

La centralidad del *guion* entre fe-filosofía. Algunas aportaciones de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI a la Teología Fundamental

The Centrality of the *Hyphen*
between Faith-Philosophy.
Some Contributions by Joseph Ratzinger /
Benedict XVI to Fundamental Theology

Rafael Gómez Miranda

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Madrid, España

rmiranda@sandamaso.es

 <https://orcid.org/0009-0004-5257-1929>

Resumen: Dentro de la dilatada herencia intelectual que nos ha legado Ratzinger / Benedicto XVI es destacable su aportación a la Teología Fundamental. Su amor y su vasto conocimiento tanto de filosofía como de teología permiten al lector descubrir valiosas herramientas para afrontar problemas actuales. Respecto al tema de este artículo, proporciona recursos utilísimos para, en primer lugar, analizar la crisis que vive la relación fe-filosofía —la centralidad del *guion* que la une desde su origen— y, en segundo lugar, muestra posibles caminos para recuperar dicha relación tan esencial para la reflexión teológica y, también, para la vida de la Iglesia.

Palabras clave: Ratzinger, Benedicto XVI, Fe, Filosofía, Teología Fundamental.

Abstract: Within the extensive intellectual legacy that Ratzinger / Benedict XVI has bequeathed to us, his contribution to Fundamental Theology is noteworthy. His love and vast knowledge of both philosophy and theology allow the reader to discover valuable tools to face current problems. Regarding the subject of this article, it provides very useful resources to, firstly, analyze the crisis that the faith-philosophy relationship is experiencing —the centrality of the *hyphen* that unites it from its origin— and, secondly, it shows possible paths to recover this relationship so essential for theological reflection and also for the life of the Church.

Keywords: Ratzinger, Benedict XVI, Faith, Philosophy, Fundamental Theology.

El 24 de junio de 1959, en la lección inaugural pronunciada con ocasión de la toma de posesión de la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad de Bonn, afirmaba el entonces profesor Joseph Ratzinger: “la problemática Dios de la fe y Dios de los filósofos resume [...], como en punto de ignición, la problemática entera de fundamentación de la teología, que en el cosmos de las disciplinas teológicas es la grave a la par que bella tarea del teólogo fundamental”.¹

Las cuestiones de fondo que evidenciaba Ratzinger en aquella ya lejana lección inaugural —como la relación entre religión y filosofía o entre creer y saber—, están todas ellas, según el teólogo bávaro, anudadas por el vínculo esencial e histórico que existe entre fe y filosofía. Un vínculo que el joven profesor identificaba como *el guion*: “el guion que une el absoluto —el «Dios de los filósofos»— y el Dios del hombre —el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob— uno con otro. El guion que Agustín ha puesto «entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios», [...] el guion entre Dios de los filósofos y Dios de la fe”.²

Varias décadas han pasado desde aquella lección inaugural. En ese tiempo, acontecimientos como el Concilio Vaticano II, el Mayo francés o la caída del muro de Berlín —por poner sólo algunos ejemplos—, han transformado drásticamente los rasgos característicos de nuestro mundo. Obviamente, esta transformación también ha afectado, y no insustancialmente, a la manera de hacer filosofía y, por ello, también al quehacer de la Teología Fundamental.

Además, aquel joven profesor que en 1959 tomaba posesión de la cátedra de la Facultad de Bonn con apenas 32 años, llegó a ser, décadas más tarde, Benedicto XVI. Había sido nombrado anteriormente arzobispo de Múnich y Frisinga, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y decano del Colegio cardenalicio. Esta intensa vida eclesial también ha afectado, obviamente, a su pensar teológico.

¹ Joseph RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Encuentro, 2007, 19.

² RATZINGER, *El Dios de la fe*, 24-25.

Sin embargo, pese a todos estos cambios —tanto históricos como personales y eclesiales— y sus evidentes consecuencias, la propuesta de Ratzinger / Benedicto XVI posee algunas constantes que, a nuestro juicio, ostentan una validez perenne, propia del pensamiento de un verdadero doctor de la Iglesia.

