

JOSEPH RATZINGER:
MAGISTERIO Y OPINIONES

Danilo Castellano

1. Algunas fechas

El 31 de diciembre de 2022 Dios llamó a Sí al cardenal Joseph Ratzinger, que fue Papa del 19 de abril de 2005 al 28 de febrero de 2013. Anunció su renuncia al papado el 11 de febrero de 2013, motivada oficialmente por razones de salud. Se retiró hasta su muerte en el Monasterio *Mater Ecclesiae*, situado en la Ciudad del Vaticano.

2. Notas biográficas

Joseph Ratzinger nació en Marktl, un pequeño pueblo de Baviera, el 16 de abril de 1927. Su familia, modesta y muy religiosa, le bautizó el mismo día de su nacimiento. Tenía dos hermanos mayores: Maria (1921-1991) y Georg (1924-2020). Su padre era un firme opositor al nazismo a pesar de ser comisario de la gendarmería, lo que le obligó a trasladar a la familia varias veces. Su aversión al nazismo estaba dictada por razones humanas y religiosas al mismo tiempo. Creció en presencia del programa nazi de eutanasia contra los minusválidos. La Iglesia católica se opuso firmemente. Baste recordar la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937) de Pío XI y la postura explícita, dura y valiente contra el proyecto *Aktion T4* del obispo Clemens August von Galen. Entre las víctimas de esta campaña se encontraba un primo de Joseph Ratzinger, que padecía el síndrome de Down. Las autoridades nazis se lo llevaron para someterlo a «terapia»,

pero nunca regresó. Fue víctima de la teoría y la práctica de que hay seres humanos que no son dignos de la vida. La historia también afectó a Joseph Ratzinger, que habló de ella con dolor y horror muchos años después, en 1996.

Ingresó en el seminario de Traunstein en 1939, a la edad de doce años, y permaneció allí hasta 1942, año en que se cerró el seminario para reconvertir sus instalaciones a uso militar. A la edad de catorce años fue inscrito en las «Juventudes Hitlerianas» en virtud de un reglamento estatal positivo y tuvo que asistir a sus actividades *obtoro collo*. Gracias a la comprensión, notable honradez y condescendencia de uno de sus docentes (que adhería al régimen nazi), su participación fue mínima y a veces suspendida.

En 1943, cuando contaba con dieciséis años, fue alistado y destinado a una unidad de artillería antiaérea. Al disolverse su unidad el 10 de septiembre de 1944, regresó a casa, pero recibió una nueva llamada que le llevó a la frontera húngara con la misión de colaborar en la construcción de defensas antitanque. Pocos días después regresó de nuevo a casa, ya que esta unidad también había sido disuelta. Sin embargo, fue reclutado de nuevo inmediatamente por el Ejército y destinado al cuartel de infantería de Traunstein, una ciudad cercana al pueblo donde vivía su familia. En 1945, con la ayuda de un sargento, consiguió escapar. Considerado desertor, corrió el riesgo de ser fusilado.

Tras la guerra, Joseph Ratzinger se matriculó en el Instituto Superior de Filosofía y Teología de Freising, pasando al año siguiente (1947) al Seminario Herzogliches Georgianum de Múnich. Prosiguió sus estudios en la Universidad de Múnich, donde dominaban entonces el pensamiento neoplatónico agustiniano y el de Pascal.

Fue ordenado sacerdote, junto con su hermano Georg, en 1951.

En 1953 defendió su tesis sobre San Agustín. Y en 1955 discutió su disertación sobre San Buenaventura para obtener el título de profesor universitario de Teología Fundamental. El co-director de su disertación, Michael Schmaus, se opuso a la aprobación de su trabajo, que consideraba contaminado de modernismo, principalmente porque las tesis

que sostenía podrían haber conducido, si se desarrollaban coherentemente, a la «subjetivización» de la Revelación. El agrio enfrentamiento entre Gottlieb Söhngen (su director) y Michael Schmaus (su co-director) retrasó un año su titulación: el trabajo sólo fue aprobado después de que el autor introdujera en él cambios radicales y omitiera algunas tesis, además de abandonar algunos juicios sobre ciertas posiciones filosófico-teológicas que calificaba de «anticuadas».

La cuestión –la trataremos aunque brevemente más adelante– no era (ni es) irrelevante. En otro sentido, pero análogamente, también fue un problema, por ejemplo, para Cornelio Fabro, que comprendió a fondo el pensamiento de Tomás de Aquino, compartiéndolo esencialmente y criticando en consecuencia el suarezismo. El choque derivaba de las diferentes «lecturas» de la filosofía y la teología nacidas en oposición a la Reforma protestante, entonces dominantes. Tanto es así que el propio Ratzinger sugirió más tarde una vía para una posible interpretación que condujera a la superación y arreglo de la *querelle*. Especialmente en referencia al pensamiento de Karl Rahner, el futuro Papa Benedicto XVI observó, en efecto, que la teología del teólogo alemán (que era también su amigo y con el que incluso firmó una obra) «estaba totalmente caracterizada por la tradición de la escolástica suareciana y su nueva visión a la luz del idealismo alemán y de Heidegger» (1). Schmaus, por tanto, confrontó la disertación de Ratzinger con temas nodales, que en algunos aspectos trascendían las posiciones personales del joven Ratzinger, al tratarse de problemas esenciales de la cultura católica. El refugio de Ratzinger, en cambio, en la sola Escritura y los Padres no era una alternativa. En efecto, la sola «lectura» histórica no basta para superar las dificultades doctrinales y parece inadecuada para comprender los problemas mismos.

