

Entrevista a Benedicto XVI en la que muestra su visión de lo que sucede en la Iglesia de América Latina en nuestros días.

Año 2005. El tema de la liberación en la tradición teológica latinoamericana - La tentación del integrismo - Progresistas y conservadores - Posibilidad de un nuevo vínculo cultura/pobres - La discusión sobre los derechos: Habermas-Ratzinger - Novedad y tradición en el pensamiento social de Benedicto XVI - Relativismo y opción preferencial por los pobres - La cuestión del trabajo.

***A lo largo de estas conversaciones, usted manifestó el deseo de que la próxima Conferencia general del episcopado latinoamericano tome en consideración la tradición teológica y de pensamiento que América Latina tiene a sus espaldas. ¿A qué tradición teológica se refiere?***

Hay un pensamiento que retorna al momento generativo de América Latina en cuanto sujeto histórico autoconsciente y al que ya nos hemos referido: es la gran discusión sobre la evangelización de los indígenas que se desarrolló en la primera mitad del siglo XVI. Fue un debate áspero, muy intenso, que involucró a las mentes más brillantes de la época. Los teólogos que intervinieron eran casi todos españoles, pero retomar la controversia sobre el nuevo mundo fue decisivo. Puede ser considerada, con justicia, entre las reflexiones fundantes de la Iglesia latinoamericana, que han fijado el rumbo y establecido la dirección futura del catolicismo en estas tierras.

La discusión fue tan intensa y prolongada que del siglo XVI pasó al siglo siguiente. Gracias a ella, los indios de las tierras descubiertas y conquistadas fueron considerados, finalmente, libres vasallos de la corona española en el territorio del nuevo mundo. Que después, en la práctica, este principio fuera contradicho en mayor o menor medida en un lugar de las Indias que en otro; que los misioneros tuvieran que denunciar los abusos de conquistadores y colonos; esto no invalida el hecho de que este debate haya inspirado una legislación indígena muy avanzada en el plano de los derechos humanos.

El debate al que me refiero fue un momento privilegiado, propulsor del proceso de gestación de los derechos humanos en América Latina, que confluirá luego en la formación del pensamiento jurídico europeo. Las así llamadas leyes de Indias serán expresión de la segunda escolástica renacentista y barroca que va desde de Vitoria a Suárez, y que comprende tanto el comienzo de la globalización mundial con el derecho

de gentes, como la respuesta del Concilio de Trento al desafío de la reforma protestante.

Un iluminista contemporáneo honesto como Jürgen Habermas reconoce esto, discutiéndolo justamente con Ratzinger (1). En un momento del diálogo que los dos intelectuales mantuvieron en Múnich, a principios de 2004, Habermas habla del liberalismo político y de los fundamentos normativos del estado democrático, observando que «la historia de la teología cristiana en el Medioevo, especialmente la tardía escolástica española, se encuadra ciertamente en la genealogía de los derechos humanos» (2). Y efectivamente es así. En la escolástica de de Vitoria, se moldea el primer derecho de los pueblos descubiertos. Ratzinger le responde hablando de la gestación de la idea de derecho natural, colocándola en el momento en que el mundo europeo-cristiano traspasa las propias fronteras y se lanza al descubrimiento de América. «En aquel momento -dice- se entró en contacto con pueblos extraños a la trama de la fe y el derecho cristianos, que habían sido hasta entonces el origen y el modelo de la ley para todos. No había nada en común con estos pueblos en el terreno jurídico». «Pero ¿significaba aquello -se pregunta Ratzinger- que carecían de leyes, como algunos sostenían -y pusieron en práctica- entonces, o debía postularse, sobre todo, la existencia de un derecho que, situado más allá de todos los sistemas jurídicos, vinculara y guiara a los seres humanos cuando entraban en contacto con culturas diferentes? Frente a esta cuestión -sostiene Ratzinger en la discusión- Francisco de Vitoria dio el nombre a una idea que ya estaba fluctuando en el ambiente: la del "jus gentium" (literalmente, el derecho de los pueblos), donde la palabra "gentes" se asocia, sobre todo, a la idea de paganos, de no cristianos. Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concepción cristiana del mismo, que debe regular la correcta relación entre todos los pueblos» (3).

Habermas, que representa la más alta tradición iluminista en el mundo contemporáneo, reconoce la importancia del derecho natural en la definición de los derechos humanos y en la gestación de la democracia y por lo tanto legitima una posible concordia con la tradición cristiana.

