

Discurso de Benedicto XVI a “La Sapienza” en español

Traducción de la **Revista Ecclesia**. No se trata de una traducción oficial de la Santa Sede

Mantener despierta la sensibilidad a la verdad

Discurso que Benedicto XVI tenía previsto pronunciar en la Universidad «La Sapienza» de Roma el 16-1-2008

Magnífico rector, autoridades políticas y civiles, ilustres docentes y personal técnico y administrativo, queridos jóvenes alumnos:

Es para mí motivo de profunda alegría reunirme con la comunidad de la Universidad «La Sapienza» de Roma con ocasión de la inauguración de su año académico. Desde hace siglos, esta universidad marca el camino y la vida de la ciudad de Roma, haciendo fructificar las mejores energías intelectuales en todos los campos del saber. Tanto en la época en que esta institución, tras su fundación por obra del papa Bonifacio VIII, dependía directamente de la autoridad eclesiástica, como sucesivamente, cuando el Studium Urbis se desarrolló como institución del estado italiano, vuestra comunidad académica ha sabido conservar un gran nivel científico y cultural que la sitúa entre las más prestigiosas universidades del mundo. La Iglesia de Roma contempla desde siempre con simpatía y admiración este centro universitario, reconociendo su dedicación, en ocasiones ardua y fatigosa, a la investigación y a la formación de las nuevas generaciones. Durante estos últimos años no han faltado momentos significativos de colaboración y de diálogo. Recuerdo, en particular, el encuentro mundial de rectores con ocasión del Jubileo de las Universidades, en el que vuestra comunidad se hizo cargo no sólo de la acogida y la organización, sino, por encima de todo, de la profética y compleja propuesta de la elaboración de un «nuevo humanismo para el tercer milenio».

Tengo el placer, en la presente circunstancia, de expresar mi gratitud por la invitación que me ha sido dirigida a acudir a vuestra universidad para impartir en ella una lección. Desde esta perspectiva me he planteado ante todo la siguiente pregunta: ¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como ésta? En mi lección de Ratisbona hablé, desde luego, como Papa, pero lo hice sobre todo en mi calidad de antiguo profesor de aquella universidad mía, tratando de enlazar recuerdos y actualidad. Pero la universidad «La Sapienza», antigua universidad de Roma, me invita precisamente como Obispo de Roma, por lo que debo hablar en calidad de tal. Verdad es que «La Sapienza» fue antaño la universidad del Papa, pero hoy es una universidad laica dotada de esa autonomía que, con arreglo a su propio concepto fundacional, siempre ha formado parte de la naturaleza universitaria, que ha de vincularse exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesiásticas, la universidad halla su particular función, precisamente también al servicio de la sociedad moderna, que necesita una institución de semejantes características.

Y vuelvo a mi pregunta inicial: ¿Qué puede y debe decir el Papa en su encuentro con la universidad de su ciudad? Reflexionando sobre este interrogante, me ha parecido que éste encerraba otros dos, cuya aclaración debería encaminarnos por sí sola hacia la respuesta. Hay que preguntarse, en efecto: ¿Cuál es la naturaleza y misión del papado? Y también: ¿Cuál es la naturaleza y misión de la universidad? En este contexto, no quisiera deteneros y detenerme en prolijas disquisiciones acerca de la naturaleza del papado. Bastará una breve alusión. El Papa es ante todo Obispo de Roma y, como tal, en virtud de la sucesión al apóstol Pedro, tiene una responsabilidad episcopal para con toda la Iglesia católica. La palabra «obispo» (epískopos), que en su significado más inmediato remite a «vigilante», ya en el Nuevo Testamento se fundió con el concepto bíblico de pastor: el obispo es quien, desde un punto de observación más elevado, mira al conjunto, ocupándose del

