J. Ratzinger: UNA MIRADA A EUROPA: IGLESIA Y MODERNIDAD EN LA EUROPA DE LAS REVOLUCIONES (*)

Tengo la seguridad que el temario reunido en este pequeño libro —una serie de conferencias del autor pronunciadas en diversos foros internacionales en los últimos años— es de sumo interés para el lector de *Verbo*, siempre atento a la amplia temática de la filosofía social cristiana. No se verá defraudado en su lectura ni por el método expositivo, ni por la profundidad con que son tratados los temas, sin concesiones ni reducciones, ni por la coherencia y unidad con que son desarrollados.

El método, que se ve claro cuando se termina la lectura de la obra, es riguroso y simple: profundizar en los temas seleccionados partiendo del principio de que «el mal no puede darse sino en el bien» (De Malo, q. 1, ar. 2, co.), pues es el «no ser» que precisa algún ser —algún «bien»— para subsistir sobre él y así se elige siempre «sub specie boni» (In I Sent. ds. 46, q. 1, ar. 2, ra. 2). Desde tan sólida base, investiga con lógica impecable y minuciosa el desarrollo social de cada tema en sus efectos destructivos y rechazables. Va diagnosticando «los problemas morales de nuestra época» (pág. 35): droga, terrorismo, abolición cientista del hombre, pérdida del sentido de lo justo y de lo injusto, rebajamiento del bien a mera utilidad, degradación de la religión y politización de la fe, crisis de la razón. Tras este minucioso análisis pasa a ver su proyección en la sociedad humana, «los dos pecados originales de Europa en la época moderna» (págs. 154 y sigs.): el nacionalismo y la primacía de la técnica sobre la ética, la falsa fundamentación del Estado actual y la ideología progresista. Ya en este plano la relación ética/política y ética/religión.

Obviamente, tan variada temática tiene el marco común europeo, pues Europa es la punta de lanza de una civilización de proyección universal, para bien o para mal, en la que se han fundido armoniosamente —por lo menos hasta la aparición del inmanentismo cultural moderno— la religión sinaítica monoteísta y creacionista, la filosofía griega, el derecho romano y el desarrollo científico y técnico. Sea cual fuere la crisis actual de esta civilización, el único camino practicable es seguir adelante: «Una idea de Europa que no consiga integrar la herencia de la época moderna, no tendría futuro ... La nueva Evangelización no significa la

(*) J. RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Editorial RIALP, 1993, 218 páginas.

Fundación Speiro

reedición de lo que ha existido» (pág. 21), por grandiosos que sean los recuerdos del pasado.

La intención profunda de todos estos trabajos, puede resumirse en la siguiente frase que aparece bajo el epígrafe «Indicaciones para un camino»: «Allí donde la moral y la religión son arrojadas al ámbito exclusivamente privado faltan las fuerzas que puedan formar una comunidad y mantenerla unida» (págs. 23-24), pues, inevitablemente, «si de ella se deduce la total neutralidad moral y religiosa del Estado, entonces se canoniza el derecho del más fuerte: la mayoría se convierte en la única fuente del derecho, la estadística se erige en legislador» (pág. 24). Hoy, a los problemas reales de este tipo de sociedad se dan dos respuestas falsas, el terrorismo como reacción de fuerza; o la droga como huida.

En resumen, «se trata de un problema de supervivencia de la libertad y, precisamente para defenderla, tenemos que encontrar el camino para volver a la intuición aristotélica de algunas verdades y valores del fondo de la existencia humana por sí evidentes, intocables ... La libertad sin fundamentos morales se hace anarquía, y la anarquía conduce al totalitarismo ... (aunque) Aristóteles no es suficiente, Europa ha encontrado en la fe cristiana los valores que la sostienen y que ... dan el fundamento de la dignidad humana» (pág. 25).

