

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Dr. Alberto Espezel, Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Prof. Clara Gorostiaga

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	¿Para qué la cultura?
<i>Oscar Caeiro</i>	7	Los caminos de la literatura
<i>María Laura Dippolito</i>	19	La narración oral como creadora de sentido
<i>María Gabriela Rebok</i>	25	La cultura contemporánea: entre la multiculturalidad fáctica y el desafío ético de una tarea intercultural
<i>Mons. Eugenio Guasta</i>	39	Carmen Gándara 1900-2000
<i>Francisco Díez Fischer</i>	45	La cultura entre el ocaso y la aurora
<i>Tony Anatrella</i>	51	Malestar en la paternidad y en la valorización maternal
<i>Card. Joseph Ratzinger</i>	75	La fe en el contexto de la filosofía de hoy
<i>Alberto Espezel</i>	83	Cristologías actuales

La fe en el contexto de la filosofía de hoy

Un diálogo con el filósofo Vittorio Possenti

Card. Joseph Ratzinger

1. En este tránsito epocal del cambio de siglo, ¿qué cambios se pueden diagnosticar en el dominio de las religiones del mundo y en especial en el cristianismo?

Las grandes religiones del mundo se encuentran hoy todas en un proceso de refundición y de crisis. En el siglo XIX tuvo lugar un primer encuentro interior entre el cristianismo y las religiones de la India. Ello llevó al complejo fenómeno del neo hinduismo, a una nueva comprensión de la herencia de la India, que dio lugar a tomar un impulso del cristianismo, pero de modo de sostener lo propio y fortalecerse frente al cristianismo. El proceso más llamativo se da en que se toma el universalismo cristiano y junto a ello el impulso misionero, que eran extranjeros al hinduismo. La propia religión es percibida como universal: el talante místico de la religión de la India es lo propiamente abarcativo, en el que la diversas figuras religiosas individuales se encontrarían. La conciencia de que detrás de todas las formas se encuentra lo Uno inefable, que se identifican con Dios, se relaciona hoy con el relativismo universal y desarrolla su fuerza impulsora especial. Algo semejante se puede decir sobre los procesos dados en el budismo, cuya idea de la compasión se acerca al pensamiento del amor cristiano, y de ese modo muestra nuevamente la última identidad de las religiones. De todos modos, frente a las tendencias universalísticas se dan también reacciones particulares, que conscientemente desean limitar lo extraño, sostener lo propio, y de ese modo rechazan lo cristiano como ajeno y rechazan la misión como un imperialismo religioso. Más allá se da también una politización de la religión: su universalidad consiste finalmente en su utilidad política para la defensa de la justicia, la paz y la conservación de la creación. ¡Nada en contra de estos objetivos! Pero donde la religión y sus fines es medida por su utilidad político-mundana, queda dañada en su interioridad. De allí deriva la tendencia a la universa-

lización de la teología de la liberación. Al budismo no le es extraño como transformación del mundo y reconstrucción del orden del mundo. Pero en el camino sobre el cambio de sentido de la idea de compasión podría traerse el ejemplo de K.M.Javatileke, para explicar la democratización de la sociedad como exigencia budista. Que pudieran surgir en las condiciones del Oriente Medio teologías de la liberación islámicas no llama la atención. Son un fenómeno marginal en el proceso de renacimiento del Islam. También este proceso es muy complejo y no es pensable sin contacto con el cristianismo. Aprovecha sobre todo la pobreza de fe de los cristianos, el señorío de filosofías radicalmente seculares del mundo occidental, de las que el sentimiento religioso islámico se mantiene distante: el cristianismo parece haber perdido su fuerza vital, y así es experimentada la fuerza religiosa del Islam. El componente político de este proceso es fuerte, en tanto que para el Islam el elemento político y religioso no son separables. Pero habría que cuidarse de explicar esto sólo en forma política y desconocer su fuerza religiosa, que no falta. La descomposición del cristianismo por el pensamiento secular ha llevado en occidente a nuevas formas de religiosidad, que se esconden detrás de la cambiante etiqueta de *New Age*. No se busca la fe sino la experiencia religiosa, caminos hacia una unión "mística", y de ese modo se llega a un redescubrimiento de religiones precristianas, a la reaparición de dioses y ritos precristianos. El ver en conjunto a la tierra madre y al padre sol se corresponde con las ideas igualitarias de nuestro tiempo más que la fe en un Dios; las imágenes míticas tienen una coyuntura ritual semi mágica y aparecen más prometedoras que la embriaguez austera de la liturgia cristiana, para no hablar de sus atrofas racionalistas de nueva data.

