

Discursos a la Universidad
(Ratisbona, Roma “La Sapienza” y
Católica de América, Washington D.C.)

Benedicto XVI

Discurso a la Universidad de Ratisbona, 2

Discurso a la Universidad de Roma “La Sapienza”, 11

Discurso a la Universidad Católica de América,
Washington D.C., 19

DISCURSO EN LA UNIVERSIDAD DE
RATISBONA

FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD. RECUERDOS Y
REFLEXIONES

(Martes 12 de septiembre de 2006)

Eminencias, Rectores Magníficos, Excelencias,
Ilustres señoras y señores:

Para mí es un momento emocionante encontrarme de nuevo en la universidad y poder impartir una vez más una lección magistral. Me hace pensar en aquellos años en los que, tras un hermoso período en el Instituto Superior de Freising, inicié mi actividad como profesor en la universidad de Bonn. Era el año 1959, cuando la antigua universidad tenía todavía profesores ordinarios. No había auxiliares ni dactilógrafos para las cátedras, pero se daba en cambio un contacto muy directo con los alumnos y, sobre todo, entre los profesores. Nos reuníamos antes y después de las clases en las salas de profesores. Los contactos con

los historiadores, los filósofos, los filólogos y naturalmente también entre las dos facultades teológicas eran muy estrechos. Una vez cada semestre había un *dies academicus*, en el que los profesores de todas las facultades se presentaban ante los estudiantes de la universidad, haciendo posible así una experiencia de *Universitas* —algo a lo que hace poco ha aludido también usted, Señor Rector—; es decir, la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón: era algo que se experimentaba vivamente. Además, la universidad se sentía orgullosa de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la *Universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón no se alteró ni siquiera cuando, en cierta ocasión, se supo que uno de los profesores había dicho que en nuestra universidad había algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía: Dios. En el conjunto de la universidad estaba fuera de discusión que, incluso ante un escepticismo tan radical, seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que esto debía hacerse en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

Recordé todo esto recientemente cuando leí la parte, publicada por el profesor Theodore Khoury (Münster), del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez en los cuarteles de invierno del año 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y sobre la verdad de ambos¹. Probablemente fue el mismo emperador quien anotó ese diálogo durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402. Así se explica que sus razonamientos se recojan con mucho más detalle que las respuestas de su interlocutor persa². El diálogo abarca todo el ámbito de las estructuras de la fe contenidas en la Biblia y en el Corán, y se detiene sobre todo en la imagen de Dios y del hombre, pero también, cada vez más y

¹ De los 26 coloquios (*dialexis*) —Khoury traduce «controversia»— del diálogo, Th. Khoury ha publicado la 7ª «controversia» con notas y una amplia introducción sobre el origen del texto (la tradición manuscrita y la estructura del diálogo) junto con breves resúmenes de las «controversias» no editadas; el texto griego va acompañado de una traducción francesa: *Manuel II Paleólogo, Entretiens avec un Musulman. 7^e controverse*, Sources chrétiennes. 115, París 1966. Mientras tanto, Karl Förstel ha publicado en el Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacción de A. Th. Khoury - R. Gleis) una edición comentada greco-alemana del texto: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996. Ya en 1966 E. Trapp había publicado el texto griego con una introducción como volumen II de los Wiener byzantinische Studien. Citaré a continuación según Khoury.

² Sobre el origen y la redacción del diálogo puede consultarse Khoury, pp. 22-29; amplios comentarios a este respecto pueden verse también en las ediciones de Förstel y Trapp.

necesariamente, en la relación entre las «tres Leyes», como se decía, o «tres órdenes de vida»: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán. No quiero hablar ahora de ello en este discurso; sólo quisiera aludir a un aspecto —más bien marginal en la estructura de todo el diálogo— que, en el contexto del tema «fe y razón», me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre esta materia.

En el séptimo coloquio (*dialexis*, controversia), editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la *yihad*, la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la *sura* 2, 256 está escrito: «Ninguna constrictión en las cosas de fe». Según dice una parte de los expertos, es probablemente una de las *suras* del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa. Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por

medio de la espada la fe que predicaba»³. El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón (*logos*) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona»⁴.

En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de

³ Controversia VII 2c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. Lamentablemente, esta cita ha sido considerada en el mundo musulmán como expresión de mi posición personal, suscitando así una comprensible indignación. Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión. Al citar el texto del emperador Manuel II sólo quería poner de relieve la relación esencial que existe entre la fe y la razón. En este punto estoy de acuerdo con Manuel II, pero sin hacer mía su polémica.

⁴ Controversia VII 3 b-c: Khoury, pp. 144-145; Förstel vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.

Dios⁵. El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionalidad⁶. En este contexto, Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien observa que Ibn Hazm llega a decir que Dios no estaría vinculado ni siquiera por su propia palabra y que nada le obligaría a revelarnos la verdad. Si él quisiera, el hombre debería practicar incluso la idolatría⁷.

A este propósito se presenta un dilema en la comprensión de Dios, y por tanto en la realización concreta de la religión, que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia.