Ha habido diferentes momentos de debate en el curso de la historia moderna de América Latina, sobre todo bajo el signo de una asimilación de adquisiciones y etapas del pensamiento propio de las iglesias europeas, pero realizando siempre una apropiación desde el interior del espacio cultural latinoamericano. Luego llegamos a la época del anticlericalismo del siglo XIX. Después, la influencia benéfica de Maritain en la vida intelectual latinoamericana, fundamentalmente a partir de "Humanismo integral", de 1936, que implicó una polémica intensa con sectores integristas y conservadores latinoamericanos. Los

católicos latinoamericanos advirtieron la nueva situación, reconocieron las virtudes del estado liberal que se había afirmado en todos lados y comenzaron a introducir la cuestión de la libertad religiosa en términos finalmente nuevos y maduros, ya no reactivos sino asuntivos.

Maritain y las democracias cristianas que se inspiraron en él, establecieron las condiciones para el despliegue, también en América Latina, de la Declaración sobre libertad religiosa hecha en el Vaticano II (4). El Concilio puede considerarse como el resultado de una tercera escolástica, que involucra pensadores como Przywara, Maritain, Rahner, von Balthasar, Lonergan y otros de origen no tomista como Blondel, Guardini, Guitton y el mismo Ratzinger. El debate Ratzinger-Habermas muestra el avance del diálogo y las posibilidades de encuentro entre el mejor pensamiento católico y el mejor pensamiento laico-iluminista.

En la visión de estos dos exponentes, el estado liberal democrático pasa a ser un ámbito de vínculos, de legitimaciones, de reconocimientos, de garantías para todos. Habermas puede muy bien decir que «en las sociedades pluralistas dotadas de una constitución liberal, el concepto de tolerancia obliga a los creyentes a comprender, en su relación con los no creyentes o con creyentes de otras religiones, que deben revisar razonablemente su persistente desacuerdo. Pero, por otro lado, en el marco de una cultura política liberal, hasta los no creyentes se esfuerzan por asumir esta misma posibilidad en su relación con los creyentes» (5). Argumentos a los que Ratzinger puede responder que, citando a Kart Hubner, «es necesario liberarse de la idea enormemente falsa de que la fe no tiene nada que decir a los hombres de hoy, porque contradice su concepto humanista de razón, de iluminismo y de libertad». Al contrario, Ratzinger habla de «relación correlativa entre razón y fe, razón y religión», llamadas «a depurarse y redimirse recíprocamente», necesitadas como lo son, la una de la otra (6).

La convergencia dialógica entre estos dos exponentes de relieve, alcanzada y declarada recién ahora, al principio de este nuevo siglo, es posible sólo gracias al Concilio Vaticano II.

***Un inciso a partir de lo que ha dicho sobre Maritain y la polémica con el integrismo. ¿Usted ve cierto integrismo en América Latina?***

Ya se ha dicho que el pensamiento latinoamericano fue por largo tiempo tributario y dependiente de Europa, tanto en el orden secular como en el religioso. Cuanto más culto era un intelectual, más estaba

subordinado a lógicas de interpretación externas, incluso en lo que se refería a fenómenos latinoamericanos, como el integrismo.

**¿Por qué llama integrismo a la subordinación?**

No, la subordinación no es sinónimo de integrismo. Pero, lamentablemente, si en Europa se difundían corrientes integristas, aquí sucedía lo mismo, en el sentido de que, por ejemplo, las categorías de moderno y antimoderno eran usadas para interpretar la realidad también en estos lejanos territorios. El antimodernismo latinoamericano interpretaba la cristiandad europea como un modelo eterno de cristianismo, empujando como consecuencia a los católicos hacia reivindicaciones dirigidas a la restauración de una cristiandad en vías de transformación y crisis. Hubo autores latinoamericanos que teorizaron la perpetuidad de las formas católicas, contra la idea de que fuesen históricamente contingentes.

Los católicos integristas se proponían defender la independencia de la Iglesia respecto del estado -que estaba definitivamente amenazada y restringida-, y así terminaban defendiendo también formas de cristiandad obsoletas. Los anticlericales, a su vez, defendían un estado liberal omnipotente que heredaba la pretensión de someter a la Iglesia a la manera del absolutismo monárquico. Mucho de nuestra historia de fines del 1800, inicios del 1900 está marcado por el enfrentamiento de estos dos integristas que se alimentaban en otras latitudes.