Posteriormente, Ratzinger enseñó Teología Fundamental en varias universidades: Bonn, Münster, Tübinga y Ratisbona.

Participó en los trabajos del Concilio Vaticano II como asesor del cardenal Josef Frings. Sus posiciones se consideraban entonces innovadoras, muy innovadoras. A veces incluso

(1) Joseph RATZINGER, *La mia vita. Ricordi (1927-1977)*, Cinisello Balsamo/Milán, Edizioni Paoline, 1997, pp. 92 y ss.

de «ruptura». Eran ciertamente de abierta «ruptura» con el bando conservador; en muchos aspectos también con el bando tradicionalista. De hecho, la renovación conciliar apareció para muchos como revolucionaria. Incluso a nivel popular se percibía como una invitación a «desembarazarse» (éste era el lenguaje utilizado en muchos seminarios y el lema que exhibían con orgullo la mayoría de los clérigos de la época), es decir, a abandonar –y rápidamente– muchos elementos doctrinales, gran parte de las formas pastorales de la Iglesia católica, así como sus procedimientos sobre los que muchos reclamaban la aplicación de principios democráticos. La colaboración de Ratzinger con revistas calificadas (en lenguaje historicista) de «progresistas», como *Idoc Internationale* (una revista quincenal que programáticamente se proponía aportar documentación, estudios y reseñas sobre la liberación política y religiosa del hombre), revelaba su anhelo de liberarse rápidamente no sólo de la a veces preponderancia del tomismo, además un tomismo de escuela, incluso sobre el Evangelio, pero sobre todo le hacía aparecer en posiciones similares, si no idénticas, a las de Rahner y Küng, y cercanas a los exponentes franceses y belgas de la *Nouvelle Théologie*, como de Lubac, Congar, Schillebeeckx. Sin embargo, había diferencias entre Ratzinger y los teólogos mencionados. Éstas surgieron, aunque de forma auroral, durante los propios trabajos conciliares, empezando sobre todo por la revisión de los esquemas de la Constitución *Dei Verbum*, tanto la preparada por la Curia romana como la elaborada por Rahner, que fueron rechazados.

3. El principio de una «distinción», premisa de un aparente «giro»

Ratzinger, sin embargo, pasó de *Idoc Internationale* a *Communio* en 1972, una revista nacida de un proyecto de von Balthasar y «apoyada» por el cardenal Scola y «Comunión y Liberación». *Communio*, fundada por Ratzinger, von Balthasar, de Lubac, Kasper, Bouyer y Marion, aspiraba a convertirse en el punto de referencia de la renovación conciliar sin «romper» con la tradición (un empeño sustancial,

en cambio, de la revista *Concilium*). Si *Communio* consiguió representar el vínculo entre tradición y modernidad es una cuestión que hay que profundizar y que varios estudiosos consideran imposible. Lo que es relevante aquí y debe subrayarse es el hecho de que la adhesión de Ratzinger a *Communio* significa su abandono de las posiciones de la *Idoc Internationale* y su rechazo de la interpretación revolucionaria del Concilio Vaticano II. Como Papa, se pronunció a favor de la «hermenéutica de la continuidad» (22 de diciembre de 2005). Rechazó entonces, como fuente de confusión, la hermenéutica de la subversión, que invocaba (e invoca aún) el espíritu contra la letra del Concilio. Se pronunció, en aquella ocasión, decididamente a favor de la «dinámica de la fidelidad».

Juan Pablo II le confió la dirección de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1981. A la muerte del Papa Wojtyła, el 19 de abril de 2005, fue elegido Papa.

4. Ratzinger ante los problemas contemporáneos

Joseph Ratzinger, que se había convertido –como se acaba de mencionar– cuatro años antes en Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, concedió a Vittorio Messori en el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio (1985), una extensa y elocuente entrevista. La entrevista se publicó en un volumen. El volumen llevaba el título: *In-forme sobre la fe* (2). A muchos les pareció que su publicación marcaba el final del periodo postconciliar.

En esa entrevista, el cardenal denunció ciertos peligros y diversas dificultades presentes en la Iglesia postconciliar. Se pronunció negativamente sobre las «nuevas» teologías del postconcilio, como la de la liberación (expresión de la *Weltanschauung* de aquellos cristianos cuya mayor preocupación son únicamente las consecuencias sociales, culturales y políticas de la Fe). Llamó la atención sobre las concepciones eclesiales erradas de los años de la «Contestación», también compartidas por él, como se desprende de sus contribuciones al volumen *La fine della Chiesa come società perfetta* (Milán,

(2) Vittorio MESSORI-Joseph RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo/Milán, Edizioni Paoline, 1985.