El libro de Ratzinger, pues, está en la línea de otros muy actuales: «El fin de la Historia y el último hombre» de Fukuyama y la «Democracia después del comunismo» de G. Sartori que evocan, con diferente óptica, el mundo post-totalitario; y, por otro lado, con la obra del último Mc.Intyre que, desde posiciones inicialmente marxistas, pasa a aristotélico —«Tras la virtud»— primero y, finalmente, al tomismo —«Three ways of moral inquire» y «First principles and final ends»—. Aunque, naturalmente, el desarrollo que hace Ratzinger de los temas es propio y sólidamente profundo.

Los hechos analizados —terrorismo, droga, caída final del «socialismo real» en Europa oriental— son epifenómenos de algo más profundo que resume en esta cita: «C. S. Lewis, mucho antes de la aparición del terrorismo y de la explosión del fenómeno de la droga, había atraído la atención del peligro mortal de *la abolición del hombre* representado por el derrumbamiento de los fundamentos de la moral» (pág. 49). Lo que es innegable en la sociedad occidental: «Es característico del pensamiento elaborado sobre el modelo de las ciencias naturales sostener que entre el mundo de los sentimientos y el mundo de los hechos se inter-

Fundación Speiro

pone un abismo. Los primeros pertenecen a lo subjetivo; los segundos, a lo objetivo» (pág. 53). En otras palabras, la original «escisión cartesiana» entre la *res cogitans* y la *res extensa,* en la que se ha impuesto dialécticamente esta última originando el cientificismo como ideología.

Pero, añade Ratzinger, «esta reducción de la naturaleza a datos de hecho exhaustivamente penetrables, y por ello manipulables, tiene como consecuencia, sin embargo, que ningún mensaje moral proveniente de fuera del dominio de nuestro yo puede alcanzarnos. El fenómeno moral, como el religioso, se consideran pertenecientes a la esfera de la subjetividad; no tienen carta de ciudadanía alguna en las dimensiones de la objetividad. Si son subjetivos, son fruto de una opción humana ... somos nosotros los que los producimos» (ibídem). Es decir, no son válidos universalmente y no sirven para fundar una concepción social de la moral y la política. Por ello, «poco a poco, hasta el objeto más inaccesible de la naturaleza —el hombre—, debía hacerse científicamente comprensible, o sea, ser sometido al modelo cognoscitivo propio de las ciencias naturales ... A decir verdad, el hombre, sometido a semejantes procedimientos cognoscitivos, ya no es un hombre» (págs. 53-54).

Por esto, «la *abolición del hombre,* que procede de la absolutización de una única moralidad del conocimiento, es a la vez la demostración de la palmaria falsedad de esta visión del mundo» (pág. 57). Y, paradójicamente, «si la ciencia intenta alcanzar un conocimiento de la realidad de los más comprensivo y adecuado posible, una metodología cognoscitiva de esta forma absolutamente unilateral es todo lo contrario de la ciencia» (ib.). Es decir, se da la contradicción de ser algo irracional el idealismo racionalista por cuanto su reduccionismo le imposibilita fundar una *absoluta* razón práctica moral —no una mera forma vacía de contenidos, como es el «imperativo categórico» kantiano— porque «la razón práctica sobre la cual se funda el conocimiento moral como tal, es una clase de razón, y no sólo expresión de estados de ánimo subjetivos, privados de valor cognoscitivo» (ib.), como se da en las filosofías psicológicas inglesas (Hume, Locke, etc.).

Por el contrario, en el realismo filosófico metafísico, «el reconocimiento de cuanto es moral es el contenido propio y verdadero de la dignidad humana, no se puede reconocer sin experimentarlo al mismo tiempo como empeño por la libertad moral. La moral no es la cárcel del hombre, sino aquello que hay de divino en él ... La razón práctica (o moral) es la razón en su más alto sentido, porque penetra en el misterio específico de la realidad con

Fundación Speiro

mayor profundidad que la razón experimental. Esto significa que la fe cristiana no es limitación ni obstáculo sino que, por el contrario, sólo ella está en condiciones de habilitar la razón para el contenido que le es propio» (págs. 58-59). Es decir: es el realismo metafísico el que cognoscitivamente es verdaderamente racional.

Para Ratzinger, «por ello, la razón práctica ha estado siempre circunscrita en el amplio contexto de la experiencia y de los fundamentos de las concepciones globales de tipo ético-religioso» (pág. 59).

