

# DEVS MORTALIS

Cuaderno de Filosofía Política



Dossier: Carl Schmitt y Leo Strauss

Rousseau - Freud - Benedicto XVI

Jacobi: Contra la Revolución Francesa

---

Director: Jorge E. Dotti

Consejo editorial:

Sebastián Abad  
Universidad de Buenos Aires

Claudio Amor  
Universidad Nacional de Quilmes

Alberto M. Damiani  
Universidad Nacional de Rosario - CONICET

Jorge E. Dotti  
Universidad de Buenos Aires - CONICET

José Luis Galimidi  
Universidad de Buenos Aires - Universidad de San Andrés

Leiser Madanes  
Universidad Nacional de La Plata - CIF

Andrés Rosler  
Universidad de Buenos Aires - CONICET

Diseño: Gustavo Pedroza  
Universidad Nacional de Lanús

Realización: Silvana Ferraro

Editor responsable y propietario: Jorge E. Dotti  
Sección de Filosofía Política y Social  
Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)  
Dirección postal: Zapiola 1941 - (1428) Buenos Aires  
jorgedotti@fibertel.com.ar

ISSN 1666-5007  
Registro de la propiedad intelectual 509868  
Lugar de edición: Buenos Aires. Periodicidad anual

# DEVS MORTALIS

Número 8, 2009

---

## Dossier

	Presentación	9
José Luis Galimidi	« <i>What Jerusalem stands for</i> »: judaísmo y filosofía política en Leo Strauss	11
Carlo Galli	Schmitt, Strauss y Spinoza	43
Claudia Hilb	El filósofo y el soñador solitario. Algunas reflexiones acerca del Rousseau de Strauss	65
Jean-François Kervégan	¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?	91
Heinrich Meier	La querrela por la teología política. Una mirada retrospectiva	107
Miguel Vatter	Derecho natural y estado de excepción en Leo Strauss	133
Jorge E. Dotti	Jahvé, Sion, Schmitt. <i>Las tribulaciones del joven Strauss</i>	147

---

## Temas

Marc Crépon	De la heterogeneidad de las civilizaciones	241
José Fernández Vega	Observaciones sobre un papado. Legitimidad estatal y confrontaciones filosóficas en torno a lo moderno	255

Vera Waksman	El Sócrates de Rousseau y la filosofía en la ciudad	287
--------------	---	-----

---

*Biblioteca*

María Jimena Solé	Friedrich H. Jacobi contra la Revolución Francesa, o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón	317
-------------------	---	-----

Friedrich H. Jacobi	Fragmento de una carta a Johann Franz Laharpe, miembro de la Academia francesa	351
---------------------	--	-----

Friedrich H. Jacobi	Ocurrencias casuales de un pensador solitario en cartas a amigos de confianza	365
---------------------	---	-----

---

<i>Resúmenes / Summaries</i>		389
------------------------------	--	-----

## *Dossier* *Carl Schmitt y Leo Strauss*

---



significa que la teoría freudiana acredita la tesis del «choque de las civilizaciones»? Nada es menos evidente. Pues nunca se produce que el súper-yo se identifique exclusivamente con una «pertenencia civilizacional». Y tampoco es cierto que *la otra civilización* o *la civilización de los otros* constituyan el único blanco, ni siquiera el blanco privilegiado que una presunta «organización civilizacional» del súper-yo podría aceptar. En otras palabras, nada indica que la pulsión de muerte proceda necesariamente de ese tipo de pertenencia.

Se trata de aquello que Camus llamaba, en *El hombre rebelde* y en las *Consideraciones actuales* dedicadas a la guerra de Argelia, un «consentimiento criminal». Desde el punto de vista de la civilización, en general, el súper-yo prohíbe el crimen. Pero toda sociedad supone una relación con la muerte de otro que tiene temor, al mismo tiempo que asiste y consuela ante su cercanía. Así, el cuidado y el acompañamiento de los moribundos son un *a priori* de toda vida colectiva. Es este *a priori* lo que el crimen interrumpe o eclipsa. Lo que se llama aquí el «consentimiento criminal» consiste en el contagio, activo o pasivo, entusiasta o resignado de ese eclipse, según el cual la muerte es el resultado de toda instrumentalización «fanática», extremista, «terrorista» (política y/o religiosa) del súper-yo. No hay progrom, genocidio o guerra, pero tampoco represión colectiva en los regímenes de terror que no lo presupongan. Esto es lo que conviene recordar: *ocurre* —y es infinitamente más difícil de pensar que cualquier ley de la historia—, *ocurre* en todas partes y todo el tiempo, en todos los continentes y en todas las épocas, que la identificación con una autoridad cualquiera (una autoridad amada y temida a la vez) designe a un enemigo y que el crimen se vuelva aceptable. Lo que interesa comprender, entonces, no es el principio de una causalidad general, sino la multiplicidad y la diversidad de los *acontecimientos* que producen tal consentimiento. No pueden nunca reducirse a una «pertenencia civilizacional». Nunca es *la* civilización, ni siquiera *la* religión, la que «autoriza» el crimen, aun cuando así lo reivindicara la «autoridad» en cuestión. Y no siempre es en nombre de su pertenencia a una identidad de ese orden que son designadas las víctimas potenciales. No proceden de ningún recorte natural o esencial de la humanidad, sino siempre de una cultura que encuentra sus agentes, sus apoyos y sus medios en un acaparamiento particular del súper-yo.

Director de investigación CNRS  
(Archivo Husserl)

## Observaciones sobre un papado

José Fernández Vega\*

Legitimidad estatal y confrontaciones filosóficas  
en torno a lo moderno

*Ici même les automobiles ont l'air d'être anciennes  
La religion seule est restée toute neuve la religion  
Est restée simple comme les hangars de Port-Aviation  
Seul en Europe tu n'es pas antique ô Chrétien  
L'Européen le plus moderne c'est vous Pape Pie X  
Guillaume Apollinaire, «Zone», Alcools.*

1

La consideración del papado como la última línea de defensa occidental contra el modernismo posee una larga tradición. El pontífice romano fue siempre caracterizado por los modernistas como un obstinado adversario de la evolución de las costumbres y, al menos hasta cierto momento histórico, como un muro de contención contra los avances sociales. Para la literatura liberal y positivista decimonónica, heredera del anticlericalismo ilustrado del siglo anterior, la Iglesia interfería con el desarrollo de la ciencia y constituía el principal agente del oscurantismo.<sup>1</sup> El pueblo sólo podría empezar a liberarse de estos flagelos mediante la difusión de una educación laica sobre bases racionalistas.

En el plano político, y a pesar de la insignificante fuerza material de que disponía, los desafíos que planteaba Roma no eran menores. El pontífice ya encabezaba el elenco de protagonistas de la reacción que Marx y Engels presentaron en el primer párrafo del *Manifiesto comunista* de 1848. El zar, que imperaba sobre una vasta formación social considerada como la más retrógrada del Occidente cristianizado, ocupaba sólo un segundo lugar. El papa, evidentemente, se erigía como un adversario más serio.

\* Agradezco los comentarios de Emilce Cuda, Vera Waksman, Alejandro Margetic y Ezequiel Sirlin, quienes, desde luego, no asumen por eso ningún compromiso con el contenido de este artículo.  
1. En adelante, «Iglesia» refiere a la iglesia católica apostólica romana (J. F. V.).

En nuestro tiempo, una opinión ampliamente difundida sostiene que la elección de Joseph Ratzinger para la cátedra de Pedro en abril de 2005 se debe interpretar como un claro giro –todavía más– tradicionalista en la política de la Iglesia católica, por no hablar de sus efectos esclerosantes sobre la dimensión doctrinaria. De la mano de Benedicto XVI se espera una restauración destinada a profundizar el impulso conservador muy manifiesto ya en su predecesor. Con ellos se cancelarían las rémoras del *aggiornamento* que había promovido Juan XXIII cuando, preocupado porque la Iglesia sintonizara con la época, llamó a Concilio en 1959.<sup>2</sup> El arzobispo de París, convocado a discutir estas impresiones sobre el nuevo papa en la televisión, las acabó reforzando cuando concluyó: «Yo prefiero un conservador inteligente antes que un progresista idiota». La *boutade* episcopal delineaba otro factor de interés para una aproximación política a Ratzinger: su perfil excepcionalmente intelectual, un aspecto sobre cuyo relieve público, y sus paradojas, se harán algunos comentarios más abajo.

La caracterización de Ratzinger como una figura conservadora goza de varios sustentos, pero se volvió tan iterativa que tiende a pasar por alto otra serie de implicancias importantes que su entronización trajo aparejadas. Vale la pena explorar algunas de ellas, pues no sólo pueden echar alguna luz acerca de las más recientes evoluciones de la Iglesia, una de las instituciones menos atendidas por la teoría política contemporánea y sobre cuya relevancia y gravitación internacional ni siquiera resulta necesario insistir.

Una indagación sobre el papado en la actualidad puede iluminar también ciertos aspectos importantes de la cultura laica de nuestros días. Posicionamientos excéntricos para el temperamento occidental contemporáneo, como los que a menudo adopta la Iglesia despertando controversias y generando rechazos, ofrecen nuevos ángulos para la mirada teórico-política habituada a la contemplación de un paisaje hasta cierto punto rutinario. La cultura política occidental en crisis parece tener algo que aprender sobre sí misma situándose a contraluz de las posiciones que Ratzinger ha venido asumiendo primero como miembro intelectualmente destacado de la Iglesia, y luego como su máximo jefe.

2. Por cierto, el Vaticano reconoce esta imagen y la niega. Según declara en una entrevista el director de su órgano oficial, *L'Osservatore Romano*: «A Ratzinger se le ha aplicado la etiqueta de gran inquisidor, y cuando esa etiqueta comienza a despegarse hay quien se encarga de añadirle más cola. Y no se rinde justicia a Ratzinger presentándolo de esta manera». Véase también E. Piqué «El papa no es enemigo del pueblo judío», *La Nación* (Buenos Aires) 11. 2. 2009 (éste y todos los artículos periodísticos citados están disponibles en Internet, J. F. V.).

3. Alfredo Urdaci, *Benedicto XVI y el último cónclave. Los secretos de la elección del último Papa*, Planeta, Barcelona, 2005, p. 35.

Antes de ser elegido papa, Ratzinger se desempeñó como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, un ministerio vaticano dedicado a vigilar el dogma, sucesor de la antigua y deplorada Inquisición y del Santo Oficio. Ratzinger, a pesar de revelarse como un custodio de la doctrina muy poco inclinado a promover aperturas, ha dado muestras de su disposición al encuentro polémico con el mundo laico, una actitud verdaderamente insólita en la Iglesia tanto por su amplitud de miras como por el nivel de la discusión que terminó suscitando. El momento culminante de estos encuentros, y acaso el debate más difundido de todos aquellos en los que participó el entonces cardenal Ratzinger, tuvo como antagonista a Jürgen Habermas, posiblemente la voz de la filosofía más célebre de nuestros días tras los recientes fallecimientos de Jacques Derrida y Norberto Bobbio, de Richard Rorty y John Rawls. La discusión tuvo lugar en la Academia Católica de las Ciencias de Baviera en enero de 2004 y trató acerca de algunos núcleos de preocupación centrales para una teoría del Estado democrático atenta a los riesgos que éste enfrenta en la actual fase de la modernidad.<sup>4</sup> Más adelante se presentarán algunas consideraciones acerca de estos temas.

En otras oportunidades, el cardenal Ratzinger también confrontó posiciones con el filósofo –declaradamente ateo– Paolo Flores D'Arcais, director de la progresista revista política romana *MicroMega*;<sup>5</sup> con Marcello Pera, filósofo de la ciencia de la Universidad de Pisa, autodefinido cristiano, quien, en ese momento, era presidente del senado italiano, donde todavía hoy ocupa una banca por el partido berlusconiano *Popolo della Libertà*;<sup>6</sup> y con el historiador liberal Ernesto

4. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006. Hay varias traducciones al español. Para una reseña periodística del debate: J. F. V., «Política y fe: la polémica de Habermas y Ratzinger», *N. Revista de Cultura de Clarín* (Buenos Aires) N° 85, 14. 5. 2005, pp. 10-12. El mundo católico local pareció ignorar la importancia del encuentro. Una reacción aislada fue la que mostraron dos textos, por lo demás muy descriptivos, aparecidos consecutivamente y bajo el mismo título en una revista jurídica católica: Eduardo M. Quintana y Daniel A. Herrera, «Razón y Fe: Diálogo entre Habermas y Ratzinger (Perspectivas político-jurídicas)», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), noviembre de 2005, N° 60, pp. 41-58 y 59-82, respectivamente.

5. Disponible en castellano: Joseph Ratzinger y Paolo Flores D'Arcais, *¿Dios existe?*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 2008, trad. C. Bas Álvarez y A. Pradera Sánchez.