Mondadori, 1968, aparecido en la serie «Idoc-Documenti nuovi»). Que tuvieron en los años siguientes no sólo desarrollos peligrosos para la Fe, sino también consecuencias morales que son la causa del actual colapso de la teología moral católica. En resumen, el Cardenal se había dado cuenta de que el movimiento telúrico que había sacudido a la Iglesia con el Concilio Vaticano II (aunque no necesariamente a causa del Concilio) había provocado importantes derrumbes: algunos providenciales –los ligados a lo contingente y a las opciones filosóficas traslaticias–, otros preocupantes porque habían dañado «estructuras» fundamentales, dogmas irrenunciables para la Iglesia: la nueva eclesiología, las doctrinas antropológico-inmanentistas, la secularización erróneamente considerada progreso por los modernistas, etc.

La reflexión sobre estas cuestiones acompañaría en los años venideros a Joseph Ratzinger, quien –debido al giro de la Iglesia (que adoptó el método de la conversión en lugar del castigo) unido a su temperamento apacible– prefirió recordar antes que condenar, aunque estaba convencido –como atestiguó su secretario personal, monseñor Georg Gänswein– «de que el castigo puede ser un acto de amor» (3).

5. Amor a la liturgia

Joseph Ratzinger tenía un gran amor por la liturgia: la *lex orandi* es, de hecho, la *lex credendi*. Romano Guardini le influyó (al menos parcialmente) en este sentido. Este último, aunque diferente de Joseph Ratzinger y mayor en edad que él, era un erudito con intereses similares (San Buenaventura, el espíritu de la liturgia, etc.) y a veces con experiencias vitales parecidas. Basta pensar en su cercanía primero a las tesis liberales y después a las tesis llamadas «tradicionalistas». Ratzinger tenía una fe profunda y poco común. La liturgia es la oración de la Iglesia. Es el camino para elevar piadosamente el alma a Dios. La liturgia es un medio de elevación integral: implica mente y corazón, espíritu y sentidos.

Joseph Ratzinger situó la condición y el quehacer del sacerdote en el centro de su reflexión y, posteriormente, de

(3) Georg GÄNSWEIN, *Nient'altro che la Verità*, Milán, Piemme, 2023, p. 292.

su magisterio. Consideraba que en el postconcilio había primado la concepción social-funcional del sacerdocio: el servicio a la comunidad se entendía (y a menudo se sigue entendiendo) en muchos casos como el cumplimiento de una función. Esta concepción eclipsó (y sigue eclipsando) la concepción sacramental-ontológica del sacerdocio, que enraíza el servicio del sacerdote en el sacramento. El sacerdocio –enseñaba Ratzinger– no es un «oficio», sino un sacramento: en nombre de Cristo absuelve; *in persona Christi* y con sus palabras ofrece el pan y el vino que se convierten en su cuerpo y su sangre (transubstanciación) y, por tanto, lo hacen verdaderamente presente en el sacramento divino del altar; algo que, desde hace sesenta años, es cuestionado por algunos: de la teología de la transignificación a la misa entendida como simple cena (concepción luterana) la transubstanciación parece oscurecida, a veces cuestionada. El sacerdote –recuerda Ratzinger– es, pues, siempre tal: ordenado para servir y enseñar, para guiar y santificar a las almas, debe ser plenamente consciente del carácter sagrado de su ministerio, recordando en todo momento serlo. Por eso también le conviene vestir el hábito eclesiástico y decir «sí» a Dios de manera total y definitiva (lo que exige el celibato, hoy criticado, incluso atacado). Incluso la cúpula actual de la Iglesia católica parece «vacilar» en este sentido. Tanto es así que incluso Joseph Ratzinger consideró oportuno intervenir sobre la cuestión unos dos años antes de su muerte para aportar su esclarecedora contribución en defensa del celibato de los sacerdotes (4) .

La liturgia, además, postula la validez y la seriedad de los ritos. El rito no es una representación teatral; no es un guión opcional que cada sacerdote pueda, por tanto, escribir o elegir a su gusto (a menudo discutible, a veces censurable). La liturgia, al ser –como se ha dicho– la oración oficial de la Iglesia, exige una fe estricta en lo que Jesús mandó y en lo que la Iglesia está llamada a conservar y transmitir. Esto puede expresarse de diferentes formas, pero siempre debe hacerse según las fórmulas aprobadas por la Iglesia. Y lo que

(4) Cfr. Joseph RATZINGER-Robert SARAH, *Dal profondo del nostro cuore*, Siena, Cantagalli, 2020.

la Iglesia aprueba no es pasajero. Por eso Ratzinger, respecto al rito según el cual debe celebrarse la Misa, sostuvo la validez del rito antiguo incluso después del Concilio: de hecho, un solo rito es el rito romano aunque se aplique de forma ordinaria o extraordinaria.

6. Ética política: orientaciones y fluctuaciones

Joseph Ratzinger ha prestado mucha atención a las cuestiones ético-políticas a lo largo de los años. Lo ha hecho como Papa tanto con sus Encíclicas como con una serie de Discursos, entre los que destacan el *Discurso a los miembros de la Curia y de la Prelatura romana* (22 de diciembre de 2005) y los *Discursos* que pronunció durante su viaje apostólico a los Estados Unidos de América en 2008. Como Papa, pero no en cuanto Papa, escribió una carta a Marcello Pera, que publicó como prefacio a su libro *Por qué debemos llamarnos cristianos* (5). Como cardenal, además, había dedicado al tema una serie de escritos que han gozado de gran atención, incluso en ámbitos académicos: véase, por ejemplo, la segunda parte del volumen *Constitución europea, derechos humanos, libertad religiosa* (6), que Ratzinger tuvo ocasión de leer durante unas vacaciones en el Valle de Aosta.