⁵ Solamente por esta afirmación cité el diálogo entre Manuel II y su interlocutor persa. Ella nos ofrece el tema de mis reflexiones sucesivas.

⁶ Cf. Khoury, o.c., p. 144, nota 1.

⁷ R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, París 1956, p. 13; cf. Khoury, p. 144. En el desarrollo ulterior de mi discurso se pondrá de manifiesto cómo en la teología de la Baja Edad Media existen posiciones semejantes.

Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». Ésta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa con *logos*. *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de san Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio un macedonio que le suplicaba: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (cf. *Hcb* 16, 6-10), puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego.

En realidad, este acercamiento había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, y que afirma de él simplemente «Yo soy», su ser, es una contraposición al mito, que tiene una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y

superar el mito mismo⁸. El proceso iniciado en la zarza llega a un nuevo desarrollo, dentro del Antiguo Testamento, durante el destierro, donde el Dios de Israel, entonces privado de la tierra y del culto, se proclama como el Dios del cielo y de la tierra, presentándose con una simple fórmula que prolonga aquellas palabras oídas desde la zarza: «Yo soy». Juntamente con este nuevo conocimiento de Dios se da una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. *Sal* 115). De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía desde sí misma al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después tuvo lugar especialmente en la literatura sapiencial tardía. Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento —la de «los Setenta»—, que se hizo en Alejandría, es algo más que una simple traducción del texto hebreo (la cual tal vez podría juzgarse poco positivamente); en efecto, es en sí mismo un testimonio textual y un importante paso específico de la historia de la Revelación, en el cual se realizó este

⁸ Para la interpretación ampliamente discutida del episodio de la zarza que ardía sin consumirse, quisiera remitir a mi libro *Einführung in das Christentum*, Munich 1968, pp. 84-102. Creo que las afirmaciones que hago en ese libro, no obstante del desarrollo ulterior de la discusión, siguen siendo válidas.

encuentro de un modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo⁹. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar «con el *logos*» es contrario a la naturaleza de Dios.

Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un

⁹ Cf. A. Schenker, "L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées", en: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Ciudad del Vaticano 2001, pp. 178-186.

auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas tras sus decisiones efectivas. En contraste con esto, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente —como dice el IV concilio de Letrán en 1215— las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo, «rebasa» el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. *Ef* 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-*Logos*, por lo cual el culto cristiano, como dice también san Pablo, es «*logike latreia*», un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. *Rm* 12, 1)¹⁰.

Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las

¹⁰ Este tema lo he tratado más detalladamente en mi libro *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Friburgo 2000, pp. 38-42.

religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa.

A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos¹¹.

La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Respecto a la tradición teológica escolástica, los

¹¹ De la abundante bibliografía sobre el tema de la deshelenización, quisiera mencionar especialmente: A. Grillmeier, "Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas", en: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo 1975, pp. 423-488.

reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena.

La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf von Harnack. En mis años de estudiante y en los primeros de mi actividad académica, este programa ejercía un gran influjo también en la teología católica. Se utilizaba como punto de partida la distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de afrontar

este asunto¹² y no quiero repetir aquí todo lo que dije en aquella ocasión. Sin embargo, me gustaría tratar de poner de relieve, al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda etapa de deshelenización respecto a la primera. La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el

¹² Publicada y comentada de nuevo por Heino Sonnemanns (ed.): *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

conjunto de la universidad. En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias. Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido.

Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es

importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión.

Volveré más tarde sobre este argumento. Por el momento basta tener presente que, desde esta perspectiva, cualquier intento de mantener la teología como disciplina «científica» dejaría del cristianismo únicamente un minúsculo fragmento. Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la

ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.

Antes de llegar a las conclusiones a las que conduce todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza.

Llego así a la conclusión. Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a

grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad. Por lo demás, la ética de la investigación científica —como ha aludido usted, Señor Rector Magnífico—, debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.

Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Con todo, como he tratado de demostrar, la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la

mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: «Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida»¹³. Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad.

¹³ 90 c-d. Para este texto se puede ver también R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn 1987⁵, pp. 218-221.

DISCURSO PREPARADO PARA EL ENCUENTRO CON LA UNIVERSIDAD DE ROMA “LA SAPIENZA”

(Conferencia prevista en la Universidad de Roma “La Sapienza” el jueves 17 de enero de 2008. Acto cancelado el 15 de enero)

Rector magnífico; autoridades políticas y civiles; ilustres profesores y personal técnico administrativo; queridos jóvenes estudiantes:

Para mí es motivo de profunda alegría encontrarme con la comunidad de la “Sapienza, Universidad de Roma” con ocasión de la inauguración del año académico. Ya desde hace siglos esta universidad marca el camino y la vida de la ciudad de Roma, haciendo fructificar las mejores energías intelectuales en todos los campos del saber. Tanto en el tiempo en que, después de su fundación impulsada por el Papa Bonifacio VIII, la institución dependía directamente de la autoridad eclesiástica, como sucesivamente, cuando el *Studium Urbis* se desarrolló como institución del Estado italiano, vuestra comunidad académica ha conservado un gran nivel científico y cultural, que la sitúa entre las

universidades más prestigiosas del mundo. Desde siempre la Iglesia de Roma mira con simpatía y admiración este centro universitario, reconociendo su compromiso, a veces arduo y fatigoso, por la investigación y la formación de las nuevas generaciones. En estos últimos años no han faltado momentos significativos de colaboración y de diálogo. Quiero recordar, en particular, el Encuentro mundial de rectores con ocasión del Jubileo de las Universidades, en el que vuestra comunidad no sólo se encargó de la acogida y la organización, sino sobre todo de la profética y compleja propuesta de elaborar un “nuevo humanismo para el tercer milenio”.

