el mundo, la nueva evangelización es la acción evangelizadora que se dirige a las sociedades post-cristianas y secularizadas, es decir: la evangelización destinada a “países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa”, y que ahora están “sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo” (n. 34). Como el Papa explica allí mismo, se trata sobre todo de:

1 El primer Papa en afrontar esta cuestión fue san Pablo VI (cf. PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, 1975, n. 52 y 56). Sin embargo, quien acuñó el término de “nueva evangelización” y profundizó sistemáticamente en él fue san Juan Pablo II. Sus primeras declaraciones sobre el tema fueron el discurso a los obispos del CELAM en las celebraciones del comienzo del V Centenario de la Evangelización para América el 9 de marzo de 1983, y el discurso al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa el 11 de octubre de 1985. Haciendo propia esta preocupación de sus predecesores, también Benedicto XVI y el Papa Francisco han hecho de la nueva evangelización una de las prioridades de sus respectivos pontificados. Piénsese, por ejemplo, en la creación del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización en septiembre del 2010, o en la elección de la nueva evangelización como tema para el Sínodo de obispos de octubre de 2012 por parte de Benedicto XVI; o en la constante invitación del Papa Francisco a ser una “Iglesia en salida”, especialmente subrayada en su exhortación apostólica de noviembre de 2013 *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. Para más sobre la historia de la fórmula “nueva evangelización”, cf. BLÁZQUEZ PÉREZ, Ricardo, *Nueva evangelización: de Juan Pablo II a Benedicto XVI*, en: NÚÑEZ REGODÓN, Jacinto; ANDRADES LEDO, Francisco José (coord.), *Nueva evangelización. Retos y posibilidades: Jornadas de Teología 2011, 2012*, p. 181-193.

países y naciones del llamado Primer Mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo – si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria – inspiran y sostienen una existencia vivida “como si no hubiera Dios”. (...) Y también la fe cristiana – aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales – tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir (JUAN PABLO II, 1988, n. 34).

La evangelización posee distintas facetas. La primera (y más característica) es *el anuncio del evangelio*, es decir: la proclamación de la salvación obrada por Jesucristo. Para que este anuncio realmente sirva para dar a conocer a Cristo, resulta imprescindible hacerlo accesible a los destinatarios a través de una labor de traducción no sólo lingüística, sino también cultural, es decir: resulta indispensable explicarlo mediante símbolos, imágenes y ejemplos que resulten cercanos y comprensibles para esas personas². Como Benedicto XVI explica en *Luz del mundo*, esta labor de traducción cultural e intelectual presupone una labor de traducción existencial (p. 77), por eso, refiriéndose a la nueva evangelización, en más de una ocasión ha afirmado que los mejores evangelizadores son los santos:

Lo que más necesitamos en este momento de la historia son individuos que, a través de una fe iluminada y vivida, presenten a Dios en este mundo como una realidad creíble. (...) Necesitamos hombres que tengan su mirada dirigida a Dios para prender de él el verdadero humanismo. Necesitamos hombres cuya mente esté iluminada por la luz de Dios y a los que el propio Dios abra el corazón para que su inteligencia pueda hablar a la inteligencia de los otros y su corazón pueda abrirse a los demás. Sólo a través de hombres tocados por Dios, puede el propio Dios volver a habitar entre nosotros (RATZINGER, 2005, p. 47-48).

Pero la evangelización también posee una segunda faceta, que es en la que se centrará el presente artículo: la de la *purificación de la cultura evangelizada*; pues como Benedicto XVI explicó en la IV Asamblea eclesial nacional italiana,

la obra de evangelización nunca consiste sólo en adaptarse a las culturas, sino que siempre es también una purificación, un corte valiente, que se transforma en maduración y saneamiento, una apertura que permite

2 Un buen ejemplo de esto es la acción evangelizadora llevada a cabo por el jesuita Mateo Ricci en China. Para más sobre su figura, cf.: HSIA, Ronnie Po-chia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

nacer a la “nueva criatura” (2 Co 5, 17; Ga 6, 15) que es el fruto del Espíritu Santo (BENEDICTO XVI, 2006).

Como el Papa alemán indica aquí, la finalidad de esta labor de purificación es doble. En primer lugar: erradicar costumbres e ideas que van en contra de la visión cristiana del hombre y del mundo (como, por ejemplo, los sacrificios humanos, la esclavitud, la poligamia o la existencia de castas). Pero ese primer objetivo mira hacia otro más amplio: el de hacer madurar y llevar a su plenitud última la cultura evangelizada, ayudándola a identificarse con Aquel que, tal y como afirma la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, es el único capaz de manifestar “plenamente el hombre al propio hombre” (CONCILIO VATICANO II, 1965, n. 22)³.

Esta comprensión de la acción evangelizadora se apoya en la convicción de que todo lo que existe procede de la Sabiduría divina (col 1, 15-17), y de que esta Sabiduría se ha hecho hombre en Jesucristo (jn 1,14). Por eso lo propio de la evangelización cristiana no es la imposición cultural sino la inculturación: ayudar a que las distintas culturas se purifiquen a la luz de la Verdad divina sin perder su identidad o, mejor aún, ayudar a que la Palabra divina pueda encarnarse en cada una de esas culturas⁴.

Este será el contexto de las reflexiones de este artículo. En primer lugar, se estudiarán dos conceptos que han tenido un rol preponderante en la estructuración de las sociedades post-cristianas (y que chocan con la visión creyente acerca del hombre y del mundo); y a continuación – tras una breve presentación biográfica de Joseph Ratzinger – se explorarán algunos caminos a través de los cuales este autor ha intentado ampliar y llevar a plenitud dichos conceptos.