Las cuestiones que aborda son diversas. A continuación se considerarán tres, aunque muy brevemente. La primera se refiere a la naturaleza y finalidad de la política, que Benedicto XVI consideró sobre todo a la luz del magisterio de San Agustín. El segundo es el problema de la continuidad o no del magisterio pontificio y del magisterio conciliar a este respecto. El tercero se refiere a la relación de la Doctrina Social de la Iglesia con el liberalismo.

Vayamos paso a paso.

Primera pregunta

En la Encíclica «Deus caritas est» (25 de diciembre de 2005), Benedicto XVI enseña que «la política es más que

(5) Marcello PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Milán, Mondadori, 2008.

(6) Danilo CASTELLANO y Federico COSTANTINI (eds.), *Costituzione europea, diritti umani, libertà religiosa*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005.

una mera técnica para definir el orden público: su origen y su finalidad se encuentran –escribe Ratzinger– en la justicia, y ésta es de naturaleza ética» (n. 28). Por tanto, la política no es ni un método de dominación ni un simple arte. Es, ante todo, ciencia, ciencia ética, que no es una mera descripción sociológica de las costumbres, sino un criterio de las mismas. El Papa Ratzinger, en efecto, afirma que «la justicia es el fin y, por tanto, también la medida de toda política» (n. 28). No la justicia entendida como construcción teórica de los ordenamientos jurídicos positivos, sino como su condición legitimadora. San Agustín ya había observado que si los «reinos» carecían de justicia, no serían más que asociaciones criminales: «*Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*», se preguntaba Agustín de Hipona (7). La política, por tanto, no es poder. El poder es un instrumento de la política. La política es *potestas*. Por tanto, postula un criterio regulador intrínseco para el ejercicio del poder. El criterio regulador intrínseco no depende de la voluntad humana: ni de la voluntad de uno, ni de la voluntad de unos pocos, ni de la voluntad de muchos. En efecto, la voluntad humana, incluso la voluntad política, debe guiarse por la razón. No por la razón «operativa», por la que Hobbes llamaba la razón como «cálculo», sino por la razón contemplativa que es un instrumento para captar el orden óntico de la creación y el orden óntico de las acciones humanas.

No se trata, por tanto, de una cuestión de consenso. Es bueno que haya consenso. Pero no es una condición que legitime el ejercicio de la *potestas* política. Señalamos esto porque, a este respecto, existen actualmente algunas incertidumbres causadas sobre todo por la interpretación de la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* y también por la cuestión del bien común sobre la que el Concilio Vaticano II optó por una definición de compromiso.

Segunda cuestión

La segunda cuestión se refiere –como ya se ha dicho– a la continuidad o no del Magisterio pontificio en materia ético-política. La libertad liberal, repetidamente condenada por

(7) SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, I, IV, 4.

los papas (piénsese, en particular, en Gregorio XVI y Pío IX), parece haberse convertido después del Concilio Vaticano II en la libertad hecha propia y enseñada por la Iglesia. Al menos aparentemente se asistiría a la misma evolución que tuvo un filósofo católico, Jacques Maritain, que de las posiciones *antimodernas de Antimoderne* (1922) y *Trois Réformateurs* (1925) pasó con desenvoltura a las posiciones de *Christianisme et démocratie* (1943). En otras palabras, la libertad moderna (axiológicamente entendida) parece haberse convertido en libertad cristiana. Lo mismo ocurre con los derechos humanos.

Benedicto XVI era consciente de que tal giro deslegitimaría todo magisterio: tanto el preconiliar como el postconiliar. La ruptura entre un *antes* y un *después* del Concilio Vaticano II habría representado no una evolución como profundización y como crecimiento (*eodem sensu eademque sententia* según la enseñanza de San Vicente de Lerins), sino una evolución como repudio (y, por tanto, como acreditación de la tesis de que el magisterio de la Iglesia católica es esencialmente provisional). Por eso propuso un análisis histórico diferenciado. Es decir, propuso considerar la cuestión de la «libertad moderna» con referencia a autores, doctrinas, épocas y circunstancias «concretas». En resumen, era necesario distinguir para evitar meter todo en el mismo saco. Joseph Ratzinger, en su *Discurso a los miembros de la Curia y de la Prelatura romana* ya citado, invitaba a considerar: a) que había un «liberalismo radical» que impregnaba la modernidad política del Viejo Continente (que había conducido a un laicismo excluyente). La Iglesia, especialmente con Pío IX, se opuso a esta política. b) Que la aceleración de la elaboración de la Doctrina Social Católica, provocada por este contexto, había llevado a la Iglesia a posicionarse políticamente como una «tercera vía» entre el liberalismo y el marxismo. c) Que el Estado moderno, particularmente en el periodo de entreguerras, y aún más particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, había demostrado «que puede haber un Estado laico que no es neutral frente a los valores». d) Que éste —el Estado moderno— se presentaba como «neutral» frente a las religiones y las ideologías. Esto llevó a la Iglesia a comprometerse en una nueva definición de su relación con el Estado.