Hoy, la cuestión es distinta: no necesariamente los fenómenos eclesiales que tienen el epicentro en un lugar geográfico se repiten en idénticos términos en su periferia. La periferia es más autoconsciente de ser periferia, más crítica.

**Me parece que este razonamiento obliga a volver sobre algunos conceptos que se usaban mucho en un tiempo no muy remoto; me refiero a categorías como "progresista" y "conservador". Parecían conceptos precisos, con un poder de definición exhaustivo. ¿Qué impresión tiene hoy de estos mismos conceptos?**

«Progresistas versus conservadores» peca de tal generalidad que no sirve demasiado como categoría definitoria, salvo que se especifique, que se la haga operar con modalidades históricas reales.

**¿Y en el ámbito eclesial? ¿Usted cree que estas categorías pueden**

***servir para aclarar, para comprender?***

Poco. En los tiempos del Concilio Vaticano II y en los años sucesivos, designaban modos de afrontar la realidad que acentuaban elementos precedentes al Concilio en un caso, o posteriores, en el otro. Los conservadores frenaban, los progresistas exageraban y aceleraban, las novedades. Hoy encuentro que supuestos progresismos ostentan un énfasis que depende mucho de interpretaciones concordes con el poder hegemónico. Veo también allí la descomposición ideológica de la izquierda, de la que ya hemos hablado.

***Usted dice que tienen un escaso valor explicativo. ¿Es decir que hoy más que invalidar estas categorías habría que reconstituirlas?***

Y referirlas, para que puedan mantener un determinado valor, al grado de comprensión de la misión de la Iglesia en las circunstancias históricas de América Latina que estamos discutiendo.

Usted ha dicho que está personalmente convencido de que Ratzinger-Benedicto XVI «es el eje para retomar lo mejor de la tradición teológica latinoamericana, para retomar el camino como pueblo de Dios en la América Latina del siglo XXI».

De aquella teología que tiene el tema de la liberación en su centro, sobre la cual Ratzinger-Benedicto XVI ha propiciado una amplia reflexión, mucho antes de haber sido elegido Papa. El repentino cambio de escenario que se produjo en 1989 con el colapso del socialismo real, interrumpió la continuidad de una reflexión sobre este tema, comenzada en los años 60, continuada en el 84 y más aún en 1986, con la segunda Instrucción vaticana sobre la teología de la liberación.

Ahora, ante la convocatoria de una nueva conferencia representativa del catolicismo latinoamericano, parece oportuno volver a conectarnos con lo que fue el último momento importante de la reflexión sobre la liberación, madurada en América Latina en el clima de la Conferencia de Medellín y que tuvo una gran incidencia hasta Puebla.

***¿Considera la reflexión sobre la liberación como el primer aporte exclusivamente latinoamericano?***

La temática de la liberación repercute en distintos lugares

geográficos a partir de la guerra mundial en Europa, contra el nazifascismo. Pertenece al lenguaje propio de la resistencia francesa. Después se apropió de esta palabra el gigantesco proceso de descolonización que siguió a la segunda guerra mundial, pasó a las luchas anti-francesas y anti-americanas en Indochina, y continuó en África, designando las luchas por la independencia de las colonias holandesas, francesas, inglesas, belgas y portuguesas.

Recuerdo que en 1955, durante la asamblea en que se configuró el actual CELAM, fueron dictadas varias conferencias a los obispos participantes, entre las cuales, una se titulaba "Eucaristía y liberación". Ese mismo año apareció una original obra del jesuita francés de Finance, titulada "Existencia y libertad" (7), en el intento de configurar una verdadera filosofía de la liberación. Este pensamiento tuvo mucha importancia en mi evolución intelectual y, de hecho, nunca dejé de visitar al padre de Finance, en mis viajes a Roma.