camino correcto y de la cohesión de éste. A este respecto, dicha designación de su misión orienta nuestra mirada ante todo hacia el interior de la comunidad creyente. El obispo —el pastor— es el hombre que vela por esa comunidad, el que la conserva unida manteniéndola en el camino que lleva a Dios, indicado según la fe cristiana por Jesús, y no sólo indicado, pues él mismo es para nosotros el Camino. Pero esa comunidad por la que el obispo vela, ya sea grande o pequeña, vive en el mundo: sus condiciones, su camino, su ejemplo y su palabra influyen inevitablemente en todo el resto de la comunidad humana en su conjunto. Y cuanto mayor sea, sus buenas condiciones o su eventual degradación repercutirán en mayor medida en toda la Humanidad. Vemos hoy con gran claridad hasta qué punto las condiciones de las religiones y la situación de la Iglesia —con sus crisis y sus renovaciones— influyen en el conjunto de la Humanidad. Así el Papa, precisamente como pastor de su comunidad, ha ido transformándose progresivamente en una voz de la razón ética de la Humanidad.

Llegados a este punto, sin embargo, surge de inmediato la objeción según la cual el Papa no hablaría realmente sobre la base de la razón ética, sino que tomaría sus juicios de la fe, por lo que no podría pretender que éstos fueran válidos para cuantos no comparten esa fe. Tendremos que abordar de nuevo este argumento, toda vez que plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse «razonable»? Quisiera aquí, por ahora, señalar tan sólo brevemente que John Rawls, si bien niega el carácter de razón «pública» a las doctrinas religiosas comprensivas, ve sin embargo en la razón «no pública» de ellas al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad insensibilizada por el laicismo, permanecer completamente desconocida para cuantos la sustentan. Entre otras cosas, él ve un criterio de esta razonabilidad en el hecho de que tales doctrinas se derivan de una tradición responsable y motivada, en cuyo seno, durante tiempos dilatados, se han desarrollado argumentaciones lo suficientemente buenas en apoyo de la correspondiente doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones —el fondo histórico de la sabiduría humana— constituyen también una señal de su razonabilidad y de su significado persistente. Ante una razón ahistórica que intenta autoconstruirse únicamente en una racionalidad ahistórica, hay que valorizar la sabiduría de la Humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— como un fenómeno que no se puede tirar impunemente a la papelera de la historia de las ideas.

Volvamos a la pregunta de partida. El Papa habla como representante de una comunidad creyente en la que, a lo largo de siglos de existencia, ha madurado una determinada sabiduría de vida; habla como representante de una comunidad que guarda en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia ética importante para toda la Humanidad: en este sentido habla como representante de una razón ética.

Pero ahora hemos de preguntarnos: ¿Qué es, pues, la universidad? ¿Cuál es su función? Se trata de una pregunta gigantesca a la que, una vez más, puedo intentar responder en estilo casi telegráfico con alguna observación. Creo que puede decirse que el origen auténtico e íntimo de la universidad estriba en el anhelo de conocimiento propio del hombre. Éste quiere saber qué es todo aquello que lo rodea. Quiere verdad. Bajo este aspecto es posible considerar la interrogación propia de Sócrates como el impulso del que nació la universidad occidental. Pienso, por ejemplo y por mencionar tan sólo un texto, en su disputa con Eutifrón, quien defiende ante Sócrates la religión mítica y su devoción. A ello contraponen el filósofo la pregunta: «Tú crees que entre los dioses existen realmente una guerra recíproca y terribles enemistades y combates [...] ¿Debemos, oh Eutifrón, decir efectivamente que todo eso es verdad?» (6 b-c). En esta pregunta aparentemente poco devota —que, sin embargo, en Sócrates procedía de una religiosidad más profunda y más pura, de la búsqueda del Dios realmente divino—, los cristianos de los primeros siglos se reconocieron a sí mismos y reconocieron su camino. Acogieron su fe no de manera positivista o como vía de escape de deseos

insatisfechos; la concibieron como disolución de la niebla de la religión mitológica para hacer sitio al descubrimiento del Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor. Por eso no consideraban ellos la interrogación de la razón acerca del Dios más grande y sobre la naturaleza y el sentido auténticos del ser humano una forma problemática de falta de religiosidad, sino como parte integrante de la esencia de su modo de ser religiosos. No necesitaban, por lo tanto, disipar o arrinconar la interrogación socrática, sino que podían —o mejor dicho, debían— acogerla y reconocer como parte de la propia identidad la búsqueda afanosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad íntegra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía —o mejor dicho, debía— nacer la universidad.

