

“QUID EST VERITAS?”

RATZINGER, Joseph.
MICROMEGA. “La sinistra in discussione”
3 (luglio-agosto, 2000) 207-224.

Traducción y transcripción de
Juan Manuel Díaz Sánchez.
Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid.
Febrero de 2007.

La centralidad del problema de la verdad para la fe cristiana es la capacidad del hombre para alcanzarla –en cuanto que está dotado de la conciencia como “órgano de la transparencia del único Dios en todos los hombres, que son un solo hombre”- en el texto de la conferencia tenida por el cardenal en Madrid el 16 de febrero del 2000.

¿De qué se trata realmente en la encíclica *Fides et ratio*? ¿Es un documento sólo para especialistas, un intento de reproducir una disciplina que anda en crisis, una filosofía de acuerdo con una prospectiva cristiana y, por tanto, interesante sólo para los filósofos, o plantea una pregunta que nos afecta a todos? Se puede formular también de otra manera: ¿la fe tiene verdaderamente necesidad de la filosofía?, o la fe, que según un comentario de San Ambrosio ha sido transmitida a los pescadores y no a los dialécticos, ¿es totalmente independiente de la existencia o no existencia de una filosofía abierta a la fe? Si se trata la filosofía sólo como una disciplina académica entre otras, entonces la fe de hecho es independiente de esta. Pero el papa entiende la filosofía en un sentido mucho más amplio y mucho más relacionado con su origen. Su pregunta es: si el hombre puede reconocer la verdad, las verdades fundamentales sobre sí mismo, sobre su propio origen y sobre su futuro, o si vive en un crepúsculo que no se puede esclarecerse, y si, por último, no debe retirarse ante la pregunta sobre qué es lo esencial. Lo que el papa afirma es la característica de la fe cristiana en el mundo de las religiones, la de decirnos a nosotros la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre, y reclama su propio ser la *religio vera*, la religión de la verdad. “Yo soy el camino, la verdad y la vida”: en esta palabra de Cristo, del evangelio de Juan (14, 6) está expresada la pretensión radical de la fe cristiana. Sobre esta pretensión se funda la tendencia misionera de la fe: sólo cuando la fe cristiana es verdad mira a todos los hombres; cuando es simplemente una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cerradas en clave simbólica y jamás dirigidas a ser descifradas, entonces debe permanecer en su cultura y dejar a las demás en la suya propia.

Pero eso significa que la pregunta sobre la verdad es propiamente la pregunta esencial de la fe cristiana, y en este sentido esta tiene irremediablemente algo que hacer con la filosofía. Si tuviera que tratar brevemente el objetivo determinante de la encíclica, diría: pretende rehabilitar la pregunta sobre la verdad en un mundo marcado por el relativismo; intenta ponerla en claro como tarea racional y científica en la situación de la ciencia de hoy, que precisamente busca verdades, pero que tanto descalifica la pregunta sobre la verdad como no científica. La encíclica quiere simplemente devolver la valentía de la aventura de la verdad. Con eso, ésta habla muy por encima del espacio de la fe, pero también al corazón del mundo de la fe.

Las palabras, la Palabra y la verdad

Lo que hoy tenga de antimoderno preguntarse sobre la verdad lo ha expuesto genialmente el escritor y filósofo inglés C. S. Lewis en el bestseller *Lettere de Berlicche*, aparecido por primera vez en los años cuarenta. El libro consta de cartas ficticias de un diablo de jerarquía superior que instruye a un principiante sobre la tarea de tentar al hombre, cómo lo debe tentar correctamente. El demonio inferior había expresado a su superior la preocupación de que precisamente personas especialmente inteligentes habían leído los libros sapienciales de los antiguos y así podrían llegar hasta las sendas de la verdad. Berlicche lo tranquiliza haciéndole notar que el punto de vista histórico, al que afortunadamente los eruditos del mundo occidental se había dejado llevar por los espíritus infernales, significaba precisamente esto, “que la única pregunta, que con certeza ninguno plantearía, sería aquella sobre la verdad de lo que había leído; en su lugar se preguntaría sobre las influencias y sobre las dependencias, sobre la evolución de un determinado escritor, sobre la historia de su influjo y cosas así”¹. Josef Pieper, que en su tratado ha entrado con acierto en la interpretación de este pasaje de C. S. Lewis, hace notar, en relación con esto, que las ediciones, por ejemplo, de Platón y de Dante, organizadas en países de régimen comunista, presentan de vez en cuando una introducción, que transmite al lector una comprensión “histórica” y excluirá por tanto la pregunta sobre la verdad². Una cientificidad dirigida así actúa como inmunización ante la verdad. La pregunta, si la exposición del autor es verdadera y en qué medida, sería una pregunta no científica; llevaría fuera del ámbito de lo documentable y de lo demostrable, cayendo en la ingenuidad del mundo precrítico. De esta manera también se neutraliza la lectura de la Biblia: podríamos demostrar cuando y en que condiciones ha surgido un testimonio y así la tenemos clasificada en la categoría histórica, que, en última instancia, no nos atañe. Detrás de esta modalidad de “interpretación histórica” hay una filosofía, una posición de principio ante la realidad, que nos dice: es insensato preguntarse qué es; sólo podemos preguntarnos lo que podemos hacer con las cosas. No es cuestión de verdad, sino de praxis, para dominar las cosas a favor nuestro. De esta limitación aparentemente evidente ante el pensamiento humano surge espontánea la pregunta: ¿qué es lo que nos sirve? ¿Para qué nos sirve esto? ¿Para qué existimos nosotros mismos? Al observador atento, en esta moderna toma de postura, le parecen evidentes al mismo tiempo una falsa humildad y una falsa soberbia: la falsa humildad, que no reconoce al hombre la posibilidad de la verdad, y la falsa soberbia, con la que él se sitúa por encima de las cosas, por encima de la verdad, elevando a finalidad de todo su pensamiento la ampliación de su poder y el dominio sobre las cosas.