Es, como se ve, el desarrollo histórico de la «philosophia perennis» el núcleo de estas afirmaciones, pues «las grandes construcciones éticas de Grecia, del cercano y extremo Oriente ... no han perdido validez. Hoy, sin embargo, podríamos considerarlas corriente de agua que terminan confluyendo en el torrente de la interpretación cristiana de la realidad» (ib.). Mas todo esto sólo sería un primer paso en el reconocimiento de la íntima trabazón de la razón y la ética. El segundo es más fundamental: «Sucede que el ámbito de la Revelación y el de la razón se entrelazan de un modo muy estrecho ... Estos conocimientos han sido alcanzados por personas capaces de calar muy profundamente la realidad» (pág. 60). Aunque no, evidentemente, por los miopes o trabados por prejuicios intelectuales que les someten a la férrea tiranía de «la prohibición de hacer preguntas» (Del Noce).

Porque «la naturaleza no es —a diferencia de lo que afirma el cientificismo totalizante— obra de la casualidad y sus reglas de juego, sino Creación» (pág. 61): hoy a tal cientismo miope se le impone la realidad del «bin-bang» (Hawking), de un punto cero físico, más allá del cual sólo la fe puede hablar —cf. T. de Aquino, *De Aeternitate Mundi*—. En consecuencia, «el hombre no puede menospreciar el *ethos* si desea seguir siendo él mismo. Por su parte, el *ethos* no puede prescindir de la fe en la Creación y en la inmortalidad..., no puede renunciar a la objetividad del deber ser y al carácter definitivo de la responsabilidad y el cumplimiento ... Es esta esperanza lo que salva al hombre de hoy ... El cristiano puede estar legítimamente contento con su fe» (pág. 63).

Tras esta fundamentación en el capítulo 2 estudia «el papel de la religión ante la crisis contemporánea de la paz y la justicia» (págs. 64 y sigs.). Es decir, pasa de la fundamentación en las personas —sujetos de razón, pero también de fe—, a la problemática social —el hombre como «zoon polithikon»— implicada. Ahí ve las «amenazas contra la paz y la justicia con la pérdida del sentido de lo justo y de lo injusto» (págs. 66 y sigs.), repasando

Fundación Speiro

con óptica ya social la problemática inherente a la acción del individuo personal: está, pues, ante la problemática política porque «los órganos del Estado protegen ahora el derecho de todos, y como *fuerza del derecho*, son sustancialmente distintos de las actividades violentas que destruyen el orden justo» (pág. 68) cuando tienen que emplear la *coacción*: es, pues el tema orsiano de «la violencia y el orden», realidades ambas patentes cuya elucidación exige pasar del plano fenoménico al fundamental, pues «el retorno a la violencia tiene diversas causas... Puede basarse en el hecho de que el Estado... no controla ya el derecho, sino que toma como derecho aquello que es puro arbitrio» (ib.), como es evidente en la ideología totalitaria de partido único. Pero «puede depender también del hecho de que ciertos agrupamientos ideológicos se crean su propia idea del derecho y ... rompen con el derecho común para defender el suyo propio ... Se rompe el consenso acerca de lo que es la justicia y la injusticia ... Este, empero, podría fundarse también sobre partidismos negadores del orden ... que intenten elevar sus propias leyes a la única forma de justicia y erigir por ello la injusticia en norma» (pág. 69), con lo que no se excluye aquí la ideología democrática pluralista. De uno y otro modo político «el retorno a la violencia podría basarse en la culpa del Estado que promueve formas directas de la injusticia» (ib.).