Desde esta convicción presentamos en estas páginas una síntesis, libremente organizada, de una de las cuestiones más importantes de la propuesta teológico-fundamental del pensador alemán: la relación esencial que existe entre la fe —y el saber que de ella nace— y la filosofía.

Dividimos nuestra exposición en cuatro apartados: en el primero vamos a asomarnos a algunos textos en los que Ratzinger / Benedicto XVI describe la relación que existía originariamente entre fe y filosofía griega, dado que puede iluminar y bosquejar el horizonte último de la propuesta de estas páginas; en los siguientes dos apartados, también a través de textos de nuestro autor, veremos qué aspectos evidencia el teólogo alemán como causantes de la crisis de la relación entre fe y filosofía que arrastramos desde hace tiempo; finalmente, en el último apartado, procuraremos sintetizar una propuesta positiva y actual que abra camino para favorecer la recuperación del vínculo fe-filosofía: *el guión* central que, junto a la revelación, vertebraba el contenido propio de la Teología Fundamental.³

1. EL PASTOR, EL ORANTE Y EL FILÓSOFO

En una conferencia pronunciada en 1984 afirmaba Ratzinger que, “a primera vista, la pregunta acerca de la relación entre fe y filosofía parece ser muy abstracta”.⁴ Cuarenta años después,

³ En este ensayo hemos optado por no ofrecer la literatura secundaria pertinente y dejar que sea Ratzinger / Benedicto XVI el que hable. En cualquier caso, sobre la Teología Fundamental de nuestro autor existe una amplia bibliografía. Por citar algunos volúmenes: James CORKERY, *Joseph Ratzinger's Theological Ideas*, Dublin, Dominican Publications, 2009; Aidan NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, Edimburgh, T.&T. Clark, 1988; Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt, Primus Verlag, 2007.

⁴ Joseph RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, en *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2009, 23-40, aquí 23.

si planteamos en alguna de nuestras parroquias —tanto a los fieles como al párroco— esa misma cuestión, la respuesta, generalmente, será básicamente idéntica: una abstracción inútil. Sin embargo —continúa Ratzinger—,

para los cristianos de la Iglesia naciente no lo era: ella posibilitó las primeras imágenes de Cristo; en efecto, el arte cristiano, en sus comienzos tempranos, surgió de la pregunta por la filosofía verdadera. La filosofía dio a la fe su primera expresión gráfica. Las más antiguas obras plásticas cristianas que conocemos se encuentran en los sarcófagos del siglo III; su fórmula icónica comprende tres figuras: el pastor, el orante y el filósofo.⁵

Este vínculo entre fe y filosofía —el referido *guion*— atraviesa tanto la producción científica del teólogo Ratzinger como el magisterio de Benedicto XVI. Sin pretender agotar aquí la cuestión, mostramos a continuación algunos ejemplos que, para iluminar mejor el argumento, presentamos de modo cronológico.

Comenzamos por la que fue su disertación para obtener el doctorado —estamos a principio de los años 50 del pasado siglo—. Allí afirmaba el teólogo bávaro: “la relación entre filosofía y religión era en la antigüedad esencialmente distinta a como hoy se nos presenta. [...] los escritos de los apologetas pretendían traducir la fe cristiana a la filosofía griega y para ello equiparaban el Dios cristiano con aquella última ἀρχή, que también había sido reconocida hace tiempo por los filósofos paganos”.⁶

En otro lugar, ya a finales de la siguiente década, en 1967 —en su, quizá, obra más célebre, *Introducción al cristianismo*—, Ratzinger volvía a insistir en la misma idea: “Estoy convencido de que, en último término, no fue ninguna casualidad que el mensaje cristiano, cuando estaba tomando forma, entrase primero en el mundo griego y que en él se mezclara con la pregunta acerca del conocimiento, de la verdad”.⁷ Y continúa más adelante: “la fe cristiana había optado, contra los dioses de

⁵ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 23.

⁶ Joseph RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, en *Obras completas* vol. I, Madrid, BAC, 2014, 3-484, aquí 26.