Así hemos llegado a lo cristiano. Dos tendencias opuestas se advierten enseguida: por un lado, se ven búsquedas de una racionalización más amplia y una adaptación más adecuada a los standards de vida modernos. Este conformismo no lleva a un fortalecimiento del lazo religioso, sino a su paulatina disolución. Un cristianismo que rima con todos y es compatible con todo es intrascendente. Habitualmente los racionalismos extremos encuentran siempre el brusco cambio hacia el mito, que no necesita una justificación racional, sino que presenta un programa lateral irracional de la estructura del mundo secular. Por otro lado, existen brotes de una nueva intensidad de la fe que se muestran al interior de la Iglesia en los movimientos religiosos y más afuera en formas menos eclesiales. Las más llamativas por su rápido crecimiento son las iglesias pentecostales, que muestran una intensidad religiosa, fe decidida y un interés relativamente menor por las preguntas institucionales; es decisivo el acento en la experiencia religiosa. Las comunidades fundamentalistas tienen también éxito, y se caracterizan por un claro reconocimiento y una distancia decidida frente al mundo secular. Quien cree debe

saber lo que cree y por qué cree, busca solidez, decisión y un camino claro. Todos estos fenómenos son también observables en la Iglesia católica. Se hace cada vez más claro que la adaptación permanente, el naufragio de los contenidos de la fe, no abren ningún camino al futuro.

Para la Iglesia católica es importante una conciencia clara de su universalidad, en forma sincrónica y diacrónica: ella reúne hombres y culturas de todos los lugares y todos los tiempos. Ella es una fuerza de unidad en un mundo amenazado por particularismos. Esto significa también su carácter suprapolítico: ella no es en sí misma ningún instrumento político, ya que la fe tiene su propio nivel, que es correctivo de todo lo político y al mismo tiempo fuerza moral para su recto carácter formativo. Finalmente da a los hombres los contenidos esenciales de su de dónde y para dónde, una conciencia común que nos conduce en la vida y en la muerte. Esta fe es por un lado abierta a la razón; es esencial para ella el estar abierta a la razón y su responsabilidad frente a ella. Pero también le da a la razón una amplitud y una certeza, que justamente por sí misma no puede tener, en las preguntas de Occidente sobre el ser del hombre y nos lleva por ello de la pura razón a la profundidad del *intellectus* (para tomar distinciones de los Padres y del Medioevo), y abre también la dimensión de la mística, el contacto del Dios vivo con el alma.

2. ¿Qué preguntas y problemas urgen a la conciencia cristiana y a la conciencia general humana después de la caída de la concepción de que la religión es el opio de los pueblos, con vistas al s. XXI?

Es difícil dar pronósticos porque siempre pueden aparecer cambios inesperados en la conciencia histórica. ¿Quién hubiera podido prever a comienzos del s. XX que el liberalismo sería visto, de repente, en los años veinte, como una ideología burguesa superada, y aparecerían en su lugar el existencialismo, la filosofía de los valores y nuevos ensayos de metafísica? ¿Quién hubiera podido prever en los comienzos de los años sesenta que aparecería un cambio en 1968, que rechazaría a su vez el existencialismo como burgués y conllevaría una dolorosa vuelta al marxismo? Por eso no podemos ahora prever posibles cambios de la conciencia general. Parece darse, por un lado, una rehabilitación del mito y de formas selladas de religiosidad marcadas por el mito, en los que el hombre busca la experiencia de comunidad, la unidad de alma y cuerpo, la unidad de la totalidad y la limitación de las presiones del mundo técnico como momentos de libertad, de olvido, de felicidad. En tanto podría acrecentarse la tensión entre el mundo irracional y el mundo de la experiencia racional. Esto significaría que en el dominio filosófico se daría un distanciamiento aún mayor respecto de la metafísica y el positivismo se mostraría en su señorío como el único camino de racionalidad, don-