***¿Está hablando de una reflexión teológica que continúa en el Concilio Vaticano II?***

La liberación, de modo expreso, no fue tema del Concilio. Juan XXIII planteó la cuestión de los pobres al comienzo del Concilio. Recuerdo todavía su frase estentórea: «Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos y, sobre todo, de los pobres». Hubo quien propuso -como hiciera el cardenal Lercaro- que el tema de los pobres se convirtiera en el hilo conductor del Concilio. La propuesta no prosperó, pero provocó y obtuvo grandes ecos. Por ejemplo, por parte de Paul Gauthier, que en Palestina escribió un libro, "Jesús, la Iglesia y los pobres", publicado durante la primera sesión del Concilio. Sus reflexiones fueron acogidas muy favorablemente por parte de la delegación de los obispos latinoamericanos, guiada por el brasileño Helder Cámara y por el chileno Francisco Larraín, quienes en varias ocasiones se reunieron entre ellos y con el padre Gauthier. Este último dictará varias conferencias a los padres conciliares de lengua española que serán recogidas luego en un volumen titulado «La pauvreté dans le monde». El libro fue publicado al final del Concilio, en 1965, y tuvo gran repercusión en América Latina. Allí se anticipan temas que se desarrollarán después, incluso por la teología de la liberación en sus distintas líneas.

***Si entendí bien, esta reflexión sobre los pobres y la liberación da sus primeros pasos poco antes del Concilio, pasa por el Vaticano II y vuelve a América Latina con más fuerza.***

Es interesante recorrer el camino que cumple Montini, que con el cardenal Suenens, fueron decisivos en el capítulo del Concilio que discutió la lógica con que éste debía estructurarse. Una vez devenido Pablo VI advirtió la necesidad de complementar el gran documento conciliar que es la "Gaudium et Spes". Me refiero a la encíclica "Populorum Progressio" -de 1966- con la cual el Papa retoma el tema de la pobreza, del Tercer Mundo, de los países subdesarrollados y en vía de desarrollo en la reflexión eclesial globalizadora.

***Entonces considera a Pablo VI como un punto fuerte a lo largo de esa línea que usted llama tradición teológica latinoamericana.***

Es quien lleva de la mano a la Iglesia latinoamericana en la asimilación del Concilio. Con la "Populorum Progressio", Pablo VI abre el Concilio a América Latina.

En el discurso inaugural de la Conferencia de Medellín, Pablo VI citará varios textos escritos en América Latina; los cita detalladamente, poniéndolos al lado de su encíclica, dándoles casi un valor análogo. Son textos de los obispados boliviano, brasileño, chileno y mexicano (8), cuya lectura el Papa recomienda, junto a la "Populorum progressio". Estos textos se centran en el tema de la pobreza. En esta ocasión, hablando a toda la Iglesia latinoamericana reunida en Colombia, el Papa indica y confirma el «esfuerzo honesto orientado a promover la renovación y la promoción de los pobres y de quienes viven en condiciones de inferioridad humana y social». Sin recurrir a la violencia revolucionaria. Lo dirá con estas palabras inolvidables: «Ni el odio ni la violencia son el esfuerzo de nuestra caridad» (9).

Esta exhortación costó muy caro al Papa y a la Iglesia, porque una multitud de jóvenes católicos tomó el camino de la guerrilla. Todavía hoy me duele pensar en tantos muchachos que conocí, peruanos, mexicanos, chilenos, uruguayos, argentinos, que murieron o que arruinaron sus vidas. Fue un testimonio verdaderamente heroico el de Pablo VI que -es justo decirlo- fue quien acercó el Concilio a América Latina, retomando con convicción los acentos sobre la pobreza luego propios de la reflexión de la Iglesia latinoamericana y apenas aludidos en el Vaticano II.

Pablo VI juzgó que era importante, en el marco de la "Gaudium et spes", ampliar la cuestión social. Luego, ya en los años 70, en pleno surgimiento de la temática de pobres y liberación, la "Evangelii nuntiandi" completará con una síntesis sencilla del Concilio. Esta Constitución apostólica tuvo el rol de unificar íntimamente, en Puebla

-la Conferencia que sucedió a Medellín- los dos textos fundamentales del Vaticano II: "Lumen Gentium" y "Gaudium et spes". De algún modo, fue un resumen sintético y simple que contribuyó a la difusión del Concilio entre nosotros. Desde ese momento, toda la Iglesia de América Latina hará suya la opción preferencial por los pobres y la liberación.

**¿Por qué ve en Benedicto XVI un continuador de esta temática?**

Ya en los años 60, Ratzinger teólogo había frecuentado las teologías políticas nacidas en Europa y había madurado cierta familiaridad con sus bases teóricas. El hecho de que desde el principio de su responsabilidad vaticana como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, desde los años 80 se haya ocupado de la corriente de pensamiento conocida como "teología de la liberación", preocupado en discernir el valor de esta reflexión en los términos ya enunciados, lo coloca en una posición de privilegio para poder impulsar los mejores desarrollos.