6. Joseph Ratzinger y Marcello Pera, *Sin raíces: Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam*, Península, Barcelona, 2006, trad. B. Moreno Carrillo y P. Largo. Más tarde, y ya como papa, Ratzinger escribió un prólogo a un libro de Pera, considerado en Italia un partidario de la guerra de Irak. Cf.: «El papa Benedicto XVI y su apoyo a un libro neoconservador», *La Nación* (Buenos Aires), 25. 11. 2008. Resulta algo enigmática esta aproximación partidaria del papa. Como explicó un especialista, la cultura católica italiana y el voto masivo a la antigua Democracia Cristiana, que se concentraban en zonas geográficas del norte del país giraron en los últimos lustros hacia la afirmación de los valores del mercado, mezclados con tonos racistas, representados electoralmente por Berlusconi y sus aliados. Cf.: Paul Ginsborg, *Italy and its Discontents, 1980-2001*, Penguin Books, Londres, 2001, pp. 107 y ss.

Galli della Loggia, columnista, asimismo, del diario milanés *Corriere della Sera*.<sup>7</sup> Si bien en sus intercambios Pera y Galli della Loggia demostraron tener con Ratzinger una afinidad cercana a la condescendencia, el debate que éste mantuvo con Flores D'Arcais alcanzó, en cambio, inusitada intensidad.

Las dos encíclicas que el papa dio a conocer hasta el momento *Deus caritas est* (2005) y *Spe salvi* (2007), constituyen, desde luego, documentos de reafirmación doctrinaria, pero revelan una sorprendente variedad de registros. Más allá de las habituales menciones a pasajes bíblicos en este tipo de documentos, la primera cita al pie incluida en *Deus caritas est* es una referencia, nada destemplada, a Nietzsche.<sup>8</sup> En esta encíclica inaugural del papado uno de los temas elegidos es el que suele indignar a la propia imagen del mundo moderno: la desigualdad social y la injusticia en medio de la prosperidad y la creciente riqueza. El antagonista polémico en este caso lo encarna, por supuesto, Marx, cuyas insuficiencias teóricas se contraponen aquí a la sencilla fortaleza de la *caritas* cristiana.

*Spe Salvi* aborda temas teórico-políticos aún con más decisión. El mayor déficit del marxismo sería haber olvidado la realidad del mal en el mundo, declara la encíclica.<sup>9</sup> El proyecto moderno de realizar la razón y la libertad en la tierra, surgido con fuerza en tiempos de la Revolución Francesa, y del cual Marx sería un gran heredero, no podía prosperar debido al pecado original. La modernidad se piensa sofisticada, pero es ingenua; la *hybris* que sigue animándola condujo a catástrofes en el pasado. El llamado progreso material, señala el papa, siguió una línea moralmente descendente tal como Theodor W. Adorno habría demostrado con elocuencia en el siglo XX.<sup>10</sup>

Sin embargo, hay otras opiniones. Gianni Baget Bozzo, sacerdote afín a la línea de Ratzinger, las resumió en unas declaraciones: «Berlusconi es el premier más católico que Italia ha tenido. La democracia cristiana le dio al país la ley del divorcio y la del aborto [...]. Berlusconi, en cambio, desde siempre ha alineado a Italia con las posiciones de la Iglesia. Piensa que la autoridad de la Iglesia mantiene en equilibrio el país». Cf. E. Piqué «Italia y la Iglesia le deben mucho a Berlusconi», *La Nación* (Buenos Aires), 22. 4. 2009.

7. Joseph Ratzinger y Ernesto Galli della Loggia, *Un debate sobre historia, política y religión*, Facultad de Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, Madrid, 2007, trad. J. M. Díaz Sánchez. Disponible en:

[http://leonxiii.upsam.net/mag\\_pontificio/pdf/2007-03-06-ratzinger\\_galli\\_della\\_loggia\\_debate.pdf](http://leonxiii.upsam.net/mag_pontificio/pdf/2007-03-06-ratzinger_galli_della_loggia_debate.pdf)

8. Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Deus caritas est. Dios es amor. Carta apostólica a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano. Presentado por Benedicto XVI*, San Pablo, Buenos Aires, 2006, I, § 3.

9. Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Spe Salvi. Salvados en la esperanza. Carta encíclica del Sumo Pontífice Benedicto XVI sobre la esperanza cristiana*, San Pablo, Buenos Aires, 2007, § 21.

10. *Spe Salvi*, op. cit., § 22; otras referencias a Adorno, esta vez de índole teológica, en § 42 y § 43. La Ilustración no es más inocente que la Iglesia de los crímenes de la civilización, según recordó a su interlocutor el entonces cardenal en uno de sus debates públicos: J. Ratzinger y P. Flores D'Arcais, *¿Dios existe?*, op. cit., p. 49.

Ni la ciencia ni la política están llamadas a redimir al hombre, anuncia el papa en sus encíclicas; es preciso recordarle a la modernidad sus límites humanos, demasiado humanos, y la frialdad de sus soluciones carentes de afecto. La real esperanza no está signada por los avances de la tecnología o de los movimientos sociales de base, sino por el retorno a la fe, base del amor humano y la solidaridad. Esto no significa en absoluto que el catolicismo sea una vía puramente personal o que deje al mundo librado a su propia miseria para concentrarse en los vínculos emocionales entre privados, o entre los individuos y lo ultraterreno. Cualquiera sea la opinión que estas afirmaciones del papa merezcan, es imposible pasar por alto su decidido carácter polémico y las inusuales referencias filosóficas que moviliza en su discusión. El tono de sus encíclicas es a la vez didáctico y confrontativo. La zona desde la cual argumenta en la segunda pieza de su enseñanza pontificia no puede resultar indiferente a quien esté comprometido con el destino social contemporáneo. ¿Qué motivos hay para la esperanza?

2

Un papa no se dirige a minorías. Si el impacto de un discurso teórico solvente puede ser alto en círculos intelectuales o en ambientes políticos letrados, una perspectiva más extendida puede revelar, en cambio, que esas fortalezas se transforman en debilidades a la hora de una comunicación con la grey. A Ratzinger se le reprocha carecer del carisma de su antecesor. Juan Pablo II fue conocido, en efecto, por ser el primer papa no italiano en mucho tiempo, por su estratégico surgimiento como cabeza de la Iglesia cuando la crisis final del campo soviético de donde provenía resultaba todavía inimaginable, y por ser el hombre más visto *en persona* en toda la historia. En un mundo de presencias virtuales y mediáticas, el papa Wojtyla viajó por todo el globo congregando en cada país multitudes ante las cuales desfilaba o celebraba ceremonias. Difícilmente Ratzinger alcance semejante popularidad, aunque más no sea porque llegó al papado a los 78 años (el pontificado de Wojtyla duró 26 años y fue uno de los más extensos).

Los estilos de cada uno de estos papas tienen que ver con una muy distinta biografía personal y política, aunque en cuestiones doctrinarias y estratégicas no parece detectarse una significativa distancia entre ambos. Ratzinger, después de todo, ha sido señalado como la eminencia gris detrás de Juan Pablo II. Wojtyla, de su lado, prefería proyectar una imagen de viajero y deportista (*el atleta de Dios* fue durante un tiempo su mote). Era un papa interesado en las letras (poeta y actor en su juventud, autor de una primera tesis sobre San Juan de la Cruz), pero no ciertamente un teórico. Ratzinger, por el contrario, viene investido de

un prestigio intelectual más consistente y posee una trayectoria académica mucho más rica.

Es cierto que bajo el comunismo Wojtyła enseñó filosofía en universidades católicas polacas y preparó una tesis sobre Max Scheler. Pero la estatura intelectual de Ratzinger tiene otra dimensión. Antes de ser convocado como soporte teórico a la curia romana en 1981, y verse así obligado a renunciar como arzobispo de Munich, Ratzinger, cardenal desde 1977, se había desempeñado, a partir de 1959, como profesor de teología en universidades de Alemania: Bonn, Münster, Tübinga. En 1969 llegó a ser vicepresidente de la Universidad de Ratisbona (donde, ya Papa, pronunció en 2006 un discurso que despertaría polémicas). Por su preparación teológica, había sido elegido asesor del obispo de Colonia Joseph Frings durante el Concilio Vaticano II.<sup>11</sup>

Ratzinger posee una vasta trayectoria como autor académico y sus lecciones de 1968 tituladas *Introducción al cristianismo* alcanzaron gran difusión en su país.<sup>12</sup> Muchos consideran este libro como una respuesta a las conmociones universitarias de aquel año, que lo afectaron profundamente y, según se interpreta, lo impulsaron desde el *progresismo* eclesial hacia la derecha.<sup>13</sup> Como su colega el profesor Hans Küng, probablemente el teólogo católico más popular de nuestros días, el actual papa era considerado un aperturista.<sup>14</sup>

11. Con el tiempo, Ratzinger interpretó que se estaba asentando un «falso espíritu» en la recepción (especialmente mediática) de ese Concilio, al que, según algunos observadores, él había sido convocado como perito del ala progresista, una definición siempre resbaladiza. El papa niega cualquier hito rupturista en la Iglesia. El Concilio no tuvo como conclusión un catolicismo *aligerado* como el que propondría Hans Küng. El Concilio debe verse más bien como una profundización. Cfr., entre otros, Fergus Kerr, *Twentieth-century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 186 y ss.; Thomas Söding, «La vitalidad de la palabra de Dios. La comprensión de la revelación en Joseph Ratzinger», Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Madrid, 2007, trad. R. H. Bernet, p. 31 y ss.; Jesús Villagrasa, «La caridad intelectual de Joseph Ratzinger», *Ecclesia. Revista de cultura católica* (Roma), setiembre-diciembre 2007, XXI, 4, p. 507 y Pablo Blanco Sarto, «Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)», *Anuario de historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra), 2006, XV, pp. 43-68.

12. Hay ed. cast.: Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1995, trad. J. L. Domínguez Villar. Un elenco de obras de Ratzinger traducidas al español se puede ver en: A. Urdaci, *Benedicto XVI y el último cónclave*, op. cit., pp. 221-224.

13. Hermann J. Pottmeyer, «Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la *Communio* de Joseph Ratzinger», en: Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, op. cit., p. 200.

14. Por entonces, ambos compartían una visión común y eran considerados por la jerarquía católica *Teenagers Theologen* por sus posiciones rebeldes. Los sucesos de 1968 señalarían una divisoria de aguas entre ambos pensadores, quienes sólo volverían a encontrarse el sábado 24 de setiembre de 2005, cuando uno de ellos ya se había convertido en papa y el otro había recuperado la *venia legendi* perdida en 1979 y era profesor en Tübinga. Küng había intentado infructuosamente obtener una audiencia con Juan Pablo II durante veinte años y el nuevo papa, seis meses después de ser nombrado,

Como sea, ya en la curia, Ratzinger encabezó la Pontificia Comisión Teológica Internacional en noviembre de 1981 y fue promovido a decano del colegio cardenalicio y a presidente de la comisión que durante seis años preparó un nuevo *Catecismo de la Iglesia católica*, aprobado en 1992. Desde esas influyentes posiciones iría consolidando un poder tanto doctrinario como institucional que lo proyectaría del rol de consejero al de príncipe.

### 3

Un artículo en *The New York Times* sobre la campaña presidencial estadounidense de 2008 resaltaba, con sorpresa pero también con satisfacción, que cualquiera de los dos candidatos que ganara las elecciones —John McCain o el finalmente vencedor Barak H. Obama— sería, por primera vez en la historia, una persona más culta y refinada que el presidente de Francia (Nicolas Sarkozy de tenía el cargo).<sup>15</sup> La vulgarización de las llamadas clases dirigentes constituye un fenómeno universal. Aunque rodeado desde 2008 por la restaurada Italia de Berlusconi (quien justamente vino a desplazar al *professore* Romano Prodi), el Vaticano se encuentra ahora en manos de un hombre célebre por su rigor doctrinario, pero también por su autoridad cultural. Escritor reconocido y prolífico, el antiguo profesor Ratzinger es un caso raro en el mundo desarrollado: un intelectual en el trono. Eamon Duffy, profesor de historia del cristianismo en Cambridge, aseguró que el primer papa alemán en ocho siglos era el más destacado teólogo en acceder al cargo en los últimos mil años.<sup>16</sup>

Esta situación parece actualizar, de manera algo inesperada en nuestra actualidad mediática, la antigua concepción platónica del filósofo-rey, que la modernidad había reemplazado por la fórmula de Hobbes: la autoridad, y no la verdad —que representarían los filósofos— es lo que hace la ley. Porque el poder moderno se autoriza por su capacidad de autoreproducción, por su ejercicio racionalizado o estratégico, y ya no por los conocimientos o las credenciales culturales de quien

lo recibió en Castell Gandolfo. En 1968, Ratzinger se unió a otros teólogos alemanes firmando la llamada «Declaración de Nijmegen» en la que se pedían una serie de reformas aperturistas que, cuando fue convocado a la curia, según sus críticos, dejó de lado: cf. John L. Allen Jr., «Ratzinger Joined 1968 Call for Reform», *National Catholic Reporter* (Kansas City) 22. 6. 2007, Vol. 43, N° 30, p. 8. Cuatro décadas más tarde, su colega de entonces deploró abiertamente el curso que tomó en su papado: Hans Küng, «Wenn ein Obama Papst wäre», *Süddeutsche Zeitung* (Munich) 30. 1. 2009.

