



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Téllez Maqueo, Ezequiel

LA NOCIÓN DE MORALISMO EN JOSEF RATZINGER

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 6, julio, 2013, pp. 115-131

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639455007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA NOCIÓN DE MORALISMO EN JOSEF RATZINGER

Ezequiel Téllez Maqueo

Universidad Panamericana, México D.F.

detellez@up.edu.mx

Resumen

Además de subrayar la importancia de la dimensión contemplativa para el pensamiento cristiano, el autor examina las consecuencias que, según Ratzinger, pueden surgir cuando se desvincula el cristianismo de la vida interior y del espíritu religioso, tales como el moralismo, la ideología y el activismo. Finalmente, muestra la importancia de una articulación plena entre vida contemplativa y acción práctica para una auténtica vida cristiana.

Palabras clave: Cristianismo, filosofía de la religión, ideología, moralismo, Ratzinger.

THE NOTION OF MORALISM ACCORDING TO RATZINGER

Abstract

After emphasizing the importance of the contemplative dimension for the Christian thought, the author reviews the consequences that may arise according to Ratzinger, when true religious spirit of Christianity and its interior life are not linked to inner life and religious spirit and finally he shows the meaning of a whole articulation between contemplative life and practical action for an authentic Christian life.

Keywords: Christianity, Ideology, Moralism, Philosophy of Religion, Ratzinger.

Recibido: 13/04/2012

Aceptado: 28/01/2013

En la historia del pensamiento griego existe una distinción clásica sobre qué constituya la vida contemplativa, por un lado, es decir, una consagración desinteresada del hombre en cuerpo y espíritu a la verdad y a lo divino como fin último de la vida humana y, por otra parte, la vida activa que, ya sea en su vertiente *práxica* o *poiética* para usar lenguaje aristotélico, se dirige a canalizar por medio de la acción toda la inmensa riqueza afectiva y volitiva de que es capaz el humano con vistas al mejoramiento de sí mismo o de los objetos por él producidos, respectivamente.

Dicha preocupación contemplativa por la verdad y lo divino, acompañada de la posibilidad humana de percibir la realidad tal como es, se extiende al Medioevo, llegando a impregnar el pensamiento de algunos escolásticos; quizás con mayor vehemencia que la que tuvo entre los griegos. Uno de estos escolásticos del siglo XIII, Tomás de Aquino, para explicar el placer intelectual que el conocimiento de la verdad por sí sola proporciona a las almas exquisitas, avezadas en el goce de la sabiduría, recurre a una comparación intrépida en un pasaje poco conocido de su obra en el que afirma que: “en las cosas del cuerpo primero vemos y luego degustamos, en cambio, en las cosas del espíritu el sabor es anterior a la vista, porque *el que no saborea no conoce*” (*Comentario a los Salmos*, p.33, n.10).

Efectivamente, según el Aquinate, para conocer la verdad hay que “saborear” lo cognoscible, tomarle gusto con el intelecto, pues “saber” por medio de la mente equivale a percibir a qué “sabe” el conocimiento. No es casualidad que los romanos empleasen en latín un mismo verbo como *sapere* para designar “lo que sabe” alguien con el intelecto así como aquello “a lo que sabe” un alimento al paladar. Estamos aquí ante la esencia de la sabiduría aristotélica y tomista explicada a partir de una bella analogía: la sabiduría, que es la cumbre de la vida contemplativa, consiste en aprender a “degustar” de lo divino en todas las actividades humanas. Nada hay superior a esto, pues en la visual tomasiana cualquier otra actividad humana estaría ordenada a alcanzar cada vez mayor profundidad y familiaridad con Dios. Por eso es sabido que eran tan apreciables al espíritu escolástico el

silencio y la soledad, porque en ellas se encontraban excelentes ocasiones para el encuentro del hombre con lo genuinamente relevante: lo divino y la verdad acerca de Dios, pues del encuentro personal que el hombre podía alcanzar con Él, dimanaba la energía espiritual necesaria para la realización de todas las demás acciones y ocupaciones del hombre.