Lo que aparece en Lewis de forma irónica, hoy lo podemos encontrar presente científicamente en la literatura. En esta la pregunta sobre la verdad está abiertamente marginada como no científica. El exegeta alemán Marius Teiser ha reclamado recientemente la palabra de Umberto Eco en su famosa novela *El nombre de la rosa*, donde dice: “La única verdad se llama: estudiar, para liberarse de la pasión morbosa por la verdad”³. El fundamento principal para este tipo de rechazo inequívoco de la verdad

¹ C. S. Lewis, *The Screwtape*, London 1965 (15ª ed.), cit. por J. Pieper, “Was heisst Interpretation?”, in *Schriften zum Philosophiebegriff, Werke*, a cura di B. Wald, vol. 3. [NdT.: *Cartas del diablo a su sobrino*. “Las cartas de Escrutopo”. Trad. de Miguel Marías. Ed. Rialp. Madrid, 1993. 140 pp. Tb.: en Ed. Espasa-Calpe].

² *Ibid*, pág. 227.

³ M. Reiser, “Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Lutz”, in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 1999, pp. 62-81. En concreto sobre este tema cfr. p. 72; U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano 1980, p. 619. [NdT.: *El nombre de la rosa*. Trad. de Ricardo Pochtar y de los textos latinos

consiste en lo que hoy se llama el “giro lingüístico”: no se puede retroceder hasta situarse detrás de la lengua y sus imágenes, la razón está condicionada por la lengua y ligada a la lengua⁴. Ya en 1901 F. Mauthner había acuñado esta frase: “Lo que se llama pensamiento sólo es lengua vacía”⁵. M. Reiser habla en esta ocasión del “abandono de la certeza”, de poder referirse “con medios lingüísticos a lo que excede a la lengua”⁶. El importante exegeta alemán U. Lutz afirma –exactamente en el sentido de lo que habíamos oído de Berlicche al comienzo- que la crítica histórica en la época moderna ha abdicado ante la pregunta sobre la verdad. Se cree obligada a aceptar y a admitir que ahora ya no hay que encontrar la verdad de los textos, sino sólo partes de verdad coincidentes, ofertas de verdad para sostenerlas en el mercado de las concepciones del mundo en discusión pública⁷.

Quien reflexiona sobre estas visiones se reconocerá casi indefectiblemente en un pasaje penetrante del *Fedro* de Platón. Sócrates cuenta en el mismo a Fedro una historia, que había aprendido de los antiguos, que eran conocedores de la verdad. En una ocasión Theuth, “Padre de las letras” y “Dios del tiempo”, se alejó del rey egipcio Thamus de Tebas. Informó al soberano sobre las distintas artes que había descubierto y especialmente sobre el arte de escribir, inventado por él. Magnificando su descubrimiento había dicho al rey: “Este conocimiento, oh rey, hará a los egipcios más sabios y capaces de memoria; puesto que ha sido inventada como instrumento de ayuda para la memoria y para la sabiduría”. Pero el rey no se dejó impresionar. Él preveía que la consecuencia del arte de la escritura sería lo contrario. “Porque esta generará olvido en las almas de quienes la aprendan: estos cesarán de ejercitar la memoria, porque fiándose de lo escrito, reclamarán la cosas a la mente y no dentro de ellos mismos, sino fuera de ellos, a través de signos extraños: lo que tu has encontrado no es una receta para la memoria sino para reclamarle a la mente. Tu no ofreces verdadera sabiduría a tus escolares, sino que le das sólo la apariencia porque estos, gracias a ti, pudiendo tener noticias de muchas cosas sin enseñanza, se creerán que son doctísimos, mientras que la mayoría no sabrán nada; con ellos, embotados por opiniones, en lugar de sabios, discurrir”⁸. Es suficiente con pensar todo lo que actualmente los programas de televisión de todo el mundo empapan al hombre y aparentemente lo convierten en sabio; es suficiente con pensar en las amplias posibilidades del ordenador y de Internet, que permiten a quien busca, por ejemplo, tener a su disposición inmediatamente todos los textos de un Padre de la Iglesia, pero sin haber entrado en su pensamiento, y estas advertencias no parecerán exageradas. Platón no rechaza la escritura en cuanto tal, como tampoco nosotros las nuevas posibilidades de la información, que utilizamos con agrado; él lanza una alarma cuya seriedad está diariamente demostrada por las

Tomás de la Ascensión Recio García. Col. “Colección Palabra seis”. 2. Ed. Lumen. Barcelona, 1994. 670 pp.].

⁴ M. Reiser (*op. cit.*, p. 63) hace referencia a O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, pp. 73-97.

⁵ F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, in 3 vol. (Stuttgart 1901, 1902, 1923) nueva edición Frankfurt a. M. 1982. La cita está sacada del vol. 3, p. 365. Cfr. también M. Reiser, *op. cit.*, pp. 73 s.

⁶ M. Reiser, *op. cit.*, pp. 73 ss.

⁷ *Ibid*, p. 63. Cfr. también U. Lutz, “Kann die Bibel heute Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft”, *New Testament Studies*, n. 44/1998, pp. 317-339.

⁸ Platón, *Fedro*, 274d-275b. Sobre esto también puede verse H. Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*, Herder 1998, p. 27.

consecuencias del giro lingüístico y por muchas circunstancias. H. Schade señala el núcleo del problema, lo que diría Platón hoy con este texto: “Aquellos de lo que Platón pone en guardia es de dejarse llevar de la mano por un método filológico con la consecuente pérdida progresiva de realidad”⁹.

Allí donde la escritura, lo escrito, se convierte en barrera para el contenido, esta misma se convierte en un contra-arte, que no hace al hombre más sabio, sino que lo exilia a una sabiduría ilusoria y enferma. Por esto A. Kreiner observa, con razón, a propósito del giro lingüístico: “El abandono de la certeza, de la referencia con medios lingüísticos a contenidos ajenos al ámbito lingüístico, equivale a la renuncia a un ‘discurso’ que de alguna manera todavía es significativo”¹⁰. Sobre esta misma pregunta observa el papa en la encíclica: “La interpretación de esta Palabra (de la Palabra de Dios) no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera”¹¹. El hombre no está prisionero en la habitación de los espejos de las interpretaciones; debe y puede buscar el agujero hacia lo verdadero que hay bajo las palabras y que en ellas y a través de ellas se manifiesta.