La sugerencia del Papa Benedicto XVI partía de la mejor de las intenciones: buscar, en la medida de lo posible, una vía que salvara simultáneamente la continuidad y el cambio.

Sin embargo, el intento –digámoslo de forma sucinta y quizá brutal– estaba condenado al fracaso. No sólo porque el liberalismo, tanto el europeo como el americano, tiene un origen gnóstico y una naturaleza anárquica. En efecto, puede presentarse agresivo o con actitudes acomodaticias, pero sigue siendo lo que es: formalmente agnóstico, sustancialmente ateo incluso cuando declara –y precisamente porque declara– que protege espacios individuales de libertad religiosa, convertida así en opinión y superstición, dependiente de una opción subjetivista. Los Estados Unidos, por ejemplo, reconocen todas las «religiones», incluso la satánica (cuyos capellanes militares son pagados por el Ejército; lo que revela, entre otras cosas, que la «religión» va más allá de la esfera privada). El problema, por tanto, no parece residir en el reconocimiento del pluralismo cultural de la sociedad y la autorización pública de las religiones, como dijo Ratzinger durante una interesante entrevista concedida a *Le Monde* (que apareció el 30 de diciembre de 1989). El pluralismo cultural, *rectius* la pluralidad, debe ser tutelado e incluso fomentado dentro de los límites del respeto al orden natural. La religión, pues, no debe autorizarse, sino protegerse cuando es tal, no cuando es superstición o, peor aún, una verdadera asociación criminal, aunque se presente y engalane con aspectos religiosos (a este respecto y por ejemplo, se recordará el suicidio colectivo –hubo entonces más de mil suicidios al mismo tiempo– practicado sobre la base de una enseñanza definida como religiosa en Guynea en 1978). ¿Debe el Estado en estos casos permanecer indiferente, es decir, neutral?

La Doctrina Social de la Iglesia no es la «tercera vía» entre el liberalismo y el marxismo, siendo el marxismo un desarrollo del liberalismo (8). Es la solución a la «cuestión social», incluida la provocada por el liberalismo, el socialismo y el marxismo.

(8) Sobre este punto, véase Danilo CASTELLANO, *Introduzione alla Filosofia della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, segunda parte (hay edición castellana, Madrid, Marcial Pons, 2020).

El Estado moderno ni siquiera concede esos espacios que oficialmente dice proteger. Su neutralidad es sólo aparente. Sin tener en cuenta que es imposible: el ordenamiento jurídico positivo nunca puede ser neutral. La neutralidad –enseñaba Juan Pablo II en su *Discurso a la Unión de Juristas Católicos* el 5 de diciembre de 1982– conduce a la disolución de la comunidad política: un Estado neutral respecto a los valores está condenado a la disolución. Así lo demuestra también la doctrina del americanismo y su aplicación.

El reconocimiento del derecho a la libertad *de* religión (que no es la libertad *de la* religión) lleva consigo la anarquía: ¿habría sido legítimo a la luz de este principio, por ejemplo, el «proceso Oneda», es decir, la acusación y condena de dos padres, Testigos de Jehová, cuya oposición a las transfusiones de sangre por motivos religiosos provocó la muerte de una de sus hijas menor de edad? ¿Sería lícita la vacunación contra el virus Covid 19 para quienes se oponen a ella por razones de conciencia?

Tercera cuestión

No cabe duda de que los Padres conciliares (al menos la mayoría de los Padres conciliares), sea por su formación, sea por las opciones políticas e incluso partidistas de la cúpula de la Iglesia católica sobre todo en la época del pontificado de Pío XII, sea por el «enemigo» identificado y combatido (el comunismo) así como la tentación constante del «clericalismo» (es decir, la búsqueda de adaptación a la presunta dirección de la historia), y por razones definidas y practicadas como pastorales, estaban, como hemos dicho, abrumadoramente orientadas en un sentido «liberal». La Declaración *Dignitatis Humanae* fue un intento de reconciliar a la Iglesia con el liberalismo. ¿Tuvo éxito el intento? La respuesta requiere una premisa: se necesitaron, como es bien sabido, no menos de trece esquemas para llegar al definitivo. Como *Incipit* de la Declaración –hay que tenerlo en cuenta– figura una afirmación que preserva la doctrina tradicional de la Iglesia a este respecto; después, en el n. 1, la Declaración afirma que la libertad religiosa (expresión equívoca, ya que no se especifica si se trata de libertad *de* religión o de libertad

de la religión) puede aceptarse y practicarse a condición de que se respete el orden público informado por la justicia.