A decir verdad, esta preocupación por el cultivo de la vida contemplativa y no sólo de la vida activa, que es el eje intelectual y ascético del pensamiento de Tomás de Aquino, también se encuentra en el corazón de las reflexiones teológicas y filosóficas de Josef Ratzinger. Con todo, siempre será poco lo que pueda decirse para subrayar la importancia de la vida interior en sus diversos escritos: primero como teólogo, después como obispo, posteriormente como cardenal y finalmente como Papa.

El objetivo de este artículo es mostrar justamente los alcances e incluso peligros a que llevaría, según Ratzinger, la reducción del cristianismo a sus aspectos puramente prácticos y éticos, que surgen cuando el hombre contemporáneo desatiende el cultivo de la dimensión contemplativa de la verdad, en favor de una interpretación puramente práxica de la fe. Así, pues, sin la menor intención de reducir la importancia que la vida activa tiene para el cristiano como adecuado complemento de la vida contemplativa, me parece conveniente analizar brevemente algunas de las consecuencias negativas que según Ratzinger ha provocado la no integración de la praxis cristiana a una vida interior profunda, es decir, la desvinculación entre la práctica del bien y el cultivo interior de la verdad, como es el caso del “moralismo”, y de otras dos concepciones con las que está estrechamente vinculado, es decir, el “activismo” y la “ideología”.

La propagación gradual de estos modos incompletos de pensar entre los cristianos no me parece que sea un asunto de poca entidad porque es precisamente en esta separación como hecho cultural y personal entre vida contemplativa y vida puramente ética y social de donde partiría el clima ambiente de secularización e indiferentismo religioso en que nos encontramos sumergidos, al igual que algunos de los diversos desórdenes éticos, económicos y sociales que alcanzan a la sociedad contemporánea.

Ratzinger concibe el moralismo como “la reducción del cristianismo a una entidad puramente moral” (Antúnez, 2001: p.156)¹, i.e., un atender en tan gran medida a la dimensión útil de la fe que el valor de los dogmas, la liturgia, los sacramentos y otras facetas de la vida contemplativa del cristianismo como la vida interior o la adoración, están completamente anulados o se les reduce a la esfera privada, ya que el valor de la fe y la religiosidad se medirían exclusivamente porque permiten el establecimiento de relaciones armónicas entre los ciudadanos, o porque simplemente ayudan a mantener el orden social de una nación.

A este mismo propósito habría obedecido, por ejemplo, la actitud que caracterizó al Estado enciclopedista francés del siglo XVIII (y quizás al mismo Estado mexicano de mediados del siglo XIX) en el que los diversos gobiernos de inspiración liberal en turno, no obstante haber dado muestras de animadversión y rechazo hacia la religión católica, consideraban sin embargo que era útil para el mismo Estado permitir la labor de la Iglesia en determinados sectores de la actividad laboral (como la salud y la educación) porque ello garantizaba el funcionamiento de la vida social. De esta manera, dice el todavía cardenal Ratzinger:

El cristianismo se medía sólo por su utilidad para el Estado [...] pero las realidades más profundas del cristianismo como la fe en el Dios uno y trino, en la salvación por Jesucristo, en la nueva vida divina dentro de nosotros se consideraban inútiles, aunque se les permitía existir porque de alguna forma estas realidades estaban entrelazadas con *el servicio moral que la fe prestaba a la humanidad* (Antúnez, 2001: p.156).

1 Sobre esta misma noción, Benedicto XVI recoge unas palabras de Juan Pablo II (*Redemptoris Missio*, 11) en las que se refiere al moralismo como “la tentación de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana” (Benedicto XVI, 2006).