⁷ Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* en, *Obras completas* vol. IV, Madrid, BAC, Madrid 2018, 5-288, aquí, 60.

las religiones, por el Dios de los filósofos [...]. A causa de este proceso se levantó la acusación contra de la Iglesia primitiva de que sus miembros eran ateos”.⁸

Años más tarde —en 1984—, en la conferencia con la que hemos comenzado este apartado, el teólogo alemán insistía de nuevo en la relación existente entre fe y filosofía. Esta vez lo hará a través de la figura de Justino:

Ya en la primera mitad del siglo II el mártir Justino había caracterizado al cristianismo como la verdadera filosofía [...]. La tarea esencial del filósofo es la pregunta por Dios. La actitud del verdadero filósofo es la vida según el *Logos* y con él. Puesto que ser cristiano significa vivir de acuerdo al *Logos*, los cristianos son los verdaderos filósofos y el cristianismo la verdadera filosofía. Con tales expresiones, que pueden sonar abstractas para nosotros, se hacía visible lo que es ser cristiano.⁹

A finales de los años 90, en el artículo “La fe, entre la razón y el asentimiento”, volvemos a encontrar la misma insistencia:

La convicción de que el cristianismo es filosofía, la perfecta filosofía, es decir, la que ha penetrado hasta la verdad se mantuvo vigente aún durante mucho tiempo después de la era patristica. [...] Claro que la filosofía no se entendía entonces como disciplina académica de índole puramente teórica, sino que se la comprendía principalmente en sentido práctico, como el arte de vivir y morir rectamente, que es algo que sólo se puede lograr a la luz de la verdad.¹⁰

En el año 2000, en el debate público que mantuvo con el filósofo Paolo Flores d’Arcais, sostenía el cardenal Ratzinger:

me parece muy significativo que los primeros dos, tres, cuatro siglos del cristianismo, en la búsqueda de una conexión con la cultura cir-

⁸ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 110. Como veremos más adelante, esta confluencia entre la fe naciente y la filosofía griega conllevó que una de las acusaciones más comunes y graves contra el incipiente cristianismo fuera la de caracterizarlo como ateísmo: “a los ojos de sus contemporáneos paganos, significaba una renuncia a la religión, un triunfo de la ilustración y del racionalismo”. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios*, 26.

⁹ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 25.

¹⁰ Joseph RATZINGER, “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 142-160, aquí 150-151.

cunstante, nunca se conectaron con las religiones, no se veían en relación con aquellas religiones, sino que decían: nuestra religión es la continuación y la culminación de las filosofías de la época —y también una superación de las filosofías—. Ven en la filosofía la pre-presencia de Cristo, del *logos* en el mundo.¹¹

Finalmente, tomamos como último ejemplo el famoso discurso de 2006 del ya papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona: “este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal”.¹²

Son muchas las variables que podrían desglosarse a partir de los textos vistos hasta aquí —la cuestión histórica o la cuestión religiosa, e, incluso, geográfica y política—. Sin embargo, para nuestro propósito teológico-fundamental, nos vamos a centrar en uno: la transformación que ha experimentado el saber filosófico desde su comienzo hasta hoy, es decir, el paso de ser originalmente un *arte de vivir y morir* —y, por tanto, en plena sintonía con la verdad que lleva consigo la revelación del *Logos*—, a ser una disciplina académica de índole puramente teórica, abstracta y, la mayoría de las veces, desvinculada de lo propiamente humano. Obviamente, esta transformación va a afectar, como veremos en el tercer apartado, a la propia experiencia cristiana y a la reflexión teológica. La imagen del pastor, que también era a la vez orante y filósofo, se ha fragmentado, perdiendo su unidad originaria.

2. LA DESAPARICIÓN DEL *GUIÓN*. ALGUNOS HITOS FILOSÓFICOS

Si, como acabamos de ver, el cristianismo que se desarrolló durante los primeros siglos se consideraba a sí mismo como

¹¹ Joseph RATZINGER, “Debate entre el cardenal Joseph Ratzinger y Paolo Flores d’Arcais”, en *¿Dios existe? Diálogo sobre la verdad, la fe y el ateísmo*, Madrid, Espasa, 2008, 27-87, aquí 36.