Si la libertad religiosa (y, más en general, la libertad *de* conciencia) es un derecho, a condición de que se respete el orden público informado por la justicia, la tesis de que la esencia del liberalismo hunde sus raíces en la imagen cristiana de Dios (9) resulta en última instancia insostenible. El cristianismo postula la libertad, no el liberalismo. Tampoco lo hace el liberalismo de Locke, quien sostenía que la libertad coincide con la autodeterminación individual absoluta: la libertad perfecta, afirmaba Locke, es el poder de regular las propias acciones y de disponer de las posesiones y personas como a uno le plazca, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de nadie más (10), ni siquiera –cabe añadir– de la voluntad de Dios. Esta autodeterminación lleva a considerar –Lutero lo argumentó *apertis verbis* y varios autores contemporáneos también lo repiten– cualquier ley no compartida como un obstáculo a la libertad. Incluso los *Diez Mandamientos* se consideran (de forma coherente aunque absurda) vallas, en el sentido de que no permiten al individuo el pleno ejercicio de la libertad liberal. La observación se aplica también a los derechos humanos, que la modernidad ha identificado con pretensiones. El recurso, a este respecto, a la teoría de Locke (autor particularmente querido por Ratzinger), para su defensa es, por tanto, erróneo. Esto debe observarse respetuosamente. Pero el respeto, sin embargo, no exime de la consideración de que conviene actuar sobre la base del criterio ya identificado por Aristóteles y aplicado por él a su maestro: *amicus Plato sed magis amica veritas*. Tanto más cuanto que Joseph Ratzinger ha tenido un amor sin límites por la verdad; ha combatido el relativismo (premisa coherente y salida simultánea del liberalismo); ha advertido contra la aceptación de su dictadura (la del relativismo); ha subrayado que hay valores innegociables, que no dependen de las opciones individuales, sino que se imponen a ellas. La libertad religiosa, si se interpreta a la luz de la doctrina liberal, no es en absoluto el fundamento de todos los

(9) Cfr. Joseph RATZINGER, *Carta a Marcello Pera* de 4 de septiembre de 2008.

(10) John LOCKE, *Segundo tratado del gobierno civil*, 2, 4.

derechos y libertades fundamentales, como parece inclinarse a creer monseñor Gänswein al interpretar (¿o referirse a?) el pensamiento de Ratzinger (11). Los derechos humanos, tal como se han afirmado históricamente y se han codificado en la Declaración de la ONU de 1948, tampoco son expresión de las justas aspiraciones del espíritu humano, como afirmó Benedicto XVI el 28 de abril de 2008 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Lamento sinceramente tener que decir esto. Una investigación a fondo de la cuestión lleva a la conclusión de que reina una confusión general sobre los derechos humanos, que es necesario aclarar para no generar graves errores teóricos y prácticos.

7. Una aclaración (quizás) superflua

No es necesario invocar la doctrina liberal para reconocer que la libertad es un valor. Jesús, sin embargo, enseñó que sólo la «verdad os hará libres» (*Jn.*, 8, 32).

Tanto la fe como el amor –es cierto– no pueden ser impuestos ni por el poder ni por las normas. El respeto de los valores, sin embargo, puede (en algunos casos, debe) imponerse. Se trata, en particular, de ciertas opciones de comportamiento de quienes eluden el cumplimiento de obligaciones naturales (por ejemplo, el llamado «deber de alimentos» a los hijos menores o incapacitados). En el caso de ciertas pretensiones absurdamente consideradas y reivindicadas como derechos, de las que se pide al Estado que se responsabilice y garantice su realización (suicidio asistido, eutanasia, mutilación voluntaria, cambio de sexo, tráfico de drogas, etc.), el Estado debe decir que no. En efecto, no son derechos. Cualquier desorden óntico que tenga dimensiones sociales debe prohibirse. El ordenamiento jurídico positivo del Estado, de hecho, no puede reconocer –es un ejemplo más– la poligamia o el matrimonio homosexual, aunque aplicando las absurdas teorías ilustradas según las cuales todo sería posible con la norma positiva, haya llegado a reconocer, proteger y garantizar como derechos la realización de opciones contrarias a la ley natural. Sobre la base de la

(11) Georg GÄNSWEIN, *op. cit.*, p. 176.

libertad *de* conciencia no se puede legitimar todo, ni siquiera el absurdo y el mal. La libertad *de* religión, por tanto, no puede invocarse para legitimar opciones absurdas y su realización: por ejemplo, sacrificios humanos o prácticas de suicidio masivo enseñadas y practicadas como un deber moral. El Concilio Vaticano II no enseñó tales teorías (sostenidas, en cambio, por la doctrina liberal, aplicada hasta sus últimas consecuencias, y por el personalismo contemporáneo).

8. La permanencia de un problema bajo distintas apariencias

Los análisis y propuestas de Ratzinger con respecto a la ética política, a pesar de las excelentes intenciones, parecen encontrarse, aunque bajo diferentes aspectos, con la misma cuestión planteada por Schmaus en el momento de la discusión de su disertación sobre San Buenaventura a fin de obtener la habilitación para enseñar Teología Fundamental. Ciertamente, en 1955 el tema de la discusión era teológico y versaba sobre la Revelación; en los años de finales del siglo XX y principios del XXI, el tema de la discusión podría considerarse exclusivamente político-jurídico.