Por la misma razón, si para algunos teóricos como Habermas² la religión es vista aún hoy como una institución aceptable en la sociedad, ello no obedecería a otra razón sino a que se ve en las distintas confesiones religiosas medios de fomentar la solidaridad funcional entre los hombres (y no porque se considere que entrañen de suyo alguna verdad). Y así es como hoy: “a las religiones individuales se les permite conservar sus símbolos, sus formas de culto y sus mitos, pero se les exige considerarse unidas en el concepto de que todo esto sirve para aumentar el potencial de las fuerzas de liberación en el mundo” (Antúnez, 2001: p.156).

Esta “visión utilitaria del cristianismo”, inspirada sin duda por el noble deseo de satisfacer necesidades materiales (salud, alimentación...) e incluso educativas, y sin negar la conveniencia de responder a ellas, en opinión del cardenal es insuficiente cuando tiende a limitar la grandeza del cristianismo a lo que puede ser comprendido por todos, y porque obedece cada vez más a una estrategia errónea de los cristianos para ganar aceptación en un mundo secularizado, lo que contribuye a reducir a la Iglesia y su misión como institución fundacionalmente de carácter sobrenatural y divino a una institución filantrópica o una agencia de caridad social que pretende exclusivamente fines esencialmente humanitarios (al nivel de la Cruz Roja internacional, la FAO o Médicos sin fronteras, por mencionar algunas conocidas).

Sin duda, Ratzinger acepta que la Iglesia está compuesta por hombres y su labor apostólica y operativa es inestimable y se dirige también a ellos. Pero el alcance de sus actividades no puede estar basado en una visión puramente “horizontal” de sus objetivos, en la que sus beneficios se midan por su contribución a la “praxis de la liberación”, porque entonces la salvación del hombre sería una salvación “a medias”, es decir, una liberación sólo de sus miserias humanas, lo que conduciría a una secularización de la salvación misma; salvación que para un cristiano tendría que tener como *télos* ir más

2 Refiriéndose al caso de Alemania, dice Habermas: “si miramos históricamente hacia atrás, veremos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta” (2004: p.21).

allá del mejoramiento social y terreno de las condiciones de vida natural humana.

El moralismo en su relación con el activismo

Esta reducción del cristianismo a una fuerza puramente moral, característica esencial del moralismo, ha sido según Benedicto XVI una continua tentación histórica para el hombre y la Iglesia misma. Pues de su encuentro con otros sistemas filosóficos se ha pretendido convertir el cristianismo en “casi una ciencia del vivir bien”, lo cual puede resultar temporalmente útil, pero incompatible con el perfeccionamiento “integral” del hombre, llamado a buscar primero los bienes eternos, metafísicos o espirituales y posteriormente todo lo demás según el conocido texto de Mt 6, 33. En su discurso pronunciado el Miércoles de Ceniza de 2006 comenta el soberano pontífice:

Con frecuencia, ante problemas graves algunos han pensado que primero se debía mejorar la tierra y después pensar en el cielo. La tentación ha sido considerar que, ante necesidades urgentes, en primer lugar se debía actuar cambiando las estructuras externas... La consecuencia de esto ha sido *la transformación del cristianismo en moralismo*, es decir, la sustitución del creer por el hacer (Benedicto XVI, 2006).

Aunque ascéticamente el “activismo” se caracteriza por querer hacer obras sin tener vida interior, en la lectura que de este concepto realiza Ratzinger, el activismo es una consecuencia típicamente posmoderna de la “falsa modestia” del hombre hacia Dios. Mientras los medievales, como decía Chesterton, sabían dudar de sus propias fuerzas aunque pocas veces solían desconfiar de Dios, los posmodernos en cambio se atreven a desconfiar de Dios, pero nunca de sus propias fuerzas. Por eso hoy no tenemos razones para dudar de la posibilidad de construir un mundo más justo y solidario por medio de la razón instrumental y la libertad, y la aparente prueba de este optimismo que lo apuesta todo por el hombre está en los incontables