15. Michael Kimmelman, «A Lowbrow in High Office Ruffles France», *The New York Times*, (Nueva York), 15. 4. 2008.

16. Citado por Gianni Vattimo en: «A "Dictatorship of Relativism"» *Common Knowledge* (Duke University), Spring-Fall 2007, vol. XIII, N° 2-3, p. 215.

lo detenta, o por la mayor o menor veracidad de lo que ordena. Perfiles políticos exitosos como el de Ronald Reagan o Carlos Menem, que marcaron toda una época en sus respectivos países, siguen siendo la regla en nuestro mundo; alguien como Ratzinger constituye, precisamente, la excepción.

Es cierto que los papas son habitualmente individuos cuya formación supera la del universo de generales, hombres de negocios y abogados que la historia contemporánea vio pulular en la cumbre de los poderes nacionales. Pero el manifiesto *giro intelectual* que tomó el gobierno vaticano con la elección de Ratzinger acaso representa algo más que una simple curiosidad entre liderazgos políticos posmodernos. La opción por una trayectoria como la que posee Ratzinger resulta coherente con una estrategia *defensiva* de la Iglesia. En efecto, ésta ya no parece *principalmente* orientada a la propagación de sus dogmas entre muchedumbres, tal como hacía Juan Pablo II. La Iglesia es ahora más consciente de habitar un mundo que repele dichos dogmas por distintos motivos y según diferentes realidades culturales, sociales o regionales. Las masas se han vuelto muy seculares e indiferentes a la religión, o siguen a las sectas evangélicas, o bien, a lo largo de un vasto territorio, se enrolan bajo la bandera del Islam.<sup>17</sup> La Iglesia parece inmersa en un momento de reafirmación doctrinaria. Quiere consolidar un credo sofisticado y divulgarlo con mayor altura, evitando las contaminaciones del pop audiovisual, del populismo político o del sincretismo folklórico,<sup>18</sup> esto es, sin ceder un ápice al modernismo mediático, al tercermundismo renovado o a las tradiciones panteístas. La Iglesia es consciente de arriesgar así un aumento del aislamiento ideológico que ya sufre debido al irrefrenable proceso histórico que Gramsci había denominado «era de la apostasía de masas».

Curiosamente, esta actitud defensiva de la Iglesia no es muy distinta a la que en su momento asumieron otras corrientes temporariamente postergadas o caídas en desgracia histórica. Los padres fundadores del neoliberalismo vieron sus ideas completamente marginadas hasta la crisis del keynesianismo de posguerra y el providencial surgimiento mediático de Milton Friedman como propagandista neoliberal a la vez carismático y calificado en los años 1970. Tras un largo período de ostracismo, una oleada histórica favorable a esta corriente la llevaría a una apoteosis en la última década del siglo XX, cuando se asentó como la ideología

17. El *Anuario pontificio 2008* reconoció la pujanza del Islam, que destronó ese año al catolicismo en número de fieles: «En el mundo hay más musulmanes que católicos», *La Nación* (Buenos Aires) 31. 3. 2008.

18. Cf., entre otras actitudes, las declaraciones en su primera visita a África: «El papa defiende la liturgia católica en contra de las “alegres celebraciones” africanas»: *El País*, (Madrid), 18. 3. 2009. Ratzinger reinstauró la posibilidad de celebrar el viejo rito tridentino sin autorización episcopal, aunque eliminando las menciones hostiles a los judíos.

geográficamente más extendida y políticamente influyente de la globalización y, por eso mismo también, de toda la historia humana. El mundo se rindió a sus pies luego de largos años de afirmación programática *intramuros*. Aunque el neoliberalismo se benefició del súbito derrumbe del socialismo real y fue modulando con astucia su crítica al keynesianismo para terminar presentándola como inspirada en la pura eficacia y no en la cerrazón individualista, siempre evitó ceder terreno teórico a sus adversarios dentro del pensamiento capitalista.<sup>19</sup> Si los neoliberales se agruparon inicialmente como una especie de francmasonería resistente a un entorno adverso, los católicos no pueden, por muchas razones, replegarse hasta ese punto. Con todo, Ratzinger ha hecho en el pasado ciertos análisis al respecto que adquieren un particular interés político en este contexto.

El catolicismo, explicó Ratzinger, es aún mayoritario en Europa, pero comienza a convertirse en minoría en algunos países porque el número de bautizados exhibe un claro declive, como se pone de manifiesto en su propio país, Alemania. Ante esta tendencia que no muestra indicios de remisión en un futuro próximo (más bien todo lo contrario), Ratzinger se mostró inclinado a depositar su confianza en un catolicismo integrado por «minorías creativas, minorías convencidas» provistas de la necesaria alegría y capacidad para poder llegar a otros y convencerlos con su mensaje y su ejemplo.<sup>20</sup> «Sin tales fuerzas frontales no se puede construir nada», concluyó Ratzinger.<sup>21</sup> Semejante propuesta organizativa puede llegar a rememorar —al menos formalmente— a la de Lenin en *¿Qué hacer?* (1902), famoso panfleto donde ofrecía un diseño para la actividad del partido revolucionario en condiciones de clandestinidad. Éste debía afianzarse sobre la base de un núcleo de activistas decididos y formados, capaces de resistir la persecución

19. Para el tema, cf.: Perry Anderson, «Neoliberalismo: un balance provisorio», en Emir Sader y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.

20. El entonces cardenal hizo suya la fórmula gramsciana sobre la apostasía de masas recomendando que «debemos pensar siempre en la Iglesia de los tres o cuatro primeros siglos» reducida en número, pero fuerte en convicciones y capaz de llamar la atención de los no creyentes: Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid, 1997, trad. C. Arregui Nuñez, p. 128-130. Además, según observó en 1999, «en América Latina y en otras partes del mundo nunca hemos visto tantas conversiones al protestantismo y a las iglesias evangélicas desde el tiempo de Lutero y la Reforma. Es un momento muy difícil»: cf. J. Ratzinger, *Los movimientos en la Iglesia: nuevos soplos del Espíritu*, San Pablo, Madrid, 2006, trad. E. Varona Valdivielso, p. 95. Pero Ratzinger considera al mismo tiempo que las sucesivas actualizaciones que sufre el protestantismo —aparentemente más moderno frente a un catolicismo que parece, según sus propias palabras, «anclado en el pasado»— terminan diluyendo lo esencial de la fe, de modo que tampoco sus iglesias viven un momento de esplendor. Ratzinger confía en que, en una sociedad de masas que desarraiga y desorienta, los individuos terminarán buscando «una casa».

21. J. Ratzinger, «Carta a Marcello Pera», en: J. Ratzinger y M. Pera, *op. cit.*, pp. 116-117.

y de dirigirse a aquellos que no se atreven a integrarse a él. En tiempos adversos, un partido así organizado se mostraría capaz de sobrevivir y continuar captando voluntades individualmente hasta que se abrieran coyunturas más propicias que facilitarían interacciones a nivel masivo. Fue Ratzinger quien recordó que:

Los marxistas decían que para hacer la revolución en un país basta con un dos por ciento de elementos realmente activos. A la postre, la humanidad depende siempre de minorías activas. Lo esencial es que haya una minoría activa en el sentido positivo. Me parece que éste es el verdadero desafío.<sup>22</sup>

Las minorías católicas que imagina Ratzinger infundirían nueva vitalidad a una cultura moderna exhausta, tal como los cristianos primitivos hicieron frente a la «antigüedad moribunda». Serían comunidades de personas que han encontrado a Cristo y viven ese encuentro de «manera convincente para los demás». Deberían buscar rodearse de individuos «temerosos de Dios» y, a raíz de ello, atraídos por las formas que adquiere la existencia en estas comunidades a las que tomarían como referencia, aunque esos individuos vacilen a la hora de emular ese estilo de vida. En este esbozo social para un catolicismo futuro se permiten modos y grados de pertenencia comunitaria distintos. Pero esos núcleos católicos realmente existentes, en los que se depositan esperanzas de regeneración y supervivencia, se hallan inclinados hacia uno u otro estilo de conservadurismo de manera casi uniforme. El *Opus Dei* es un caso conocido, pero no único.<sup>23</sup>

El papa intenta estrechar vínculos con los sectores más tradicionalistas porque es en ellos donde ve la esperanza de supervivencia de la Iglesia. Mientras que una parte de las masas abandona los templos, otra parte de la población satisface su religiosidad con las convocatorias evangélicas, que Ratzinger considera promovidas por Estados Unidos,<sup>24</sup> o bien a través de las diversas variedades de ritos *psico-pop* a disposición. Las pequeñas comunidades de creyentes, tradicionales y muy convencidas, serán las que resistan el actual vendaval pagano y logren volver a evangelizar con energía cuando llegue el momento. El papa no consideró que desde el propio discurso de esos núcleos de resistencia católica podía proyectarse también un rampante desprestigio. Modernidad y apoteosis del judaísmo son procesos que van necesariamente unidos para ciertas mentalidades que predomi-

22. J. Ratzinger, *Los movimientos en la Iglesia*, op. cit., p. 131.

23. Un elenco de ellos en: Philip Jenkins, «What was Pope Benedict Thinking When He Tried to Rehabilitate a Holocaust Denier?», *Foreign Policy* (Washington DC) 2. 4. 2009.

24. Joseph Ratzinger y Marcello Pera, *Sin raíces*, op. cit., p. 69. Ratzinger estima que Estados Unidos deposita sus esperanzas democráticas en las «iglesias libres» pues no cree que la Iglesia esté comprometida con un consenso moral y una voluntad públicas afines a los que imperan en ese país. Sin embargo, la Iglesia es la mayor comunidad religiosa de Estados Unidos.

nan en estos grupos; un ejemplo extremo fue el escándalo generado por el caso Williamson, al que se hará breve referencia enseguida.<sup>25</sup>

4

Según sus críticos, en claro contraste con su imagen de brillante erudito y estratega de amplia mirada, Ratzinger también proyecta la de político inhábil, como si se tratara de un líder demasiado *intelectual* y rígido para entender la realidad inmediata y actuar con plasticidad sobre ella. En sus escritos Ratzinger deja claro que el profesor de teología no debe eclipsar al pastor; el verbo está encarnado y, asimismo, la misión del sacerdote es darlo a conocer mediante argumentos pero también a través de la *caritas* concreta. Es por eso que, como teólogo, enfrentó la frialdad neoescolástica con las doctrinas *vivas* de la patrística y de Agustín, en las que prefiere respaldarse. Con todo, como político práctico, Ratzinger exhibiría limitaciones, en especial una cierta incapacidad para las necesarias modulaciones tácticas a la hora de aplicar sus ideas. Para decirlo en otros términos, la ética de las convicciones propia del hombre de cultura en su gabinete se demuestra inflexible a la hora de dejar paso a la ética de la responsabilidad característica de la *praxis* del hombre de poder.

El mencionado discurso en Ratisbona fue quizá la primera ocasión para mostrar su lado oscuro. En medio de elaboradas referencias filosófico-teológicas a una disputa entre un emperador bizantino del siglo XIV y su adversario persa, Ratzinger transmitió la impresión de que consideraba al Islam como una religión bárbara y uniformemente partidaria de la *yihad*. Citando al emperador, dijo que Mahoma había aportado «cosas malas e inhumanas»; en contraste, el cristianismo sería aquella fe que se vale de la razón heredada de los griegos y que renuncia a toda forma de coerción. Esas palabras, cargadas por el simbolismo del lugar en que fueron pronunciadas y de la estatura y nacionalidad de su vocero, no podían conformar un conjunto más irritante para el Islam. Resultaba inimaginable que el antiguo académico de Ratisbona ignorara que desde la ciudad en la que hablaba como papa habían partido, durante el siglo XII, la segunda y la tercera cruzadas contra los *infieles*.<sup>26</sup>

25. Philip Jenkins, op. cit.

26. Benedikt XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften», 12. 9. 2006, Aula Magna der Universität Regensburg: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html)

Después de este traspie frente a la que es, junto con la suya propia, una de las tres grandes religiones del Libro, Benedicto ofendió, de manera apenas más indirecta, al monoteísmo restante. Preocupado por cauterizar los cismas en una Iglesia ya institucionalmente debilitada y afectada por la falta de vocaciones que renueven las filas de sus servidores, anunció la remisión de la fulminante excomunión que en 1988 recibieron cuatro obispos consagrados sin mandato papal por el obispo Marcel Lefebvre, entonces líder de la ultraconservadora Fraternidad San Pio X. Este grupo mantuvo vínculos estrechos con elementos de la última dictadura argentina, entre otros regímenes atroces.<sup>27</sup>

Al conmemorar al papa Giuseppe Sarto bautizando con su nombre pontificio –Pío X– a su Fraternidad, Lefebvre definía una línea programática tan sospechosa hacia los «intelectuales» como férreamente antimodernista. Ratzinger, un alemán sin duda particularmente alerta a los daños que producen aquellos que se alejan de la Santa Sede, se vio sin embargo obligado a pedir disculpas por su misericordiosa medida. Según se supo, ella había alcanzado a un obispo británico residente en la Argentina, Richard Williamson, quien había relativizado públicamente el Holocausto adhiriendo a insostenibles argumentos sobre la magnitud

Un especialista en el período aludido en el discurso, Kurt Flasch, profesor emérito en Bochum, quien fue también polemista de Ratzinger en la Sorbona, discutió la interpretación papal en una nota. Allí evocó la Sura 2, 256 del *Corán* y recordó que la reconexión de Occidente con el legado griego hubiese sido impensable sin la intermediación de los sabios árabes. Kurt Flasch, «Die Vernunft ist keine Jacke», *Berliner Zeitung* (Berlín), 22. 9. 2006. Agradezco la referencia a Wolfgang Bock (J. F. V.).