Hemos llegado aquí al núcleo de la disputa entre la fe cristiana y un determinado tipo de cultura moderna, a la que le gustaría mucho separarse de la cultura moderna en general, pero de la que –gracias a Dios– es sólo una modalidad. Eso se hace muy evidente, por ejemplo, en la crítica que el filósofo italiano Paolo Flores d’Arcais ha expresado ante la encíclica. Precisamente porque la encíclica insiste sobre la necesidad de la pregunta por la verdad, él declara “que la cultura católica oficial (precisamente la de la encíclica) ya no tiene nada que decir a la “cultura tout court”¹². Pero esto significa también que la pregunta sobre la verdad no tiene nada que ver con la “cultura tout court”. Pero esta “cultura tout court” ¿acaso no es, sobre todo, una anticultura? Y su pretensión de ser la cultura en general, ¿no es quizá una pretensión arrogante, que desprecia al hombre?

Que se trata precisamente de esto se hace evidente cuando Flores d’Arcais atribuye a la encíclica del papa “consecuencias letales para la democracia” e identifica su magisterio con la tipología “fundamentalista” del Islam. Motivo para tal afirmación sería la referencia al hecho de que el papa ha definido las leyes que permite el aborto y la eutanasia carentes de una auténtica validez jurídica¹³. Por lo tanto, quien se sitúa contra un parlamento elegido e intenta ejercer un poder mundano con pretensiones eclesásticas, demuestra que su pensamiento permanece esencialmente marcado por el

⁹ H. Schade, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ A. Kreiner, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg 1992, p. 116, in M. Reiser, *op. cit.*, p. 74.

¹¹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 84.

¹² P. Flores d’Arcais, “Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika ‘Fides et ratio’”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2-3. p. 47.

¹³ En la encíclica *Evangelium vitae* el papa discute críticamente, aduciendo toda una serie de argumentos, la tesis según la cual la legislación de una sociedad debería limitarse a registrar y a recibir las convicciones de la mayoría teniendo rígidamente separadas conciencia privada y ordenamiento público (n. 69). El papa contrapone a esta postura la convicción de que la democracia no debe convertirse en el suplente de la moral: el valor de la democracia, sostiene, está en pie o cae con los valores que esta encarna (n. 70). Estas precisiones fundamentales, relacionadas con los principios de la doctrina del Estado, no pueden liquidarse definiéndolas secamente de “fundamentalismo”. Merecen, por lo menos, volver a discutirse. En este contexto permítaseme remitir a mi libro: *Wende-Zeit für Europa?*, Eisingeln-Freiburg 1991. [NdT.: RATZINGER, Joseph. *Svolta per l’Europa?* “Chiesa e modernità nell’Europa dei rivolgimenti”. Edizioni Paoline. Torino, 1992. 152 pp.]

sello del dogmatismo católico. Tales afirmaciones presumen de que no puede existir ninguna otra instancia por encima de las decisiones de una mayoría. La mayoría casual se convierten en lo absoluto. Así lo absoluto, lo infalible está de nuevo presente. Estamos abandonados al señorío y a la absolutización del caso, más aún de lo manipulable. Cuando el hombre queda excluido de la verdad, sólo la casualidad, la arbitrariedad, pueden dominarlo de nuevo. Por esto no es “fundamentalista”, sino un deber de la humanidad, proteger al hombre contra la dictadura de lo casual convertido en absoluto y restituirle la dignidad, que consiste realmente en el hecho de que ninguna instancia humana pueda dominarlo definitivamente, ya que él está abierto hacia la verdad misma. La encíclica, precisamente por su insistencia sobre la capacidad de verdad, es una apología, realmente necesaria, de la grandeza del hombre contra aquella que se diluye dentro de la “cultura tout court”.

Naturalmente que es difícil reintroducir en el debate público la pregunta sobre la verdad, dentro del canon metodológico que se afirma hoy como “sello de científicidad”. Es necesario un debate radical sobre la esencia de la ciencia, sobre la verdad y sobre el método, sobre la tarea de la filosofía y sus posibles vías. El papa no ha identificado como una tarea de la encíclica el entrar en el fondo del asunto en las cuestiones prácticas, sobre la condición y el modo en que la verdad puede volver a ser “científica”. Pero indica porque debemos asumir esta tarea. No ha querido apropiarse la tarea de los filósofos, sino que ha puesto en evidencia la tarea de lanzar una señal de alarma contra una tendencia autodestructiva de la “cultura tout court”. Precisamente esta señal de alarma es un verdadero acto filosófico, pone en el presente el origen socrático de la filosofía y así da testimonio de la fuerza filosófica que está presente en la fe bíblica. A la esencia de la filosofía se opone una tipología de científicidad, que le prohíbe la pregunta sobre la verdad o la hace imposible. Este encierro en sí misma, esta reducción de la razón, no puede ser el criterio de la filosofía, y toda la ciencia no puede terminar en la imposibilidad de las preguntas propias del hombre, sin resultar ella misma, en definitiva, una ocupación vacía y peligrosa. Tarea de la filosofía no puede ser el someterse a un canon metodológico, que tiene un derecho propio en cada sector del pensamiento. Su tarea debe ser realmente la de reflexionar sobre la científicidad en su conjunto, acoger críticamente su esencia y al mismo tiempo dar un paso, de manera racionalmente responsable, hacia lo que propiamente le da sentido. La filosofía debe interrogarse constantemente sobre el hombre y desde ahí andar siempre a la búsqueda de la vida y de la muerte, de Dios y de la eternidad. Con ese fin se deberá servir hoy sobre todo de una aporía de aquel tipo de científicidad, que separa al hombre de tal pregunta, y a partir de estas aporías, que nuestra sociedad nos mete realmente por los ojos, intentar reabrir el camino hacia lo esencial y hacia lo que resulta irrenunciable (*Notwendige und Not Wendende*). En la historia de la filosofía moderna nunca han faltado intentos, y también en el presente hay señales suficientemente valientes que animan a reabrir la puerta a la pregunta sobre la verdad, una puerta que abra completamente el círculo de un lenguaje cerrado en sí mismo¹⁴. En este sentido el llamamiento de la encíclica es sin duda culturalmente crítico ante nuestra actual situación cultural, pero al mismo tiempo en una profunda sintonía con elementos