En esta circunstancia deseo expresar mi gratitud por la invitación que se me ha hecho a venir a vuestra universidad para pronunciar una conferencia. Desde esta perspectiva, me planteé ante todo la pregunta: ¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como esta? En mi conferencia en Ratisbona hablé ciertamente como Papa, pero hablé sobre todo en calidad de ex profesor de esa universidad, mi universidad, tratando de unir recuerdos y actualidad. En la universidad “Sapienza”, la antigua universidad de Roma, sin embargo, he sido invitado precisamente como Obispo de Roma; por eso, debo hablar como tal. Es cierto que en otros tiempos la “Sapienza” era la universidad del Papa; pero hoy es una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar

vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesiásticas la universidad encuentra su función particular, precisamente también para la sociedad moderna, que necesita una institución de este tipo.

Vuelvo a mi pregunta inicial: ¿Qué puede y debe decir el Papa en el encuentro con la universidad de su ciudad? Reflexionando sobre esta pregunta, me pareció que incluía otras dos, cuyo esclarecimiento debería llevar de por sí a la respuesta. En efecto, es necesario preguntarse: ¿Cuál es la naturaleza y la misión del Papado? Y también, ¿cuál es la naturaleza y la misión de la universidad? En este lugar no quisiera entretenerme y entreteneros con largas disquisiciones sobre la naturaleza del Papado. Baste una breve alusión. El Papa es, ante todo, Obispo de Roma y, como tal, en virtud de la sucesión del apóstol san Pedro, tiene una responsabilidad episcopal con respecto a toda la Iglesia católica. La palabra “obispo” —episkopos—, que en su significado inmediato se puede traducir por “vigilante”, se fundió ya en el Nuevo Testamento con el concepto bíblico de Pastor: es aquel que, desde un puesto de observación más elevado, contempla el conjunto, cuidándose de elegir el camino correcto y mantener la cohesión de todos sus componentes. En este sentido, esa designación de la tarea orienta la mirada, ante todo, hacia el interior de la comunidad creyente. El Obispo — el Pastor— es el hombre que cuida de esa comunidad; el que la conserva unida, manteniéndola en el camino hacia

Dios, indicado por Jesús según la fe cristiana; y no sólo indicado, pues Él mismo es para nosotros el camino. Pero esta comunidad, de la que cuida el Obispo, sea grande o pequeña, vive en el mundo. Las condiciones en que se encuentra, su camino, su ejemplo y su palabra influyen inevitablemente en todo el resto de la comunidad humana en su conjunto. Cuanto más grande sea, tanto más repercutirán en la humanidad entera sus buenas condiciones o su posible degradación. Hoy vemos con mucha claridad cómo las condiciones de las religiones y la situación de la Iglesia —sus crisis y sus renovaciones— repercuten en el conjunto de la humanidad. Por eso el Papa, precisamente como Pastor de su comunidad, se ha convertido cada vez más también en una voz de la razón ética de la humanidad.

Aquí, sin embargo, surge inmediatamente la objeción según la cual el Papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe. Debemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría,

en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas.

Volvemos a la pregunta inicial. El Papa habla como representante de una comunidad creyente, en la cual durante los siglos de su existencia ha madurado una determinada sabiduría de vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética.

Pero ahora debemos preguntarnos: ¿Y qué es la universidad?, ¿cuál es su tarea? Es una pregunta de

enorme alcance, a la cual, una vez más, sólo puedo tratar de responder de una forma casi telegráfica con algunas observaciones. Creo que se puede decir que el verdadero e íntimo origen de la universidad está en el afán de conocimiento, que es propio del hombre. Quiere saber qué es todo lo que le rodea. Quiere la verdad. En este sentido, se puede decir que el impulso del que nació la universidad occidental fue el cuestionamiento de Sócrates. Pienso, por ejemplo —por mencionar sólo un texto—, en la disputa con Eutifrón, el cual defiende ante Sócrates la religión mítica y su devoción. A eso, Sócrates contrapone la pregunta: “¿Tú crees que existe realmente entre los dioses una guerra mutua y terribles enemistades y combates...? Eutifrón, ¿debemos decir que todo eso es efectivamente verdadero?” (6 b c). En esta pregunta, aparentemente poco devota —pero que en Sócrates se debía a una religiosidad más profunda y más pura, de la búsqueda del Dios verdaderamente divino—, los cristianos de los primeros siglos se reconocieron a sí mismos y su camino. Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor. Por eso, el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para ellos una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos. Por consiguiente, no necesitaban

resolver o dejar a un lado el interrogante socrático, sino que podían, más aún, debían acogerlo y reconocer como parte de su propia identidad la búsqueda fatigosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad íntegra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún, debía nacer la universidad.