progresos tecnológicos que vemos por todas partes (i-Pads, móviles, etcétera). Pero para transformar el mundo para bien sería un error, según Ratzinger, suponer que no contamos con la ayuda de Dios o que es imposible que Dios se preocupe por nosotros y nos hable, como a menudo se piensa: “El ser humano ya no se atreve a aceptar que es capaz de reconocer la verdad pues ello le parece *presunción*: por eso piensa que *debe conformarse con tener acceso a la acción*” (Antúnez, 2001: p.150). Y por eso, la acción humana que marcha a la par de la movilización de las fuerzas morales y políticas (piénsese en el caso de los llamados “indignados” en 2011) se ha convertido en el refugio más “a la mano” del hombre por cambiar las cosas y no la comunicación con Dios, de quien al parecer no nos atrevemos ya a afirmar ni negar nada porque hacerlo o querer confiar en Él pararía actualmente en ser una empresa demasiado ambiciosa o atrevida, por no decir poco modesta³ y totalmente impráctica.

Cuando este desplazamiento paulatino de la verdad por la *praxis* conduce a que la razón última del cristianismo sea lograr “un mundo mejor”, es decir, el “reino” (término bíblico pero usado aquí en sentido profano) surge lo que Ratzinger denomina el “reinocentrismo”:

El eclesiocentrismo, el cristocentrismo, el teocentrismo, todos estos conceptos parecen haber quedado anticuados y superados por el de reinocentrismo: centrarse en el reino como tarea común de las religiones (Ratzinger, 2005: pp.65-66).

Para el reinocentrismo el valor de la Iglesia se limita, como decíamos, a lo que puede ser comprendido por todos, y su vinculación con el activismo es inmediata desde el momento en que se intenta presentar ante todo el valor practicista de la fe, dando menos importancia a todo lo demás. Esta tendencia podría servir muy bien al

3 El mismo Ratzinger señala las graves consecuencias de esta “pusilanimidad ante lo divino”: “en este mismo instante, enmudece la Sagrada Escritura: pues no nos dice lo que es verdad, sino que sólo nos informa lo que tiempos y hombres pretéritos pensaban que era verdadero. Con esto cambia también la imagen de la Iglesia: ella deja de ser la transparencia de lo Eterno, para pasar a ser sólo una especie de liga en pro de la moral y el mejoramiento de las cosas terrenales; la medida de su valor estaría en su éxito terreno” (Antúnez, 2001: p.150).

cristianismo si lo que se pretendiese alcanzar es su integración a la “ecúmene de las religiones”, esto es, a una comunidad mundial de creyentes, en la que el encuentro entre los distintos credos se mantiene en un nivel periférico porque el diálogo entre ellos versaría sólo sobre asuntos de orden temporal. Las religiones no tendrían que encontrarse sino tan sólo para resolver problemas de orden local o mundial. Pero como Ratzinger señala, todo esto equivale reducir las religiones a simples “instrumentos para una configuración del futuro” (Ratzinger, 2005: pp.65-66), algo que sólo ha contribuido a hacer que sus contenidos se estén quedando sin objeto, porque las religiones ya no son caminos que vienen y conducen hasta Dios sino sólo hacia los humanos.

La mística existencialista del moralismo

El moralismo ha traído como consecuencia filosófica un robustecimiento de la vieja noción marxiana de ideología como construcción del mundo, como ordenación de la realidad guiada por el sueño utópico de conquistar un pedazo de armonía en la tierra partiendo de una determinada estrategia comercial o una plataforma política; ideología de la cual las mismas religiones no han estado exentas cuando desnaturalizan sus fines de corte espiritual para venir a ser puros instrumentos de poder.

En efecto, a pesar del ocaso gradual del comunismo en Occidente, Ratzinger reconoce que aún existe la posibilidad ideológica de encerrar al hombre en la esfera de la economía a partir de la ideología consumista, la de la sociedad permisiva, pero especialmente la ideología tecnocrática vinculada al progreso científico y tecnológico (tema suficientemente explanado en el cap. 6 de *Cáritas in veritate*), según la cual sólo existe lo factible, y por eso afirma en otra de sus obras que: “nuestra cultura de la técnica y del bienestar se basa en la convicción de que en el fondo, todo es factible. Naturalmente, si pensamos así, la vida termina en lo que nosotros podemos hacer, construir y de mostrar. Por tanto, la cuestión divina queda relegada a un segundo término” (Ratzinger, 2002: p.21).