¹² BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”. Discurso del santo padre en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, en AAS 98 (2006) 728-739, aquí 734.

filosofía o, incluso, como la filosofía propiamente dicha, para Ratzinger, la pregunta que surge casi inmediatamente es obvia: “¿podríamos decir eso también hoy? Y si no podemos hacerlo, ¿a qué se debe? ¿Qué ha cambiado?”.¹³

Son varios los hitos que presenta en su obra el teólogo bávaro y que permiten comprender el proceso que conduce a la desaparición del aludido *guion*. Proponemos a continuación un recorrido sintético donde se identifican algunos de los momentos más significativos que jalonan el pensamiento occidental, teniendo siempre como objetivo examinar las causas y las consecuencias de la ruptura entre la fe y la filosofía.

Antes de comenzar hay que aclarar que Ratzinger no afronta sistemáticamente un estudio de la filosofía, pero dicha referencia está siempre presente en sus escritos. Para nuestro propósito, tomando como base —aunque no única— su obra *Introducción al cristianismo*, nos centramos en cuatro momentos concretos del pensamiento moderno y contemporáneo: (1) el nacimiento de una nueva concepción de razón; (2) la breve aparición del historicismo; (3) el predominio del pensamiento técnico; y, finalmente, (4) la hegemonía de la praxis y del *poder-hacer*.¹⁴

Somos conscientes de que el proceso histórico que introdujo en el pensamiento occidental un cambio tan drástico como es la Edad Moderna es largo y complejo, rico tanto en escenas como en actores. No entramos aquí —nuestro autor no lo hace— a analizar los antecedentes, sino que nos centraremos en las manifestaciones, los *epifenómenos*, por así decir, de este cambio de época que afecta radicalmente a la desaparición del *guion* que nos ocupa.

2.1. Un nuevo concepto de razón

Ratzinger no hace un desarrollo sistemático del nacimiento del pensamiento moderno e ilustrado, pero sí identifica algunas

¹³ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 26.

¹⁴ Para el desarrollo de este apartado y del siguiente nos permitimos remitir a Rafael GÓMEZ MIRANDA, *La obediencia como ética de la verdad. La relación sujeto-verdad a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger y de Michel Foucault*, Madrid, Manuscritos, 2018, 78-100. Para la bibliografía sobre el tema que aquí nos trae, pueden consultarse las páginas 404-410.

cuestiones esenciales. La principal, que es la *cuestión matriz*, es la aparición de un nuevo concepto de razón, una razón que, a ojos de nuestro autor, abdica de su propia naturaleza:

Resulta que cuanto más avanza la Ilustración en la historia, tanto más cae en una reducción del concepto “razón”: es racional lo que es reproducible; pero esto significa que la razón es positivista. De este modo, la razón queda limitada a lo que puede ser reproducido continuamente en un experimento, pero ello supone renunciar a su presupuesto inicial, a la pregunta “¿qué es esto?”. Todo lo cual significa que, limitándose a sus criterios de seguridad, la razón renuncia al problema de la verdad y solamente pretende la fiabilidad. Y así, lo que hace es abdicar como razón.¹⁵

Esta dejación por parte de la razón puede traducirse como una autolimitación, una renuncia consciente a la pregunta racional sobre las *cosas* esenciales del ser humano: el origen, el sentido, el destino, la vida, la muerte... Además, la búsqueda de un conocimiento cierto a partir del método matemático, de lo claro y distinto —fundamento de la nueva razón—, va a tener otras consecuencias importantes.

La primera, la aparición de una nueva concepción del ser humano: nacimiento de la *res cogitans* —individuo solitario—, una cosa pensante aislada de todos los condicionamientos que pueden conducir su pensamiento a error.

La segunda consecuencia —en relación con la primera— tiene que ver con la reducción de los ámbitos susceptibles de ser conocidos con certeza, es decir, se impone una redistribución del mundo, un nuevo orden “que conforma, lo queramos o no, nuestro sentido de la existencia y nos señala nuestro lugar en la realidad”.¹⁶ Al limitar la razón y el conocimiento a criterios de certeza matemática, la realidad entera y su verdad, incluyendo la del hombre, será definida desde el propio sujeto, desde la propia conciencia a priori.