2 La postmodernidad: una reacción a medias

Una característica común de las sociedades post-cristianas occidentales es que se trata de sociedades postmodernas. Según Jean-François Lyotard – filósofo francés creador del concepto (1979) –, “la condición post-moderna es el estado de la cultura después de las transformaciones experimentadas por las reglas del juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XX” (LYOTARD, 1981, p. 5, traducción nuestra). Glosando a Lyotard, en una conferencia de 2001, el entonces presidente del Pontificio Consejo para la Cultura, card. Paul Poupard lo explicaba del siguiente modo: la postmodernidad

3 Sobre este tema cf. también: PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 1976, n. 18-20.

4 Para más sobre la inculturación, cf.: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La fe y la inculturación*. 1987.

es la negación de los absolutos que fundamentan la modernidad – razón, ciencia, técnica, revolución, estado, moral, religión, partido, clase social o raza –, y la renuncia, ante todo, a la verdad, sustituida por el pensamiento débil (Vattimo), un conocimiento parcial, errático, fragmentario, que reniega de las meta-narraciones o grandes cosmovisiones que conferirían sentido (p. 16).

Esta rebelión contra las metanarrativas modernas fue la consecuencia natural de su fracaso; y con el término “fracaso” nos referimos no sólo a su incapacidad para instaurar la sociedad perfecta (el “Reino de Dios” en la tierra) que todas ellas habían prometido⁵; sino sobre todo a las graves consecuencias sociales, políticas, económicas y ecológicas que sus postulados trajeron consigo⁶.

El solo hecho de que haya habido una reacción ha sido muy positivo. Pero el problema está en que la reacción se ha quedado a medio camino. Pues si bien es cierto que se logró caer en la cuenta de que los postulados sobre los que la modernidad se apoyaba eran problemáticos, sin embargo la mayoría de las corrientes intelectuales occidentales todavía no ha logrado dar con una alternativa que “funcione” mejor. Es más, en grandes sectores de la intelectualidad postmoderna persiste la idea de que no será posible encontrar postulados mejores que los ya existentes debido a la convicción de que en realidad el problema es el hombre mismo. Por eso en su libro *Mirar a Cristo* Ratzinger afirma que el hombre postmoderno es un hombre escéptico y triste:

La antropología cristiana tradicional dice (...) que tal tristeza deriva de una falta de *magnanimitas* (ánimo grande), de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros. El hombre no tiene confianza en su propia grandeza, quiere ser ‘más realista’. La pereza metafísica es (...) idéntica a la pseudo-humildad, hoy tan difundida. (...) El hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida, del equilibrio de la creación; se ve como el gran perturbador de la paz de la naturaleza, aquel que hubiera sido mejor que no hubiese existido, la criatura que ha salido mal. Su liberación y la del mundo consistiría en el destruirse a sí mismo y al mundo, en el hecho de eliminar el espíritu, de hacer desaparecer lo específico del ser humano, de forma que la naturaleza retorne a su inconsciente perfección, a su

5 La modernidad esperaba que, gracias a su bondad intrínseca, la instauración del reino de la razón emancipada haría surgir una nueva comunidad humana perfecta (BENEDICTO XVI. Carta Encíclica *Spe salvi*. 2007, n. 18).

6 Piénsese, por ejemplo, en la explotación laboral que tuvo lugar en el contexto de la revolución industrial, o en las dos guerras mundiales que marcaron el siglo XX, o en la destrucción causada por las bombas atómicas de Nagasaki e Hiroshima.

propio ritmo y a su propia sabiduría del morir y transformarse (Valencia, 2005, p. 77-78)⁷.

Como el teólogo alemán explica a continuación, esta tristeza o pereza metafísica ha sido el resultado final del intento humano de emanciparse de todos los límites (incluidos los provenientes de Dios y de su creación): “al inicio de este camino estaba el orgullo de «ser como Dios». Era preciso desembarazarse del vigilante Dios para ser libres; hacerse Dios proyectado en el cielo y dominar como Dios sobre toda la creación”. Pero el problema está en que, al apropiarse del lugar del Creador,

surgió una especie de espíritu y voluntad, que estaban y están en contra de la vida, y son dominio de la muerte. Y cuanto más se siente este estado, tanto más el inicial propósito se vuelve en su contrario y permanece prisionero del mismo punto de partida: el hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción. Se da cuenta de que sería mejor que no existiese (RATZINGER, Valencia, 2005, p. 77-78).

De este modo hemos dado con las dos ideas o categorías que serán el objeto de estas líneas: las nociones modernas de razón y de libertad, que Ratzinger califica aquí de “espíritu y voluntad que (...) están en contra de la vida”.

3 Ciencia y experiencia de un guía para la nueva evangelización

Comúnmente se entiende por ciencia el saber o erudición y, por experiencia, el conocimiento de la vida adquirido gracias a las circunstancias o situaciones vividas (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2014, p. 533, 992). Si evocamos aquí estas dos palabras es porque resumen bien el motivo por el que Joseph Ratzinger (actual Papa emérito Benedicto XVI) constituye un guía muy adecuado para la nueva evangelización (especialmente para su dimensión de purificación cultural) porque su saber y su experiencia – tanto de la vida cristiana como de la crisis de la modernidad – le han puesto en una situación privilegiada para poder entender la problematicidad de las nociones modernas de razón y de libertad, y para encontrar vías que sirvan para ampliarlas.

Ante todo desde muy pequeño el teólogo alemán pudo experimentar

⁷ En *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2005, p. p. 202-203), Ratzinger recoge una cita del escritor y político polaco Andrzej Szczępiński que retrata esta misma situación, pero desde el punto de vista político.

una vida cristiana sencilla y profunda. Como es bien sabido, Joseph Aloisius Ratzinger es natural de Baviera, la zona más católica de Alemania. Como él mismo narra en sus memorias, la vida del pueblo bávaro – al menos la del pueblo bávaro de principios del siglo XX – estaba fuertemente unida con la fe de la Iglesia: “nacimiento y muerte, matrimonio y enfermedad, siembra y cosecha..., todo estaba comprendido en la fe” (RATZINGER, 1997, p. 31). Esto no significa que la conducta de sus connacionales siempre fuera ejemplar, pero sí que para estas personas la fe constituía el soporte y lo que daba sentido a sus vidas: “ninguno podía imaginar morir sin el consuelo de la Iglesia o vivir sin su compañía otros grandes acontecimientos de la vida. La vida, sencillamente, se habría perdido en el vacío” (RATZINGER, 1997, p. 31).