El viaje de Ratzinger a principios de los 80 como delegado pontificio en el Congreso Mariano de Quito, Ecuador; el encuentro de Guadalajara algunos años después, donde pronunció una importante conferencia sobre la "Situación de la fe y la teología", son otros tantos hechos que se encaminan en una misma dirección. No nos olvidemos que el Papa Ratzinger ha tenido responsabilidades en varios organismos de la Santa Sede, entre ellos, en la Pontificia Comisión para América Latina.

Supe que el primer jefe de estado recibido en audiencia por Benedicto XVI ha sido el presidente de un país latinoamericano, El Salvador. Al salir de la audiencia, éste hizo una breve declaración sobre el contenido del encuentro y repetía que estaba impresionado de constatar que el Papa conociera tan bien su país y la realidad de América Latina(10).

Considero que con el Papa Ratzinger el acento puede colocarse más sobre la continuidad del pensamiento sobre la liberación que sobre el temor de que éste se vea contaminado. El mismo Papa reconoce el injerto de la palabra liberación en la tradición teológica latinoamericana. En el transcurso de una reunión con los responsables de las comisiones doctrinales de todas las iglesias de América Latina dijo que «en los años 80, la teología de la liberación en sus formas más radicales aparecía como el desafío más urgente para la fe de la Iglesia. Un desafío que reclamaba respuesta y clarificación porque proponía una respuesta nueva, factible y al mismo tiempo práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma

palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se llamaba redención»(11).

***¿Benedicto XVI como continuador de lo mejor de la tradición teológica latinoamericana?***

El texto con el que intervino en el debate sobre la teología de la liberación -fundamentalmente el segundo, de 1986- da continuidad y desarrollo a lo mejor del pensamiento teológico propiamente latinoamericano. Se lo ve por cómo conjuga libertad cristiana y liberación desde las primeras líneas: «La redención es la liberación en su significado más profundo, porque ella nos libera del mal más radical: el pecado y el poder de la muerte».

Parafraseando a Goethe que escribía que "El hambre y el amor guían la historia", podemos decir en forma más completa, que el amor y la muerte guían la historia. El hambre, en el fondo, es una amenaza de muerte. Pero la muerte y el pecado son mucho más totalizadores y radicales que el hambre.

Ratzinger asume totalmente el tema de la liberación. «En el origen de las grandes aspiraciones a la liberación que atormentan al mundo actual, está la percepción viva de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana». Lo asume, le confiere legitimidad doctrinal, lo repropone con una importancia universal para la Iglesia: «El Evangelio es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y liberación». Y enriquece la problemática de la liberación, separándola del componente utópico, alimentado por la mitología de una revolución mesiánica que terminaba poniéndose como un sustituto del reino de Dios. En su opinión, esta última, desacreditando la vía de las reformas en profundidad en favor del mito de la revolución, «no sólo alimenta la ilusión de que abolir una situación inicua es suficiente por sí mismo para crear una sociedad más humana, sino que favorece la llegada al poder de los regímenes totalitarios». Reivindicar «el primado de las estructuras y de la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad es expresión de una antropología materialista contraria a la edificación de un orden social más justo».

Finalmente, hace coincidir la opción preferencial por los pobres con la misión de la Iglesia: «La opción preferencial por los pobres ("no exclusiva", precisa), lejos de ser un signo de particularismo o sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia».

De este modo, Ratzinger sienta las bases para nuevas perspectivas de desarrollo de una teología de la liberación emancipada de la vinculación con el marxismo. «La Iglesia, amando a los pobres, da testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que tiene. Afirma claramente que esta dignidad no puede ser destruida, cualquiera sea la situación de miseria, desprecio, rechazo o impotencia, a la que el ser humano se vea reducido» (12).

Es una línea de pensamiento que, sin embargo, no ha tenido en esta década el desarrollo que hubiera sido esperable.

***¿Con el Papa Ratzinger América Latina puede convertirse en Iglesia fuente?***

Como ya he dicho, la respuesta debe darla, con los hechos, la próxima conferencia. El diálogo del Papa Ratzinger con la Iglesia latinoamericana, que ya tuvo lugar en varias ocasiones y en distintos momentos durante los últimos veinte años, apunta a desarrollar lo mejor de nuestra tradición teológica que emerge a partir del Concilio y vincularla estrechamente con lo mejor del magisterio pontificio.