El liberalismo, en efecto, en todas sus declinaciones, supondría la «subjetivación» de la política, tanto si allana el camino a la democracia (moderna) como si –la tesis puede parecer sorprendente– refuerce tan sólo el papel y el poder del Estado. Lo que representaría una *heterogénesis de los fines* de la *Weltanschauung* político-jurídica de Ratzinger. La creencia, según la cual Locke sería el autor al que acudir para la defensa de los derechos humanos y para evitar el totalitarismo (y, por tanto, para defender la libertad que le es debida al sujeto por su propia naturaleza), resulta en último término errónea. En efecto, el liberalismo –es cierto– asigna (al menos aparentemente) en ciertos aspectos una primacía al derecho de la persona sobre las decisiones jurídicas positivas del Estado. Sin embargo, su forma de concebir la persona es inaceptable, ya que en última instancia la reduce a su voluntad no iluminada y no guiada («libertad negativa»). El liberalismo, por tanto, convierte al hombre en esclavo de sus deseos, de cualquiera de sus deseos.

Por otra parte, el liberalismo asigna al Estado, al Estado moderno, un dominio absoluto en la esfera pública: el Estado que, entre otras cosas, delimita arbitrariamente las fronteras de la esfera privada (dentro de la cual el hombre tendría el derecho, *rectius* la posibilidad, de hacer lo que quiera), en la esfera pública exige al individuo una sujeción absoluta: el individuo-ciudadano debe cumplir siempre las normas que, consideradas legítimas sólo por estar en vigor, son la fuente del orden jurídico positivo del Estado.

Se dirá que Locke admite la existencia del derecho natural y que, por tanto, el Estado no es *legibus solutus*.

Como es bien sabido, Locke admite la existencia del derecho natural, pero considera que sus prescripciones sólo son cognoscibles a través de la interpretación del soberano, es decir, del Estado. En otras palabras –Rousseau sostendría más tarde la misma tesis–, el derecho natural debe buscarse en el derecho positivo, ya sea establecido por el autoritarismo de uno o por los métodos y procedimientos de la democracia moderna. Lo que significa que los derechos humanos son aquellos y sólo aquellos codificados en los ordenamientos jurídicos positivos, especialmente en los constitucionales. Un ejemplo bastará para ilustrar la tesis. El «derecho» al aborto provocado existe cuando está «puesto». Lo puede poner uno (un dictador, por ejemplo) o los parlamentarios (los representantes del pueblo). Lo que hay que señalar y subrayar, pues, es el hecho de que este «derecho» facultativo es tal por la voluntad del titular del poder, que se considera el intérprete legítimo del derecho natural.

La «subjetivización» de la política y del derecho surge evidente, nos parece, del ejemplo dado. Representa la refutación de la doctrina política de San Agustín y la anulación de la justicia. También introduce el relativismo en las esferas política y jurídica, ya que pone la definición del propio derecho en manos del individuo o del Estado.

Ratzinger es claro sobre la cuestión ya planteada por Pascal: «Un gobierno puede proclamar como ley lo que su vecino considerará un abuso» (12). Sin embargo, no parece identificar su origen en el liberalismo, ni siquiera el de Locke.

(12) Joseph RATZINGER, *Svolta per l'Europa?*, Cinisello Balsamo/Milán, Edizioni Paoline, 1992, p. 40.

El liberalismo no reivindica derechos, sino espacios en los que ejercer la «libertad negativa». Está a priori *en contra del Estado*. Esto se aplica ante todo a los derechos humanos establecidos históricamente, que son reivindicaciones de las ideologías. Joseph Ratzinger es consciente de la ambivalencia de los derechos humanos. Considera, sin embargo, que esta doctrina en «su núcleo [representa] un dique protector contra el positivismo y una guía hacia la verdad» (13) . La experiencia político-jurídica contemporánea parece, en verdad, demostrar lo contrario.

9. Palabras finales

No cabe duda –hay que subrayarlo tanto para ser justos con él como para la comprensión de su pensamiento– de que Joseph Ratzinger ha querido responder a las exigencias «realistas» de la inteligencia. Lo ha demostrado reflexionando ante todo sobre la relación entre Fe y Razón. En efecto, ha rechazado sistemáticamente el enfoque de pensamiento que lleva a considerar ambos términos como contrapuestos. Con y después de la Ilustración, en efecto, la Fe se convirtió en fideísmo y la Razón en racionalismo. El racionalismo ha pretendido iluminar los cielos con la luz de las velas y se ha topado con la falsificación de las «cosas». Lo demuestra el cientificismo generalizado que es la negación de la ciencia. Así, el hombre ha pasado de sujeto a objeto: tanto el psicoanálisis como la sociología son un ejemplo del intento –escribe Ratzinger– de comprender la realidad mediante módulos cognoscitivos propios de las ciencias naturales (14). El fideísmo, por su parte, corre el riesgo de convertirse en una «lectura» opcional de la realidad óptica que se superpone a lo «dado» de la creación. En efecto, no siempre nos ayuda a conocerla. La Revelación, en cambio, ayuda a comprender plenamente lo que la razón está llamada a conocer y, a veces con dificultad, a conquistar. La razón necesita de la Fe no siendo ésta parálisis de aquélla (15); es, al contrario, un estímulo para la inteligencia.

(13) *Ibid.*, p. 43.

(14) *Ibid.*, p. 25.