Así puede ocurrir «que un Estado queda a merced de grupos de poder que elevan el arbitrio a ley, aniquilando la raíz de la justicia y creando con ello una *paz* a su modo ... Con los medios modernos de gestión de masas, semejante Estado puede generar la plena sumisión y, a la vez, una apariencia de orden y tranquilidad» (pág. 71), como se ve ahora en los temas del aborto o de bioética. El problema es, pues, cuál sea la «fundamentación y configuración del derecho» (págs. 72 y sigs.), en el que, justamente, «se puede vislumbrar una estrecha relación entre religión, paz y justicia ... Hoy la paz se desmorona en los pueblos porque falta la comprensión de la naturaleza esencial del derecho y la justicia ... Cuando el derecho no tiene ya contenido alguno reconocido por todos, pierde vigor ... se obnubila la diferencia entre el poder legítimo y la violencia ilegal» (pág. 73). Así, «la norma no encuentra su fundamento en la realidad efectiva, racionalmente discernible, de lo justo y lo injusto, sino en la autoridad» (pág. 75) vigente en cada caso. O, dicho en términos orsianos, más precisos jurídicamente, la pura «potestas» voluntarista ha sustituido a una «auctoritas» según razón. De este modo «pudo volverse teorema fundamental del positivismo jurídico tal como se ha afirmado y difundido desde el siglo XIX» (ib.). Así, «la fuente del

Fundación Speiro

derecho en sentido estricto y la medida interna de la *auctoritas* es la opinión de la mayoría ... Aquel que hoy es condenado puede considerarse pionero del derecho de mañana» (pág. 76): basta el primer cambio electoral.

En resumen, «si la verdad fuera inaccesible como en este caso se supone, no existiría en realidad diferencia alguna entre el derecho y el abuso, y tampoco entre la fuerza legítima y la violencia arbitraria» (ib.), pues en tal marco metafísico inmanente, «se trata de hacer del egoísmo, considerado el más fuerte y adecuado poder del que dispone el hombre —y asimismo la matriz de todos los conflictos—, el instrumento adecuado para la consecución de la paz» (pág. 77). Y, como corolario inevitable, en la inmanencia, la diferencia *formal* entre dictaduras y democracias liberales desaparece, ya que una y otra tienen, respecto al derecho y el poder, el mismo origen: «Sin transcendencia no hay fundamento del derecho» (pág. 79).

Como se dijo, los conflictos aludidos son, en este modelo, la evasión individual por medio de la droga o la resistencia armada social por la acción terrorista: una y otra actitud, por más que nada solucionen, tienen la misma explicación, el abuso por parte del Estado, en este marco inmanente.

Ante esta situación, «la Iglesia debe ofrecer su propia contribución a fin de que, en la contradicción entre *utilitas* y *veritas*, entre *auctoritas* y *veritas*, la verdad no sucumba ... La utilidad nada tiene de malo, pero tomada como valor absoluto, se convierte en fuerza del mal ... Lo mismo ocurre con la *auctoritas*» (pág. 81) en cuanto «deja de estar en contacto con la verdad» (ib.). Para evitar esto, «la Iglesia debe formar en la sociedad y en las mentalidades aquellas convicciones que puedan representar una sólida base de civilización sobre la cual edificar un buen derecho» (pág. 82). No otra cosa se pretende con la recristianización a que nos llama el Papa «porque para lograr la paz debe hacerse lo imposible, la Iglesia debe permanecer fiel a su naturaleza específica» (pág. 87). Precisamente como se da un nexo entre «fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo» (cap. III, págs. 89 y sigs.), el problema de la responsabilidad social de la fe pertenece al núcleo esencial de la teología fundamental» (pág. 93). Pero teniendo siempre en cuenta que, en su proyección sociopolítica, «la verdad es un poder, pero sólo cuando no se exige de ella un efecto inmediato» (pág. 95), como dice Ratzinger recordando a Guardini: hay, pues, que señalar dónde está «el auténtico núcleo de una nueva diferenciación entre el orden mundano y la fe, como también el corazón de una auténtica praxeología» (ib.) en la que

Fundación Speiro

la «fe» y la «praxis» política tienen cada una un lugar propio y, por lo tanto, hay que evitar lo mismo una concepción de una fe «desmundanizada» (Heidegger) que elimina la fe operativa de la realidad sociopolítica humana, pues «supone que la acción cristiana en el mundo no puede consistir en comunicar a la sociedad el orden ideal cristiano» (pág. 96), cuanto la «politización de la fe» (pág. 98) en la que «la fe misma se convierte de esta forma en ideología política. La política ha absorbido a la fe» (pág. 99) como ocurre, vgr., en la versión marxistizada de la teología de la liberación.