Es necesario dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoría*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica. San Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña y los dones del Espíritu que se mencionan en Isaías 11, habló de una reciprocidad entre “scientia” y “tristitia”: el simple saber —dice— produce tristeza. Y, en efecto, quien sólo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse. Pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del Logos, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma.

En la teología medieval hubo una discusión a fondo sobre la relación entre teoría y praxis, sobre la correcta relación entre conocer y obrar, una disputa que

aquí no podemos desarrollar. De hecho, la universidad medieval, con sus cuatro Facultades, presenta esta correlación. Comencemos por la Facultad que, según la concepción de entonces, era la cuarta: la de medicina. Aunque era considerada más como “arte” que como ciencia, sin embargo, su inserción en el cosmos de la “universitas” significaba claramente que se la situaba en el ámbito de la racionalidad, que el arte de curar estaba bajo la guía de la razón, liberándola del ámbito de la magia. Curar es una tarea que requiere cada vez más simplemente la razón, pero precisamente por eso necesita la conexión entre saber y poder, necesita pertenecer a la esfera de la ratio. En la Facultad de derecho se plantea inevitablemente la cuestión de la relación entre praxis y teoría, entre conocimiento y obrar. Se trata de dar su justa forma a la libertad humana, que es siempre libertad en la comunión recíproca: el derecho es el presupuesto de la libertad, no su antagonista. Pero aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿Cómo se establecen los criterios de justicia que hacen posible una libertad vivida conjuntamente y sirven al hombre para ser bueno? En este punto, se impone un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad. Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un

amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta “forma razonable”, afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad” (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*). Está bien dicho, pero es muy difícil transformarlo en una praxis política. Como sabemos, los representantes de ese “proceso de argumentación” público son principalmente los partidos en cuanto responsables de la formación de la voluntad política. De hecho, sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses que prometen satisfacer. Ahora bien, esos intereses a menudo son particulares y no están verdaderamente al servicio del conjunto. La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político.

Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la “razón pública”, como hace

Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera? En cualquier caso, según eso, resulta evidente que, en la búsqueda del derecho de la libertad, de la verdad de la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia. Así volvemos a la estructura de la universidad medieval. Juntamente con la Facultad de derecho estaban las Facultades de filosofía y de teología, a las que se encomendaba la búsqueda sobre el ser hombre en su totalidad y, con ello, la tarea de mantener despierta la sensibilidad por la verdad. Se podría decir incluso que este es el sentido permanente y verdadero de ambas Facultades: ser guardianes de la sensibilidad por la verdad, no permitir que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad. Pero, ¿cómo pueden dichas Facultades cumplir esa tarea? Esta pregunta exige un esfuerzo permanente y nunca se plantea ni se resuelve de manera definitiva. En este punto, pues, tampoco yo puedo dar propiamente una respuesta. Sólo puedo hacer una invitación a mantenerse en camino con esta pregunta, en camino con los grandes que a lo largo de toda la historia han luchado y buscado, con sus respuestas y con su inquietud por la verdad, que remite continuamente más allá de cualquier respuesta particular.

De este modo, la teología y la filosofía forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin

embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad. Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino —ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico— el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas. Los Padres, diferenciándose de las filosofías neoplatónicas, en las que la religión y la filosofía estaban unidas de manera inseparable, habían presentado la fe cristiana como la verdadera filosofía, subrayando también que esta fe corresponde a las exigencias de la razón que busca la verdad; que la fe es el “sí” a la verdad, con respecto a las religiones míticas, que se habían convertido en mera costumbre. Pero luego, en el momento del nacimiento de la universidad, en Occidente ya no existían esas religiones, sino sólo el cristianismo; por eso, era necesario subrayar de modo nuevo la responsabilidad propia de la razón, que no queda absorbida por la fe. A santo Tomás le tocó vivir en un momento privilegiado: por primera vez, los escritos filosóficos de Aristóteles eran accesibles en su integridad; estaban presentes las filosofías judías y árabes, como apropiaciones y continuaciones específicas de la filosofía griega. Por eso el cristianismo, en un nuevo diálogo con la razón de los demás, con quienes se venía encontrando, tuvo que luchar por su propia racionalidad. La Facultad de filosofía que, como “Facultad de los artistas” —así se llamaba—, hasta aquel momento había sido sólo propedéutica con respecto a la

teología, se convirtió entonces en una verdadera Facultad, en un interlocutor autónomo de la teología y de la fe reflejada en ella. Aquí no podemos detenernos en la interesante confrontación que se derivó de ello. Yo diría que la idea de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí “sin confusión y sin separación”. “Sin confusión” quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. Junto con el “sin confusión” está también el “sin separación”: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino. La historia ha demostrado que varias cosas dichas por teólogos en el decurso de la historia, o también llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales, eran falsas y hoy nos

confunden. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una “comprehensive religious doctrine” en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses.