Otro factor importante de su experiencia de fe fue la religiosidad popular bávara, una religiosidad barroca en el mejor sentido de la palabra la cual, gracias a su riqueza, ayudaba a percibir los misterios de la fe “con nuestros sentidos internos y externos, mucho antes que cualquier intento de comprensión racional” (RATZINGER, 1997, p. 24)⁸.

Finalmente la experiencia religiosa de Joseph Ratzinger hunde sus raíces en una vida familiar impregnada de fe y de costumbres cristianas. En sus memorias el teólogo alemán relata, por ejemplo, las peregrinaciones a la capilla de Ponlach que él y sus hermanos hacían con su madre; o las excursiones que emprendían en busca de material para construir el Portal de Belén en Navidad (RATZINGER, 1997, p. 25). También fueron importantes para él los libros de oración para niños inspirados en el Misal (el *Schott*) que sus padres solían regalarles y gracias a los cuales pudo saborear desde pequeño el año litúrgico y descubrir que la liturgia (lo mismo que la fe) “llevaba en sí el peso de toda la historia y era, al mismo tiempo, mucho más que un producto de la historia humana” (RATZINGER, 1997, p. 33)⁹. Quizá este *back ground* familiar – unido a una especial gracia divina – sea lo que explique la gran naturalidad con la que surgió la vocación sacerdotal del joven Joseph.

8 Evocando la celebración de la Semana Santa en su tierra natal Ratzinger afirma que le resultaba particularmente impresionante la celebración de la Resurrección, la noche del Sábado Santo: “Durante toda la Semana Santa las ventanas de la Iglesia de cubrían de cortinas negras, de modo que el ambiente, aun a pleno día, resultaba inmerso en una oscuridad densa de misterio. Pero apenas el párroco cantaba el versículo que anunciaba “¡Cristo ha resucitado!”, se abrían de repente las cortinas de las ventanas y una luz radiante irrumpía en todo el espacio de la iglesia: era la más impresionante representación de la Resurrección de Cristo que yo consiga imaginarme” (RATZINGER, 1997, p. 32).

9 Algo que retrata muy bien el carácter litúrgico de la fe que se vivía en la familia Ratzinger es el hecho de que el pequeño Joseph fuese bautizado un Domingo de Pascua, al día siguiente de su nacimiento: “El hecho de que el día de mi nacimiento fuera el último de la Semana Santa y fuese la víspera de la noche de Pascua de Resurrección ha sido frecuentemente recordado por mi familia; y más aún que fuese bautizado al día siguiente de mi nacimiento, con el agua apenas bendecida de la noche pascual – que entonces se celebraba por la mañana (...). Siempre ha sido muy grato para mí el hecho que, de este modo, mi vida estuviese ya desde un principio inmersa en el misterio pascual, lo que no podía ser más que un signo de bendición” (RATZINGER, 1997, p. 22).

Pero como se dijo arriba, el profundo conocimiento que el autor alemán posee de la fe no proviene sólo de su rica experiencia de vida cristiana, sino que también es fruto de la ciencia teológica que adquirió a través del estudio.

Joseph Ratzinger tuvo la gran fortuna de poderse formar según el espíritu de renovación teológica que se desarrolló en centro-Europa entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial (la *Ressourcement* o movimiento de vuelta a las fuentes de la fe). El autor alemán cursó sus estudios teológicos entre los años 1947 y 1951, y lo hizo no en un simple seminario diocesano sino en la Facultad teológica de la Universidad de Múnich pues, estudiando en la Universidad, esperaba poder penetrar aún más en profundidad en el debate cultural de su tiempo y, eventualmente, poderse dedicar por completo a la teología científica (RATZINGER, 1997, p. 59-60).

Como el mismo Ratzinger relata en su autobiografía, el profesorado de la Facultad teológica de Múnich – que había sido refundada tras la Segunda Guerra Mundial – provenía de dos facultades que habían dejado de existir (1997, p. 62). El primer grupo era el que provenía de la facultad de Breslau (Silesia). De este grupo de profesores los que más influyeron en él fueron sus docentes de Antiguo y de Nuevo Testamento, Friedrich Stummer y Friedrich Wilhelm Maier. Como el teólogo bávaro recuerda en sus memorias, ambos profesores “eran expresión, en el buen sentido, de la era liberal” (RATZINGER, 1997, p. 66). Sin embargo, la nueva inmediatez con la Sagrada Escritura que, especialmente Maier, les transmitió gracias al uso del método histórico-liberal convenció para siempre al joven Ratzinger de la necesidad de que las Escrituras constituyesen el centro del quehacer teológico (RATZINGER, 1997, p. 65).

El segundo grupo, formado por los profesores provenientes de Braunsberg (en la Prusia Oriental) y de Münster, era el que estaba más marcado por el *Ressourcement*. Por ejemplo, su profesor de teología dogmática, Michael Schmaus, “se había hecho famoso más allá de las fronteras de Alemania” gracias a su dogmática totalmente inspirada en el movimiento de retorno a las fuentes (RATZINGER, 1997, p. 62). De este segundo grupo quienes dejaron una huella más profunda en él fueron los profesores de teología fundamental y de pastoral. Del primero, Gottlieb Söhngen, nuestro autor aprendió a pensar a partir de las fuentes (tanto filosóficas como teológicas) y a plantearse siempre con gran rigor “la cuestión de la verdad y, por eso, también la cuestión de la actualidad de cuanto es creído” (RATZINGER, 1997, p. 68). A su profesor de teología pastoral, Joseph Pascher, le debe, en cambio, su “conversión” al movimiento litúrgico: “Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de toda la teología, del mismo modo entendí la liturgia como el fundamento de la vida, sin la cual ésta acabaría por secarse” (RATZINGER, 1997, p. 69).