¹⁴ Desde este punto de vista el elenco de nombres que en el n. 74 presenta la encíclica *Fides et ratio* aparece seguramente demasiado limitado. Basta sólo recordar la importancia que en el siglo XX han tenido la escuela fenomenológica, desde Husserl hasta Scheler, o la gran corriente del personalismo con autores como Ebner, Mounier y Marcel o grandes pensadores hebreos como Bergson o Lévinas para constatar que la filosofía en el sentido indicado por la encíclica todavía es actualmente posible y real en una multiplicidad de variantes.

esenciales de la controversia espiritual de la era moderna. Nunca es anacrónica la confianza para buscar y encontrar la verdad: esta es propiamente lo que conserva al hombre en su dignidad, rompe los particularismos y conduce a los hombres unos a otros, a partir de su dignidad común, por encima de las fronteras culturales.

La esencia de la cultura

Aquello sobre lo que hemos reflexionado hasta ahora se podría definir como la disputa entre la fe cristiana, expresada en la encíclica, y un determinado tipo de cultura moderna, mientras que de nuestras reflexiones ha quedado excluido el lado naturalista-técnico de nuestra cultura. Nuestra atención se dirigía a los aspectos propios de las ciencias humanistas de nuestra cultura. No sería arduo demostrar que su confusión frente al problema de la verdad, que mientras tanto se ha transformado además en cólera en sus conflictos, al final depende de un hecho: que esta querría alcanzar los mismos parámetros metodológicos y el mismo tipo de certeza que existe en el ámbito empírico. La limitación metódica de las ciencias naturales, a lo que es verificable por la vía experimental, se convierte además en el acta de cientificidad, más aún, de la racionalidad “tour court”. La renuncia metódica, que en el campo de la ciencia empírica es sensata, e incluso necesaria, se convierte así en un muro levantado contra la búsqueda de la verdad. Se trata de una regla metodológica rígidamente empírica. En oposición a esta, el papa defiende la multiplicidad de los caminos del espíritu humano, también la amplitud de la racionalidad, que debe saber reconocer métodos distintos según el tipo de objeto. Lo que no pertenece a la esfera material no puede afrontarse con métodos propios de la dimensión material: se podría así retomar, de manera algo aproximativa, el llamamiento del papa contra una forma unívoca de racionalidad.

La disputa con la cultura moderna, la disputa sobre la verdad y el método, es uno de los hilos fundamentales en el tejido de nuestra encíclica. Pero el problema de la verdad y de la cultura se presenta también bajo otro aspecto distinto, que envía sustancialmente a la esfera propiamente religiosa. A la pretensión de universalidad del cristianismo, que se funda en la universalidad de la verdad, hoy se tiende a contraponer la relatividad de las culturas. Este tema surge ya en el siglo XVIII en Gotthol Ephraim Lessing, que representa las tres grandes religiones en la parábola de los tres anillos, de los que uno sólo debería ser el verdadero y auténtico, pero no hay forma de establecer cuál es el verdadero. El problema de la verdad es irresoluble y es sustituido por la cuestión del efecto salvífico y purificador de la religión. Al inicio de nuestro siglo, pues, Ernst Troeltsch ha planteado expresamente, como tema, el problema de la relación entre religión y cultura, verdad y cultura. Mientras que inicialmente presentaba todavía al cristianismo como “la más concentrada revelación de la religiosidad personalista, como la única completa ruptura de las fronteras y de las condiciones de la religión natural”, en el desarrollo de su pensamiento la caracterización cultural de la religión ha terminado por impedirle la mirada a la verdad, sometiendo las religiones a la relatividad de las culturas. Al final la validez del cristianismo se convierte para él en una “cuestión europea”. Para él el cristianismo es el tipo de religión adaptado a Europa, mientras que reconoce al budismo y al brahmanismo una “absoluta autonomía”. El problema de la verdad está prácticamente excluido, la frontera de las culturas se hace insuperable¹⁵.

¹⁵ Sobre esta cuestión puede verse Buerkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religion. Lerhrbücher zur katholischen Theologie III*, Paderborn 1996, pp. 60-67.

[*] NdT.: se dice del valor que tiende a aproximarse lo más posible a otro valor, sin coincidir nunca con él.

Una encíclica totalmente dedicada a la aventura de la verdad debería, por eso, plantear también el problema de la relación entre verdad y cultura. Debía preguntarse si puede existir en plenitud una comunión de las culturas en la única verdad –si la verdad es capaz de expresarse a todos los hombres por encima de sus formas culturales o si esta, al final, se puede siempre y únicamente intuir de manera asintótica[*] tras las formas culturales diversas o incluso contrapuestas.

A un concepto estático de cultura que presupone rígidas formas culturales, que al final permanecen constantes y sólo están la una con la otra y no pueden comunicarse, el papa en su encíclica le ha contrapuesto una concepción dinámica y comunicativa de cultura. Subraya que si las culturas “están profundamente enraizadas en lo humano”, por tanto, “llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia”¹⁶. Por eso las culturas, expresión del ser hombre, están caracterizadas por la dinámica humana, que sobrepasa cualquier límite. Por consiguiente las culturas no están fijadas de una vez por todas de una sola forma; tienen la capacidad de progresar y transformarse, también corren fácilmente el peligro de corromperse. Miran el encuentro recíproco y la fecundación mutua. Puesto que la apertura interior del hombre hacia Dios le caracteriza más en la medida en que [las culturas] son grandes y puras, es intrínseca a ellas la disponibilidad interior para la revelación de Dios. Para ellas la revelación no es algo extraño; esta, en cambio, responde a una expectativa interior de la entraña de las mismas culturas. Sobre esto Theodor Haecker¹⁷ ha hablado del espíritu de espera de las culturas precristianas y, mientras tanto, muchos estudios histórico-religiosos han podido mostrar también, de forma plenamente evidente, esta aproximación de las culturas al Logos divino, que se ha hecho carne en Jesucristo¹⁸. El papa se refiere con este motivo al mosaico de pueblos citado en la narración de Pentecostés por los Hechos de los Apóstoles (2, 7-11), al narrarnos que el testimonio de Cristo es perceptible a través de todas las lenguas y en todas las lenguas, o sea, en todas las culturas que se expresan mediante la lengua. En todas estas, la palabra del hombre se hace portadora de la misma Palabra de Dios, de su mismo Logos. La encíclica dice a este propósito: “El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura”¹⁹.