La primera víctima de esta nueva *ratio* será la metafísica y la dimensión religiosa del ser humano. En 1959, en la lección

¹⁵ Joseph RATZINGER, “Teología y política de la Iglesia”, en *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987, 167-182, aquí 171-172.

¹⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 44.

ya citada, denunciaba el entonces profesor “la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extraracional [...]. La religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio*”.¹⁷

No obstante, no va a ser sólo la metafísica la que será relegada a lo extraracional. Para Ratzinger, la nueva *ratio* va a redefinir y a transformar la cuestión misma del conocimiento y, con ella, la concepción de la verdad: lo único que va a ser susceptible de ser conocido como verdadero es lo que el propio hombre ha hecho. El *guion* comenzaba a derrumbarse.

2.2. El historicismo: *verum quia factum*

Aunque la cuestión esencial del proceso de desaparición del *guion* estriba en autores como Descartes y Kant, Ratzinger no deja de hacer hincapié también en el filósofo italiano Giambattista Vico, probablemente el primero “en formular una noción completamente nueva de verdad y de conocimiento”.¹⁸ Las razones que expone nuestro autor tienen una importancia fundamental:

al aforismo escolástico *verum est ens* (el ser es la verdad), le opuso la fórmula *verum quia factum*. Esto quiere decir que sólo podemos conocer verdaderamente lo que hemos hecho nosotros mismos. A mí me parece que esta fórmula supone el auténtico final de la vieja metafísica y el comienzo del espíritu específicamente moderno.¹⁹

Apoyándose en el principio de causalidad aristotélico —el saber real consiste en conocer las causas de las cosas, es decir, se conoce la cosa sólo si se conoce su fundamento—, Vico va a concluir que solamente conocemos las causas de lo que nosotros mismos hemos hecho:

si el conocimiento de las causas —escribe Ratzinger—, forma parte del verdadero conocimiento, entonces sólo podemos conocer verdaderamente aquello que hemos hecho nosotros mismos. Esto significa, por tanto, que en lugar de la antigua equiparación de

¹⁷ RATZINGER, *El Dios de la fe*, 9.

¹⁸ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 44.

¹⁹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 45.

la verdad con el ser, se plantea una nueva, entre la verdad y lo fáctico; sólo es cognoscible el *factum*, aquello que nosotros mismo hemos hecho. Lo que debe y puede hacer el espíritu humano no es reflexionar sobre el ser, sino sobre el fenómeno, sobre lo fáctico, sobre el mundo propio del hombre, el único que podemos comprender verdaderamente.²⁰

Dentro del ámbito de esta *nueva razón*, la historia y las matemáticas, gracias a su capacidad para lograr un conocimiento cierto, van a ser consideradas como las únicas ciencias verdaderas. Preguntarse por el ser de lo real —aquel *logos* siempre buscado— va a ser considerado ahora como una tarea inútil —ociosa, podríamos decir— otorgando, de esta manera, un nuevo viso a los distintos saberes:

Con Hegel y, de un modo distinto, con Comte, la filosofía se volverá una pregunta acerca de la historia, en la que el ser mismo es considerado un proceso histórico; con Ferdinand Christian Baur la teología se convierte en historia y su método en estricta investigación histórica, que reflexiona sobre los acontecimientos del pasado y que espera, de este modo, alcanzar el fundamento de las cosas; con Marx, la economía es repensada en clave histórica; incluso a las ciencias naturales les afecta esta tendencia general hacia la historia: con Darwin la clasificación de los seres vivos es comprendida como una historia de la vida.²¹

En última instancia, lo que está aflorando aquí es el viejo problema de los eleatas, de Platón y de Aristóteles: el problema del ser y el tiempo. Ahora bien, dicho problema, evidencia nuestro autor, queda resuelto casi exclusivamente en favor del tiempo, la sucesión medible, superable:

Tal vez la cesura decisiva esté en Hegel; a partir de él, ser y tiempo se imbrican e interpenetran cada vez más en el pensamiento filosófico. El ser es ahora tiempo; el *logos* llega a ser sí mismo en la historia. No puede, pues, asentarse en un punto concreto de la historia, ni se le puede contemplar como suprahistórico, como siendo-existiendo en

²⁰ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 46-47.

²¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 47.

sí mismo. Todas sus objetivaciones históricas son sólo instantes en la totalidad de sí mismo.²²

Una nueva concepción del conocimiento está apareciendo. Con ella, también una nueva concepción de la verdad y, consecuentemente, del propio sujeto. El nuevo hombre, cierto del conocimiento matemático y emancipado de la naturaleza gracias a la historia, comienza a ser él mismo el *sujeto de la historia*, llega a ser *adulto*, libre y dueño de su destino:

El hombre no quiere continuar viviendo en el estadio de la infancia; quiere hacerse maduro. Ya no se somete simplemente a la autoridad y a la tradición, sino que usa su propia razón. La libertad se revela aquí como liberación de la fuerza normativa de la tradición. La voluntad y la inteligencia del otro no pueden ya vincular, sino que es la propia inteligencia la que indica el camino de la voluntad. Racionalidad es, a un tiempo, autodecisión que se ordena a disolver la hetero-decisión que proviene de la autoridad.²³

El hombre, por tanto, se hace dueño de la historia, la gobierna él mismo: la verdad no es, sino que *se construye*; la verdad es el *progreso*, aunque no se sepa hacia dónde se progresa. Podemos vislumbrar ya nuestro presente:

Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad: la idea de verdad en la práctica ha sido eliminada y sustituida por la de progreso. El progreso mismo “es” la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación llega a estar falto de dirección y se anula por sí solo. En efecto, si no hay ninguna dirección, todo puede ser igualmente bueno, progreso y retroceso.²⁴

La confianza en la sola razón —autonomía del sujeto, liberación de todo vínculo, de toda verdad recibida, fin de la tradición— y en su capacidad para crear la historia, hará creer

²² Joseph RATZINGER, “¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?”, en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, 15-29, aquí 16.

²³ Joseph RATZINGER, “Libertad y vinculación en la Iglesia”, en *Obras completas* vol. VIII/1, Madrid, BAC, 2015, 393-413, aquí 395.

²⁴ Joseph RATZINGER, “Conciencia y verdad”, en *Obras completas* vol. IV, Madrid, BAC, 2018, 653-675, aquí 664-665.

ciegamente al hombre en un futuro ciertamente esperanzador. Sin embargo, la nueva fe en el progreso dará paso, sin ser consciente de ello, a un nuevo tipo de razón que devorará al *factum* y, por tanto, a la historia: la *techné*, la nueva dictadura.

2.3. La interpretación técnica de la realidad: *verum quia faciendum*

La máxima que acabamos de considerar —es cognoscible y portador de verdad sólo lo que el hombre ha hecho— genera aún insatisfacción: el *factum* va a desvelarse en sí mismo como insuficiente. Nace un nuevo programa, *verum quia faciendum*. Es el tiempo de la factibilidad: “la verdad que le incumbe al hombre no es ni la verdad del ser ni muchos menos la de las cosas que ha hecho, sino la verdad de la transformación del mundo, de la remodelación del mundo, una verdad referida al futuro y a la acción”.²⁵

La seguridad que buscaba el historiador, la demostrabilidad que a comienzos del siglo XIX parecía haber derrotado a la especulación, manifiesta ahora sus propias fisuras: el problema de la reconstrucción, de la hermenéutica y de la explicación de las ambigüedades. Escribe el teólogo bávaro:

el gran triunfo de la historia sobre la especulación, lleva consigo siempre una cierta sospecha. [...] al principio del siglo XX la historia se encontraba en una crisis y el historicismo y su soberbia pretensión científica estaban en entredicho. Cada vez queda más claro que de ningún modo existen el puro *factum* ni su inquebrantable seguridad, que la interpretación y su inseguridad se contienen en cada *factum*. Cada vez resultaba más difícil ocultar que, de nuevo, lo que se tenía en las manos no era aquella certeza que se había prometido en un principio.²⁶

Para Ratzinger, desde finales del siglo XIX y principios del XX, el predominio del *factum* comenzaba a diluirse progresivamente en su problematicidad. Aparece el *faciendum*, lo factible. El *factum* cede su lugar al *faciendum*, lo hecho a lo factible.