Otro hecho que le marcó profundamente durante sus estudios fue la

lectura de la obra *Catholicisme* del jesuita francés Henri de Lubac; un libro en el que “se percibía la tácita confrontación tanto con el liberalismo como con el marxismo” y que le ayudó a descubrir “una fe pensada y vivida social y comunitariamente en su misma esencia” y “que, precisamente porque era por su propia naturaleza también esperanza, investía la totalidad de la historia y no se limitaba a prometer al individuo su felicidad privada” (RATZINGER, 1997, p. 74).

Pero las “credenciales” de Ratzinger no se limitan a su conocimiento de la fe cristiana. Al teólogo bávaro le tocó vivir en carne propia uno de los coletazos finales – que, por final, fue especialmente virulento – de la modernidad: el surgimiento y la caída del régimen nacional socialista alemán. En efecto, tanto la infancia como la juventud del teólogo alemán estuvieron marcadas por la constante amenaza del régimen nazi. Primero, el marginamiento y progresiva exclusión de la fe cristiana (ataques a las escuelas confesionales, vigilancia de los sacerdotes contrarios al régimen, etc.) (RATZINGER, 1997, p. 28-30). Luego, la reforma escolar de 1938 (de la que el joven Joseph se pudo librar por un estrecho margen), por la que los distintos tipos de escuela fueron fusionados bajo un modelo único en el que el griego fue eliminado y el latín, reducido; en el que las ciencias naturales y el deporte cobraron un gran relieve y del que pocos años más tarde desapareció la asignatura de religión (RATZINGER, 1997, p. 38). Y finalmente, el estallido de la Guerra, debido al cual, primero, se vio obligado a dejar el seminario; luego, a ayudar en los servicios antiaéreos; y, finalmente, a prestar servicios laborales bajo la dirección de un grupo de nazis de la primera hora que los tiranizaban con violencia y que hicieron que aquellas semanas de servicio laboral permanecieron en su memoria como un “recuerdo opresivo” (RATZINGER, 1997, p. 40-45).

Ratzinger atribuye a sus estudios del bachillerato en lenguas clásicas – así como a la educación recibida en casa – el no haber sucumbido a la presión ideológica y, a veces también física, de la ideología nazista: “Rememorando aquellos años de estudio, encuentro que la formación cultural basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria” (RATZINGER, 1997, p. 37). Junto a sus estudios de bachillerato, el otro gran “antídoto” contra la ideología nazi (y contra los elementos problemáticos de la modernidad en general) fueron sus años de estudio en el seminario de Frisinga. Como el mismo Ratzinger relata en sus memorias, los años de seminario le brindaron la posibilidad no sólo de adquirir un buen bagaje filosófico – atento a las nuevas corrientes como el existencialismo, la fenomenología y el personalismo –, sino también de entrar en contacto con los nuevos desarrollos de las ciencias naturales, que parecían estar retornando a Dios (Plank, Heisenberg y Einstein), y con las obras de representantes de la literatura contemporánea que exploraban las grandes cuestiones existenciales (Von Le Fort, Langgässer, Wiechert,

Dostoievsky, Claudel, Bernanos y Mauriac) (RATZINGER, 1997, p. 54-56).

Esta experiencia de fe sencilla y, a la vez, razonada, unida a una vivencia fuerte y en primera persona de la problematidad de los ideales modernos – problematidad que Ratzinger supo “encajar” intelectualmente gracias al patrimonio intelectual adquirido a través de sus estudios secundarios y superiores –, es lo que convierte al autor alemán en un excelente guía para explorar los límites de la modernidad y para intentar superarlos.

4 La modernidad y sus ideas fundantes

La actitud de Joseph Ratzinger ante la modernidad no es de rechazo categórico sino más bien de acogida crítica.

Como se ve en el último discurso que pronunció públicamente antes de ser elegido Romano Pontífice, el teólogo bávaro considera la ilustración – una de las etapas más importantes de la modernidad – como un fenómeno estrechamente vinculado al cristianismo (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43ss). Ratzinger fundamenta esta opinión, por una parte, en el hecho de que el origen de la ilustración es cristiano; y por otra, en que la razón, la libertad y la igualdad ocupan un lugar privilegiado en el universo de valores de ambas corrientes. Como el cardenal alemán explica en el citado discurso, desde sus inicios – y coherentemente con su condición de religión del *Logos* encarnado – el cristianismo se puso del lado, no de las religiones tradicionales sino “del iluminismo filosófico que preparó el camino de las tradiciones para dedicarse a la búsqueda de la verdad y orientarse hacia el bien, hacia el único Dios que está por encima de todos los dioses” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43). Así mismo, “en cuanto religión de los perseguidos y a la vez religión universal, por encima de los diferentes Estados y pueblos”, el cristianismo “negó al Estado el derecho a considerar la religión como una parte del ordenamiento estatal, postulando así la libertad de la fe” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43). Finalmente, desde sus orígenes la fe cristiana sostuvo – “en términos de principio, aunque dentro de los límites imprescindibles del ordenamiento social” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43) – que todos los hombres tenían la misma dignidad porque todos ellos habían sido creados a imagen de Dios. Además, como Ratzinger explica en su discurso, la ilustración no sólo compartió estos valores con la fe cristiana, sino que también tiene el mérito de haberlos rescatado “allí donde el cristianismo, contra su naturaleza, había llegado a convertirse en tradición y religión de Estado” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 44)¹⁰.

10 “A pesar de que la filosofía, en cuanto búsqueda de la racionalidad y, por supuesto, de la fe, haya sido siempre patrimonio del cristianismo, la voz de la razón se había visto domesticada en demasía. Fue mérito de la ilustración, y aún lo es, haber propuesto de nuevo esos valores originales del cristianismo y haber dado voz propia a la razón” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 44).