Bien; hasta ahora he hablado sólo de la universidad medieval, pero tratando de aclarar la naturaleza permanente de la universidad y de su tarea. En los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, que en la universidad se valoran sobre todo en dos grandes ámbitos: ante todo, en el de las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia; en segundo lugar, en el de las ciencias históricas y humanísticas, en las que el hombre, escrutando el espejo de su historia y aclarando las dimensiones de su naturaleza, trata de comprenderse

mejor a sí mismo. En este desarrollo no sólo se ha abierto a la humanidad una cantidad inmensa de saber y de poder; también han crecido el conocimiento y el reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre, y de esto no podemos por menos de estar agradecidos. Pero nunca puede decirse que el camino del hombre se haya completado del todo y que el peligro de caer en la inhumanidad haya quedado totalmente descartado, como vemos en el panorama de la historia actual. Hoy, el peligro del mundo occidental —por hablar sólo de éste— es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último. Dicho desde el punto de vista de la estructura de la universidad: existe el peligro de que la filosofía, al no sentirse ya capaz de cumplir su verdadera tarea, degenera en positivismo; que la teología, con su mensaje dirigido a la razón, quede confinada a la esfera privada de un grupo más o menos grande. Sin embargo, si la razón, celosa de su presunta pureza, se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida. Pierde la valentía por la verdad y así no se hace más grande, sino más pequeña. Eso, aplicado a nuestra cultura europea, significa: si quiere sólo construirse a sí misma sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en el

momento la convence, y, preocupada por su laicidad, se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta.

Con esto vuelvo al punto de partida. ¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el Papa en la universidad? Seguramente no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que sólo puede ser donada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro.

DISCURSO EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE AMÉRICA (WASHINGTON, D.C.)

(Jueves 17 de abril de 2008)

Queridos Cardenales, Queridos Hermanos
Obispos, Ilustres Profesores, Docentes y Educadores:

“¡Qué hermosos los pies de los que anuncian el Evangelio!” (Rm 10,15). Con estas palabras de Isaías, citadas por san Pablo, saludo calurosamente a cada uno de ustedes, portadores de sabiduría, y a través de ustedes a todo el personal, a los estudiantes y las familias de las muchas y variadas instituciones formativas que ustedes representan. Es un verdadero placer encontrarme con ustedes y compartir algunas reflexiones sobre la naturaleza y la identidad de la educación católica hoy. En particular, deseo dar las gracias al P. Davide O’Connell, Presidente y Rector de la *Catholic University of America*. Querido Presidente, he apreciado mucho sus amables palabras de bienvenida. Le ruego que transmita mi cordial gratitud a toda la comunidad de esta

Universidad, a las Facultades, al personal y a los estudiantes.

El deber educativo es parte integrante de la misión que la Iglesia tiene de proclamar la Buena Noticia. En primer lugar, y sobre todo, cada institución educativa católica es un lugar para encontrar a Dios vivo, el cual revela en Jesucristo la fuerza transformadora de su amor y su verdad (cf. *Spe salvi*, 4). Esta relación suscita el deseo de crecer en el conocimiento y en la comprensión de Cristo y de su enseñanza. De este modo, quienes lo encuentran se ven impulsados por la fuerza del Evangelio a llevar una nueva vida marcada por todo lo que es bello, bueno y verdadero; una vida de testimonio cristiano alimentada y fortalecida en la comunidad de los discípulos de Nuestro Señor, la Iglesia.

La dinámica entre encuentro personal, conocimiento y testimonio cristiano es parte integrante de la *diakonia* de la verdad que la Iglesia ejerce en medio de la humanidad. La revelación de Dios ofrece a cada generación la posibilidad de descubrir la verdad última sobre la propia vida y sobre el fin de la historia. Este deber jamás es fácil: implica a toda la comunidad cristiana y motiva a cada generación de educadores cristianos a garantizar que el poder de la verdad de Dios impregne todas las dimensiones de las instituciones a las que sirven. De este modo, la Buena Noticia de Cristo puede actuar, guiando tanto al docente como al estudiante hacia la verdad objetiva que, trascendiendo lo

particular y lo subjetivo, apunta a lo universal y a lo absoluto, que nos capacita para proclamar con confianza la esperanza que no defrauda (cf. *Rm* 5,5). Frente a los conflictos personales, la confusión moral y la fragmentación del conocimiento, los nobles fines de la formación académica y de la educación, fundados en la unidad de la verdad y en el servicio a la persona y a la comunidad, son un poderoso instrumento especial de esperanza.