El papa desarrolla desde aquí normas ejemplares para la relación de la fe cristiana en general respecto a las culturas precristianas sobre el ejemplo de la cultura india, normas que son consideradas dentro del encuentro de estas culturas con la fe. Él señala muy brevemente ante todo, el gran desarrollo espiritual del pensamiento indio, que lucha por liberar el espíritu de las condiciones espacio-temporales, ejerciendo así la primera apertura metafísica del hombre, que después se ha estructurado teóricamente en importantes sistemas filosóficos²⁰. Estas muestras evidencian la tendencia universal de las grandes culturas, su superación del espacio y del tiempo y también así su interiorización en el ser humano y en sus mayores posibilidades. En esto consiste la capacidad de diálogo entre las culturas, en este caso entre la cultura india y las culturas

¹⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 70.

¹⁷ Puede verse Th. Haecker, *Vergel, Vater des Abendlandes*, München 1947 (5ª ed.), pp. 177 ss.

¹⁸ Cfr. entre otros a H. Buerkle, *op.cit.*, pp. 14-40.

¹⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 71.

²⁰ *Ibid.*, 72

crecidas en el terreno de la fe cristiana. Así, del estrecho contacto con la cultura india surge, por sí, al mismo tiempo, el primer criterio: consiste en la “universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas”²¹. De ello se deduce también un segundo criterio: “cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido mediante la inculturación en el pensamiento greco-latino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios”²².

La encíclica menciona, por último, otro criterio, que deriva, como consecuencia, de las reflexiones anteriores sobre la esencia de la cultura: se guardará de “confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano”²³.

La superación de las culturas en la Biblia y en la historia de la fe

Cuando el papa insiste sobre lo irrenunciable de la herencia cultural alcanzada, que se ha convertido ella misma en un vehículo de transmisión de la verdad de Dios y del hombre a la vez, ciertamente surge espontánea la pregunta de si eso no significa la canonización de un eurocentrismo de la fe, que no parece eliminado tampoco por el hecho de que ciertamente en el proceso de la historia de la fe pueda entrar –como ya ha entrado- alguna herencia nueva en la identidad de la fe actualmente existente y que aprecia a cada uno. Continúa de manera inevitable la pregunta: ¿Cuánto tiene la fe propiamente de griega y de latina? (Fe que, por otra parte, no ha nacido en el mundo griego y latino, sino en el mundo semita del Oriente Medio, en donde Asia, África y Europa están y siempre han estado en contacto). La encíclica toma posición sobre este problema, especialmente en el capítulo segundo, dedicado al desarrollo del pensamiento filosófico dentro de la Biblia, y en capítulo cuarto, donde describe el fatídico encuentro de esta sabiduría de la razón crecida en la fe con la sabiduría griega de la filosofía. Sobre esto quería decir brevemente lo que sigue a continuación.

Ya en la misma Biblia está elaborado un patrimonio religioso y filosófico multiforme que proviene de mundos culturales distintos. La Palabra de Dios se desarrolla a través de un proceso de encuentros con el hombre en busca de una respuesta a sus preguntas últimas; no es simplemente “caída del cielo”, sino que es una síntesis de las culturas. Pero, con una mirada más profunda, se puede reconocer un proceso en el que Dios lucha con el hombre, y progresivamente lo abre para que acoja su palabra más profunda, para acogerse a sí mismo a través del Hijo, que es el Logos. La Biblia no es sencillamente expresión de la cultura del pueblo de Israel; esta se sitúa, en cambio, constantemente frente al intento totalmente natural de este pueblo por ser simplemente él mismo, de instalarse en la propia cultura. La fe en Dios, y el sí a la voluntad de Dios, le viene constantemente propuesta con dureza, en contra sus ideas y de sus deseos. Esta se opone continuamente a la religiosidad tradicional de Israel y a su cultura religiosa, que querría expresarse en el culto de la dignidad real, de la reina del cielo, con la pretensión de poder de su reino. Desde la cólera de Dios y de Moisés contra la adoración del becerro de oro sobre el Monte Sinaí hasta los últimos profetas de la era post-exílica, siempre se

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

trata de un hecho: que Israel viene empujado por su identidad cultural y por sus deseos religiosos, debe renunciar, por decirlo así, al culto de la propia nación, al culto de la “sangre y de la tierra”, para plegarse al Dios totalmente otro y extranjero, que ha creado el cielo y la tierra y es el Dios de todos los pueblos. La fe de Israel implica una superación continua de la propia cultura, mediante la apertura y la amplitud de la verdad común. Los libros del Antiguo Testamento pueden parecer desde muchos puntos de vista como poco píos, como menos poéticos que ciertos pasajes significativos de las escrituras sagradas de otros pueblos. Pero estos libros tienen su propia peculiaridad en ese carácter conflictivo de la fe contra lo que es propio, ese abandonar lo que es propio, que comenzó con el viaje de Abraham. La recuperación de la ley, que Pablo logra gracias al encuentro con Jesucristo resucitado, lleva a su fin lógico esta orientación fundamental del Antiguo Testamento. Eso significa la total universalización de esta fe, que queda liberada de lo que caracteriza el ordenamiento de un pueblo. Entonces todos los pueblos están invitados a participar en esto proceso de superación de lo que les es propio, iniciado por primera vez en Israel; están invitados a convertirse al Dios que a su vez se ha superado a sí mismo en Jesucristo, derribando el “muro de la enemistad” que había entre nosotros (Ef 2, 14), y aproximándose el uno al otro en la autorrenuncia de la Cruz. La fe en Jesucristo es, pues, por su naturaleza, una apertura continua de sí, la irrupción de Dios en el mundo humano y la respuesta del hombre que se encamina hacia Dios, conduciendo al mismo tiempo al hombre hacia su prójimo. Todo lo que le es propio pertenece ahora a todos, y todo lo demás se convierte, también, al mismo tiempo en nuestro; esta totalidad se comprende por la palabra del padre al hijo mayor: “Todo lo que es mío es tuyo” (Lc 15, 31), que vuelve en la plegaria sacerdotal de Jesús como afirmación que el Hijo dirige al Padre: “Todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo mío” (Jo 17,10).