Es menester dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere verdad. Verdad es ante todo algo relacionado con ver, con comprender, con la teoría, tal y como la tradición griega la denomina. Pero la verdad nunca es meramente teórica. Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón del Monte y los dones del Espíritu mencionados en Isaías 11, afirmó una reciprocidad entre scientia y tristitia: el mero saber —dice— entristece. Y en efecto, quien se limita a ver y aprender todo lo que en el mundo acontece, acaba poniéndose triste. Pero verdad significa más que saber: el conocimiento de la verdad tiene como objetivo el conocimiento del bien. Éste es también el sentido de la interrogación socrática: ¿Cuál es el bien que nos hace auténticos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: éste es el optimismo que vive en la fe cristiana, pues se le ha concedido la visión del Logos, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma.

Hubo en la teología medieval una profunda disputa sobre la relación entre teoría y praxis, sobre la justa relación entre conocer y obrar; se trata de una disputa que no es preciso desentrañar aquí. Y en efecto, la universidad medieval, con sus cuatro facultades, presenta dicha correlación. Empecemos por la facultad que, según la concepción de entonces, era la cuarta: la de Medicina. Si bien se la consideraba más «arte» que ciencia, con todo, su inserción en el cosmos de la universidad significaba claramente que se la situaba en el ámbito de la racionalidad, que el arte de curar estaba bajo la guía de la razón y quedaba sustraído al ámbito de la magia. Curar es tarea que siempre requiere algo más que la mera razón, pero precisamente por eso necesita la conexión entre saber y poder, necesita pertenecer a la esfera de la ratio. Inevitablemente se plantea la cuestión de la relación entre praxis y teoría, entre conocimiento y acción, en la Facultad de Derecho. Se trata de dar justa forma a la libertad humana, que es siempre libertad en la comunión recíproca: el derecho es el presupuesto de la libertad, y no su antagonista. Pero surge aquí de inmediato la pregunta: ¿Cómo individuar los criterios de justicia que hacen posible una libertad vivida junto con los demás y que sirven para que el hombre sea bueno? Se impone aquí un salto al presente: es la cuestión de cómo encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos humanos. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que al mismo tiempo nos angustia como cuestión para el futuro de la Humanidad. Jürgen Habermas expresa, en mi opinión, algo en lo que coincide gran parte del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de una carta constitucional como presupuesto de la legalidad dimanaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable con la que se resuelven los contrastes políticos. Respecto a esta «forma razonable», observa que ésta no puede limitarse a ser una lucha por conseguir mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como «procedimiento argumental sensible a la verdad» («wahrheitssensibles Argumentationsverfahren»). Está bien expresado, pero es algo harto difícil de transformar en praxis política. Los representantes de ese «procedimiento argumental» público son, como es sabido, preferentemente los partidos en su calidad de responsables de la voluntad política. En efecto, éstos tendrán inevitablemente como objetivo sobre todo la consecución de mayorías, de resulta

de lo cual sólo se dedicarán, de manera prácticamente inevitable, a intereses que prometen satisfacer: intereses que, lamentablemente, son con frecuencia particulares y no sirven en realidad al conjunto. Una vez más, la sensibilidad a la verdad cae derrotada ante la sensibilidad a los intereses. Yo encuentro significativo que Habermas hable de la sensibilidad a la verdad como de un elemento necesario en el procedimiento de argumentación política, lo que vuelve a introducir el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político.