Queridos amigos, la historia de esta nación ofrece numerosos ejemplos del compromiso de la Iglesia en este ámbito. De hecho, la comunidad católica en este país ha hecho de la educación una de sus prioridades más importantes. Esta empresa no se ha llevado a cabo sin grandes sacrificios. Figuras eminentes como Santa Elizabeth Ann Seton y otros fundadores y fundadoras, con gran tenacidad y clarividencia, han impulsado la institución de lo que hoy es una considerable red de escuelas parroquiales, que contribuyen al bienestar de la Iglesia y de la nación. Algunos, como Santa Katherine Drexel, dedicaron su vida a la educación de los que otros habían descuidado, en su caso, de los Afroamericanos y Americanos indígenas. Innumerables hermanas, hermanos y sacerdotes de congregaciones religiosas, junto con padres altruistas, han ayudado a través de las Escuelas católicas, a generaciones de inmigrantes a salir de la miseria y a situarse en la sociedad actual.

Este sacrificio continúa todavía hoy. Es un excelente apostolado de la esperanza procurar hacerse cargo de las necesidades materiales, intelectuales y espirituales de más de tres millones de muchachos y estudiantes. Esto ofrece a toda la comunidad católica una oportunidad altamente encomiable de contribuir generosamente a las necesidades económicas de nuestras instituciones. Hay que garantizar que puedan mantenerse a largo plazo. En efecto, se ha de hacer todo lo posible, en estrecha colaboración con la comunidad, para asegurar que sean accesibles a personas de cualquier estrato social y económico. A ningún niño o niña debe ser negado el derecho de una educación en la fe, que a su vez nutre el espíritu de la nación.

Algunos cuestionan hoy el compromiso de la Iglesia en la educación, preguntándose si estos recursos no se podrían emplear mejor de otra manera. Ciertamente, en una nación como ésta, el Estado ofrece amplias oportunidades para la educación y atrae hacia esta honrada profesión a hombres y mujeres comprometidos y generosos. Es oportuno, pues, reflexionar sobre lo específico de nuestras instituciones católicas. ¿Cómo pueden éstas contribuir al bien de la sociedad a través de la misión primaria de la Iglesia que es la de evangelizar?

Todas las actividades de la Iglesia nacen de su conciencia de ser portadora de un mensaje que tiene su origen en Dios mismo: en su bondad y sabiduría, Dios ha elegido revelarse a sí mismo y dar a conocer el

propósito escondido de su voluntad (cf. *Ef* 1,9; *Dei Verbum*, 2). El deseo de Dios de darse a conocer y el innato deseo de cada ser humano de conocer la verdad constituyen el contexto de la búsqueda humana sobre el significado de la vida. Este encuentro único está sostenido por la comunidad cristiana: quien busca la verdad se transforma en uno que vive de fe (cf. *Fides et ratio*, 31). Esto puede ser descrito como un movimiento del “yo” al “nosotros”, que lleva al individuo a formar parte del Pueblo de Dios.

La misma dinámica de identidad comunitaria —¿a quién pertenezco?— vivifica el *ethos* de nuestras instituciones católicas. La identidad de una Universidad o de una Escuela católica no es simplemente una cuestión del número de los estudiantes católicos. Es una cuestión de convicción: ¿creemos realmente que sólo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre (cf. *Gaudium et spes*, 22)? ¿Estamos realmente dispuestos a confiar todo nuestro yo, inteligencia y voluntad, mente y corazón, a Dios? ¿Aceptamos la verdad que Cristo revela? En nuestras universidades y escuelas ¿es “tangible” la fe? ¿Se expresa férvidamente en la liturgia, en los sacramentos, por medio de la oración, los actos de caridad, la solicitud por la justicia y el respeto por la creación de Dios? Solamente de este modo damos realmente testimonio sobre el sentido de quiénes somos y de lo que sostenemos.

Desde esta perspectiva se puede reconocer que la “crisis de verdad” contemporánea está radicada en una “crisis de fe”. Únicamente mediante la fe podemos dar libremente nuestro asentimiento al testimonio de Dios y reconocerlo como el garante trascendente de la verdad que él revela. Una vez más, vemos por qué el promover la intimidad personal con Jesucristo y el testimonio comunitario de su verdad que es amor, es indispensable en las instituciones formativas católicas. De hecho, todos vemos y observamos con preocupación la dificultad o la repulsa que muchas personas tienen hoy para entregarse a sí mismas a Dios. Éste es un fenómeno complejo sobre el que reflexiono continuamente. Mientras hemos buscado diligentemente atraer la inteligencia de nuestros jóvenes, quizás hemos descuidado su voluntad. Como consecuencia, observamos preocupados que la noción de libertad se ha distorsionado. La libertad no es la facultad para *desentenderse de*; es la facultad de *comprometerse con*, una participación en el Ser mismo. Como resultado, la libertad auténtica jamás puede ser alcanzada alejándose de Dios. Una opción similar significaría al final descuidar la genuina verdad que necesitamos para comprendernos a nosotros mismos. Por eso, suscitar entre los jóvenes el deseo de un acto de fe, animándolos a comprometerse con la vida eclesial que nace de este acto de fe, es una responsabilidad particular de cada uno de ustedes, y de sus colegas. Así es como la libertad alcanza la certeza de la verdad. Eligiendo vivir de

acuerdo a esta verdad, abrazamos la plenitud de la vida de fe que se nos da en la Iglesia.