Este modelo fundamental determina también el encuentro del mensaje cristiano con la cultura griega, que indudablemente no comienza sólo con la misión cristiana, sino que ya se había desarrollado en la entraña de las escrituras del Antiguo Testamento, en particular mediante su traducción al griego, y de aquí había entrado en el judaísmo, antiguo. Este encuentro era posible porque en el mundo griego se había abierto camino, mientras tanto, un proceso análogo de superación de sí mismo. Los Padres no se han limitado simplemente a fundar, con el Evangelio, una cultura griega válida por sí misma y autónoma. Estos han podido iniciar el diálogo con la filosofía griega y hacer de ella un instrumento del Evangelio, allí en el mundo griego, a través de la búsqueda de Dios; se había abierto camino una autocrítica de la propia cultura y del pensamiento propio. La fe une pueblos distintos –desde los germánicos y eslavos, que entraron en contacto con el mensaje cristiano en la época de las grandes migraciones, hasta los pueblos de Asia, África y las Américas –no a la cultura griega como tal, sino principalmente a su autosuperación, que representaba el punto real de encuentro para la explicación del mensaje cristiano. Desde aquí ella los introduce en la dinámica de la autosuperación. Recordamos la reciente, la feliz observación de Richard Schaeffler en relación con esto, y lo que la predicación cristiana “pretende” desde el comienzo de los pueblos de Europa (que por otra parte no existía como tal antes de la misión cristiana) “la renuncia (...) a cualquier divinidad autónoma de los europeos, mucho antes de que las culturas extraeuropeas entraran en su campo visual”²⁴. Desde aquí se puede comprender por qué el anuncio cristiano se conectó con la filosofía y con las religiones. Donde se ha

²⁴ R. Schaeffler, “Ent-europäisierung des Christentums?”, *Theologien und Glaube*, n. 86/1996, p. 131.

intentado esta segunda alternativa, por ejemplo, allí donde se ha querido interpretar a Cristo como el verdadero Dionisos, Esculapio o Heráclito, tales tentativas han resultado muy pronto superadas²⁵. Que el cristianismo se dirigiera hacia la filosofía, y no hacia las religiones, se debe justamente al hecho de que no ha sido canonizada una cultura, sino que se ha podido entrar allí donde esta ya había comenzado a salir de sí misma, allí donde ella había entrado por el camino de la apertura hacia la verdad común, dejándose atrás una fundamentación en aquello que era únicamente su especificidad. Esta es también hoy una indicación fundamental en lo que concierne al problema de la aproximación y de la transmisión a otros pueblos y culturas. Es seguro que la fe no puede enlazarse con filosofías que excluyen el problema de la verdad, pero puede conectarse a movimientos que intentan escapar de la prisión del relativismo. Es cierto que no puede adoptar directamente las religiones antiguas, pero las religiones pueden conectarse a movimientos que intentan escapar de la prisión del relativismo. Es cierto que no pueden adoptar directamente las religiones antiguas, pero las religiones pueden proporcionar formas y estructuras, y sobre todo comportamientos como el temor reverencial, la humildad, el espíritu de sacrificio, la bondad, el amor al prójimo, la esperanza en la vida eterna²⁶. Me parece, dicho sea entre paréntesis, que esto es importante también para el problema del significado salvífico de las religiones. Ellas salvan, por decirlo de alguna manera, no como un sistema cerrado y a través de la fidelidad a un sistema, sino que contribuyen a la salvación en la medida en que conducen al hombre a “pedir a Dios” (como dice el Antiguo Testamento), a “buscar su rostro”, a “buscar el Reino de Dios y su justicia”.

Religión, verdad y salvación

Me gustaría ahora detenerme un instante sobre este punto, ya que toca a una cuestión fundamental de la existencia humana, que, con todo derecho, constituye también un problema básico en el debate teológico contemporáneo. Se trata, en efecto del impulso original que ha dado lugar a la filosofía y al que ésta debe volver siempre; aquí filosofía y teología necesariamente se tocan, cuando permanecen fieles a su propia tarea. La pregunta es: ¿qué hará el hombre para salvarse? ¿Cómo llegará a ser justo? En los tiempos antiguos se pensaba de forma preferente en la muerte y en lo que viene después de la muerte; el presente, que ve el más allá como incierto y que intenta evitar el problema, también debe buscar la justicia en el tiempo y no puede aparcar el problema de la posibilidad de vencer a la muerte. En el debate sobre la relación entre el cristianismo y las demás religiones universales la cuestión principal de la discusión ha sido, de manera extraña, así: ¿cuál es la postura de las religiones ante el problema de la salvación eterna? La pregunta sobre la manera en la que el hombre pueda ser salvado se plantea en el sentido clásico. Actualmente ha ido afirmándose de manera bastante generalizada la tesis según la cual las religiones son caminos para la salvación. Quizá no son el camino normal hacia la salvación pero sí que son “caminos extraordinarios”: ha llegado a ser ahora opinión aceptada universalmente que a través de todas las religiones el hombre alcance la salvación.

Esta respuesta corresponde solamente a la idea de tolerancia y de respeto al otro que hoy se ha impuesto. También corresponde a la imagen moderna de Dios: Dios no puede

²⁵ *Ibid*, 125.