27. El declive de la influencia de la Iglesia alcanza por supuesto a Roma, la propia diócesis del papa, por no hablar del resto del país: Paul Ginsborg, *Italy and its Discontents*, op. cit., p. 133. Es fácil comprender entonces que cada pérdida institucional cuenta. Ratzinger presentó así las motivaciones que justificaban su *magnanimidad* hacia los seguidores de Lefebvre en la carta donde pide disculpas por los errores cometidos: «¿Puede dejarnos totalmente indiferentes una comunidad en la cual hay 491 sacerdotes, 215 seminaristas, 6 seminarios, 88 escuelas, 2 institutos universitarios, 117 hermanos, 164 hermanas y millares de fieles? ¿Debemos realmente dejarlos tranquilamente ir a la deriva lejos de la Iglesia?»: cf. Benedicto XVI, *Carta de su Santidad Benedicto XVI a los obispos de la Iglesia católica sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre*, Vaticano, 10. 3. 2009. Véase también: don Paolo Farinella, «Il papa, i lefebvriani, il concilio», *MicroMega* (Roma), 28. 1. 2009. La izquierda eclesiástica le critica al papa que no muestre la misma flexibilidad con los teólogos latinoamericanos de la liberación, a quienes condenó taxativa e irrevocablemente, incluso en su viaje a Brasil, de donde provienen algunas de las mayores figuras de esa corriente, y es el país que alberga la mayor cantidad de católicos del mundo. Larry Rohter, «As Pope Benedict Heads to Brazil, Rival Theology Retains its Appeal», *The New York Times* (Nueva York) 7. 5. 2007. En sus discusiones con esta popular corriente, Ratzinger arguye que la Iglesia no es ni un Estado ni un grupo de interés. «La comunidad de creyentes –escribió– no encuentra su punto de unidad en la praxis social o política, sino sólo en lo propiamente vinculante de la verdad misma». El ingreso a la Iglesia es voluntario, es una comunidad de fe (el *Yo creo* no es estrictamente individual) y su vida interna no es pluralista –eso sería «desintegrador»–, sino «sinfónica». La redención no podría provenir de la política: cf. *Naturaleza y misión de la Teología*, op. cit., pp. 91 y ss.

de la *Shoah*.<sup>28</sup> El ecumenismo llevado adelante por los predecesores del actual papa quedó entonces detenido y los fantasmas del antisemitismo católico fueron reactivados con nuevas energías luego de intentar ser contrarrestados por *Nostra Aetate* (1965), una declaración del Concilio Vaticano II donde se releva al conjunto del pueblo de Israel de las culpas por la muerte de Jesús (si bien no a la jerarquía religiosa de los hebreos, que lo haría persistir en el error). Hay comentaristas para los cuales el viejo antisemitismo católico sigue vivo en los pilares de la interpretación teológica de los seguidores de Lefebvre. Para ellos los judíos son culpables por toda la eternidad del asesinato de Cristo, a menos que abandonen su religión y reconozcan al Dios católico, y a Cristo como su mesías.

El inveterado antisemitismo católico reprocha a los judíos no reconocer a Jesús como Cristo y haber promovido su martirio humano. Históricamente, esta actitud contribuyó a difundir el racismo, pero, doctrinariamente hablando, busca la conversión antes que el exterminio que los nazis justificaron buscando el respaldo de una «ciencia» a la medida de sus pulsiones criminales. Las declaraciones periodísticas de Williamson significaron un claro desafío para un papa alemán, cuya parálisis ante el hecho suscitó muy pronto una amonestación sin precedentes de la canciller Angela Merkel. La reputación de su país y del éxito de la reconversión democrática alemana estaba en juego. Se trata de un asunto muy sensible para la propia generación del papa, quien, muy joven, fue movilizado hacia el final de la guerra por el régimen nazi.<sup>29</sup>

De nuevo, Ratzinger se vio obligado a expresar sus disculpas, pero esta vez en una carta dirigida a sus obispos, la cual, al parecer debido a las abiertas divisiones

28. Tales argumentos se respaldaban en «evidencias» que Williamson llamaba «empíricas» y se reducían a una sola fuente: la declaración, finalmente rechazada por un tribunal canadiense, de un pseudo-ingeniero estadounidense que se presentaba como perito de parte en su calidad de especialista en ejecuciones carcelarias. Este individuo, Fred Leuchter Jr., que pretendía haber «demostrado» la inexistencia de cámaras de gas en Auschwitz, había sido ya ridiculizado en una película documental consagrada a sus desvaríos («Mr. Death» [1999] de Errol Morris, disponible en Internet). Williamson se negó a la retractación que le exigió Roma cuando estalló el escándalo internacional. Expulsado de la Argentina, a su llegada a Londres dijo que revisaría el tema con el historiador negacionista David Irving.

29. Véase el relato que hace el propio Joseph Ratzinger en: *Mi vida. Autobiografía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, trad. C. d'Ors Führer, pp. 71 y ss. El novelista Günter Grass, de familia católica, estuvo encerrado con Ratzinger en el campamento de Bad Aibling destinado a los prisioneros de guerra. En sus memorias, Grass destaca la inteligencia del joven Ratzinger, su alemán refinado, su latín (la lengua que, según decía Ratzinger, sería la «dominadora del mundo para siempre» y en la cual soñaba) y sus suaves modos de hablar. Protegidos de la lluvia por una lona, pasaban el tiempo jugando a los dados en un pozo. Ratzinger, que según Grass ya quería ser obispo, le parecía un poco dogmático y no se interesaba en la conversación sobre chicas. Ambos habían sido monaguillos y habían escrito poemas. Günter Grass, *Pelando la cebolla*, Alfaguara, Madrid, 2007, trad. Miguel Sáenz, pp. 204 y 249. Cuando Ratzinger publicó su autobiografía en 1977, Grass era ya un escritor célebre, pero en ella no se hace ninguna referencia a esta forzada convivencia.

generadas por éste y otros casos en el interior de la curia, de inmediato trascendió al público.<sup>30</sup> Por supuesto, las relaciones de la Iglesia con el judaísmo se vieron muy afectadas. Bajo Juan Pablo II habían mejorado luego de que éste realizara una histórica visita al barrio judío de Roma el 13 de abril de 1986 para rezar en su sinagoga y, durante su peregrinaje a Israel, se acercara al Muro de los Lamentos el 26 de marzo de 2000 para pedir perdón por la indiferencia del Vaticano ante el Holocausto.<sup>31</sup> El propio Ratzinger hizo una visita al campo de Auschwitz poco después de asumir su reinado.<sup>32</sup>

El dogma de la infalibilidad papal, establecido en 1870 por el Concilio Vaticano I y asentado en el Código de Derecho Canónico que impulsó Pío X y terminó promulgando Benedicto XV en el *annus mirabilis* de 1917, no fue lo único que se vio puesto a prueba tras la segunda disculpa de Ratzinger en un lapso desacombradamente breve para un papa y a poco de transcurrido su pontificado *intelectual*.<sup>33</sup> Su inmoderado e impopular conservadurismo institucional y sus

30. Se trata de la ya citada *Carta...* del 10. 3. 2009. En esta misiva, ahora difundida oficialmente por el Vaticano, Ratzinger dice que debe acostumbrarse a consultar más Internet antes de tomar decisiones (puesto que los antecedentes de Williamson, junto con sus increíbles declaraciones a la TV sueca se encuentran allí). Sin embargo, como Prefecto de la doctrina de la fe, Ratzinger se ocupó de los lefebvristas durante los últimos 20 años. Un escrito suyo sobre el tema se remonta a 1988. Lefebvre fue, por supuesto, un cerrado opositor al ecumenismo de Juan Pablo II, en especial en relación a su política frente a los judíos.

31. Sobre las actitudes del Vaticano frente al Holocausto puede verse: Saul Friedländer, *Pío XII y el IIIer. Reich*, Península, Barcelona, 2007, trad. E. Jordá; y John Cornwell, *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*, Penguin Books, New York, 2000. Las dos obras, una de un historiador judío, la otra de un católico, condenan la connivencia de Pío XII con Hitler, a quien allanó su camino del poder al ordenar la disolución del importante partido católico, el *Zentrumspartei*, a cambio de un concordato con Alemania. Ante la detención y el despojo que sufrieron unos mil judíos romanos en octubre de 1944, para mayor afrenta alojados en tránsito a los campos a pocos metros del Vaticano, el papa Pacelli guardó un silencio no sólo diplomático, sino también religioso. Por cierto, éste es sólo un ejemplo muy próximo al Vaticano, pero dista de ser un caso aislado.

32. Ian Fischer. «A German Pope Confronts The Nazi Past at Auschwitz», *The New York Times* (Nueva York), 29. 5. 2006, p. 7.

33. El discurso de Ratisbona y el *affaire Williamson*, no agotan la lista de escándalos políticos papales. El sistemático nombramiento de los obispos más conservadores para ocupar las vacantes encontró un límite en una diócesis de Austria, donde los fieles protestaron con energía y Ratzinger tuvo que revertir su decisión, en un gesto sin precedentes: cf. E. Piqué, «Duras críticas al papa en Austria», *La Nación* (Buenos Aires), 18. 2. 2009. En su primera visita al África, en marzo de 2009, el comentario del Papa contra los profilácticos en un continente donde el Sida es una terrible epidemia suscitó una inédita reacción diplomática de la UE y de varias cancillerías, por no hablar de las reacciones de las ONG comprometidas en la lucha contra la enfermedad. Una prestigiosa revista médica publicó un enérgico editorial en el que interpreta que las afirmaciones del papa sobre los preservativos no son sino simples falsedades con nefastas consecuencias para la salud pública: «Redemption for the Pope?», *The Lancet* (Londres) vol. 373, N° 9669, p. 1054. En una votación insólita, el parlamento belga instó a reaccionar ante esas «declaraciones inaceptables» de Ratzinger, y sólo la ultraderecha flamenca se opuso a la resolución: cf. «La cámara belga aprueba una queja oficial por las palabras del

propias habilidades políticas y comunicativas empezaron a ser cuestionadas de manera cada vez menos discreta en medios diplomáticos e incluso eclesiásticos. Juan Pablo II también se había manifestado contra la sexualidad juvenil, recreativa, por no hablar de la extramatrimonial, así como contra el aborto y la investigación genética con células madre. Pero su carisma y sus destrezas diplomáticas, de algún modo, ponían a su figura a salvo del rechazo masivo. ¿Eran las limitaciones políticas de Ratzinger producto de una personalidad particular o más bien se las debía entender como una cualidad genérica propia del académico anacrónico que ocupa una posición de poder muy sensible y choca de modo permanente con los desafíos que le impone la realidad porque ignora cómo maniobrar para superarlos?

El diario oficial *L'Osservatore Romano* se vio obligado a proteger de manera activa la investidura papal, sin dejar de defender el costado intelectual del individuo que la encarnaba y al que se le reprochaban todos los males.

Pintar a un papa Benedicto perdido detrás de las notas de Mozart [cuyas piezas se dice que Ratzinger ama ejecutar al piano], encerrado en sus habitaciones y aislado del mundo, roza lo ridículo. En el mismo momento en que se alzan a su alrededor semejantes cortinas de humo, se le está reconociendo una estatura intelectual. Pero un verdadero intelectual no está afuera del mundo; piensa y propone un mundo mejor que el presente. Y el papa hasta el momento ha hecho esto de manera magistral.<sup>34</sup>

El máximo príncipe de la Iglesia se revelaba demasiado platónico en su idealismo y demasiado poco maquiavélico para las exigencias prácticas que conlleva su cargo.