de la concepción de lo que es la razón y lo racional se angostarían más. Yo cuento también con nuevos impulsos de catolicidad viviente, y de allí pueden venir nuevos esfuerzos para la filosofía. Como en los años veinte del siglo anterior, la filosofía de Husserl inesperadamente abrió la puerta a una renovación de la metafísica y del personalismo que cambió la imagen de la filosofía; de manera análoga, una renovación de la credibilidad puede empujar de nuevo la puerta de las preguntas fundamentales e ineludibles del hombre, su proveniencia y su futuro, su vida y su muerte, sobre Dios y la eternidad.

3. El idealismo filosófico, que se encuentra expandido en los planos más distintos de la cultura occidental, brota de la tesis de que la primera y fundamental necesidad del hombre consiste en su libertad. Frente a esta concepción se hace necesaria la reflexión de si en el hombre no se dan otras y quizás más fundamentales necesidades, preguntas y reivindicaciones que las referidas a la libertad, que en el idealismo es vista sólo como libertad de elección. ¿No significa esto un angostamiento del problema?

Estamos aquí frente a una peligrosa unidimensionalidad de las preguntas esenciales del pensamiento humano. El concepto mismo de libertad, como Ud. dice, es reducido impertinentemente. En general, el pensamiento de la libertad no se limita solamente a la idea de la libertad de elección, sino que es concebido también desde un punto de vista prevalentemente individualístico, en el sentido en que el joven Marx lo formulara una vez: la libertad consiste en “hacer hoy esto, mañana aquello...si justo tengo suerte...” Pero de ese modo se olvida que nosotros tenemos la existencia humana en común y que mi libertad sólo puede funcionar en relación con las libertades de los otros. Sólo porque estamos en un sistema de mutua prestación de servicios es que puede funcionar el alimento, la salud, el trabajo y el tiempo libre. Mi libertad es siempre una libertad dependiente, una libertad con otros y por medio de otros. Sin este juego conjunto con otras libertades, ella se destruye a sí misma. Por ello la libertad debe contar primero con el mutuo estar con los demás. No puede ser arbitraria, sino que necesita el orden de las libertades y la consideración de sus reglas. Cuando esto es así, surge la pregunta siguiente: ¿cómo surgen estas reglas? ¿Cuál es la medida según la cual se ordena? A la primera pregunta contestamos hoy con la referencia a la democracia como forma de regulación de las libertades, y esto es correcto. Pero queda la segunda pregunta, porque debe darse una medida para el orden recto de libertades. Ahora decimos: la mayoría decide sobre eso. Pero pueden darse mayorías enfermas, la centuria pasada lo ha mostrado. Puede darse una mayoría que decide que un grupo de la población debe ser extirpado, porque molesta el goce de la propia libertad. O que hay que pelear contra

un pueblo vecino porque angosta el propio espacio vital. Hay medidas o patrones que no pueden ser destruidos por ninguna mayoría. Por ello debe justamente plantearse la pregunta: ¿qué clase de bienes son, que no deben dañar a nadie, sin dañar al hombre mismo y a su libertad? La pregunta por el bien incondicionado y el mal incondicionado no puede ser evitada si debe haber un orden de la libertad digno del hombre. La libertad es un bien, pero es un bien sólo en el entramado de otros bienes, de los cuales recién se aclara qué es libertad real y qué es falsa libertad.

4. Más allá de la salida catastrófica del ateísmo dialéctico y científico de fuente marxista existe como nunca antes en la cultura postmoderna occidental una fuerte oposición al cristianismo, que se expresa como agnosticismo o también como activo ateísmo de origen empírico, científico o escéptico. ¿Triunfan Hume y Bentham? ¿Cómo valorar la actitud que se da en el dominio de la vida pública de desear prescindir y avanzar etsi Dei non daretur? ¿Sería éste el canon central de toda auténtica moral laica?