²⁶ Estas concesiones de inclusión y transformación, distinción y negacións las expone muy bien H. Buerkle, *op. cit.*, pp. 18-40 (cfr. la anterior nota 15).

rechazar a los hombres sólo porque no conocen el cristianismo y han crecido en el seno de otras religiones. Él aceptará su religiosidad de igual manera que acepta la nuestra. Esta tesis –apoyada con otras muchas argumentaciones- que a primera vista aparece así como razonable, suscita, en cambio, muchas preguntas. Cada una de las religiones, en efecto, exigen no sólo cosas distintas, sino también contrapuestas. Mientras tanto ante el continuo aumento de personas que no están ligadas a una religión, esta teoría de la salvación universal se extiende de manera consecuente también a formas existenciales no religiosas vividas con coherencia. Desde este punto se llega a decir que también lo que es contradictorio hay que verlo como tendente al mismo fin; nos encontramos, en pocas palabras, una vez más ante el problema del relativismo. Se presupone tácitamente que en el fondo todos los contenidos sean igualmente válidos. No sabemos ya lo que realmente tiene un valor. Cada uno, en efecto, debe andar por su camino, santificarse a su manera, como dijo Federico II de Prusia. Así, entrando por la puerta de atrás, el relativismo vuelve inevitablemente a tener la mejor de las teorías salvíficas. El problema de la verdad queda alejado de la cuestión religiosa y de la cuestión de la salvación. La verdad queda sustituida por las buenas intenciones; la religión permanece en la esfera de lo subjetivo, puesto que ya no es posible reconocer lo que objetivamente es bueno y verdadero.

La diversidad de las religiones y sus peligros

¿Debemos resignarnos a esto? ¿Es inevitable, pues, la alternativa entre rigorismo dogmático y relativismo filantrópico? Pienso que en las teorías apenas expuestas no se han valorado suficientemente tres cosas. Ante todo que las religiones (y al mismo tiempo también el agnosticismo y el ateísmo), todas, son consideradas equivalentes. Pero precisamente esto es falso. Existen, efectivamente, formas religiosas degeneradas y corrompidas, que no construyen al hombre, sino que lo alienan; la crítica marxista a la religión no vivía en los aires. Y también las religiones a las que se les reconoce una dimensión moral y una justa situación en el camino de la verdad, pueden corromperse al hacer su camino. En el hinduismo (que en realidad es una denominación colectiva bajo la que se reúnen religiones distintas) existen elementos formidables, pero también aspectos negativos –recordamos sus mezclas con el sistema de castas, la costumbre de inmolar a las viudas en la pira- está formado por concepciones inicialmente simbólicas, y los desarrollos de sáktismo, por poner sólo algunos ejemplos. Pero también el Islam, incluso en toda su grandeza, corre siempre el peligro de perder el equilibrio, haciendo sitio a la violencia y dejando deslizarse a la religión hacia algo exterior y ritualista. Y naturalmente existen también –como bien sabemos todos nosotros- formas de corrupción del cristianismo, como cuando los cruzados, para conquistar la Ciudad Santa de Jerusalén, donde Cristo ha muerto por todos los hombres, han causado, a su vez, un baño de sangre entre musulmanes y hebreos. Esto quiere decir que la religión requiere, para su dimensión auténtica, una distinción también entre las formas religiosas y distinción dentro mismo de la religión. Igualando los contenidos, y con la idea de que todas las religiones son distintas y sin embargo iguales, no se avanza. El relativismo es peligroso, muy concretamente por la estructura de la naturaleza humana, al individuo y a la colectividad. La renuncia a la verdad no salva al hombre. Ninguno puede olvidar cuanto mal se ha realizado en la historia en nombre de las buenas intenciones y opiniones.

El problema de la salvación

Así tratamos ya el segundo punto, que generalmente se olvida. Cuando se habla del significado salvífico de las religiones, se piensa de manera sorprendente sobre todo en el hecho de que todas hacen posible la vida eterna, neutralizando de esta manera fácilmente el pensamiento mismo de la vida eterna, ya que se puede llegar de cualquier forma. Pero de esta forma el problema de la salvación se reduce de una manera inadmisiblemente. El Cielo comienza en la tierra. La salvación en el más allá presupone una vida justa en el más acá. Por tanto no se puede preguntar simplemente quién llegará al paraíso, y liberarse así al mismo tiempo del problema. Es necesario preguntarse qué es el Cielo y cómo viene a la tierra. La salvación en el más allá debe delinearse en mi estilo de vida que convierta aquí al hombre en "humano" y, por eso, conforme con Dios. Esto significa, una vez más, que el hombre, frente al problema de la salvación, debe dirigir su mirada más allá de las mismas religiones y que para esto son necesarios los criterios de una vida justa que no pueden reducirse caprichosamente. Diría, pues, que la salvación comienza con la justificación del hombre en este mundo, que comprende siempre los dos polos de cada individuo y de la comunidad. Existen formas de comportamiento que no sirven ya para la justificación del hombre, y otras que lo llevan siempre hacia lo justo. Esto significa que la salvación no reside en las religiones como tales, sino que está ligada a ellas, en la medida en que ellas conducen al hombre al único bien, a la búsqueda de Dios, de la verdad y del amor. Por eso el problema de la salvación lleva siempre en sí un elemento crítico hacia las religiones y, lo mismo, al revés, puede estar ligado positivamente a las religiones. En cualquier caso tiene algo que hacer con la unidad de lo bueno, con la unidad de lo verdadero, con la unidad de Dios y del hombre.

La conciencia y la capacidad de verdad del hombre.

Esta afirmación conduce al tercer punto que se trata aquí. La unidad del hombre tiene un órgano: la conciencia. Fue la audacia de san Pablo la que afirmó la capacidad de escuchar a la conciencia en todos los hombres, separando así el problema de la salvación del problema de la conciencia y del respeto a la *Torah* y poniéndolo en la exigencia común de la conciencia, en la que habla el único Dios, que dice a cada hombre lo que es realmente esencial de la *Torah*: "cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón atestiguándolo su conciencia" (Rom 2, 14ss). Pablo no dice: cuando los paganos se atienen a su religión, aquello es bueno ante el tribunal de Dios. Al contrario, él condena gran parte de las prácticas religiosas de su tiempo. En cambio hace referencia a una fuente distinta: a lo que está escrito en el corazón de todos, el único bien del único Dios. Aquí todavía se contraponen hoy dos concepciones de conciencia, que con frecuencia se penetran la una en la otra de manera fácil. Para Pablo la conciencia es el órgano de la transparencia del único Dios en todos los hombres, que son un solo hombre. Hoy, en cambio, la conciencia es vista como la expresión de que el sujeto es lo absoluto, más allá de lo cual no puede existir ninguna otra instancia moral. Lo bueno como tal no es perceptible. El único Dios no es perceptible. En la esfera moral y religiosa, el sujeto es la última instancia. Eso es lógico si la verdad como tal es inaccesible. Así que en la concepción moderna, la conciencia es una canonización del relativismo, de la imposibilidad de tener las mismas unidades morales y religiosas de medida, mientras que, al contrario, para Pablo y para la tradición cristiana la conciencia era la garantía para la unidad del