## 5.

El papado ha demostrado ser una institución política perdurable. Incluso a nivel popular se extendió su reputación de ser capaz de sobrevivir a todas las amenazas, puesto que superó cada una de las encrucijadas que se le plantearon a lo largo de dos milenios. Resistente a las infinitas erosiones a las que lo sometieron los regímenes hostiles y los heterodoxos estilos de vida y de pensamiento que se fueron imponiendo con la secularización moderna, el papado, aplicando pacien-

Papa contra el preservativo», *La Vanguardia* (Barcelona) 3. 4. 2009. Sobre las críticas eclesiásticas al papa, que llegan hasta incipientes pedidos de dimisión, cf.: Miguel Mora, «El error Ratzinger se agiganta», *El País* (Madrid) 29. 3. 2009. El desliz africano del papa, no ciertamente el primero que sobre el tema de los condones produce la Iglesia, tiende a opacar la apertura de ésta en áreas tales como el reconocimiento de la teoría de la evolución, las alertas sobre el cambio climático y el apoyo a la causa de la ecología.

34. Carlo Di Cicco, «Servono pensieri nuovi», *L'Osservatore Romano* (Ciudad del Vaticano) 16-17 de marzo de 2009.

temente una vasta sabiduría táctica, logró preservarse hasta convertirse en la institución más antigua —y continua— de la tradición europea sin volverse políticamente irrelevante.

Durante el siglo XIX los papas comenzaron a expresarse de modo abierto contra las manifestaciones del espíritu moderno en sus encíclicas, comenzando ya por *Mirari vos* de Gregorio XVI en 1832. En el siglo siguiente, los pontificados aparecen preocupados no sólo por la denuncia del espíritu moderno en sí mismo, sino por alertar a una Iglesia en peligro de quedar contaminada, y finalmente transformada por él, según observó Gramsci.<sup>35</sup> A pesar de su caracterización del catolicismo como una ideología que consolida lo establecido, y del papado como un comando retrógrado, el propio Gramsci no dejaba de admirar las cualidades que para las maniobras políticas exhibía la historia contemporánea de la Iglesia.<sup>36</sup>

Los dos mayores desafíos políticos que la Iglesia encontraría a fines del siglo XIX, un liberalismo cada vez más afianzado y la emergencia de distintas corrientes revolucionarias dentro del movimiento obrero, tenían entre sí algo en común más allá de su mutua enemistad. En ambos casos, se trataba de doctrinas racionalistas, laicas e, incluso, aunque en diversa medida, anticlericales. Este nuevo paisaje político obligaría al papado a distintas adaptaciones que le permitieron, una vez más, atravesar el nuevo frente de tormenta que se aproximaba con la expansión de la modernidad.

En el siglo siguiente, los dos principales fascismos europeos, el alemán y el italiano, fueron también regímenes modernistas, laicos y anticlericales.<sup>37</sup> Las relaciones de Hitler y de Mussolini con el papado fueron tensas sin ser siempre hostiles. A los tres los unía la irrestricta enemistad al comunismo y la crítica al

35. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi Editore, Turín, 1975, (ed. V. Gerratana), t. III, 1677-1678.

36. En otra ocasión, sin embargo, relativizó esta creencia común: «Se ha dicho muchas veces que la Iglesia católica posee una capacidad de adaptación y de desarrollo inagotable. Eso no es muy exacto»: cf. A. Gramsci, *op. cit.*, t. III, p. 2093.

37. En España, Eslovenia y Croacia se constituyeron otros autoritarismos con rasgos fascistas que servirían de contracajeros, pero fueron regímenes menos puros e históricamente relevantes (como también los de Rumania y Hungría); siempre satélites, en algún grado, de Italia o, en mayor medida, de la Alemania nazi. La España franquista contó con la predilección de Pío XII y los legionarios anticomunistas de la Falange se encomendaban a María, figura de la que se hizo un culto nacional para beneplácito papal. Su alianza esencial con la Iglesia nunca decayó y ésta siempre le reconoció a Franco haber eliminado al país como uno de los vértices del triángulo anticatólico-revolucionario donde lo había instalado la República, y cuyos otros extremos se hallaban en México y la URSS. El régimen de Eslovenia fue encabezado por el obispo Josef Tiso, cuyo antisemitismo rampante Pacelli logró atenuar; y Croacia, con una genocida política antisemita y, en especial, antiserbia (*i.e.*, antior-todoxa), fueron sendas plataformas para la presión vaticana contra el mundo eslavo, considerado entre cismático y procomunista. Cf. John Cornwell, *Hitler's Pope*, *op. cit.*, especialmente pp. 241 y ss., 263, 281, 327 y 345.

escepticismo burgués frente al cual los fascismos oponían la fuerza de unos mitos *paganos* supuestamente eternos: el nacionalismo, la raza, la tierra. Si bien Hitler limitó la influencia de la Iglesia en su Reich, puesto que no podía tolerar una autoridad, siquiera espiritual, por encima de su propio liderazgo, sus relaciones con el Vaticano no fueron belicosas. Hubo heroicos actos de resistencia católica a su dictadura; laicos y sacerdotes acabaron por ello ejecutados o prisioneros en los campos de concentración; sin embargo, ésa no fue la línea de acción que emanaba de Roma. Con Mussolini, el Vaticano firmó dos concordatos y mantuvo una relación de desconfianza mutua; el vínculo con el Duce estuvo cargado de conflictos episódicos, tal como correspondía al temperamento inestable del personaje. Tras la caída de Hitler y de Mussolini, fueron políticos católicos los que asumieron el restaurado poder democrático en los países de estos caudillos. Konrad Adenauer en Alemania y, en Italia, Alcide De Gasperi (cuya beatificación se halla en curso) emprendieron la construcción de fuerzas conservadoras que, en el caso de la CDU alemana, continúan activas hasta el presente. La DC italiana fue, hasta su implosión en los años 1990, un brazo secular del Vaticano y una fuerza de derecha de la mayor confianza de Estados Unidos por su acérrima oposición al PCI, el mayor partido comunista de Occidente, el cual, en ciertos momentos, estuvo cerca de acceder al poder nacional a través de elecciones libres.

Después de la Gran Guerra el liberalismo había ingresado en una zona de sombra de la que recién emergería de manera contundente en 1945, con el colapso de los fascismos y, todavía con más fuerza, mostrando una irrefrenable capacidad de unificación global, a partir de 1989, cuando de modo sorpresivo se inició un vertiginoso derrumbe del comunismo europeo. Fue Juan Pablo II, el llamado *pontífice geopolítico*, quien colaboró decisivamente con las fuerzas occidentales que buscaban el debilitamiento del comunismo soviético y su área de influencia.<sup>38</sup> El comunismo era para el capitalismo liberal su último gran rival secular. Pero, desde su aparición como corriente de pensamiento, el liberalismo tuvo que enfrentarse a las críticas de un segundo rival, a la vez político, cultural y religioso: el papado.

Este rival doctrinario, aunque debilitado, aún sigue en pie. Con todo, resulta claro que las condiciones para la confrontación con la cultura liberal-capitalista y secular-democrática le son muy adversas. No es que el papado pretenda disolver las cosmovisiones liberales, se oponga al mercado, ignore la ciencia o ataque

38. Quizá exagerada, pero no desencaminada, es la interpretación que sobre el papel de la Iglesia y de Wojtyła en este proceso hizo después sería su hagiógrafo en el mundo anglosajón: George Weigel, *The Final Revolution. The Resistance Church and the Collapse of Communism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

a la democracia como forma de gobierno. Se trata más bien de que la propia dinámica de la sociedad secularizada disuelve los componentes conservadores en las *mores* que el catolicismo pretende preservar. Para el impulso de este programa defensivo el Vaticano congrega un difícil, apenas explícito apoyo entre sus aliados políticos. Las derechas modernas ya no son necesariamente tradicionalistas en el plano de las costumbres, o bien se limitan a rendir un servicio puramente retórico a unos valores familiares que en un pasado no remoto constituían señas de identidad y definían criterios de pertenencia a una constelación ideológica. La aceleración de la sociedad posmoderna desconecta a los conservadores de sus antiguos decálogos morales para concentrarlos en la repetición de principios económicos. Los individuos de las economías capitalistas –conservadores o no– viven ahora en contextos postraditionalistas que los llevan al autocuestionamiento permanente o los hunden en la desorientación. Los ritos religiosos, balsámicos y orientadores, tienden a ser sustituidos por rituales neuróticos privados dirigidos a aplacar la ansiedad y afirmar la propia personalidad, según explicó Anthony Giddens.

Estas transformaciones culturales afectan profundamente la capacidad de contacto de la doctrina vigente en la Iglesia con creyentes y no creyentes, así como también su capacidad de penetración en la audiencia supuestamente favorable constituida por sensibilidades situadas a la derecha del espectro electoral. La Iglesia entiende que la mentalidad económica y la adoración de la técnica que dominan la cultura moderna contaminan el criterio moral y terminan desvirtuándolo. No es que el mercado sea condenado por la actual doctrina católica como lo fue la usura en los tiempos de Tomás de Aquino, sino más bien que sus efectos ideológicos imparables alejan a los individuos de cualquier búsqueda de trascendencia.

El dilema que enfrenta la Iglesia en una secularización acelerada por una hegemonía cultural capitalista sin atenuantes no puede ser más intenso. ¿Debe entonces comprender su papel como el de un faro aislado en el mar tempestuoso y hostil de una modernidad indiferente a la luminosa fe? ¿O bien tiene que persistir en su inveterado papel de interlocutora y consejera de un mundo moderno que claramente se resiste a escucharla? Para Ratzinger, ni el abrazo mimético a la modernidad liberal ni el refugio contra ella en una especie de *ghetto* católico son respuestas posibles.<sup>39</sup> El Iluminismo, gran síntesis de lo moderno, no debe ser ni idolatrado ni tampoco despreciado por la Iglesia, sostiene el papa. Es preciso un retorno a las fuentes de la Ilustración, pero para un nuevo comienzo.

39. Ulrich Ruh, «Joseph Ratzinger, crítico de la Modernidad», en: Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger, op. cit.*, pp. 207-208.

De acuerdo con Ratzinger, el catolicismo es una religión ilustrada, no un mito entre otros, ni un fideísmo, ni un discurso basado en la mera transmisión de una tradición. ¿Acaso la propia Ilustración del siglo XVIII no nació en un ámbito cultural cristiano? ¿Y no fue Kant, siguiendo así la huella de Pascal, quien recomendó organizar la vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiese, desafiando el mero escepticismo que aconsejaba vivir *etsi deus non daretur*?<sup>40</sup> Pero el iluminismo que evoca Ratzinger desborda la referencia histórica al movimiento de ideas del siglo XVIII para proyectarse a la categoría de figura conceptual cuyos lineamientos se remontan a la Grecia clásica. Llega a abarcar así la lucha de Sócrates por imponer la racionalidad filosófica sobre el mito pagano. La herencia de ese *logos* ha sido recibida por la Iglesia, un encuentro histórico que Ratzinger llama *providencial* y es exaltado por la teología racional. Sin embargo, el vínculo profundo entre la Biblia y la filosofía griega se habría resquebrajado con la Reforma, que privilegió la *sola scriptura*, la autoridad excluyente del evangelio.

Para el magisterio pontificio, la razón no se opone a la fe, sino que la sustenta y argumenta por ella: Jerusalén y Atenas configuran una cultura común, no dos trincheras enfrentadas. Esta genealogía es en cierto modo tradicional, pero Ratzinger la adoptó como lema y no cesa de subrayarla en sus trabajos. Ella insinúa asimismo una demarcación respecto de la violencia religiosa atribuida a otras creencias. En efecto, no es imposible imaginar una crítica tácita a la supuesta e intrínseca agresividad del Islam detrás de estas formulaciones que exaltan el encuentro entre *logos* griego y *caritas* cristiana como esencia del mensaje católico. La primera encíclica de Ratzinger se tituló *Dios es amor*. Una alusión subyacente podría dar a entender lo siguiente: el Dios cristiano es amor universal, mientras que el de otras religiones se halla asociado a la violencia física, al odio étnico o a la guerra. En Europa, la Iglesia se propone como un frente de contención contra ese *problema musulmán* que se derivaría de la masiva presencia de inmigrantes.<sup>41</sup>

40. Para una genealogía de este tema que se remonta a Grocio, y en el contexto de una discusión con Habermas desde el catolicismo, cf.: Francisco J. Contreras, «Europa: agonía del sesentayochismo. ¿Retorno del cristianismo?», *Persona y derecho* (Universidad de Navarra), (2008), 58, p. 365.

41. Con todo, en sus declaraciones como cardenal, Ratzinger evitó las simplificaciones movilizadoras propagadas por el Pentágono. Véase, como un ejemplo entre muchos otros posibles en una amplia lista de intervenciones públicas, el análisis donde toma distancia del lenguaje occidental sobre el Islam: Joseph Ratzinger, «El fundamentalismo islámico», *Y el verbo se hizo carne* (Mendoza), s/f., XII, 2ª. Época, N° 42, pp. 179-181.