Cuando una tradición de pensamiento, como la latinoamericana, se convierte en un espacio de apropiación de los aportes de otras Iglesias, es cuando comienza a ser Iglesia fuente. Se pueden recoger con provecho pensamientos que nacen en otras circunstancias solamente cuando se es autoconsciente. En una Iglesia-reflejo pesa más la debilidad de la mera imitación repetitiva que la fuerza del descubrimiento.

***¿A Ratzinger, Papa europeo, de la Europa profunda, Alemania, qué lo acerca a América Latina?***

Ratzinger creció en contacto con dos totalitarismos, el mesiánico y el de la voluntad del poder, simbolizados el primero en Marx y el segundo en Nietzsche. Se puede decir que es hijo de un pueblo que ha llevado a consecuencias extremas la voluntad de poder del mesianismo comunista y del mesianismo racista de derivación chamberliana y nietzschiana. Este último representa una de las consecuencias terminales de aquella modernidad que debía asistir a la agonía del cristianismo, y de aquellas variantes cristianas –así las consideraba Nietzsche– como la revolución francesa y el socialismo. El ateísmo de Nietzsche tuvo su centro expresivo en la Alemania nazi de la adolescencia de Ratzinger,

del mismo modo que el ateísmo mesiánico tuvo en la Polonia del joven Wojtyla una de sus realizaciones históricas.

***¿A dónde lo conduce esta alusión a Juan Pablo II?***

El Papa Ratzinger está en condiciones de entender profundamente el destino de esta post-modernidad, más de lo que estaba su predecesor antes de ser Papa. Juan Pablo II es hijo de un país al que le llegó la modernidad sin generarla. Ratzinger pertenece al lugar histórico que expresó la crisis más profunda de la modernidad; puede recoger la supuesta tradición pre-moderna repudiada por quien se sentía moderno -que en el fondo es la generadora de la modernidad- y revalorizarla. Y proseguir la modernidad católica que rescataba del Noce. Wojtyla conoció de cerca una cristiandad catocomunista, en la que los comunistas convivían en una relación de coexistencia y lucha; Ratzinger, las manifestaciones de la mayor crisis de la modernidad, los pensamientos últimos compendiados en la cultura germánica, a partir de la reforma, pasando por Hegel, Marx y Nietzsche. Desde el comienzo de su pontificado, Juan Pablo II encontró el catolicismo mexicano, hermano del catolicismo polaco, ambos de gran vigor tradicional. Ratzinger encuentra la descomposición de la modernidad y la necesidad de recomponer la modernidad con la asunción de la Iglesia. Por ello digo que, en el pensamiento de Ratzinger, se conjugan profundamente novedad y tradición.

***¿Qué significa que novedad y tradición se conjugan?***

El diálogo de la Iglesia con la modernidad se resuelve con la generación de una modernidad católica que asumirá tanto la reforma protestante como el iluminismo, capaz de realizar una nueva síntesis. Ratzinger es esta síntesis entre lo católico tradicional y moderno, por lo que se encuentra en las mejores condiciones para entender la modernidad también en América Latina.

Sus libros, discusiones y debates lo documentan de forma excelente. Creo que con Ratzinger puede tener lugar una nueva modernidad católica como desarrollo de aquella modernidad que tuvo en el Concilio Vaticano II su manifestación más totalizante.

Durante nuestro diálogo, usted realizó la siguiente afirmación: «Considero que, finalmente, es posible relacionar íntimamente la evangelización del núcleo universitario de la sociedad moderna con la opción preferencial por los pobres ».

Pero no de forma extrínseca, tomando los principales elementos de una cultura que se genera afuera de un principio cristiano totalizante y superponiéndolos ipso facto a una condición de subdesarrollo, o elevando el subdesarrollo, así como es, a principio de cultura, pero el resultado es igualmente insatisfactorio. En los años 70 ha sido un poco así.

Iglesia-universidad-pobres deben colocarse en una línea de continuidad, considerando que el trabajo, también el manual, es cada vez más "pensamiento". La idea cristiana del trabajo hace intervenir en la realidad así como es modificándola a la luz de la imagen ideal que deriva del ser compañeros de la creación. Y esta es una cuestión de conciencia, es decir de cultura.