Pero como el teólogo alemán apunta allí mismo, la ilustración también tuvo sus límites. Si bien es cierto que representó una saludable sacudida para el cristianismo algo aburguesado de la época, también lo es que transformó profundamente la fisonomía de los valores que buscaba promover, especialmente de la razón y de la libertad.

El primero de estos valores en ser transformado fue la libertad. Si durante la antigüedad y la Edad Media la libertad había sido vista como la capacidad de dirigirnos por nosotros mismos hacia nuestro fin (hacia la verdad y el bien de nuestro ser) (CORETH, 1999, p. 101-103), a partir de la modernidad ésta pasó a ser definida como “el derecho y la posibilidad de hacer todo lo que le venga a uno en gana, y de no tener que hacer lo que no queremos hacer” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 201). Dicho más claramente, pasó a ser vista como la emancipación de todos los límites (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). Para esta nueva mentalidad la independencia respecto a cualquier vínculo se convirtió en el bien supremo (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 201). Por eso para el teólogo alemán la modernidad constituye fundamentalmente una «marcha hacia nuevas libertades» (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 204), es decir, el periodo histórico que se caracteriza por el deseo de superar todas las dependencias y de alcanzar la libertad perfecta (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). El ímpetu con el que la modernidad persiguió este objetivo nos revela que detrás de su proyecto cultural se ocultaba la convicción de que la libertad absoluta sería lo que finalmente le otorgaría al hombre la plenitud (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18).

Dado su carácter omniabarcante, el proyecto emancipador de la modernidad hizo sentir su influencia en todos los ámbitos de la existencia humana.

Un terreno que se vio inmediatamente afectado fue el del saber. Visto que el objetivo final del movimiento era el de independizarse de todos los límites, los hombres dejaron de interesarse por el conocimiento de la verdad y se centraron, en cambio, en buscar modos de poder estar seguros de haberla alcanzado. Esta inversión en la escala de prioridades del saber hizo que el hombre dejara de buscar la verdad en la realidad extra-mental (que tantas veces resulta difícil de conocer) y que comenzara a buscarla, primero, en aquello que él mismo había hecho (la matemática y la historia) y luego, en la nueva configuración que podría darle al mundo gracias a la ayuda de la ciencia empírica y de la tecnología. En *Introducción al cristianismo* Ratzinger describe este cambio de mentalidad diciendo que en la modernidad la verdad pasó de ser vista como una propiedad del ser (*verum quia ens*) a ser entendida: primero, como una propiedad de los hechos humanos pasados (*verum quia factum*), y luego, como una propiedad del obrar humano futuro (*verum quia faciendum*) (RATZINGER, 1968, p. 43ss). Dicho con otras palabras: la razón

dejó de y pasó a ser vista como la capacidad de comprender la realidad (razón sapiencial) a ser vista como la capacidad de dominarla y transformarla (razón técnico-científica).

Otro campo en el que la aspiración moderna a la libertad hizo sentir su influencia desde el principio fue el religioso. Como es bien sabido, uno de los eventos que marcaron el inicio de la modernidad fue la reforma luterana. Como Ratzinger explica en su ensayo *La libertad y la verdad*, si Lutero consiguió transformar radicalmente el mundo medieval fue porque su mensaje de libertad halló una gran acogida en los corazones de sus contemporáneos (Salamanca, 2005, p. 204). Lutero centró sus esfuerzos en proclamar la libertad de la conciencia moral frente a la autoridad religiosa; en enseñar que lo que salva al hombre no son los ordenamientos comunitarios, sino su fe personal en Cristo. Por aquél entonces los ordenamientos, que pretendían dar apoyo y salvar, habían perdido su significación redentora y eran percibidos como una carga. Por eso, “el hecho de que el sistema total de ordenamientos de la Iglesia medieval de repente no contara ya, se experimentó como un enorme impulso hacia la liberación” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 204). Como Ratzinger afirma en su ensayo, “aun cuando no deba hablarse de individualismo de la Reforma, sin embargo, el nuevo significado de lo individual y el desplazamiento de las relaciones entre la conciencia moral individual y la autoridad” que surgieron con este nuevo planteamiento salvífico son “un rasgo que sustenta todo el movimiento” reformado y que determinó los rumbos que la Edad Moderna seguiría en lo sucesivo (Salamanca, 2005, p. 204-205).

El deseo de autonomía propio de la modernidad también se manifestó con gran fuerza en el campo filosófico. En efecto, en la segunda fase de la Edad Moderna – es decir, en la Ilustración – la razón individual buscó liberarse de toda vinculación externa. Una conocida frase de Immanuel Kant (uno de los máximos exponentes del movimiento) retrata muy bien su espíritu: “*sapere aude*”, atreúvete a usar tu propia razón (1784, p. 481). Como consecuencia de este nuevo clima intelectual las indicaciones de la autoridad comenzaron a ser sometidas a examen crítico y se pasó a aceptar como vinculante tan sólo aquello que fuese racionalmente evidente. Como era de esperar, este principio no tardó mucho en dar vida a nuevos programas sociales y políticos. En el ya citado ensayo *La libertad y la verdad*, Ratzinger hace un interesante análisis de las dos principales corrientes de pensamiento socio-político que surgieron por entonces (y que todavía hoy definen el rumbo de la política en gran parte del planeta): “la tendencia anglosajona, que se orienta más por el derecho natural, que tiende hacia la democracia constitucional como el único sistema realista de libertad”; y “el enfoque radical de Rousseau, que tiende hacia la total ausencia de dominación” (Salamanca, 2005, p. 205).

En la primera tendencia – la anglosajona – la promoción de la autonomía individual se tradujo en lucha por la reivindicación de los derechos

del individuo ante el Estado. Como Ratzinger explica, esta corriente tenía a su favor la comprensión metafísica de la naturaleza humana:

En el ser mismo se encierra una exigencia ética y jurídica. No es ciega materialidad que luego pueda plasmarse según una mera finalidad. La naturaleza lleva en sí el espíritu, lleva en sí el *ethos* y la dignidad, y constituye de esta manera la exigencia jurídica de nuestra liberación y, a la vez, la medida de la misma” (Salamanca, 2005, p. 206).