Es quizá también uno de los motivos implícitos en la elección del nombre Benedicto por parte del nuevo papa.<sup>42</sup>

El catolicismo entendido como una religión donde la fe se asocia a la razón en lugar de oponerse a ella (como le reprochan los *ateos cientificistas*) implica, asimismo, la crítica de la vida moderna colonizada por una racionalidad técnica que ignora el *logos* del humanismo. El pensamiento griego afirmaba la verdad de manera enfática en lugar de dejarla en un suspenso agnóstico o escéptico, y no la entendía apenas como un resultado empírico. Cristo halló en Pedro la roca sobre la cual edificar la Iglesia, pero ¿sobre qué base se puede combatir el descreimiento que caracteriza nuestro tiempo? El escepticismo moderno se trasmuta en apatía electoral y tiene como consecuencia una crisis de autoridad en una cultura política que hizo de la participación un pilar de la legitimidad del poder democrático. Ratzinger atribuye esta situación de crisis al triunfo contemporáneo, y a todo nivel, del relativismo, un tópico de sus intervenciones públicas, apenas esbozado en los discursos de su antecesor en el trono. La gran pregunta de la modernidad reconoce como antecedente la célebre réplica de Pilatos cuando interrogó a Jesús y éste le dijo que traía la verdad: «Pero ¿qué es *propiamente* la verdad?».<sup>43</sup> La cuestión de Pilatos contiene algo terrible pues ella, en realidad, incluye su propia respuesta; la formulación es entonces puramente retórica. Pilatos, explicó Ratzinger, está anunciando el radical relativismo de una cultura que desconoce la presencia de Dios.

Esta indiferencia, por cierto, acarrea una serie de consecuencias institucionales y culturales. Lo que Gramsci había identificado como *apostasía de masas* para la Italia de su época no dejó de reproducirse en las décadas sucesivas en una escala cada vez más amplia y más global. Gramsci concluyó que la Iglesia y su doctrina ya no podían seguir entendiéndose a sí mismas como «la premisa necesaria y universal de cualquier modo de pensar y de actuar». En Occidente se había vuelto imposible descontar una definición religiosa del mundo tal como la que a lo largo de los siglos había llegado a identificar *cristiano* con *ser humano*, una

42. Benedicto XVI habría elegido su nombre inspirado por su antecesor, el papa que reinó desde el comienzo de la I Guerra Mundial (1914-1922), un momento de violencia y crisis en el mundo liberal. También, como él mismo lo aclaró, por Benito de Nursia, nacido en 480, poco después de la caída del imperio romano. Patrono de Europa, estructuró con su orden benedictina un catolicismo menos orientado a la evangelización que a la autoafirmación en un contexto de incursiones bárbaras en el mundo cristiano. Entre otros, cf.: Fergus Kerr, *Twentieth-century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, op. cit., pp. 201-202.

43. Juan 18, 38. La mayoría de las versiones bíblicas consultadas omite el adverbio, pero Ratzinger lo coloca en su cita quizá para enfatizar la idea.

marca en el lenguaje de la cual tantas literaturas han dejado abundante testimonio (incluyendo nuestra *gauchesca*).<sup>44</sup>

Una última evidencia de esta imparable secularización fue la infructuosa presión de la Iglesia por incluir alguna referencia a la histórica identidad cristiana en el proyecto de constitución europea de 2003.<sup>45</sup> Ratzinger se refirió con resignación a esta nueva derrota cultural de la Iglesia, si bien admonizó sobre la deshonra hacia la cultura católica que significaba, interpretándola como síntoma del odio que Occidente siente hacia sí mismo. Europa, sometida a la no sólo creciente sino también muy activa presencia del Islam, reafirmaba su alejamiento de las raíces cristianas que la nutrieron durante siglos y se abandonaba a una secularización que la arrojaba al nihilismo.<sup>46</sup> La fe representaba un *último recurso* para una modernidad de otro modo destinada a vivir en un páramo espiritual.

Poco después de la formulación de este diagnóstico, el ateísmo se convertía en furor de temporada en Europa: los libros que reivindicaban la incredulidad trepaban en las listas de *best-sellers* y una campaña de avisos contra la fe en el transporte público de Londres, impulsada por un profesor de Oxford, alcanzaba de inmediato la necesaria suscripción pública para financiarse.<sup>47</sup> «Es decir que la Iglesia —escribió Gramsci tres cuartos de siglo atrás en una conclusión extensible a todo el cristianismo— está a la defensiva, ha perdido la autonomía de movimiento y de iniciativa, ya no es una fuerza ideológica mundial, sino sólo una subalterna».<sup>48</sup> La *apostasía de masas* en la que vive la cultura occidental, según advirtió Gramsci, impide a las fuerzas de la religión contrarrestar la superación de la visión religiosa del mundo debida a la ciencia y al estilo de vida modernos.<sup>49</sup>

44. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., t. I, p. 27, y t. III, p. 2081.

45. La constitución fue finalmente descartada por los referéndums adversos de 2005.

46. Contra las opiniones habituales, ese islamismo radical cuya imagen está tan difundida en Occidente y al que la Iglesia concibe como un peligroso rival espiritual y político, sería, de acuerdo con Roy, una forma de modernización alternativa, contraria a la vigente, pero no originada (como suele creerse) en el resurgimiento de una tradición arcaica, sino justamente generada por la globalización, cf.: Olivier Roy, *Las ilusiones del 11 de septiembre. El debate estratégico frente al terrorismo*, FCE, Buenos Aires, 2003, trad. V. Goldstein, p. 113. El propio Ratzinger interpretó el auge del Islam como una resistencia a las violencias de la modernización. Por otro lado, en sus intercambios con un político berlusconiano, recordó también que desde los comienzos de la modernidad el mundo islámico fue el principal adversario de Europa y de su cultura «greco-romana». Joseph Ratzinger y Marcello Pera, *Sin raíces*, op. cit., p. 71.

47. X. Ayén, «El ateísmo sale del armario», *La Vanguardia* (Barcelona) 18. 1. 2009; L. Corradini, «El ateísmo militante viene marchando», *La Nación* (Buenos Aires), 7. 12. 2008.

48. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., t. III, p. 2087.

49. Que esa *apostasía* de la que habló Gramsci no hizo más que extenderse y exteriorizarse lo muestra la curiosa medida del Arzobispado de Buenos Aires que, en vista de los reclamos recibidos, planea abrir un registro de apóstatas para facilitar los trámites de renuncia explícita a la confesión católica: cf. M. Carbajal, «Un acto de apostasía colectiva», *Página 12* (Buenos Aires), 31. 3. 2009.

La Iglesia, acostumbrada a imponer su concepción, debió aceptar en lo sucesivo un descenso al campo de batalla. Se veía así obligada a recurrir a las mismas armas que utilizan sus adversarios promoviendo la creación de «brazos seculares» (como la *Azione Cattolica* y los partidos cristianos, según Gramsci). En una palabra, la institución universal se vio obligada a defenderse como un partido entre otros.

Hoy sabemos que incluso estas medidas, a pesar de su éxito inicial en Alemania o en la Italia de posguerra, por ejemplo, se revelaron insuficientes para reconquistar las convicciones europeas de manera perdurable. El consumismo capitalista, consiguió, a la larga, imponer sus valores (*antitrascendentes* por irreligiosos). Si Wojtyla vino a propagar el mensaje de que sin libertad no hay dignidad humana –un mensaje dirigido al Este europeo que casi de inmediato se reveló increíblemente eficaz–, Ratzinger orienta su voz hacia la propia Europa occidental para advertir que la libertad –la libertad liberal de una civilización autosatisfecha– es insuficiente sin la verdad. ¿Lo acompañará, como a su antecesor, la fortuna histórica que otros llaman Providencia?

7

Las reacciones públicas que hasta el momento suscitó el pontificado de Ratzinger fueron en su mayoría adversas. Una lista de reveses políticos, algunos reseñados más arriba, lleva a pensar en un papado que naufraga si lo medimos en términos de éxito en la afirmación de la doctrina y de prestigio moral ante la opinión pública, sea confesional o no. Hay católicos que ven una manera de evitar esta clase de crisis instaurando la colegialidad en la Iglesia, un asunto en discusión desde el Concilio Vaticano II. Se podrían evitar de este modo los daños que provoca un pontificado como el actual, a la vez muy centralizado y políticamente desencaminado. ¿Salvará la democratización a la Iglesia? Ratzinger, *qua* intelectual, ha reflexionado a menudo sobre el tema.<sup>50</sup>

Tiempo atrás, y a partir de un resonante discurso de 2001 en la Paulskirche de Frankfurt en ocasión de un premio,<sup>51</sup> fue Jürgen Habermas quien sorprendió al

50. Cf., pero no únicamente: Joseph Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Buenos Aires, 2005, trad. E. Requena Calvo. Ratzinger se ha vuelto cada vez más centralista en detrimento de las iglesias locales según Hermann J. Pottmeyer, «Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la *Communio* de Joseph Ratzinger», en: Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger, op. cit.*, pp. 201 y ss.

51. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandlers 2001*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.

panorama filosófico cuando, sin pretenderlo, invirtió los términos de la cuestión. Ya no sería la Iglesia la que debería tomar lecciones salvíficas de la democracia, sino, por el contrario, sería esta última la que tendría que comunicarse con los creyentes para salvarse a sí misma del vaciamiento al que la proyecta la propia dinámica desbocada de la secularización. La religión ocuparía así la función de último recurso espiritual para una modernidad que se amenaza políticamente a sí misma. Esta conclusión no parece tan alejada de la del propio Ratzinger, aunque haya puntos fundamentales que la distancian de ella.

Es la crisis de legitimación que sufre la política bajo el Estado de derecho lo que impulsa a un pensador laico como Habermas a volver su mirada hacia las religiones en busca de bases *pre-políticas* que contribuyan a proteger a la democracia de las erosiones que experimenta debido a la prepotencia combinada de la técnica y del capitalismo. ¿Puede tomar algo de la fe una «secularización descarrilada [*entgleisenden Säkularisierung*]» para intentar reencaminarse? ¿Y acaso puede hacerlo sin verse coercionada a adoptar esa fe, esto es, sin desandar de modo artificial el irreversible camino de la secularización?

La nueva relevancia política que para Habermas adquiere la religión implica que los ciudadanos creyentes y seculares se sumen a un proceso de aprendizaje compartido. No sólo se trata de reafirmar el mutuo respeto liberal entre creyentes y no creyentes. Tampoco el Estado debe ir en busca de esa justificación religiosa que abandonó hace siglos, y ya para siempre encallada en el pasado, ni de una cosmovisión particular para incorporarla a su identidad. Todo lo contrario: el Estado debe permanecer neutral en el terreno de las opiniones metafísicas que segmentan a la sociedad y sólo debe atender a razones seculares.<sup>52</sup> Pero el Estado democrático está interesado en la religión porque ve en ella una *reserva de sentido retraducible en términos seculares*. La religión atesora principios morales que podrían revigorar la vida política occidental; en especial, la indispensable solidaridad civil constituye una motivación que no puede obtenerse como resultado de una argumentación y otorga un necesario sentido de pertenencia comunitaria a los individuos. Pero al disponerse a aprender de la religión, y a recibir de ella *estímulos innovadores*, este pensamiento político, que se describe a sí

52. Esto implica asimismo cierta discriminación, puesto que los creyentes se hallan obligados a hacer un doble esfuerzo para expresar sus puntos de vista a un auditorio cuya opinión sólo se forma en el intercambio de razones. La admisión de esta «carga asimétrica» que soportan los ciudadanos creyentes, a quienes no se les puede exigir inautenticidad, pero sí que reconozcan las obligaciones constitucionales, es uno de los temas que suscitó las críticas más ácidas: cf. Paolo Flores D'Arcais, «Once tesis contra Habermas», *Claves de la Razón Práctica* (Madrid), N° 179, pp. 56-60.

mismo como posmetafísico y postsecular, permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con la fe.<sup>53</sup>

La modernidad, sostuvo Habermas, produce el desgarramiento de formas de vida tradicionales sin aportar compensaciones que disminuyan el desconcierto moral y el desamparo existencial. La lógica mercantil del intercambio abre grietas entre los ciudadanos, y *en* los ciudadanos, quienes no aciertan a reconectar entre sí sus vidas políticas en un horizonte de solidaridad mutua. La voluntad civil se vuelve anémica por la desertificación del espacio público donde debe formarse. La erosión de la legitimidad estatal que ello trae aparejado se potencia con una pérdida de sentido más integral, que alcanza a la vida pública *tout court*. Los individuos se repliegan hacia el espacio privado y allí se despolitizan. El proyecto político de la modernidad —la democracia entendida como autolegislación de los ciudadanos— corre el riesgo de olvidar sus fundamentos y ser suplantado por el dominio mediático y mercantil. ¿Representa este riesgo el síntoma de una caída de la modernidad en la fosa que ella misma contribuyó a cavar con los aportes de la ciencia y del capitalismo?