²⁵ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

²⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

“Surge el primado de lo factible frente a lo hecho, pues en realidad, ¿qué puede hacer el hombre con lo que es completamente pasado? No puede encontrar su sentido convirtiéndose en vigilante del museo de su propio pasado, cuando lo que quiere es conquistar su propio presente”.²⁷

El hecho pertenece ya al pasado, es interpretable y necesita de demostración: ya no es seguro. “Todo lo que sólo se puede observar mediante testigos secundarios queda en el pasado y, por mucho que se demuestre, no es completamente cognoscible”.²⁸ Entonces, el hombre cae en la cuenta de que “la obra de sus manos se le escapa”,²⁹ la historia pierde su valor. “El método de la ciencias naturales, resultado de la vinculación con las matemáticas (¡Descartes!) y de la atención a lo fáctico en forma de experimento repetible, se presentaba como el único verdadero portador de una auténtica certeza”.³⁰ La historia cede su lugar a la *techné*: “La *techné* se ha convertido en la auténtica capacidad y el verdadero deber del hombre. Actualmente está en la cúspide lo que hasta ahora se encontraba en el fondo”.³¹ Ya no es necesario, por tanto, buscar la verdad, dado que ésta puede y debe ser construida por el nuevo señor de la naturaleza: *el hombre y su poder-hacer*.

2.4. La hegemonía de la praxis: *poder-hacer*

Siglo XX: la *techné*, finalmente, se convierte en la única ley soberana.³² El hombre se siente empoderado porque *puede-hacer*, puede construir su propia realidad, su propia verdad. La realidad, consiguientemente, va a ser considerada como mero “material para la praxis”.³³

²⁷ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 50.

²⁸ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

²⁹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

³⁰ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 49.

³¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 50.

³² Cf. Joseph RATZINGER, “Sobre la esencia de lo académico y de su libertad”, en *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2009, 41-52, aquí 45-47.

³³ RATZINGER, “Sobre la esencia de lo académico”, 46. En este sentido, “es absurdo preguntar acerca de lo que es; lo único que podemos preguntar es acerca de lo que somos capaces de hacer con las cosas. No se trata de la

Ernst Bloch ha reforzado estos pensamientos de una manera verdaderamente angustiosa. La verdad, ha dicho, no es lo que nosotros percibimos. Verdad es únicamente la transformación. [...] De este modo para Bloch lo bello no es la transparencia de la verdad de las cosas, sino el descubrimiento del futuro hacia el que nos dirigimos y que nosotros mismos hacemos. Por eso, dice, la catedral del futuro será el laboratorio, y las centrales eléctricas serán las grandes iglesias góticas del futuro. Pues —según él— ya no será necesaria la distinción entre domingo y día laborable; ya no hará falta ningún sábado porque el hombre es en todo su propio creador. Dejará también de esforzarse simplemente por dominar y configurar la naturaleza y, por el contrario, la concebirá en sí misma como transformación.³⁴

La naturaleza es contemplada como producto del azar y de la necesidad, sin *logos* interno, sin *ethos*, un mero objeto a disposición de la *praxis* del ser humano. “Esto significa —dice Ratzinger— que las cosas, en cuanto irracionales, no poseen una verdad, sino que es el hombre el que pone la verdad; ésta es, pues, una creación del hombre, y esto significa realmente que no existe ninguna verdad. Sólo existen verdades fabricadas por el hombre”.³⁵

No existe la verdad y, por ello, no existe el conocimiento de los hechos; sólo queda la *praxis*, la transformación de lo dado: “este hecho de situar la *praxis* por encima del conocimiento es también genuina herencia marxista [...]: allá donde el conocimiento resulta imposible, entonces lo único que queda es la acción”.³⁶

Obviamente, el concepto de realidad y de verdad que genera la nueva razón tiene sus consecuencias. Para el teólogo bávaro una de las más importantes es que *poder-hacer* es dominar:

verdad sino de la *praxis*, del dominio de las cosas que nos resultan útiles”. Joseph RATZINGER, “La fe, la verdad y la cultura. Reflexiones en torno a la encíclica «Fides et ratio»”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 154-176, aquí 156.