De hecho en este momento el pensamiento parece desarrollarse en esta dirección. Después de que el marxismo, posterior a los hechos de 1989, se encuentra en una pausa reflexiva, las filosofías del tipo del racionalismo crítico de Popper se corresponden con lo que hoy se puede considerar como racional. La verdad como tal –así se piensa– no puede reconocerse. Sólo se puede avanzar poco a poco en sucesivos pasos de verificación o falsificación. La tendencia creciente es que el concepto de verdad debe ser reemplazado por el de consenso. Pero esto significa que el hombre se separa de la verdad y también de la distinción entre el bien y el mal, y se somete plenamente al principio de mayoría; adónde puede llevar esto y en qué tiranía de falsedad puede consistir el principio de consenso ya hemos intentado explicarlo. El desarrollo de este pensamiento comienza ya naturalmente en el idealismo alemán, cuando comienza a sostenerse que el hombre no puede reconocer la realidad como tal, sino sólo la estructura de su conciencia. Entretanto filosofías como las de Singer, Rorty, Sloterdijk radicalizan más allá esta dirección: el hombre planifica y construye el mundo sin patrones de medida previos y supera necesariamente el concepto de dignidad del hombre, donde también los derechos del hombre se hacen cuestionables. En una concepción semejante de razón y racionalidad no queda lugar para el concepto de Dios. Y sin embargo la dignidad del hombre no puede a la larga defenderse sin el pensamiento de un Dios creador. Pierde su lógica. Naturalmente no podemos ni debemos presionar a nadie con la fe en Dios. Tanto más urgente es la tarea de volver a valorar en su racionalidad la idea de un Dios creador y mantenerla presente en el debate de la verdad. Los pensadores cristianos tienen aquí una misión grande frente a sí.

5. *Observadores de distintas proveniencias sociales y culturales sostienen que en el interior de la Iglesia se juega un rechazo a la manifestación de la verdad del cristianismo, una renuncia a su pretensión de verdad. Como prueba se menciona que exponentes del cristianismo desean dialogar sólo con aquellos sectores de nuestra cultura que aceptan la función social de la religión, su utilidad para la vida pública y sus símbolos, pero se muestran indiferentes frente a la pregunta por la verdad de las expresiones de la fe. ¿Según su opinión es válido este diagnóstico de que en la práctica actual del catolicismo la pregunta por la verdad de los contenidos propios sería secundaria?*

Parece cierto que sectores significativos del catolicismo actual en el diálogo con los no creyentes consideran inútil y estéril la pregunta por la verdad y la dejan de lado, y quieren llevar adelante la disputa por la utilidad social de la fe. Esto puede ser lícito para determinadas fases del diálogo o puede convertirse en el único camino. Pero cuando se deja caer en general la pretensión de verdad y entonces se quiere reubicar al cristianismo desde lo verdadero a lo socialmente habitual, y esto significa la pérdida de lo cristiano. Estaría así el cristianismo plenamente integrado en el sistema del mundo moderno, pero habría perdido su alma. Cristo no debería haber dicho entonces, "Yo soy la verdad", sino que debería ser colocado en el orden de grandes hombres con una significativa experiencia religiosa o como un reformador social desgraciadamente fracasado. La Iglesia muestra un servicio al resto de la sociedad justamente con la grandeza de su pretensión. No deja quedarse en filosofías de consenso y técnicas sociales; nos obliga siempre a hacernos la pregunta por la verdad y sólo así se garantiza la grandeza del hombre. Aclaro algunos de los impulsos, pero también la necesidad interior del documento *Dominus Jesus*, que justamente no aprueba la sola tolerancia de la distintas formas de tradiciones religiosas, sino que piensa en grande sobre el hombre: éste se encuentra llamado a la verdad y está hecho de tal modo que no sólo se dan distintas formas de experiencia religiosa y de hombres. Dios es. Esta pretensión no debe ser acallada ni empequeñecida por comodidad.