***Usted ha dicho que «La Iglesia latinoamericana, aún más que cualquier otro sujeto, tiene la posibilidad de retomar este vínculo en términos nuevos». ¿A qué se refiere al hablar de términos nuevos?***

Teniendo conciencia del momento histórico que América Latina está viviendo. En los próximos veinte años se juega la posibilidad histórica de superar la actual condición de subdesarrollo del continente. Y esta posibilidad está ligada, en gran parte, al proceso de integración, si éste logra realizarse o no en sus exigencias fundamentales. Para superar el subdesarrollo, el horizonte, las energías, deben unificarse.

***¿Qué rol podría tener Ratzinger en la realización del vínculo cultura-pobres en términos nuevos?***

La dignidad humana y el conjunto de libertades civiles que derivan del reconocimiento de tal dignidad es una adquisición relativamente reciente. No en todas las culturas los pobres han sido reconocidos como titulares y copartícipes de una dignidad propia del hombre en cuanto tal. Esta es una característica que introdujo el cristianismo en la sociedad moderna, tanto que sin ella no existiría ni siquiera la así llamada modernidad. De esto se deduce que el ejercicio pleno de la libertad está implicado en la idea misma de liberación. La misión, la idea cristiana de redención, prevé la lucha contra toda forma de pobreza. Es así desde el nacimiento de la Iglesia. Piense en la tradición judeo-cristiana donde hubo momentos en que las deudas se perdonaban y se tomaban medidas para reestablecer una igualdad originaria.

¿Qué es necesario hacer en un espacio socio-económico como el latinoamericano donde la desigualdad entre los pobres y los ricos es todavía la cuestión central? No se supera esta situación con la protesta, sino con la elevación de los pobres en su capacidad de trabajo y cultura, en su incidencia y en una comprensión realista de las dinámicas sociales, en la ampliación de sus exigencias y horizontes. Para la Iglesia existe un primado del trabajo, una dignidad del trabajo bien hecho, una exigencia de reconocimiento del trabajo justo, hoy más peculiar que nunca. Ratzinger reivindica «una verdadera civilización del trabajo», y reafirma que «es prioritario que en el terreno del trabajo se emprenda en libertad una acción liberadora». Este es el espíritu de muchos de sus escritos e intervenciones. En uno del año 1986 en el que se dirige a América Latina resume la idea del trabajo de una manera eficaz: el trabajador se afirma como «principio, sujeto y fin de la actividad laboral», el trabajo como «prioridad respecto de los derechos del capital», el bien común de una colectividad, de una nación, en su prevalencia ante «los intereses individuales y corporativos», el diálogo como método que se prefiere al del conflicto en las legítimas luchas sociales(13).

En una época en que la sociedad acentúa el momento del consumo sobre el trabajo, la Iglesia debe hacer lo inverso: acentuar el valor del trabajo frente a la desvalorización que lleva a cabo el ateísmo libertino.

***En un momento de nuestro diálogo, finalizando un recorrido después del cual emergía un diverso interlocutor histórico para la Iglesia, le he preguntado si se veía con suficiente claridad su naturaleza y su peligrosidad. Vuelvo a hacerle esta pregunta: ¿cree que en la conciencia de la Iglesia latinoamericana el enemigo haya sido sustituido?***

Creo que, para el conjunto de la Iglesia, no aún con claridad. En la visión de Ratzinger el dogma de la época es el relativismo, que tiende a expulsar la exigencia de verdad de la esfera del hombre. Esta es la gran puerta de entrada del ateísmo libertino, hermano siamés del relativismo ético dominante, también en América Latina.

En el actual mundo globalizado una suerte de esta naturaleza es muy grave para nuestros países pobres y dependientes. Es la peor subversión en contra de la opción preferencial por los pobres que proclama la Iglesia, y para la exigencia de sacrificio y amistad hacia el prójimo que implica.

La "cornucopia permisiva" que nos transmiten las sociedades de consumo

es mucho más devastadora para las sociedades latinoamericanas que para las sociedades desarrolladas, mucho más que la deuda externa, porque impide para siempre el poder superarla.

***¿Por qué relaciona el relativismo con la opción preferencial por los pobres?***

Porque, de lo contrario, el relativismo puede quedar como un tema ético y secundario, mientras que de este modo se entiende mejor su importancia aquí, en América Latina.