Pero sobre todo, con el moralismo revive la preocupación típicamente existencialista de fines del XIX y mediados del XX por hacer compromisos, aunque no precisamente compromisos con Dios o compromisos abstractos, sino únicamente con las existencias concretas, con las causas sociales (al modo de Greenpeace, Amnistía Internacional, ONG's,...), es decir, sólo con el hombre (por eso el existencialismo era un humanismo para Sartre). Y ese mismo sentimiento existencialista de soledad y abandono que condujo al hombre a una entrega activista de la propia persona para encontrar algún sentido a la vida del hombre, es el que explica la actual preocupación por salvar a las especies en peligro de extinción, por tratar de detener los efectos negativos de la industrialización sobre el medio ambiente natural o la obligación que los gobiernos mantienen por luchar contra el cambio climático. Y Benedicto XVI está consciente de que todas estas preocupaciones por el hombre y la naturaleza pueden ser legítimas⁴ pero también que no se puede suplir con obligaciones humanitarias lo que sólo se suple cumpliendo nuestras obligaciones hacia Dios, es decir que no se puede buscar en la tierra lo que sólo baja del Cielo (2007: p.33)⁵ como fruto del encuentro con ese Dios que para algunos no existe ya más o que, de existir, no tiene ya que ver con nosotros. Y aquí es donde el planteamiento moralista se manifiesta con toda claridad, pues en él:

Las obligaciones que teníamos ante Dios y ante el juicio divino han sido suplantadas por las que tenemos ante la Historia y ante la humanidad. Esto ha originado *nuevas pautas morales* que se aplican con cierto *fanatismo*: como por ejemplo la batalla contra el exceso de población, unida a la batalla general para mantener

4 Por eso señala que "la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años 70 ha sido un grito que no se puede ignorar... Gente joven se dio cuenta de que, en nuestras relaciones con la naturaleza algo no funcionaba; que la materia no es sólo un material para nuestro uso, sino que debemos seguir sus indicaciones" (Benedicto XVI, 2011).

5 Por eso dice que: "al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá. La crítica del Cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política" (Benedicto XVI, 2007: p.33).

el equilibrio ecológico... todo lo que no se oponga a ello está permitido (Ratzinger, 1997: p.137)

Nuevamente, ante la presencia de los grandes males de la humanidad, en los que aparentemente Dios se esconde, pues ya no es Él quien da sentido al mundo, ni hay ese orden inmutable de causas y normas que esencialismo y racionalismo enseñaron que había en el hombre y el universo, el sentido del mundo para un moralista será el sentido que el hombre quiera darle libremente, en la misma línea manejada por algunos románticos como Schiller según el cual “el mundo es lo que hacemos de él”.

Pero para Ratzinger es totalmente cierto que el mundo tendría sentido por sí solo aunque no hubiese hombres porque Dios es quien le da sentido. Por eso enseña que el sentido del mundo está más allá del sentido que el hombre pueda darle porque el sentido del mundo trasciende al mundo, lo desborda. Por eso, estrictamente, el hombre no da sentido al mundo, simplemente tiene que descubrir el que ya posee, no inventarle o buscarle uno: “el sentido no es un producto humano sino dado por Dios: el sentido es algo que nos sustenta, que nos precede y desborda nuestros propios pensamientos y descubrimientos, y sólo de esa manera posee la capacidad de sustentar nuestra vida (Ratzinger, 2002: p.171). La mística del activismo moralista parece ser la del compromiso puro: embarcarse en una misión que comprometa todas las fuerzas morales del hombre y lo lleve a hacer algo por los miserables, por las minorías, por los desfavorecidos, es decir, un acto que comprometa a algo aunque no se comprenda jamás enteramente por qué se hace (quizás algo semejante a “no importa lo que hagas, pero haz algo”, que es tanto como no atender el punto hacia el que vamos, pero ir de todos modos). Y la Posmodernidad en que vivimos pareciera que no es sino la prolongación contemporánea de esta clase de existencialismo: pues ante la presencia de males de todo tipo en el mundo, nuestra respuesta sigue siendo ese afán demasiado humano de donación libre que de suyo no es inadecuado pero en el que no brilla la presencia de Dios, ni hay siempre espacio para la alegría a pesar de que se hacen cosas, con lo que fácilmente se cae en el abismo sombrío y taciturno del