Pero entonces se antoja inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? ¿Y cómo se la reconoce? Si para ello nos remitimos a la «razón pública», como hace Rawls, seguirá necesariamente otra pregunta: ¿Qué es razonable? ¿De qué manera una razón se demuestra razón verdadera? En cualquier caso, resulta evidente a partir de lo dicho que, en la búsqueda del derecho de la libertad, de la verdad de la justa convivencia, deben ser escuchadas instancias distintas de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello suponga la más mínima negación de la importancia de éstos. Volvemos así a la estructura de la universidad medieval. Además de la de Derecho, había facultades de Filosofía y de Teología, a las que se les encomendaba la investigación sobre el ser del hombre en su totalidad, y con ella la tarea de mantener despierta la sensibilidad a la verdad. Incluso podría decirse que ése es el sentido permanente y verdadero de ambas facultades: ser guardianas de la sensibilidad a la verdad, no permitir que el hombre se vea apartado de la búsqueda de la verdad. ¿Pero cómo pueden desempeñar esa tarea? Se trata de una pregunta por la que es preciso afanarse una y otra vez y que nunca queda planteada y contestada de una vez por todas. Por eso, llegados a este punto, tampoco yo puedo dar una respuesta en sentido estricto, sino más bien invitar a seguir caminando con esta pregunta, caminando junto con esos grandes que a lo largo de toda la historia lucharon y buscaron con sus repuestas y con su inquietud por la verdad, que nos remite constantemente más allá de toda respuesta.

Teología y filosofía forman a este respecto una peculiar pareja gemelar, en la que ninguna de las dos puede quedar totalmente separada de la otra, si bien cada una debe conservar su propia misión e identidad. Es mérito histórico de Santo Tomás de Aquino, ante la diferenciada respuesta de los Padres motivada por su contexto histórico, haber puesto de relieve la autonomía de la filosofía y con ella el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas. Diferenciándose de las filosofías neoplatónicas, en las que religión y filosofía quedaban inseparablemente entrelazadas, los Padres habían presentado la fe cristiana como la verdadera filosofía, subrayando también que dicha fe se corresponde con las exigencias de la razón que va en busca de la verdad, que la fe es el «sí» a la verdad que se diferencia de las religiones míticas, convertidas en mera costumbre. Pero después, al nacer la universidad, en Occidente ya no existían aquellas religiones, sino sólo el cristianismo, por lo que era preciso subrayar de manera nueva la responsabilidad propia de la razón, que no queda absorbida por la fe. Por eso Tomás pudo actuar en un momento privilegiado: por vez primera los escritos filosóficos de Aristóteles eran accesibles en su integridad; estaban presentes las filosofías hebreas y árabes en calidad de apropiaciones y prolongaciones específicas de la filosofía griega. Por eso el cristianismo, en un diálogo novedoso con la razón de esos otros con los que iba encontrándose, tuvo que luchar por su propia razonabilidad. La Facultad de Filosofía, que, con su denominación de «Facultad de los artistas», sólo había sido hasta aquel momento propedéutica respecto a la teología, se transformó en facultad de pleno derecho, en compañera autónoma de la teología y de la fe que en ella se refleja. No podemos examinar aquí la entusiasmante confrontación que de ello se derivó, pero, en mi opinión, la idea de Santo Tomás respecto a la relación entre filosofía y teología podría hallar expresión en la fórmula acuñada por el Concilio de Calcedonia para la cristología: filosofía y teología deben relacionarse entre sí «sin confusión y sin separación». «Sin confusión» significa que cada una de ellas debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo realmente una investigación de la razón en su propia libertad y responsabilidad; debe ver sus límites y, precisamente