Para el autor, «la fe incluye en sí misma lo social, pero no en la forma de un programa concreto de un partido ... Lo social está presente en la fe precisamente en la modalidad de la responsabilidad ... como mediación entre la razón y la voluntad» (pág. 105). Es decir, está directamente en la comprensión católica de la libertad. Tras analizar «la fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas» (págs. 111 y sigs.) y estudiando «la nueva religiosidad» (pág. 132), señala cómo ahora «se sustituye con gusto la *verdad* por *valores* sobre los cuales puede buscarse un acuerdo siquiera parcial» (pág. 133). O, como dice K. Jaspers, es la «absolutización de lo limitado», alcanzada por un «acuerdo intersubjetivo», para sustituir al orden-del-bien, que no *valor;* transcendente y, por ende, no pactable.

En esta situación, «¿qué debemos hacer? ¿Qué puede crear un futuro humano digno?» (pág. 134). Porque estamos ante un choque frontal del relativismo cultural moderno y la fe: «El relativismo se alía fácilmente con el positivismo ... constituye el fundamento filosófico por excelencia de este último ... Pero resulta por completo inadecuado como fundamento general sobre el que vivir ... acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo en poder que regula todos» (pág. 135), como es la filosofía jurídica de Kelsen. Ante todo, para responder, hay que decir que «el valor de creer, hoy como antes, no puede ser transmitido por vía puramente intelectual ... requiere testigos que muestren con sus vidas y sufrimientos que el camino de la fe es el verdadero» (ib.). Hay que proclamar, aquí y ahora, que «la fe no es resignación de la razón frente a los límites de nuestros conocimientos. No es un retroceso a lo irracional frente a los peligros de una razón puramente instrumental ... La fe es un acto de afirmación» (pág. 136): «*En el principio era el Logos,* la razón creadora ... Sólo a partir de este comienzo puede entenderse correctamente el misterio de Cristo, en el cual la razón se hace visible

Fundación Speiro

como amor ... Todo cuanto existe es racional en su origen, por cuanto procede de la Razón Creadora» (pág. 137).

Frente a esto, «la época moderna está caracterizada por un singular enfrentamiento de racionalismo e irracionalismo: ... ¿Se encuentra el principio de todas las cosas en lo no racional ... o proviene de la razón creadora? La fe significa asumir la segunda posición ... El misterio no se opone a la razón, sino que salva y defiende la racionalidad del ser y del hombre» (págs. 138-139).

Este fundamento dice también «a la voluntad y al sentimiento» (ib.), pues «es de hecho una renuncia a la razón afirmar que ella es capaz de *funcionar* únicamente en el ámbito de lo instrumental, sin considerarla capaz de alcanzar la verdad sobre el ser, sobre nosotros, sobre la creación, sobre Dios» (pág. 140) como implica la raíz kantiana de la cultura actual. Es reductivo considerar que «la religión vuelve a ser de este modo la esfera de los sentimientos más elevados» (pág. 141) y nada más: «Ahora todos deseamos la paz universal ... Pero una religión que sólo sea un instrumento para alcanzar determinados objetivos pierde su dignidad como religión» (ib.), aunque se trate de «la paz perpetua» (Kant), en contraposición de lo que hoy piensan muchos, incluso católicos. Es cierto que «en todos los errores se ocultan verdades ... (y) que la religión llama a la paz ... Pero estas verdades conservan su fuerza sólo cuando no pierden su interna organicidad ... El reduccionismo no salva a la fe, la hace más *barata*» (págs. 141-142), que no es lo mismo.

Y con esto llegamos a la parte más conflictiva, aquella que hace referencia a la libertad *social* cuyo concepto determina el marco político: es, pues, el tema de la «dimensión humana y dimensión social de la fe» (págs. 142 y sigs.). Dice Ratzinger: «La integración de conocimiento, voluntad y sentimiento tiene lugar en la persona ... Es la respuesta de la persona a una llamada personal. Es el encuentro de dos libertades» (ib.), la del Creador y la creatura. Por lo tanto no puede, en ningún aspecto, ser contradictoria consigo misma, «no es irracional, sino el decidido reconocimiento de la razón como fundamento y destino de las cosas: ... La fe cristiana define su esencia por medio de una filosofía global de la libertad» (ib.). Y es así porque «sustenta que el *Logos* como principio apuesta por la primacía de la libertad. Sólo el nexo con el *Logos* garantiza la libertad como principio estructural de la realidad» (pág. 143).