moralismo,⁶ pues no hay alegría auténtica sin vida interior, es decir, sin vida contemplativa.

Retorno a la dimensión contemplativa

Para el moralismo, sobre Dios hay que guardar silencio pues no hay más espacio para la verdad como reflejo de la realidad ni como origen de la acción (mucho menos para la Verdad que salva). Por eso, contra esta percepción, Benedicto XVI propone el retorno a esa dimensión sapiencial de la que hablaba Tomás de Aquino centrada en el cultivo de la vida espiritual y el gusto por las cosas divinas que tiene como centro de la persona el “corazón”, al que Ratzinger considera “el punto más elevado de la inteligencia humana” (Ratzinger, 2004), con el que se vuelve real la posibilidad de ver a Dios y de introducirlo posteriormente en el mundo, para sobrenaturalizar así todos los actos de la vida propia y de quienes nos rodean, juzgando todos los acontecimientos históricos de la humanidad desde una perspectiva más vertical y superior a la que tenemos ante nuestros ojos.

El corazón como centro de la vida interior del cristiano es importante bajo el prisma ratzingeriano porque es el camino más corto para llegar a la experiencia de Dios, que es en lo que consiste el cristianismo finalmente y porque el cristianismo no es para él un simple libro de cultura o un sistema intelectual (pues aunque tiene una filosofía detrás no es una filosofía). Tampoco es un sistema de valores o principios por muy elevados que sean, sino más bien es una historia de amor, y como el amor se da sólo entre personas, el cristianismo es básicamente una persona y un rostro, pues es el encuentro del hombre concreto con Alguien, es ponerse en relación con el Desconocido que le trasciende y al que la fe llama Dios. Por eso se entiende que afirme que:

6 A este lado oscuro y triste del moralismo se refiere al decir: “por un lado, no hay que apartar la mirada de los grandes males de la historia y de la existencia humana y, por otro, hay que dirigir la mirada con la luz que nos da la fe y ver que el Bien también está ahí... Precisamente cuando se quiere resistir el Mal, conviene no caer en un *moralismo sombrío y taciturno* que no es capaz de alegrarse con nada” (Ratzinger, 1997: p.75).

El hombre vive de relacionarse, y la calidad de su vida depende de que sus relaciones esenciales sean justas y buenas, [...] pero si la primera de todas esas relaciones, es decir, si la relación con Dios no es buena, entonces ninguna de las otras podrá ser buena. Yo diría que esta relación es, en definitiva, el verdadero contenido de la religión (Ratzinger, 1997: p.23).

Cierto que esta prelación ratzingeriana de la verdad sobre la acción y sobre el compromiso social o el bienestar de tipo puramente humanitario podría a más de alguno parecer un tanto pasiva, quietista, e incluso “inquisitorial”. Pero como deberá comprenderse plenamente, la prelación por él defendida indica ante todo “primacía” de la verdad sobre la bondad, mas no “exclusividad”. Efectivamente, tanto por la célebre afirmación joánica (inspirada en Jn 13, 34-35) difícilmente desconocida por Ratzinger de que al atardecer de nuestras vidas seremos juzgados por la ley del amor y no por lo que aprendimos, así como por el hecho de que “es bueno ser sabio, pero es más sabio ser santo”, pues toda genuina sabiduría nos conduce a la santidad, Ratzinger conoce absolutamente la importancia que para un cristiano reviste seguir haciendo el bien y aspirar a la ejecución libre de acciones esmeradas y buenas a las que la religión no puede ni debe renunciar como parte de su *ethos*.