hombre y para la percepción de Dios, para el deber común del único y mismo bien²⁷. Que en todos los tiempos hayan existido y existan siempre “santos paganos” depende de que en todo tiempo y lugar –aunque fatigosa y esporádicamente- es perceptible el juicio del “corazón”, que la *Torah* de Dios se hace sentir en nosotros (en nuestro ser creatural) como un deber y así tenemos la posibilidad de superar lo que es meramente subjetivo, entre nosotros y ante Dios. Y esta es la salvación. Queda, por último, lo que Dios mismo hace con las pobres vasijas de nuestro intento por alcanzar el bien, su misterio, que no debemos pretender calcular.

Consideraciones conclusivas

Al término de estas reflexiones me gustaría todavía llamar, una vez más, la atención sobre una indicación metodológica que el papa da respecto a la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón, ya que con ella se afronta el problema práctico sobre la forma de encaminarse hacia una renovación del pensamiento filosófico y teológico en el sentido de la encíclica. La encíclica habla de un “movimiento circular” entre teología y filosofía, y lo concibe en el sentido de que la teología debe partir siempre, ante todo, de la Palabra de Dios, pero, puesto que esta Palabra de Dios es verdad, entrará en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por la verdad, insertándola así en el diálogo con la filosofía. La búsqueda de la verdad para el creyente se realiza, pues, en un movimiento, en el que la escucha de la Palabra dicha y la búsqueda de la razón se reencuentran siempre de manera nueva. Así, por una parte, la fe se profundiza y se purifica, pero, por otra, también el pensamiento resulta enriquecido, puesto que se abren nuevos horizontes. Me parece que esta idea de la circularidad se podrá ampliar posteriormente: también la filosofía como tal no debería encerrarse en lo que es puramente propio y autopensado. Así como ella debe escuchar a los conocimientos empíricos que maduran en las distintas ciencias, de igual manera debería considerar también la tradición sagrada de las religiones y sobre todo el mensaje de la Biblia como una fuente de conocimiento por el que dejarse fecundar. Pues no existe ninguna gran filosofía que no haya recibido clarificaciones e indicaciones de la tradición religiosa, tanto si pensamos en la filosofía de Grecia y de la India, como en la filosofía que se ha desarrollado en el seno del cristianismo, o también en las filosofías modernas, convencidas de la autonomía de la razón, y que consideran tal autonomía como medida última del pensamiento, pero permanecen todavía deudoras de los grandes temas del pensamiento que la fe bíblica ha señalado a la filosofía a lo largo del camino: Kant, Fichte, Schelling serían impensables sin las premisas de la fe, y el mismo Marx, aún en su radical refutación, vive todavía de los horizontes de esperanza adquiridos de la tradición hebrea. Allí, donde la filosofía elimina totalmente este diálogo con el pensamiento de la fe, terminará –como lo formuló en otro tiempo Jaspers- en una “seriedad que va vaciándose”²⁸. Al final se ve, pues, obligada a renunciar al problema de la verdad, o sea, a renunciar a sí misma. Porque una filosofía que ya no se pregunta qué somos, por qué existimos, si existe Dios y la vida eterna, es una filosofía que ha renunciado a serlo.

²⁷ Sobre la cuestión de la conciencia me permito citar mi librito titulado *Wahrheit, Werte, Macht*, Freiburg 1993 (2ª ed., Frankfurt a. M. 1999), pp. 25-62). [NdT.: RATZINGER, Joseph. *Verdad, valores, poder*. “Piedras de toque de la sociedad pluralista”. Col. “Libros de bolsillo Rialp”, 151. Ed. Rialp. Madrid, 1995. 108 pp. 2000, 3ª ed. Acude a los ejemplos de Sajarov, Newman, Sócrates o Tomás Moro para resaltar el valor y la dignidad de la conciencia].

²⁸ Cfr. J. Pieper, *op. cit.*, p. 323.

Querría terminar refiriéndome a un comentario sobre la encíclica, aparecido en el semanario alemán, de tendencias normalmente laicas, *Die Zeit*. El comentarista, Jan Ross, capta muy bien el núcleo del escrito magisterial del papa, cuando dice que el destronamiento de la teología y de la metafísica ha hecho al pensamiento “no simplemente menos libre, sino también más estrecho”, y tampoco teme hablar de “atontamiento a través de la irreligiosidad”. “Al alejarse de las preguntas últimas, la razón se ha vuelto indiferente y perezosa, se ha hecho irrelevante para los dilemas existenciales del bien y del mal, de la muerte y de la inmortalidad”. La voz del papa, continúa Ross, “ha animado a muchos hombres y a pueblos enteros, ha resonado también dura y cortante a los oídos de muchos y además ha suscitado odio, pero cuando calle será un instante de tremendo silencio. En efecto, cuando no se hable ya de Dios ni del hombre, del pecado y de la gracia, de la muerte y de la vida eterna, entonces todos los gritos y todo el rumor que ocasionen, resultarán sólo un vano intento de engañarse respecto al callarse uno mismo sobre lo que es realmente humano. El papa se ha opuesto al peligro de este silencio con su *parresía*[*], con la impávida franqueza de la fe, desarrollando así un servicio no sólo para la Iglesia, sino para toda la humanidad. Por esto debemos estarle agradecidos[*].

[*] La publicación de este texto ha sido concedida por el cardenal Joseph Ratzinger a las revistas *Tracce* y *MicroMega*. Agradecemos a *Tracce* poder utilizar la traducción de Laura Geronazzo y Daria Rescaldini, revisada por Alessandro Gamba y controlada por el autor. La traducción de las notas, que en *Tracce* faltaban, es de la redacción de *MicroMega*.