Sin embargo, por “naturaleza del hombre” esta tendencia entendía “ante todo la posesión de derechos con respecto a la comunidad, derechos que la comunidad debe proteger”. Por eso, con el tiempo dentro de la corriente anglosajona las instituciones acabaron siendo vistas como el “polo opuesto a la libertad”, es decir: como “formas de dominio” de las cuales el individuo debía defenderse (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 206).

Pero si en la tendencia anglosajona el hombre al menos aceptaba la vinculación a las leyes de la razón, en la tendencia liderada por J.J. Rousseau la búsqueda de emancipación se hizo aún más radical. Como Ratzinger explica en el citado ensayo, esto se debió a que el concepto rousseauiano de naturaleza era antimetafísico y estaba dirigido hacia el sueño de una libertad no reglamentada por nada (Salamanca, 2005, p. 207). Por eso para Rousseau (lo mismo que para otros autores que en el futuro recorrerían su misma senda, como Friedrich Nietzsche o Ludwig Klages) todo lo creado por la razón y la voluntad fue visto como contrario a la naturaleza y como su corrupción (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 206). Esto significa que en esta segunda corriente la búsqueda de la emancipación pasó a considerar como su adversario no sólo a las reglamentaciones externas (la tradición y las instituciones) sino también a las internas (a la verdad y al ser).

Llegados a este punto nos podríamos preguntar si la modernidad consiguió su objetivo, si el hombre moderno logró superar todas las dependencias y alcanzar, de ese modo, su plenitud. Como se apuntó al inicio, la respuesta a estas preguntas es “no”. En efecto, como veremos a continuación el mismo desarrollo del proyecto moderno fue poniendo de manifiesto cada vez con más claridad sus problemas estructurales.

5 Límites de la modernidad y propuestas para su superación

Recogiendo un sentir común de la época, en diversos lugares¹¹ Ratzinger ha explicado cómo a medida que la razón científica se fue imponiendo como el único criterio válido de verdad (y, por lo tanto, como el único límite

11 Cf., entre otros: *Creación y pecado*, Pamplona: EUNSA, 1992, cap. 4; *El cristianismo en la crisis de Europa*, op. cit., p. 39-40; *Spe salvi*, op. cit., n. 22-23; *Luz del mundo*, Barcelona: Herder, 2010, cap. 4.

admisible para el querer y el obrar humanos) empezó a hacerse evidente que un progreso concebido de este modo era un arma de doble filo: pues era el progreso de la medicina sobre las enfermedades, pero también el “progreso” que va de la honda a la superbomba (ADORNO, en: BENEDICTO XVI, 2007, n. 22); el “progreso” de los campos de exterminio nazistas y el “progreso” de la explotación incontrolada de los recursos de la tierra.

Como el papa emérito explica en el libro-entrevista *Luz del mundo*, el concepto moderno de progreso se asentaba sobre dos bases: la del aumento de conocimiento y la del poder que proviene de dicho conocimiento (“si conozco puedo disponer de lo que conozco”; BENEDICTO XVI, 2010, p. 56). El problema está en que en esta combinación de conocimiento y poder faltaba un elemento esencial: la ética. “Se trata de la pregunta: ¿qué es bueno? ¿Hacia dónde el conocimiento debe guiar al poder? ¿Se trata solamente de disponer sin más, o hay que plantear también la pregunta por los parámetros internos, por aquello que es bueno para el hombre, para el mundo?” (BENEDICTO XVI, 2010, p. 55-56). En efecto, como el Papa señala en su encíclica *Spe salvi*, “la ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma” (BENEDICTO XVI, 2007, n. 25).

De ahí que Ratzinger proponga aprovechar la actual preocupación acerca de los riesgos que la industrialización y la tecnología podrían suponer para el hombre y para el planeta como punto de apoyo para ayudar a las personas a replantearse el concepto de razón; concretamente para ayudarles a redescubrir que no sólo la ciencia experimental es racional, sino que también existe una racionalidad en el ámbito de lo humano y de la moral.

Un modo concreto en el que Ratzinger procura hacerlo es apelando al hecho de que la misma ciencia moderna (tan valorada en la actualidad) se apoya en la existencia de un logos o razón trascendente. Un lugar en el que lo explica con especial claridad es el discurso dado en la ciudad de Verona en el 2006, con ocasión de la IV asamblea eclesial nacional italiana. Lo primero que el Papa hace en este discurso es recordar que una característica fundamental de las ciencias modernas y de la tecnología es “el empleo sistemático de los instrumentos de la matemática para poder actuar con la naturaleza y poner a nuestro servicio sus inmensas energías”. A continuación el Papa emérito invita a reflexionar sobre el sorprendente hecho de que las estructuras de la matemática encuentren una correspondencia con las estructuras reales del universo, siendo que la matemática no es un ente real sino una creación de nuestra inteligencia. Finalmente Benedicto XVI concluye sus reflexiones invitando a su auditorio a preguntarse si el motivo de esta correspondencia no será la existencia de “una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra” (2006). De este modo, aprovechando un elemento ampliamente valorado en la cultura actual, como lo es la racionalidad científica, el Papa emérito ofrece

a sus contemporáneos una vía para ampliar su noción de razón y abrirse a la posibilidad de que la verdad tenga un fundamento trascendente.

Pero el progreso técnico no fue la única instancia que puso al descubierto los límites del proyecto moderno. Sus carencias también se manifestaron en el plano político y en el personal-existencial. El avance de la historia demostró que la conquista de la libertad absoluta no era viable desde un punto de vista político, y que la ausencia de toda determinación no conduce al hombre hacia la plenitud, sino hacia la desesperación.