Así pues, está claro que la identidad católica no depende de las estadísticas. Tampoco se la puede equiparar simplemente con la ortodoxia del contenido de los cursos. Esto exige e inspira mucho más, a saber, que cualquier aspecto de vuestras comunidades de estudio se refleje en una vida eclesial de fe. La verdad solamente puede encarnarse en la fe y la razón auténticamente humana, hacerse capaz de dirigir la voluntad a través del camino de la libertad (cf. *Spe salvi*, 23). De este modo nuestras instituciones ofrecen una contribución vital a la misión de la Iglesia y sirven eficazmente a la sociedad. Han de ser lugares en los que se reconoce la presencia activa de Dios en los asuntos humanos y cada joven descubre la alegría de entrar en “el ser para los otros” de Cristo (cf. *ibid.*, 28).

La misión, primaria en la Iglesia, de evangelizar, en la que las instituciones educativas juegan un papel crucial, está en consonancia con la aspiración fundamental de la nación de desarrollar una sociedad verdaderamente digna de la dignidad de la persona humana. A veces, sin embargo, se cuestiona el valor de la contribución de la Iglesia al *forum* público. Por esto es importante recordar que la verdad de la fe y la de la razón nunca se contradicen (cf. Concilio Ecuménico Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius* sobre la fe católica, IV: DS 3017; S. Agustín, *Contra Academicos*, III, 20,43). La misión de la Iglesia, de hecho, la compromete en la

lucha que la humanidad mantiene por alcanzar la verdad. Al exponer la verdad revelada, la Iglesia sirve a todos los miembros de la sociedad purificando la razón, asegurando que ésta permanezca abierta a la consideración de las verdades últimas. Recurriendo a la sabiduría divina, proyecta luz sobre el fundamento de la moralidad y de la ética humana, y recuerda a todos los grupos sociales que no es la praxis la que crea la verdad, sino que es la verdad la que debe servir de cimiento a la praxis. Lejos de amenazar la tolerancia de la legítima diversidad, una contribución así ilumina la auténtica verdad que hace posible el consenso, y ayuda a que el debate público se mantenga razonable, honesto y responsable. De igual modo, la Iglesia jamás se cansa de sostener las categorías morales esenciales de lo justo y lo injusto, sin las cuales la esperanza acaba marchitándose, dando lugar a fríos cálculos de pragmática utilidad, que reducen la persona a poco más que a un peón de un ajedrez ideológico.

Respecto al *forum* educativo, la *diakonía* de la verdad adquiere un alto significado en las sociedades en las que la ideología secularista introduce una cuña entre verdad y fe. Esta división ha llevado a la tendencia de equiparar verdad y conocimiento y a adoptar una mentalidad positivista que, rechazando la metafísica, niega los fundamentos de la fe y rechaza la necesidad de una visión moral. Verdad significa más que conocimiento: conocer la verdad nos lleva a descubrir el bien. La verdad se dirige al individuo en su totalidad,

invitándonos a responder con todo nuestro ser. Esta visión optimista está fundada en nuestra fe cristiana, ya que en esta fe se ofrece la visión del *Logos*, la Razón creadora de Dios, que en la Encarnación se ha revelado como divinidad ella misma. Lejos de ser solamente una comunicación de datos fácticos, “informativa”, la verdad amante del Evangelio es creativa y capaz de cambiar la vida, es “performativa” (cf. *Spe salvi*, 2). Con confianza, los educadores cristianos pueden liberar a los jóvenes de los límites del positivismo y despertar su receptividad con respecto a la verdad, a Dios y a su bondad. De este modo, ustedes ayudarán también a formar su conciencia que, enriquecida por la fe, abre un camino seguro hacia la paz interior y el respeto a los otros.

No sorprende, pues, que no sean precisamente nuestras propias comunidades eclesiales, sino la sociedad en general, la que espere mucho de los educadores católicos. Esto entraña para ustedes una responsabilidad y les ofrece una oportunidad. Cada vez son más, especialmente entre los padres, los que reconocen la necesidad de algo excelso en la formación humana de sus hijos. Como *Madre y Maestra*, la Iglesia comparte su preocupación. Cuando no se reconoce como definitivo nada que sobrepase al individuo, el criterio último de juicio acaba siendo el yo y la satisfacción de los propios deseos inmediatos. La objetividad y la perspectiva, que derivan solamente del reconocimiento de la esencial dimensión trascendente de la persona humana, pueden acabar perdiéndose. En este horizonte relativista, los

finés de la educación terminan inevitablemente por reducirse. Se produce lentamente un descenso de los niveles. Hoy notamos una cierta timidez ante la categoría del bien y una búsqueda ansiosa de las novedades del momento como realización de la libertad. Somos testigos de cómo se ha asumido que cualquier experiencia vale lo mismo y cómo se rechaza admitir imperfecciones y errores. Es especialmente inquietante la reducción de la preciosa y delicada área de la educación sexual a la gestión del “riesgo”, sin referencia alguna a la belleza del amor conyugal.