(15) *Ibid.*, p. 30.

Incluso cuando Ratzinger emprendió el análisis de cuestiones históricas contingentes y del pensamiento de determinados autores, intentó abordarlos con «realismo». Sus juicios sobre el nazismo y el comunismo marxiano (16), por ejemplo, lo revelan claramente. Estos regímenes son juzgados como el dominio de una banda de ladrones (el lenguaje es agustiniano) y, por tanto, apriorística y necesariamente «cerrados» a la comprensión de la esencia del derecho y la justicia (17).

Sin embargo, al pronunciarse sobre cuestiones contingentes, el error es fácil, ya que pueden escapar a la consideración aspectos que permanecen en la sombra. O uno puede dejarse deslumbrar por proposiciones que se consideran positivas por su valor sólo en oposición a errores o malas elecciones que se pretende corregir o combatir. Es el caso de Locke y de los derechos del hombre en nuestro tiempo, útiles (al menos aparentemente) para «frenar» males peores, pero inadecuados como opciones que se ajustan a la realidad óptica. Este error puede ser inducido por la propia realidad histórica y social. Así, por lo que respecta a Ratzinger, hay que tener en cuenta que vivió en primera persona la experiencia nazi. En los últimos años del nazismo, la doctrina del personalismo podría haber parecido una salida a una tragedia. En los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el personalismo contemporáneo (que no es ni el reconocimiento de la naturaleza de la persona ni su defensa) aparecía para muchos, a pesar de las «advertencias» precedentes de diversos autores (piénsese, por ejemplo, en las de Reginaldo Garrigou-Lagrange), como la vía maestra para el reconocimiento de la «dignidad» humana. Tanto es así que el propio Juan Pablo II, muchos años después, en oposición al marxismo, se engañó creyendo que podía y debía practicarla. Y es que la oposición en sí misma no es suficiente para comprender el orden de la creación: sólo la oposición que brota de un auténtico fundamento y de un proyecto conforme a lo «dado», es decir, a la realidad óptica, es, de hecho, el camino hacia la verdadera promoción humana.

(16) *Ibid.*, p. 38,

(17) *Ibid.*, p. 39.

Por último, conviene mencionar las posiciones del joven Ratzinger. Ya se ha hecho referencia a la polémica, principalmente de carácter teológico, suscitada por Schmaus, profesor de Teología Dogmática en Praga, Múnster y Munich, donde fue Rector de dicha Universidad durante cinco años.

La cuestión no era personal; es decir, no se refería a las relaciones de Schmaus con el joven Ratzinger, ni a las relaciones de Schmaus con Söhngen (director de tesis de Ratzinger), ni estaba dictada –como tendía a pensar el hermano de Benedicto XVI, Georg Ratzinger (18)– por factores temperamentales (de carácter) o por defectos morales de Schmaus. Más bien se refería, por una parte, a la necesidad de una comprensión adecuada y objetiva de la Revelación y, por otra, a las insuficiencias de un enfoque esencialmente esquemático de la misma y, en todo caso, las insuficiencias, a veces errores, de la Segunda Escolástica (agravados en siglos posteriores por repeticiones inadecuadas). Era necesario ir «más allá» de las interpretaciones, interesantes pero que no siempre respondían a su esencia, del tomismo (por ejemplo, era necesario ir más allá de la «lectura» propuesta por el cardenal Tommaso De Vio, conocido como Cayetano). Así lo reconoció también más tarde Joseph Ratzinger, que vislumbró las raíces del pensamiento teológico de Rahner en la doctrina de Suárez, «leída», sin embargo, a la luz del idealismo alemán y, en particular, del existencialismo heideggeriano. Esto, sin embargo, no era causa legitimadora para la asunción de criterios hermenéuticos que, en definitiva, no eran (ni son) hermenéuticos, siendo más bien categorías constitutivas, no cognoscitivas, de la Revelación. Joseph Ratzinger, quizá de manera no plenamente consciente, vivió como *joven* esta cuestión sobre la que no había entonces aperturas adecuadas. Los peligros denunciados por Schmaus eran reales. Pero uno no se defiende de ellos ignorándolos, imponiendo cerrazones. Por el contrario, es necesario

(18) Cfr. Georg RATZINGER-Michael HESEMEN, *Mio fratello il papa*, Milán, Piemme, 2012. Georg Ratzinger estaba convencido de que Schmaus era un pobre hombre que sufría complejos de inferioridad y trataba de darse aires de superioridad. Es posible que este duro juicio negativo viniera dictado por el amor sin límites que sentía por su hermano menor.

ahondar en sus razones y refutar sus premisas con argumentos. Como enseñaba San Pablo escribiendo a los Tesalonicenses, conviene examinarlo todo, y examinarlo a fondo, para quedarse con lo que es bueno. La política del avestruz agrava los problemas, no los resuelve. Esto también se aplica a las cuestiones políticas que Ratzinger consideró con intentos «conciliadores», pero sobre supuestos inadecuados y asumidos por razones históricas contingentes, así como sobre la base de un trasfondo «ambiental» (el contexto cultural bávaro, especialmente el heredado de la Baviera de los *Illuminati*) que vivió en su juventud.