Ratzinger ha reflexionado sobre el primer punto en diversos escritos evidenciando cómo ninguno de los regímenes políticos de la modernidad ha sido capaz de ofrecer libertad absoluta a sus ciudadanos (y cómo algunos incluso la han atacado abiertamente).

Como Benedicto XVI recuerda en *Spe salvi*, el primer camino a través del cual la modernidad buscó promover la libertad en el plano colectivo fue el así llamado “Reino de la razón” (2007, n. 18), es decir, a través de la creación de una sociedad que no se guiase por las tradiciones – que eran las que hasta entonces habían hecho posible la relación armónica entre los individuos dentro del cuerpo social – sino por la sola razón (RATZINGER, 1987, p. 202). Al inicio las condiciones políticas de este “Reino de la razón y de la libertad” no estaban del todo claras porque se creía que la razón y la libertad serían capaces de garantizar por sí mismas – en virtud de su bondad intrínseca – la convivencia humana perfecta (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). Los primeros en llevar a la práctica esta idea fueron los monarcas absolutistas de la segunda mitad del s. XVIII. Los monarcas ilustrados se consideraban a sí mismos como los responsables de hacer surgir la nueva “sociedad de razonables” en la que todos, por ese mismo hecho, serían más libres. Por este motivo se sintieron con el derecho de imponer sus fines coactivamente dando origen a una paradójica situación: la de negar las antiguas libertades de los Estados y las múltiples formas organizativas de la sociedad antigua (junto con sus respectivos espacios de libertad) en nombre de una supuesta libertad superior que se obtendría gracias a una mayor inteligencia de las cosas (RATZINGER, 1987, p. 202). Como es sabido, esto jamás sucedió.

El fracaso del proyecto monárquico ilustrado suscitó, entre los siglos XVIII y XIX, una serie de revoluciones burguesas (la revolución americana y francesa y, más adelante, las revoluciones de 1820, 1830 y 1848), las cuales trajeron consigo la instauración de un nuevo sistema político: el Estado constitucional democrático. La idea de este nuevo tipo de Estado era la de dar libertad a todos los ciudadanos a través de la participación en el poder, pues de este modo “el Estado y el poder no se ejercería ya sobre ellos, sino por medio de ellos, porque su voluntad coincidiría con la del conjunto” (RATZINGER, 1987, p. 203). Sin embargo, como Ratzinger señala agudamente en *Iglesia, ecumenismo y política*, esta libertad quedó muy lejos de ser la libertad absoluta con la que la modernidad soñaba. Por una parte, porque en la democracia “la voluntad individual sólo puede tener valor

mediante una participación (...) de este modo viene a ser también ella delimitada” (RATZINGER, 1987, p. 203). Por otra, porque en este sistema “la libertad subsiste gracias a un sistema de múltiples vinculaciones” (como la división de poderes o la fundamentación del derecho en la voluntad de la mayoría) (RATZINGER, 1987, p. 204). Y, finalmente, porque los métodos de propaganda electoral, la cual normalmente depende de los poderes financieros, “pueden sobreponerse a la autodeterminación [de los votantes] a base de múltiples determinaciones” (RATZINGER, 1987, p. 205). De modo que tampoco este sistema logró cumplir las promesas de la modernidad.

Mientras tanto, el desarrollo técnico y la industrialización habían hecho surgir una nueva clase social: el “proletariado industrial”. Las terribles condiciones de vida a las que esta nueva clase se vio sometida – así como la incapacidad de los gobernantes para hacer frente al problema – hizo que surgiera una nueva revolución: la revolución del proletariado, la cual se propuso entregar el poder a los trabajadores industriales como medio para reestablecer una igualdad social que automáticamente (así se creía) traería libertad para todos¹².

Como es sabido, esta revolución se apoyó en el materialismo dialéctico de Karl Marx. Inspirándose en Hegel, Marx veía la historia “como historia de la libertad, que se abre camino dialécticamente a través de los opuestos de la libertad” (RATZINGER, 1987, p. 206). Esto significaba que sólo actuaría a favor de la libertad quien tomase partido por la lógica de la historia. Y como Marx sostenía que el protagonista de la historia futura sería el proletariado (es decir: el partido del proletariado, el partido comunista), esto equivalía a afirmar que “quien actúa en el sentido de la lógica del partido, y sólo quien así se comporta, actúa de acuerdo con la libertad”; y que quien se opone al partido “no hace más que estorbar y debe ser retirado de la circulación” (SOLZHENITSYN en: RATZINGER, 1987, p. 207). Por este motivo no es de extrañar que esta concepción de la libertad (más teórica que real) haya traído consigo algunos de los peores atropellos de la libertad que el mundo moderno haya conocido. Como es evidente, tampoco este modelo político logró proporcionar a sus ciudadanos la libertad absoluta.

12 Como Benedicto XVI explica en la *Spe salvi*, precisamente en este punto radica uno de los principales errores del marxismo: Marx “indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros. (...) El error de Marx no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables” (BENEDICTO XVI, 2007, n. 21).

Junto con la política, el otro plano en el que se puso de manifiesto que el proyecto moderno era inviable fue el plano de lo individual-existencial.