El *commonsense* ilustrado, asegura Habermas, tiene que adoptar una *disposición cooperativa* frente al mensaje de las religiones, puesto que la democracia exhibe un acusado *déficit motivacional*. Esa disposición es la que le permitiría tomar distancia de la ciencia e ingresar en un ámbito de autorreflexión sobre sus propios fundamentos. Por lo demás, la modernidad no excluyó los efectos beneficiosos de las comunidades religiosas y del pensamiento asociado a la fe en nombre de la racionalidad que la funda, de la ciencia que la nutre, y de la economía que la expande y la enriquece. El problema aquí no consiste en aportar algo nuevo a la reconstrucción racional de los fundamentos liberales y republicanos del Estado, ni de admitir que, históricamente, muchos principios democráticos —los derechos humanos, entre ellos— hunden su historia en la del pensamiento cristiano. El problema consistiría más bien en revigorizar la herencia de la Ilustración con ayuda de las religiones superando los arraigados prejuicios ilustrados sobre ellas.

En esta propuesta, la justificada superioridad civilizatoria de la democracia liberal frente a cualquier otra forma de dominio político conocida sigue intacta. La resolución de conflictos y la producción de normas mediante un tratamiento deliberativo en el que toman parte todos los ciudadanos, y donde triunfa la mejor razón esgrimida en el debate, vuelve represiva cualquier otra alternativa de ordenamiento estatal. Lo que está en juego en la discusión sobre la religión son las fuentes de una ética democrática, «un dominio en el que no bastan los argumen-

53. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, trad. P. Fabra et al., pp. 134 y ss.; 143 y ss.; y 150.

tos normativos por sí solos».<sup>54</sup> Este terreno emocional es prepolítico, pero sus efectos políticos son enormes.

Como la estética, la política tiene un núcleo opaco, inalcanzable para la razón, pero que no debe ser colonizado por la superstición ni oprimido por el miedo. La secularización occidental parece haber llegado a un término histórico, tal como lo ha hecho la metafísica en el terreno del pensamiento. Hoy se puede reubicar a Dios en la escena pública sin correr el riesgo de una regresión hacia la situación contra la cual luchó la Revolución Francesa: la separación de Iglesia y Estado es un hecho cumplido en Occidente. Incluso Ratzinger proclamó su acuerdo con dicha separación, aunque sin resignar la idea de implantar una religión civil de cuño cristiano.<sup>55</sup> La Iglesia no debe imponer nada al Estado o al individuo. Pero Dios no puede ser excluido de lo público, ni el sentimiento religioso recluso a la pura intimidad, pues ello despejaría el camino al relativismo ético (y político) que Ratzinger diagnostica como la mayor patología de la modernidad, un nuevo dogmatismo intolerante como lo pone en evidencia, de modo apenas indirecto, la tiranía de la *political correctness*. Haciendo uso de su libertad, la Iglesia, según Ratzinger, debe intervenir en la contienda social por evidenciar valores. Sus armas son también argumentativas y con ellas busca formar a la opinión pública. La Iglesia sólo puede elevar al legislador peticiones fundadas en razones y que supongan un interés humano. Con todo, el vínculo entre la Iglesia y la modernidad se encuentra, para Ratzinger, tan dañado que el teólogo de la unidad de fe y razón a menudo abriga visiones sombrías.<sup>56</sup>

El modelo de vida que ofrece la Iglesia «no convence» y parece lleno de prohibiciones, reacio al goce y a la libertad, dos aspectos esenciales en la autodefinición de la existencia contemporánea. Sin embargo, ni aun una adaptación a la

54. J. Habermas, *op. cit.*, p. 153.

55. Ratzinger admira el modelo estadounidense en el cual las religiones están separadas del Estado, como también sucede en el modelo laicista, pero, a diferencia de éste, en Estados Unidos se hallaría muy vivo un trasfondo religioso en la cultura pública. El contraste aquí es también con las iglesias nacionales como la anglicana, incapaces ya de generar ninguna fuerza moral; de hecho, los católicos ingleses prefirieron ingresar en las filas socialistas, según Ratzinger. Europa parece más laica que Estados Unidos, pero, en los países de la Reforma —un movimiento emparentado con la Ilustración y profundamente entrelazado con la modernidad—, se consolidó una *religio civilis* que se echa de menos en aquellos de influencia católica. La fatalidad del protestantismo residiría en que su proximidad con lo moderno lo lleva a confundirse con la época, desdibujándolo y poniéndolo al borde de su disolución religiosa. El respaldo al que recurre Ratzinger es aquí sorpresivo: «Las estadísticas nos dicen, por un lado, que, cuanto más se adaptan las iglesias a los patrones de la secularización, tantos más seguidores pierden y, por el otro, que se vuelven más atractivas cuando ofrecen un punto de referencia sólido y una orientación igualmente clara»: cf. Joseph Ratzinger y Marcello Pera, *Sin raíces*, *op. cit.*, pp. 112-115.

56. Así lo afirma Ulrich Ruh, «Joseph Ratzinger, crítico de la Modernidad», en: Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, *op. cit.*, p. 219.

vida moderna aseguraría mejores condiciones para la evangelización: «Un cristianismo que rima con todos y es compatible con todo es intrascendente».<sup>57</sup> Para Ratzinger, si la gente no se acerca a la vida cristiana en el mundo actual es en realidad porque le falta el coraje necesario para asumir esa vida.<sup>58</sup>

8

Un pensamiento posmetafísico como el que quiere representar Habermas se puede permitir el lujo de animar a una sociedad postsecular al contacto con el discurso religioso en busca de una revitalización de sus motivaciones democráticas reseca por el individualismo que la embriaga y la técnica que la orienta. Occidente ha perdido su núcleo normativo y se entregó al consumismo despolitizador.<sup>59</sup> El pensamiento posmetafísico, que es también poscristiano pero no anticristiano, busca para la democracia una regeneración semántica que puede provenir del lenguaje de la fe.<sup>60</sup> Pero al hacer este reconocimiento prescinde, al mismo tiempo, de toda doctrina salvífica o de la ciega aceptación de afirmaciones dogmáticas. Al mantener esta distancia crítica, el pensamiento posmetafísico dice seguir la huella de la filosofía de la religión kantiana.<sup>61</sup> La reconexión que pretende entre la sociedad política del alto modernismo con los mundos morales de la religión no implica, por tanto, una vuelta al contenido mismo de la fe, sino sólo un trato respetuoso y, sobre todo, atento hacia ella, pues el objetivo es recuperar los modos de la fraternidad antes que las lecciones del dogma.

¿Puede ser el cristianismo quien le brinde a la democracia esas motivaciones, ese *potencial semántico* y ese espíritu de solidaridad cada vez más raro en el universo laico de la política? ¿Resulta sensato pensar que habrá una revisita a la re-

57. J. Ratzinger, «La fe en el contexto de la filosofía de hoy», *Communio. Revista católica internacional* (Buenos Aires), marzo 2003, x, N° 1, p. 76.

58. J. Ratzinger, «Carta a Marcello Pera», en J. Ratzinger y M. Pera, *op. cit.*, p. 120; y J. Ratzinger, «El catolicismo no es un cúmulo de prohibiciones», *Criterio* (Buenos Aires), diciembre 2006, año 79, N° 2319.

59. Jürgen Habermas, *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos x*, Trotta, Madrid, 2006, trad. J. L. López de Lizaga, p. 21.

60. Maeve Cooke, «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion», *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* (Nueva York), 2007, xiv, N° 2, p. 226.

61. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 219. Frente al rechazo escéptico y meramente anticlerical de la Ilustración, Kant, según Habermas, habría intentado salvar de la religión lo que se pudiera justificar de ella racionalmente. El interés aquí es, por supuesto, el contenido moral y la reinterpretación del *reino de los fines* en términos de una teoría de la democracia que integre a sus miembros en un *ethos* solidario común (cf. también pp. 225 y ss.).

ligión luego de la experiencia histórica secular de las masas? En cualquier caso, Habermas, con este llamado *in extremis*, pone de relieve los límites de un proyecto de racionalización total de la política. Ésta todavía se encuentra conectada a cosmovisiones y emociones. Dicho reconocimiento implica también una evaluación crítica del proceso de la modernización, al que Habermas considera *descarrilado*, vale decir, normativamente atrofiado. La modernidad se halla desorientada por los avances científicos que llegan a suscitar inquietudes acerca de la identidad humana. La modernidad parece encerrada en certezas privadas, atrapada por imágenes del mundo inconmensurables y valoraciones acerca formas de vida, que resultan intraducibles entre sí y a las cuales la filosofía sólo puede ayudar a examinar, pero ya es incapaz de justificar.<sup>62</sup>

Por otra parte, el curso injusto del mundo nos inclina hacia el desaliento, el derrotismo y el cinismo. Habermas interpreta la herencia kantiana en la que busca enrolarse como un intento por superar la incredulidad moral mediante un rescate del modo religioso de la fe, sin comprometerse con su contenido. No sólo Kant, sino también Freud y Marx, críticos de la religión, reconocieron en ella un contenido de verdad distorsionado que podía ser puesto en libertad. La inspiración religiosa jugó un papel destacado en figuras del marxismo occidental como Bloch, Benjamin y Adorno.<sup>63</sup> Pero sin una firme distancia crítica hacia los contenidos salvíficos, existe el riesgo de derivar hacia una apologética religiosa que Habermas identifica con una «derecha hegeliana». En ella detecta un parecido de familia con la otra gran reacción ante los fracasos de la modernidad: el fundamentalismo antiseccular en todas sus variantes.<sup>64</sup>

Habermas pretende ocupar una tercera posición entre quienes, por una parte, buscan justificar enunciados esenciales de las doctrinas monoteístas en nombre de la necesidad de restaurar la sustancia ética prejurídica de la autoridad política, y aquellos que, por la otra, divulgan una visión naturalista, esto es, un cientificismo que compite con las visiones del mundo religiosas toda vez que se proyecta especulativamente. Sin pronunciarse sobre la validez de la fe, reconoce cierto contenido cognitivo en la religión —un *potencial de verdad*— factible de ser traducido en los términos laicos, accesibles y aceptables por todos, tal como lo exige la regla del debate público.

62. J. Habermas, *op. cit.*, p. 219.

63. Ratzinger llegó a reconocer los servicios de estos filósofos a la teología, a la que también habían afectado negativamente al asociarla a la política. La Escuela de Frankfurt abrió, sin proponérselo, un camino a la teología universitaria cuando enfrentó al positivismo y afirmó una verdad generada en la praxis. Cf. Joseph Ratzinger, *Naturaleza y misión de la Teología: ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Agape, Buenos Aires, 2007, trad. P. C. Sicouly, p. 87.

64. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 234, 237-238, 109, 114 y 249.

El cardenal Ratzinger ya había enfrentado la tesis del final de la metafísica alertando sobre sus consecuencias jurídicas desde posiciones que Habermas asimilaría a alguna variante de lo que denomina hegelianismo de derecha. Un Estado que no hace visibles sus fundamentos metafísicos se halla privado de orientaciones, aseguró Ratzinger. ¿Acaso los fundamentos últimos de la democracia, la libertad y los derechos humanos, no le corresponden al hombre por naturaleza? El Estado reconoce esos fundamentos, pero no los confiere. El consenso liberal o la utopía marxista rivalizan en el seno estatal con la necesaria verdad —de cuño religioso— que permanece insuficientemente reconocida. El hombre contemporáneo no ignora la verdad, asegura Ratzinger; sólo escapa a la responsabilidad que traería aparejada su admisión. El cinismo es mala fe.

Las meras y cambiantes opiniones de los ciudadanos desplazarían así a una razón sustantiva como fundamento del Estado. El final de la metafísica sólo puede significar el triunfo del positivismo, ahora encubierto en una teoría del consenso, alega Ratzinger. El positivismo exalta la técnica e ignora la historia, esas raíces, a las que esta corriente considera superadas o muertas, pero que, en realidad, alimentan tradiciones que impiden caer en un reduccionismo de la razón. La mentalidad técnica ha sido la que en definitiva arrinconó la moral en un ámbito puramente subjetivo, pero también relegó la política a la categoría de opinión ocasional.<sup>65</sup> El cálculo sustituyó a los principios en la intimidad de la moralidad, la *doxa* al *logos* en el espacio público.

La distancia con el tipo de diálogo que propone Habermas no podría ser mayor puesto que, sólo para empezar, Ratzinger pide el reconocimiento del derecho natural, única posición desde la cual cree digno combatir el relativismo moderno.<sup>66</sup> Existen para él unos valores objetivos a prueba de la democracia, y que, sin embargo, deberían conformarla. Es claro que el papa se muestra más elocuente a la hora de representar las tensiones entre razón y fe en el plano especulativo que a la de persuadir a aquellos que no participan del dogma con su alternativa a los actuales dilemas de la política. A pesar de todo, su diagnóstico sobre las patologías de la modernidad reconoce puntos de contacto con el de Habermas. La remoralización del debate liberal supone un balance compartido de la secularización de la que Habermas es heredero declarado.