A lo que, en cambio, se opone Benedicto XVI es a esa caricatura que se ha hecho de la bondad entendida en el sentido de “falsa bondad” al estilo de: “No quiero causar un disgusto a nadie”, o “No me voy a meter en eso porque sería mi perdición”, cuando en realidad la verdad no es nada barata, sino que más bien es exigente y quema, como se desprende de la siguiente afirmación:

Yo no estoy en desacuerdo con la bondad en general; porque la verdad triunfa y sale adelante sólo con la bondad. Yo me refería concretamente a esa caricatura de bondad que, lamentablemente, tanto se ha extendido. So capa de bondad se descuida la conciencia, a la verdad se antepone la búsqueda del consenso,

el deseo de evitar contrariedades, una vida tranquila, la buena fama, el bondadosismo (Ratzinger, 2002: p.75).⁷

Pero Benedicto XVI se opone sobre todo a la creencia de que es posible actuar bien por medio de la voluntad a pesar de la ineptitud de la inteligencia para alcanzar la verdad. Pues si actuamos bien es porque nuestra acción tiene un sentido, y tiene sentido cuando dicha acción va de acuerdo con nuestro ser, es decir, cuando encontramos la verdad y la realizamos. En consecuencia, hacer el bien conduce necesariamente a la verdad, y por eso:

Prescindir de la cuestión de la verdad también liquida la norma ética. Si no sabemos lo que es verdad, tampoco podemos saber lo que está bien y ni siquiera el bien en absoluto. *El bien es remplazado por “lo mejor”, vale decir, por el cálculo de las consecuencias de una acción.* En realidad, para decirlo sin adornos, esto significa que el bien se ve desplazado, favoreciéndose lo útil en su remplazo. El hombre vive, por así decir, con los ojos y los oídos cerrados al mensaje de Dios en el mundo. Pero si consideramos que la verdad y el bien constituyen el corazón de toda cultura, es fácil deducir las consecuencias que se siguen de la progresiva difusión de una postura tal (Antúnez, 2001: p.153).

De sus palabras no sólo se desprende un rechazo al consecuencialismo ético que mide la bondad o maldad de una acción según sean buenas o malas las consecuencias de ésta última, sino que, así como también para Tomás de Aquino, la moral se basa en el orden interno de la propia realidad porque “la creación lleva en sí la moral” (Antúnez, 2001: p.153). La “moral” es buena porque es el reflejo intrínseco de las cosas tal como son, en cambio el “moralismo” es vituperable porque intenta separar el bien de la cuestión de la verdad, con lo que acaba por hacer de la moral un asunto consensual

7 Semejante conclusión es a la que apunta cuando afirma en la misma obra más adelante que “sólo entendemos bien la paz que trae Cristo si no la interpretamos de manera banal como una evasión de la verdad y de las confrontaciones que ésta conlleva” (Ratzinger, 2002: p.209).

de acuerdos, dictado por el criterio de la mayoría o practicado por motivos de utilidad o comodidad, es decir, el moralismo acaba paradójicamente por convertirse en algo inmoral porque: “el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta” (Benedicto XVI, 2011).

Conclusión

La visión ratzingeriana del genuino cristianismo contemporáneo apunta a una integración complementaria entre dos órdenes: praxis y teoría, moralidad y religiosidad, progreso y tradición. Y sin embargo, es un hecho que vivimos en una sociedad no exclusiva pero sí principalmente practicista, en la que es fácil suponer que lo que confiere valor a la persona es lo que hace, su acción. Aun sin haber examinado aquí las consecuencias prácticas que de esta suposición se desprenderían para muchos seres humanos incapacitados para realizar acciones propiamente dichas por sí mismos (como los concebidos aún no nacidos, los enfermos terminales, algunos ancianos o los individuos que se hallan en cierto estado psicológico-jurídico de interdicción) cuyo valor como personas quedaría entonces seriamente disminuido, el análisis presentado resulta suficiente para descubrir los inconvenientes a que conduce la reducción de la religión a un ente puramente moral, esto es, a un instrumento de transformación del mundo en un lugar más habitable humanamente hablando (lo que de suyo no entraña despropósito alguno), pero puesto al servicio de fines de carácter antropocéntrico y reinocentrista, bien sea de tipo sociopolítico, comercial e incluso terapéutico (como Jung y Drewermann habrían pretendido, al concebir las diferentes religiones como instrumentos de sanación de la persona a través de imágenes con facultades curativas).