En su ensayo *La libertad y la verdad* Ratzinger reflexiona sobre este hecho tomando como ejemplo el pensamiento del filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre. Como es sabido, Sartre pertenece a la fase final de la modernidad y se distingue por haber llevado hasta sus últimas consecuencias la noción radical de libertad de J.J. Rousseau. Para Sartre el hombre es pura existencia sin una naturaleza definida. No está establecido lo que somos o tendríamos que ser. Nosotros mismos hemos de decidir qué entendemos por el ser del hombre, qué es lo que podemos hacer con él y cómo habría que plasmarlo (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 210-211). Sin embargo, precisamente gracias a que la llevó hasta el límite, el filósofo francés descubrió que esta total indeterminación abierta a todas las posibilidades no constituía – como se había pensado al inicio de la modernidad – el culmen de la felicidad del hombre, sino más bien su condena (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 210), ya que al estar desprovista de un sentido y orientación concretos, la única posibilidad que le queda a la libertad humana es la de entregarse a la angustia, a la desesperación y al absurdo, sentimientos que acaban desembocando en la náusea: “Todo es absurdo: el parque, la ciudad, yo mismo. Si te percatas de ello, se te revuelve el estómago y todo empieza a flotar: ahí está la náusea” (SARTRE, 1938, p. 185). Como Ratzinger comenta en su artículo, “en la extrapolación de un concepto radical de la libertad, que fue para Sartre mismo una experiencia vital, se hace patente que la liberación que se desliga de la verdad no engendra libertad pura, sino que la suprime” (Salamanca, 2005, p. 211). Dicho con otras palabras: “La libertad anárquica, entendida en sentido radical no redime, sino que convierte al hombre en una criatura malograda, en el ser sin sentido” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 211).

Para el teólogo alemán la constatación de que ningún modelo político es capaz de otorgar libertad absoluta a sus ciudadanos, así como el sinsentido al que conduce su búsqueda a nivel individual, podría constituir un buen punto de partida para ayudar al hombre postmoderno a replantearse la verdadera naturaleza de la libertad humana.

Un primer argumento que usa con este fin es la constatación de que la libertad humana siempre es una libertad compartida, una libertad que se da en una coexistencia de libertades, por lo cual el intento de emanciparse de todo vínculo y determinación resulta un sinsentido. En *La libertad y la verdad* Ratzinger lo explica usando como ejemplo el origen y el desarrollo de la vida humana:

En este ejemplo [el de la mujer que espera un niño] aparece con nitidez la fisonomía fundamental de la libertad humana, su esencia típicamente humana. (...) El ser de otra persona se halla tan íntimamente entrelazado con el ser de esta persona, de la madre, que por el momento sólo puede

subsistir en el ser-con, en la coexistencia corporal con la madre, en una unidad física con ella, lo cual, no obstante, no suprime su alteridad y no permite negar que ese ser tiene un propio ser-sí-mismo (Salamanca, 2005, p. 212-213).

A continuación el teólogo alemán comenta cómo el “ser-sí-mismo” del niño en el seno de su madre se presenta de manera radical como “un ser por otro” y como “un ser por medio de otro” e, inversamente, el ser del otro – el de la madre – se halla apremiado a “ser para” el niño, a causa de su coexistencia con él (de su “ser-con” él) (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213). Luego el autor bávaro continúa sus reflexiones haciendo notar cómo, “aunque haya nacido – modificándose así la forma exterior del ser-procedente-de y del ser-con –, [el niño] sigue dependiendo exactamente igual de un ser-para”. Es verdad – comenta – “que ahora puede entregarse a un hogar infantil de acogida y ordenarlo hacia un ser-para diferente”, sin embargo “la figura antropológica sigue siendo la misma, sigue habiendo un ser-a-partir-de que exige un ser-para, una aceptación de los límites de mi libertad o, más bien, una vida de mi libertad no vivida desde la competencia sino desde la reciprocidad” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213). Y en base a esta constatación, concluye:

si miramos más allá, veremos que esto no sólo se aplica al niño, sino que, más bien, en el niño que se encuentra en el seno materno se nos da a conocer de manera sumamente intuitiva la esencia de la existencia humana en su totalidad: también es característica del adulto el ser con el otro y a partir de él, y de que en adelante depende de aquel ser-para (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213).

Este esfuerzo de “purificación cultural” llega a su culmen cuando, a continuación, Ratzinger hace notar cómo esta orientación fundamental de la libertad humana hacia la relación no es más que un pálido reflejo de la única libertad realmente infinita: la libertad de Dios; pues la fe nos revela que “el Dios real es, por su esencia, un total ‘Ser-para’ (el Padre), ‘Ser-desde’ (el Hijo) y ‘Ser-con’ (el Espíritu Santo)” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 214). Es decir: el misterio de la vida íntima de la fuente de todo ser nos revela que la plenitud de la libertad no consiste en la emancipación sino en el amor.

Se podrían citar otros modos en los que el teólogo alemán ha intentado ayudar al hombre postmoderno a purificar y ampliar, a la luz de la fe, las insuficiencias de la cultura en la que se halla inmerso. Pero para no seguir alargando estas páginas, nos contentaremos con lo dicho con la esperanza de que sirva para hacer ver la gran ayuda que el pensamiento de Joseph Ratzinger podría proporcionar a la nueva evangelización.

Referencias

- BENEDICTO XVI. Carta Encíclica *Spe salvi*. 2007. Disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acceso en: 22 nov. 2020.
- _____. *Discurso en la IV Asamblea eclesial nacional italiana*. 2006. Disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acceso en: 22 nov. 2020.
- _____. *Luz del mundo: El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos: Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder, 2010.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. 1965. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Acceso en: 30 nov. 2020.
- CORETH, Emerich. Die Freiheit des Menschen. *Disputatio Philosophica*, v. 123, n. 1, p. 101-111, 1999.
- JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica post-Sinodal *Christifideles laici*. 1988. Disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html. Acceso en: 22 nov. 2020.
- KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinischen Monatsschrift*, Bd. 4, Zwölftes Stück, S. 481-494, 1784.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- _____. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli, 1981.
- POUPARD, Paul. *La Iglesia ante los desafíos culturales de la postmodernidad*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.
- RATZINGER, Joseph. *El cristianismo en la crisis de Europa*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- _____. *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. *Iglesia, ecumenismo y política: Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid: BAC, 1987.
- _____. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.
- _____. *Mirar a Cristo: Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*. Valencia: Edicep, 2005.

_____. *Mi Vida: Recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

Artigo recebido em 30/11/2020 e aprovado para publicação em 14/12/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-8>

Como citar:

IRIBARREN, Isabel C. Troconis. Razón y Libertad según Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una Propuesta para la Nueva Evangelización. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 159-178, jan./jun. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br