Por el contrario, en el reduccionismo científico-técnico moderno, «las filosofías de lo necesario suponen poder esclarecerlo todo. Ofrecen instrucciones a seguir para producir de modo necesario

Fundación Speiro

un mundo mejor. La filosofía de la libertad que nace de la fe no puede hacerlo. No posee fórmula universal alguna ... Su fórmula es la libertad del amor de Dios que nos llama en Jesucristo» (ib.). Por ello, «la fe no es un camino cómodo. Quien la asuma de esta forma se equivoca» (pág. 144). Pero no hay otro camino para salvar la «ley de la libertad».

El fenómeno es hoy universal, pues «lo que ocurrió de este modo en el interior de Europa, mostró su cara más trágica en el mundo no europeo ... Tras la guerra se hace evidente en el momento en el cual el aumento de poder sustituyó al esfuerzo por la reconciliación ... Las causas del fracaso yacen también en la concepción puramente mecánica del aumento de bienestar» (pág. 150), un bienestar puramente material, continuamente considerado insuficiente e incapaz de resolver los problemas de fondo.

Así es como han surgido —o como se ha exacervado— problemas como el nacionalismo, «surgido en la Europa conformada tras la Revolución francesa; en sentido estricto la Europa de la modernidad» (pág. 154). O los derivados de «la hegemonía de la razón técnica y la destrucción del *Ethos*» (págs. 157 y sigs.), fruto de «la absolutización de la civilización científico-técnica y la promesa de la *Nueva humanidad*» (pág. 158), que es «tomada como emblema por el mesianismo político» (pág. 159). Por ello, «las consecuencias de la destrucción de los fundamentos éticos se hace hoy visible de forma dramática en la epidémica difusión de la *civilización de la muerte*» (pág. 162): droga, aborto, terrorismo, genocidios, etc.

¿Cómo hemos llegado a esto?: «Sus presupuestos filosóficos son más profundos. Analizarlos nos conduce a las claves de la filosofía griega y romana del Estado, en las cuales descansan las raíces espirituales de Europa: la unidad de medida del bien y la amenaza de su corrupción» (pág. 184). Esta filosofía «establece la diferencia entre una gran organización delictiva y un verdadero Estado. Los intereses puramente pragmáticos y, por consiguiente, necesariamente partidistas, determinados por grupos, son la esencia de lo constitutivo de las organizaciones criminales. Algo distinto de ellas ... se produce cuando entre en juego la justicia, la cual no se mide por intereses de grupos, sino por la norma universal. Solo a esto llamamos *justicia*, la cual constituye el Estado. Esta engloba al Creador y a la creación como sus puntos cardinales: ... Donde Dios resulta excluido, rije el principio de las organizaciones criminales» (pág. 167). Lo que es aplicable tanto a la imposición de la «potestas» de la fuerza bruta de los totalitarismos, cuanto a la «dictadura flexible» (Marcuse) de la mitad más

Fundación Speiro

uno de las democracias: de uno u otro modo, «la acción política bajo el signo del mito del progreso, desconoce, según hemos visto, la libertad del hombre» (pág. 172).

Es problema es, pues, complejo porque «se trata de un equilibrio muy sutil. El Estado no es el Reino de Dios ... No puede producir tampoco la moral por sí mismo ... siendo solo un buen Estado cuando respeta sus límites ... (pues) los fundamentos descansan sobre fuerzas que el mismo no produce» (pág. 174). Por ello, «la justicia, que es más que la regulación de los intereses de grupo, debe subordinarse ... a una norma universal ... Cada Estado en particular debe subordinar el bien común nacional al de la humanidad» (pág. 175). Y esto nos lleva directamente a tener que admitir «el carácter imprescindible de la idea de Dios para la ética ... ¿Qué es lo bueno para todos?» (ib.). Citando a R. Spaemann nos dice que «si Europa no exporta su fe, la fe que afirma que *Dios es la verdad porque la verdad es divina,* entonces exportará inevitablemente la incredulidad ... Sin la idea de lo incondicionado, Europa se reduce a un lugar geográfico ... un nombre para el lugar de origen de la destrucción del hombre» (pág. 177).