Por eso, sin negar la obligación cristiana de mejorar la calidad de vida de las personas por medio de relaciones justas y buenas con los demás, Benedicto XVI subraya de manera discreta pero taxativa

que una visión utilitaria de la fe como la aquí esbozada puede llegar a desdibujar el contenido de la religión apartándola de su verdadera esencia, que no radica en la acción exclusivamente ordenada a la satisfacción de necesidades ni mucho menos en la acción por la acción misma, sino en ser una tendencia a lo Eterno, al totalmente Otro, para buscar ponerse en relación con Él.

En otras palabras, pienso que el problema final del cristianismo moralista no consiste solamente en proponer la realización de acciones concretas sin saber por qué hacerlas, sino en desconocer cuál es el sentido último en el que se resuelven todas las actividades de la vida y del mundo. Esta misma preocupación por la acción sin sentido de trascendencia fue la que hizo célebre según Papini al siglo XVIII, un siglo campeón en la fabricación de “religiones para el consumo de irreligiosos”, precisamente por haber convertido las grandes tradiciones religiosas en guisados de insípido racionalismo, y al catolicismo en un condensador al vacío, en un cristianismo sin Dios, sin médula y sin proyecto de eternidad.

Que “la verdad nos hará libres” (Jn 8, 32) significa desde la óptica ratzingeriana que para estos tiempos aciagos necesitamos recuperar la dimensión contemplativa centrada en la búsqueda de lo divino y en el cultivo de todo aquello que favorezca la mayor identidad y comunión con Dios por medio de la alabanza y la intimidad con Jesucristo, sin las cuales se destruyen todos los resortes de la actividad espiritual, con lo que cualquier acción de cambio languidece y la Iglesia pasa a convertirse en una organización exclusivamente humana en la que hay poco espacio para la alegría sobrenatural, el recogimiento de la piedad silenciosa y el sentido del asombro y la belleza.

Los antiguos pensaban que “somos infelices como bestias porque nuestro destino es vivir como ángeles”. Sirviéndonos de esta misma analogía podríamos afirmar con lo dicho hasta aquí que “somos infelices como humanos porque nuestro destino es vivir a lo divino”. La conclusión es obvia: hay que vivir según lo divino de nosotros, de lo contrario acabaremos pensando que nuestro destino es vivir sólo como humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANTÚÑEZ Aldunate, J. 2001. “Entrevista con Josef Ratzinger”, en *Crónica de las ideas. En busca del rumbo*, Madrid: Encuentro. Prólogo de Alfonso López Quintás.
- AQUINO, Tomás de. 1863. In *Psalmos Davidis expositio*, Parma, disponible en CD-ROM, *Opera Omnia Thomae Aquinatis*, Milano: IBM. Traducción de Ezequiel Téllez.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 1997. *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid: Palabra.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2002. *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2004a. *Diálogo de Ratzinger con Habermas sobre la fe y la razón*, Munich: Academia Católica de Baviera, 19 de enero de 2004.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger) 2004b. “Por qué. el cristianismo no es visto como fuente de alegría”, en *Zenit*, 07-05-2004.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2005. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2006. *Mensaje para la cuaresma*. Vaticano: 29 de septiembre de 2005.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2007. *Salvados en la esperanza* (encíclica *Spe salvi*), México: Ediciones Paulinas.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2011. *Discurso en el Bundestag*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.