Es imposible que de una visión práctica relativista del mundo surja la necesidad de un compromiso con los pobres. En este sentido la alarma de Habermas es ampliamente compartible: «...los mercados y el poder administrativo expelen cada vez más ámbitos de la vida de la solidaridad social» (14). Relativista es la ética del hombre solitario, cuya soledad en un determinado momento puede coincidir con la soledad de los demás. Los solitarios pueden decidir ocuparse de los pobres, pero no logran fundar una solidaridad real, necesitada del sentido de corresponsabilidad original entre hombre y hombre. En ellos, en los "relativistas", la solidaridad puede ser circunstancial, un acuerdo, pero no una dimensión estable, una intrínseca exigencia obligatoria. El amo de la relación seguirá siendo cada una de las individualidades que establecen el significado de cada relación; mientras que la obligación moral es un imperativo que se impone como constituyente del ser hombre de cada uno.

En este sentido el relativismo no permite fundar una idea universal de justicia. ¿Por qué estar obligados a dar a cada uno lo suyo? La "cornucopia permisiva", que agota las energías e imposibilita la comunión, puede trascenderse sólo con una reafirmación radical de los valores cristianos, de una visión cristiana que sostenga al mismo tiempo los sacrificios necesarios para un desarrollo solidario y la libertad.

***Creo entender que considera el relativismo una causa de devastación no solamente porque se refiere a las costumbres y la conducta moral, aspectos más notorios en Europa, sino también a costumbres y conductas sociales.***

La ética es siempre social; no divide lo personal de lo social, no existe uno sin el otro. El relativismo es nefasto para las condiciones de vida, y por lo tanto sociales, de las mayorías pobres de nuestras

sociedades.

La solidaridad es un concepto que debe apoyarse en bases universales para que pueda volverse objetiva en vínculos estables previstos. Las teorías relativistas, según Ratzinger, confluyen en lo facultativo. Lo dice en uno de sus textos: «Desembocan en la no-obligatoriedad y así se vuelven superfluas, pretendiendo una normativa absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene cabida» (15).

## Notas

(1) El diálogo tuvo lugar en la Academia Católica de Mónaco el 19 de enero de 2004 y tenía como objeto los «Fundamentos morales pre-políticos del Estado Liberal de las fuentes de la razón y de la fe».

(2) Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas, *Diálogo entre razón y fe*, Academia Católica de Mónaco, 1-2004, p. 2.

(3) Op. Cit., *Diálogo* p. 7.

(4) Declaración de libertad religiosa "Dignitatis Humanae", diciembre 1965.

(5) Op. Cit., *Diálogo* p. 9.

(6) Op. Cit., *Diálogo* p. 16.

(7) Joseph de Finance, *Existence e liberté*, Ed. Vitte, 1955.

(8) En un fragmento del discurso de apertura que se titula "Orientaciones sociales", Pablo VI dirá: «No juzguéis parcial nuestra indicación si os recordamos las más reciente encíclica social: la *Populorum progressio*. Por otro lado, debe hacerse especial mención de muchos de vuestros documentos, como la Declaración de la Iglesia boliviana de febrero del año pasado; la del episcopado brasileño, de noviembre de 1967, titulada Misión de la jerarquía en el mundo de hoy; las conclusiones del "Seminario sacerdotal" celebrado en Chile en octubre-noviembre de 1967; la carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo y la integración del país, publicada con ocasión del primer aniversario de la encíclica *Populorum progressio*; y recordamos también el extenso documento de los Padres Provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Río de Janeiro en mayo de este año y

el de los Padres Salesianos en Caracas. De parte de la Iglesia no faltan testimonios de un seguimiento en el campo social: conduzcámonos de modo tal que detrás de las palabras vengan los hechos».

(9) «Entre los diferentes caminos para una justa regeneración social, no podemos elegir ni el marxismo ateo ni la rebelión sistemática, y mucho menos la del derramamiento de sangre y la anarquía. Nos separamos en nuestra responsabilidad de la responsabilidad de quienes, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente» (*Discurso inaugural de S.S. Pablo VI*, Medellín, 25 agosto 1968).

(10) Elías Antonio Saca, presidente de El Salvador, después de la audiencia con Benedicto XVI el 19 de junio de 2005: «Es impresionante el conocimiento del Papa de nuestro país y de la realidad de América Latina».

(11) Joseph Ratzinger, *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 1998.

(12) Congr. Doctrina de la Fe, *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione* (Libertatis nuntius), Roma, 22 marzo 1986.

(13) Congr. Doctrina de la Fe, *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione* (Libertatis nuntius), Roma, 22 marzo 1986.

(14) Op. Cit. Dialogo... p.10.

(15) Joseph Ratzinger, *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 1998.