Y esto sería «un eurocentrismo en sentido negativo» (ib.). Por el contrario, «Europa debe transmitir, junto con su racionalidad, la fuente interior de ésta ... el conocimiento del *Logos* como principio de todas las cosas, la visión de la verdad que es, asimismo, la norma del bien» (págs. 177-178).

No es otro el «reto a Europa» (págs. 181 y sigs.). Por un lado hemos visto que «la religión convertida en política exige demasiado a la política y con ello se convierte en causa de desintegración del hombre y de la sociedad» (pág. 194). Pero, por otro lado, «en el mundo occidental ilustrado estamos amenazados de un nuevo paganismo ... El ser humano excluye el Unico Fundamento real de todas las cosas por considerarlo lejano, inseguro e innecesario, y se dirige, en cambio a los poderes más cercanos, denigrándose a sí mismo ... La descomposición de la síntesis cristiana se dirige también fatalmente ... a una desintegración del propio ser humano» (pág. 197). Esto ocurre porque «una sociedad que se ha construido en su estructura pública desde una perspectiva agnóstica y escéptica y que permite que lo demás subsista sólo al margen de lo público, no sobrevive» (pág. 209). Así, «el desafío del presente consiste en la doble disolución de lo moral ... en la privatización de lo moral, por una parte y, por otra, en la reducción de esta al cálculo de lo que conduce al éxito ... Con esto una sociedad se convierte en amoral en su esencia

Fundación Speiro

pública y comunitaria ... en la cual no cuenta para nada lo que propiamente otorga al ser humano su dignidad ... Lo distintivo del ser humano consiste en que este reconoce como límite no sólo el no-poder en sentido físico, sino el respeto al no-deber en sentido moral como un límite a la vez obligado y real. Es libre y es humano cuando ... reconoce la ley de la libertad como una esfera realmente determinante» (pág. 200). Determinante no sólo en la decisión personal, sino también en la social.

«¿Qué debe, pues, hacer la Iglesia ... en este contexto? ... Debe, ante todo ser ella misma. No le está permitido degradarse a simple medio para moralizar la sociedad, como desearía el Estado liberal. Menos aún debe legitimarse mediante la utilidad de sus obras sociales» (pág. 212) como es la opinión común actual, incluso de muchos católicos. Ratzinger termina diciendo que «la Iglesia ... debe convencer, pues sólo en la medida en que crea convicciones abre un espacio para aquello que la ha sido transmitido y que sólo a través del camino de la libertad, esto es, por medio del entendimiento, la voluntad y el sentimiento, puede llegar a ser accesible ... no a través del poder, sino del espíritu» (pág. 214).

Ante tan clara conclusión sólo nos cabe añadir que como la problemática social y política pormenorizada es competencia del Estado, este siempre se encontrará con «conductas desviadas» de la ortodoxia pública social y con quien no quiere ser convencido por ella: entonces, como su «potestas» es «coactiva» *per se,* tendrá que cumplir la desagradable obligación de salvaguardar el bien común. Pero, evidentemente, este no es el tema de la obra de Ratzinger.

Es difícil reseñar una obra que si es de poca extensión —216 páginas— es de denso contenido. Aquí hemos intentado hacer llegar al lector de *Verbo* lo más fielmente posible su mensaje importantísimo. Este es fundamental para entender el momento actual de la cultura occidental como primer paso a una recristianización de la misma como nos urge el Papa. Por otro lado este resumen animará a no pocos lectores de *Verbo* a leer el original del Cardenal Ratzinger. Seguro que no quedarán defraudados.

ANTONIO SEGURA FERNS.

Fundación Speiro