6. *Del lado del cristianismo y su relación con otras religiones se plantea la pregunta por la verdad ¿parcial?, ¿histórica?, ¿universal? ¿Qué posición debe tomarse ante aquellos que sostienen la idea de que el cristianismo es funcional y las necesidades religiosas, que en principio son históricamente variables y según las culturas se sitúan diversamente, satisface sólo a los hombres europeos, y aquellos que defienden la significación universal del cristianismo? ¿Cómo se puede sostener la pretensión universal cristiana a la verdad, cuando se acepta que la idea de verdad como tal no puede acep-*

tarse en lo religioso, que sólo se vincula con la piedad y las formas de relación, que excluyen el conocimiento?

En parte, con lo dicho, la pregunta ya ha sido respondida. Yo he aludido a una bella expresión de Tertuliano: Cristo no ha mostrado la costumbre, sino la verdad (Virg.1,1). Si Cristo no es la verdad, no hay ninguna razón para la pretensión universal del cristianismo y para la misión. Si la fe cristiana es sólo una tradición religiosa –ciertamente significativa–no se ve por qué ha de ser transmitida a los demás. Por el contrario, para todos la verdad es sólo una, y si Cristo es la verdad ha de ser aceptable para todos. Es entonces una injusticia el escatimarlo. Cuando se señala al cristianismo como religión europea, se olvida por otra parte que no ha surgido en Europa y que durante el primer siglo se extendió tanto hacia Europa como hacia Asia; la misión nestoriana habría alcanzado India y China; Armenia y Georgia son antiguas tierras cristianas. También en la península arábiga hubo una fuerte presencia del cristianismo, que con el triunfo del Islam se desvaneció pero no desapareció totalmente. Estas cristiandades de Oriente, para quienes ya Antioquía, primero, Constantinopla y luego Roma eran occidentales, no dejaron de existir. Hoy la oposición más fuerte contra el cristianismo viene de Europa y su filosofía postcristiana, mientras que la fe en los países no europeos encuentra un impulso más fuerte. Se objetará en contra, para postular una deshelenización y una vuelta a la Biblia, que el cristianismo en su forma concreta de surgimiento ha sido marcado por la filosofía griega y sus continuaciones medievales, como finalmente también por el pensamiento europeo moderno. De este modo se olvida, primero, que la filosofía griega se fusionó profundamente en el encuentro con el mensaje cristiano. Se dio en contra de este fenómeno una reacción filosófica contraria a esta transformación cristiana, sosteniendo una nueva síntesis de culturas para mantener lo realmente griego. Allí se olvida también que en el Antiguo Testamento ya ha tenido lugar un encuentro adelantado entre el espíritu griego y la tradición bíblica antigua, de modo que el proceso de encuentro de culturas se encuentra en curso ya en el interior de la Biblia. Y más allá se olvida que la filosofía griega, especialmente en Platón, recibe una fuerte impresión de tradiciones orientales, lo que presupone ya una fusión de culturas; en Plotino el pensamiento griego vuelve a orientarse a tradiciones de Asia y se toca con orientaciones del espíritu de la India. Sobretudo se olvida la orientación interior del encuentro de la fe bíblica con la filosofía griega: justamente se trata de evitar el autoencierro y angostamiento de la fe bíblica en una tradición particular, y abrirse a la pretensión de la razón común de todos los hombres y sostener lo cristiano en la pregunta por la verdad como la llave de su universalidad y como deber que viene de la figura de Cristo. Quien quiera volver a considerar esta discusión sobre la razón y sobre la pregunta por la verdad como una

helenización, particulariza lo cristiano y lo reduce a expresión de algunos, y no como forma universal de experiencia religiosa. En su encíclica *Fides et ratio*, el Papa ha sostenido esta vinculación en el diálogo filosófico y teológico contemporáneo: se trata de superar lo acostumbrado para permanecer en el camino de la verdad. Este es un camino dirigido a todos.