¿Cómo pueden responder los educadores cristianos? Estos peligrosos datos manifiestan lo urgente que es lo que podríamos llamar “caridad intelectual”. Este aspecto de la caridad invita al educador a reconocer que la profunda responsabilidad de llevar a los jóvenes a la verdad no es más que un acto de amor. De hecho, la dignidad de la educación reside en la promoción de la verdadera perfección y la alegría de los que han de ser formados. En la práctica, la “caridad intelectual” defiende la unidad esencial del conocimiento frente a la fragmentación que surge cuando la razón se aparta de la búsqueda de la verdad. Esto lleva a los jóvenes a la profunda satisfacción de ejercer la libertad respecto a la verdad, y esto impulsa a formular la relación entre la fe y los diversos aspectos de la vida familiar y civil. Una vez que se ha despertado la pasión por la plenitud y unidad de la verdad, los jóvenes estarán seguramente contentos de descubrir que la cuestión sobre lo que pueden

conocer les abre a la gran aventura de lo que deben hacer. Entonces experimentarán “en quién” y “en qué” es posible esperar y se animarán a ofrecer su contribución a la sociedad de un modo que genere esperanza para los otros.

Queridos amigos, deseo concluir llamando la atención específicamente sobre la enorme importancia de vuestra competencia y testimonio en las universidades y escuelas católicas. Ante todo, permítanme agradecerles su solicitud y generosidad. Conozco desde cuando era Profesor, y después se lo he oído decir a sus Obispos y a los Oficiales de la Congregación para la Educación Católica, que la reputación de las instituciones educativas en su país se debe en gran parte a ustedes y a sus predecesores. Sus aportaciones desinteresadas —desde la investigación externa a la dedicación de los que trabajan en las Instituciones académicas— sirven tanto al país como a la Iglesia. Por este motivo les expreso mi profunda gratitud.

A propósito de los miembros de las Facultades en los Colegios Universitarios, quisiera reiterar el gran valor de la libertad académica. En virtud de esta libertad, ustedes están llamados a buscar la verdad allí donde el análisis riguroso de la evidencia los lleve. Sin embargo, es preciso decir también que toda invocación del principio de la libertad académica para justificar posiciones que contradigan la fe y la enseñanza de la Iglesia obstaculizaría o incluso traicionaría la identidad y

la misión de la Universidad, una misión que está en el corazón del *munus docendi* de la Iglesia y en modo alguno es autónoma o independiente de la misma.

Docentes y administradores, tanto en las universidades como en las escuelas, tienen el deber y el privilegio de asegurar que los estudiantes reciban una instrucción en la doctrina y en la praxis católica. Esto requiere que el testimonio público de Cristo, tal y como se encuentra en el Evangelio y es enseñado por el magisterio de la Iglesia, modele cualquier aspecto de la vida institucional, tanto dentro como fuera de las aulas escolares. Distanciarse de esta visión debilita la identidad católica y, lejos de hacer avanzar la libertad, lleva inevitablemente a la confusión tanto moral como intelectual y espiritual.

Quisiera igualmente expresar una especial palabra de ánimo a los catequistas, tanto laicos como religiosos, los cuales se esfuerzan por asegurar que los jóvenes cada día sean más capaces de apreciar el don de la fe. La educación religiosa constituye un apostolado estimulante y hay muchos signos entre los jóvenes de un deseo de conocer mejor la fe y practicarla con determinación. Si se quiere que se desarrolle este despertar, es necesario que los docentes tengan una comprensión clara y precisa de la naturaleza específica y del papel de la educación católica. Deben estar también preparados para capitanear el compromiso de toda la comunidad educativa de ayudar a nuestros jóvenes y a sus familias a que experimenten la armonía entre fe, vida y cultura.

Deseo también dirigir una exhortación especial a los religiosos, a las religiosas y sacerdotes: no abandonen el apostolado educativo; más aún, renueven su dedicación a las escuelas, en particular a las que se hallan en las zonas más pobres. En los lugares donde hay muchas promesas falsas, que atraen a los jóvenes lejos de la senda de la verdad y de la genuina libertad, el testimonio de los consejos evangélicos que dan las personas consagradas es un don insustituible. Aliento a los religiosos aquí presentes a renovar su entusiasmo en la promoción de las vocaciones. Sepan que su testimonio en favor del ideal de la consagración y de la misión *en medio* de los jóvenes es una fuente de gran inspiración en la fe para ellos y sus familias.

A todos ustedes les digo: sean testigos de esperanza. Alimenten su testimonio con la oración. Den razón de la esperanza que caracteriza sus vidas (cf. *1 Pe* 3,15), viviendo la verdad que proponen a sus estudiantes. Ayúdenles a conocer y a amar a Aquel que han encontrado, cuya verdad y bondad ustedes han experimentado con alegría. Digamos con san Agustín: “Tanto nosotros que hablamos, como ustedes que escuchan, sepamos que somos fieles discípulos del único Maestro” (*Serm.* 23,2). Con estos sentimientos de comunión, les imparto complacido a ustedes, sus colegas y estudiantes, así como a sus familias, la Bendición Apostólica.