en ellos, también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir abrevándose en un tesoro de conocimiento no inventado por ella, que siempre la supera y que, como nunca puede agotarse del todo mediante la reflexión, precisamente por ello activa una y otra vez el pensamiento. Junto con «sin confusión» también permanece vigente «sin separación»: la filosofía no vuelve a empezar cada vez desde el punto cero del sujeto que piensa de manera aislada, sino que se mantiene en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que crítica y dócilmente al mismo tiempo sigue acogiendo y desarrollando; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones y en especial la fe cristiana han recibido y dado a la Humanidad como señal del camino. Varias cosas afirmadas por teólogos en el transcurso de la historia o incluso llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales se han demostrado falsas precisamente gracias a la historia, y hoy nos confunden. Pero al mismo tiempo es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo crecido sobre la base de la fe cristiana demuestra la verdad de dicha fe en su núcleo esencial, lo que hace también de ella una instancia para la razón pública. Es cierto que mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo puede llevarse a cabo en el seno de la fe, por lo que no puede presentarse como exigencia para aquellas personas para las que la fe permanece inaccesible. Pero también es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es tan sólo una «comprehensive religious doctrine» (doctrina religiosa comprensiva, NdT) en el sentido que le da Rawls, sino una fuerza purificadora para la propia razón, a la que ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un acicate a la verdad y, por consiguiente, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses.

Pues bien; hasta ahora sólo he hablado de la universidad medieval, procurando sin embargo dejar traslucir la naturaleza permanente de la universidad y de su misión. En los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, que en la universidad se valorizan sobre todo en dos grandes ámbitos: en primer lugar, en las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre la experimentación y la racionalidad que se presupone en la materia; en segundo lugar, en las ciencias históricas y humanísticas, en las que el hombre, escudriñando el espejo de su historia y aclarando las dimensiones de su naturaleza, intenta comprenderse mejor. En este desarrollo no sólo se le ha abierto a la Humanidad una inmensa medida de saber y poder; también se han incrementado el conocimiento y el reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre, algo de lo que sólo podemos alegrarnos. Pero el camino del hombre jamás puede darse por concluido, y el peligro de su caída en la inhumanidad nunca queda totalmente conjurado, tal y como nos enseña el panorama de la historia actual. El peligro para el mundo occidental —por ceñirnos a éste— estriba hoy en que el hombre, precisamente debido a la grandeza de su saber y poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y ello significa al mismo tiempo que la razón, al final, claudica ante la presión de los intereses y la atracción de la utilidad, que se ve obligada a reconocer como criterio último. Si enfocamos esto desde el punto de vista de la estructura de la universidad, veremos que se corre el peligro de que la filosofía, al no sentirse ya capaz de su verdadera misión, se degrade en positivismo, y la teología, con su mensaje dirigido a la razón, quede confinada a la esfera privada de un grupo de mayores o menores dimensiones. Pero si la razón, preocupada por su presunta pureza, hace oídos sordos al gran mensaje que le envían la fe cristiana y su sabiduría, se agosta como un árbol cuyas raíces no logran alcanzar ya las aguas que le dieron vida. Pierde la valentía de la verdad y, al perderla, lejos de crecer, se empequeñece. Aplicado a nuestra cultura europea, ello significa que si la razón sólo aspira a autoconstruirse sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en cada momento la convence y, preocupada por su laicidad, se desprende de las raíces que le dan vida, en vez de volverse más razonable y pura se descompone y se hace añicos.

Vuelvo con ello al punto de partida. ¿Qué tiene que hacer o que decir el Papa en la universidad? Seguramente no debe tratar de imponer a otros de forma autoritaria

la fe, que sólo puede ofrecerse en libertad. Más allá de su ministerio de pastor en la Iglesia y sobre la base de la naturaleza intrínseca de dicho ministerio pastoral, es su misión mantener despierta la sensibilidad a la verdad e invitar una y otra vez a la razón a salir en busca de la verdad, del bien, de Dios y, por ese camino, estimularla a vislumbrar las luces útiles surgidas a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que alumbra la historia y que ayuda a encontrar el camino hacia el futuro.

Vaticano, 17 de enero de 2008

BENEDICTUS PP XVI

(Original italiano procedente del archivo informático de la Santa Sede; traducción de ECCLESIA.)