65. Joseph Ratzinger, *El cristianismo en la crisis de Europa*, Cristiandad, 2005, Madrid, trad. D. Mínguez Fernández, p. 25.

66. Joseph Ratzinger, «*Lectio doctoralis*», en VV. AA., *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Giappichelli Editore, Turín, 2000. El texto también se conoce como «La crisi del diritto», discurso de agradecimiento pronunciado en la Universidad LUMSA de Roma en ocasión de recibir el título de doctor *honoris causa* en noviembre de 1999.

Ratzinger acepta que la Iglesia, aunque debe evitar su integración a la política, se empobrecería si no participara en la discusión pública. En un frustrado discurso universitario de 2008, un género en el que brilla, afirmó que el papa es una voz de la razón ética de la humanidad. Apoyándose luego en Rawls, dijo que el catolicismo tiene algo importante que aportar en los debates porque sus tradiciones fueron constitutivas del espacio político occidental y pudieron ser adaptadas por la secularización.<sup>67</sup> En definitiva, dicha adaptación ofrece un buen argumento a favor de la esencial racionalidad de tales tradiciones. En la misma pieza reivindicó la necesidad de una *sensibilidad hacia la verdad*, un término adoptado de Habermas, pero tomando una distancia irónica respecto de su posibilidad real en un mundo sumergido en la lucha de intereses. Para el papa, una razón procedimental no puede sustituir a la metafísica; la facultad de legislar necesita, por así decir, de la facultad de teología. Ratzinger cree estar aplicando un correctivo a la candidez político-filosófica que detecta en su adversario filosófico. El pensamiento que se detiene ante la verdad por miedo al dogmatismo corre el peligro de degradar a la filosofía y convertirla en puro positivismo, concluyó. El mensaje filosófico-teológico último de Ratzinger consiste en resituar la cuestión de la búsqueda de la verdad mediante la razón y la fe, dos términos que no se excluyen. Ello, por supuesto, pretende tener consecuencias éticas mayores. En primer lugar, la de contrarrestar el relativismo que asume el deseo personal como único regulador de la conducta. Porque la ambición de felicidad personal postergó todo anhelo por lo eterno entre los contemporáneos: «lo único que cuenta es el yo y el instante presente».<sup>68</sup>

9

En el moderno imperio pluralista, el cristiano que afirma la verdad está destinado a sonar como la voz de un fanático o un petulante, admitió Ratzinger.<sup>69</sup> La filosofía contemporánea asistió a una disolución de la pregunta metafísica por la verdad. La ciencia alejó a la modernidad de las decisiones axiológicas y concentró

67. «Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"», disponible en el sitio oficial del Vaticano: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html).

De modo paradójico, este discurso, previsto como inauguración del año académico, no llegó a pronunciarse el 17. 1. 2008 por las resistencias que la visita del papa despertó en la comunidad académica, lo que llevó a su cancelación. «Ratzinger non andrà alla Sapienza. Il Vaticano: "Opportuno soprassedere"», *Corriere della Sera* (Milán), 15. 1. 2009.

68. Joseph Ratzinger, *El cristianismo en la crisis de Europa*, op. cit., p. 85.

69. Joseph Ratzinger, *Naturaleza y misión de la Teología*, op. cit., p. 86.

sus intereses cognitivos en lo empírico y en la experimentación. La verdad se volvió un problema concreto, no especulativo, y fue sustituida por el múltiple conocimiento verificable. Lo que Ratzinger engloba bajo el término relativismo es la contrapartida ética de este clima cultural vigente en nuestro tiempo.

Algunas de estas consideraciones alcanzan un tono casi heideggeriano. Sin embargo, ni el contenido ni la inspiración de unas visiones sobre el ocaso moderno de la verdad llevan a las mismas consecuencias ni implican idénticas valoraciones cuando pasan por el tamiz de otros pensamientos, sin exceptuar a aquellos que, en principio, podrían considerarse más afines.

Gianni Vattimo, heideggeriano y católico, se abstiene de lamentar el final de la metafísica o el consecuente debilitamiento de la noción de verdad. Estos cambios de dirección, característicos de nuestra época, lejos de significar una definitiva amenaza a la espiritualidad, tal como teme el papa, plantean un desafío tan nuevo como productivo para los creyentes. El final de la metafísica implica el final de la idea de Dios como figura autoritaria, congelada en su imagen veterotestamentaria. Éste es para Vattimo un posible sentido de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche (acaso una reescritura de la crucifixión).<sup>70</sup> Sólo tras ella se hace factible una imagen divina menos violenta y arrogante. Por este camino se identifica a Dios con el amor y se vuelve realmente plena la idea mencionada por título inaugural del papado de Ratzinger: *Deus caritas est*.

Con la superación de la metafísica se evapora en la historia del ser la posibilidad de una verdad indiscutida. El papa se obsesiona con el relativismo moral, pero ello no implica una amenaza cierta al catolicismo bien entendido, sostiene Vattimo. Porque, por un lado, la preocupación por el relativismo rampante de nuestra cultura no es exclusivamente católica. Un amplio abanico de opiniones que van desde el científicismo hasta el conservadurismo, pasando por algunas familias liberales, se unen con pasión a la condena al relativismo. Por otro lado, el catolicismo debe ser interpretado, ante todo, como el mensaje del amor y no como una doctrina de la verdad. Esta religión jamás se identificará con el célebre dicho *amicus Plato sed magis amica veritas*. El amor –la *caritas*– resulta más esencial para su autodefinition que cualquier *veritas*, argumentó hace ya algunos años Vattimo en un libro polémico donde anunciaba el retorno a una sensibilidad católica tan renovada que lo situaba al borde de proponer otra Reforma.<sup>71</sup> Su catolicismo era ya también *posteclesiástico*.

70. Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Buenos Aires, 2006, (ed. S. Zabala), trad. T. Oñate, p. 69.

71. Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996, trad. C. Revilla. Lo que contiene a Vattimo de abrazar una línea luterana es su propia historia como creyente. Su primer vínculo con la fe fue la Iglesia y de ella recibió tradiciones y enseñanzas, explicó. Por ello no puede identificarse

El catolicismo consiste en una praxis, no en una teoría. De modo que cierto relativismo, alega Vattimo, representa una actitud esencial del creyente en lugar de entrañar una amenaza letal a la fe. Así entendido, el relativismo no es un signo de decadencia moral, sino de vitalidad. En cierto modo, la curia enarbola la bandera del combate contra el relativismo porque tiene una ideología antijuvenil (los jóvenes buscan experiencias distintas, luego son relativistas). El *anti-sesentayochismo* llevó a la jerarquía eclesíástica a ignorar los verdaderos fundamentos de la doctrina que dice predicar.<sup>72</sup> Esas letanías contra el relativismo, por no hablar del tono apocalíptico que adoptan para dirigirse a la cultura secularizada, serían reflejos ramplonamente conservadores o cerradamente burocráticos. La jerarquía vaticana y sus representantes regionales siguen desplegando condenas neuróticas centradas en minucias morales; algo ya muy intensamente practicado bajo el reinado de Wojtyła. El papa alemán prosigue en esa línea, aunque lo haga con una elaboración intelectual impactante.

La interpretación que ofrece Vattimo, políticamente audaz y filosóficamente sofisticada, sostiene que el catolicismo verdadero deviene, en realidad, comunismo, mientras que el nihilismo posmoderno ofrece el mejor ambiente posible para afirmar el mensaje cristiano.<sup>73</sup> Nietzsche juega aquí también un papel de primera importancia, pero acaso a condición de que las teorías del gran subversivo experimenten, a su vez, una transvaloración completa. De este modo el eterno retorno de lo igual podría anunciar un retorno a la igualdad radical, algo de lo que el Nietzsche histórico abominaba como ideal debilitante propio del rebaño cristiano y, acaso también, del de los socialistas.<sup>74</sup>

Como sea, persistiendo en una metafísica natural y objetivista como único fundamento de su discurso público, Roma corre el riesgo de confinar de nuevo a sus seguidores a las catacumbas. El naturalismo –sostiene Vattimo– ya sea en economía como en moral o religión es un tópico del pensamiento conservador; incluso el costado *cientificista* del pensamiento de Marx estaba contaminado por él y por eso derivó en el autoritarismo del comunismo real. El final de esta experiencia histórica es precisamente lo que hace posible imaginar *otro* comunismo, ayudado ahora por el Dios débil de la posmetafísica que privilegia la solidaridad humana antes que la gran verdad especulativa, hoy defendida por el *teocon* Ratzinger, quien, en su primera encíclica, reduce la *caritas* comunista de los primeros cristia-

con la *sola scriptura*. Otras consideraciones en: J. F. V., «Hacia una representación posmoderna de Dios», *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires), 1997, N° 23-24, pp. 208 y ss.

72. Gianni Vattimo, «A "Dictatorship of Relativism"?» en *loc. cit.*, pp. 217-218.

73. G. Vattimo, *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que era*, Paidós, 2009, Buenos Aires, trad. R. Rius Gatell y C. Castells Auleda, pp. 10, 11 y *passim*.

74. G. Vattimo, *Ecce Comu, op. cit.*, pp. 49 y 93-94.

nos al rango de menesterosa limosna para el mundo actual.<sup>75</sup> El efecto político de esta fuga papal hacia el esencialismo sería, por supuesto, compatible con un fundamentalismo autoritario como el que campea hoy en Roma. A pesar de sus palmarias divergencias, el núcleo de la visión católica de Vattimo muestra, asimismo, una sorprendente coincidencia *formal* (los contenidos son por supuesto otra cosa) con el del primer mensaje pontificio de Benedicto XVI: el retorno a la *caritas*, el rechazo a la violencia, incluso el ejemplo inspirador que representarían las minorías decididas y los pequeños grupos que, en los orígenes del catolicismo, aportaron su cuota subversiva para socavar al imperio. Por formal que sea, la simetría puede resultar difícil de aceptar hasta para las más generosas comprensiones de la Iglesia como *complexio oppositorum*.

La pregunta por la *caritas* –en el lenguaje secular de los revolucionarios, la fraternidad– se ha vuelto así una pregunta política dominante en el panorama actual, en la medida en que se reconoce, como lo hace Habermas, que sin solidaridad la comunidad democrática, en un contexto capitalista y tecnificado, arriesga su propia disolución. A menudo de un modo indirecto, cada Papa se vio impulsado a confrontar con las ideas vigentes en su tiempo; en general, y como ocurrió a partir del siglo XIX, intervenía para rechazar el carácter demasiado moderno, secular o socialmente progresivo de tales ideas. Pero el caso de Joseph Ratzinger representa un caso singular. A lo largo de la milenaria historia de Roma pocos pontífices pueden exhibir una sintonía tan fina con la más alta discusión acerca de la teoría política a ellos contemporánea. La interpretación del legado moderno sigue siendo objeto de profunda disputa entre la cátedra de Roma y los herederos –ortodoxos o discolos– de *les philosophes*, pero la identificación de ciertos problemas cruciales para la vida civil parece fundada en un núcleo de preocupaciones comunes.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

75. G. Vattimo, *Ecce Comu*, op. cit., p. 86. Por cierto, Vattimo considera que Habermas representa la contrapartida progresista a la vez que indispensable de este *teocon* (una expresión que une teología y conservadurismo en un intento por ironizar sobre los *neocon* de la era Bush).

## El Sócrates de Rousseau y la filosofía en la ciudad

Vera Waksman

### 1. Rousseau, voces y figuras

Resulta tentador pensar la obra de Rousseau como una obra polifónica y a su autor como alguien que se expresa a través de diferentes voces. No por la variedad temática que abarca su producción (músico, autor literario, legislador, botanista, químico, filósofo), sino por las voces que pueblan su propia filosofía. Así, si no se tiene en cuenta la voz que enuncia los argumentos en cada caso, la filosofía de Rousseau podría resultar paradójica y portadora de un conjunto de ideas incompatibles entre sí. Dicho de otra manera, Rousseau se identifica con distintos roles y asume un lugar de enunciación diverso según hable como filósofo, como pensador político (o legislador) o como moralista. Estos roles se corresponden, además, con determinadas *figuras* que aparecen y desaparecen, como si entraran o salieran de escena.

Ahora bien, hablar de *figuras* no significa hablar tan solo de personajes ficcionales, como podrían ser algunos suficientemente arquetípicos presentes en la obra de Rousseau (el ateo Wolmar, la piadosa Julie o el filósofo St. Preux), ni tampoco de personajes históricos (Licurgo o Solón), porque, mientras que detrás del personaje hay una historia y un carácter, la *figura* aparece como anunciando un problema.<sup>1</sup> Desde esta caracterización, es posible, tentativamente, identificar

1. La noción de «figura» fue tomada libremente de Auerbach, E., *Figura*, Trotta, Madrid, 1998. Entre los sentidos de término que analiza Auerbach, el más sugerente para el presente análisis es «la figura es ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo igualmente verdadero e histó-