³⁴ Joseph RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona, Euns, 1992, 60-61.

³⁵ RATZINGER, “Teología y política de la Iglesia”, 173-174.

³⁶ Joseph RATZINGER, “La situación de la fe y la teología hoy”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 97-115, aquí 104. Esta denuncia está muy presente en el magisterio del papa Benedicto XVI. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n.20.

La idea de la verdad queda, pues, reducida a ser expresión de los intereses de dominio. Su puesto es ocupado por la idea del progreso. Es verdadero lo que sirve al progreso, es decir, a la lógica de la historia. El concepto de verdad es heredado de un lado por el interés y del otro por el progreso. Lo “verdadero”, es decir, lo acomodado a la lógica de la historia, debe ser sometido a nueva interrogación en cada nuevo progreso histórico, porque lo que se establece como verdadero para siempre está justamente en contradicción con la lógica de la historia, es un permanente interés de dominio.³⁷

La verdad en sí no existe. Más bien, la verdad se crea y se domina. Tampoco existe la verdad del hombre. De hecho, “la meta —afirma el teólogo alemán— consiste en llegar a una física de las realidades humanas”:³⁸

Nacen nuevas opresiones y nace una nueva clase dominante. En último término, los que disponen del poder científico y los que administran los medios deciden el destino de los demás hombres. No quedarse rezagados en la investigación se convierte en una obligación a la que es imposible sustraerse y que es la que decide su dirección.³⁹

Siglo XXI: el interés partidista que siempre acompaña al *poder-hacer* “producirá continuamente mitos de distintas formas, que se presentan como el verdadero camino de la realidad moral en la política, pero que en realidad son modos de enmascarar y de revestir el poder”.⁴⁰ El sueño moderno de desmitologizar la verdad a través de una *ratio* que ha llegado a su *edad adulta*, no hace sino sustituir unos mitos por otros cuya finalidad es, en palabras de Ratzinger, *unilateralizar*:

Tras la caída de las grandes ideologías, hoy los mitos políticos se presentan de un modo menos claro, pero también hoy se dan formas de mitificación de valores reales, con visos de credibilidad, precisamente porque se agarran a valores auténticos; pero precisamen-

³⁷ RATZINGER, “¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?”, 17.

³⁸ Joseph RATZINGER, “¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?”, en *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987, 223-242, aquí 228.

³⁹ Joseph RATZINGER, “Visiones políticas y praxis de la política”, en *Europa. Raíces, identidad y misión*, Madrid, Ciudad Nueva, 2005, 47-66, aquí 62.

⁴⁰ RATZINGER, “Visiones políticas y praxis de la política”, 61.

te por eso son peligrosos, ya que “unilateralizan” esos valores de un modo que se puede designar como mítico. Yo diría que hoy hay tres valores dominantes en la conciencia común cuya “unilateralización” mítica representa al mismo tiempo un peligro para la razón moral de hoy. Estos tres valores “unilateralizados” continuamente y míticamente son el progreso, la ciencia y la libertad.⁴¹

Nueva mitificación. La razón racionalista vuelve a los mitos. El pensamiento moderno e ilustrado, pretendiendo salvaguardar las verdades fundamentales, ha conseguido justamente lo contrario. El olvido de la historia particular que ha generado dichas verdades es una de las raíces más importantes, según nuestro autor, del malogrado final del proyecto moderno. A ello hay que añadir la renuncia a la pregunta radical —que caracteriza al ejercicio propiamente racional— y el consiguiente abandono de la tarea más propia del saber filosófico. En síntesis: autolimitación y reducción de la filosofía a mero academismo de índole puramente teórico.

3. LA DESAPARICIÓN DEL *GUIÓN*. ALGUNOS HITOS TEOLÓGICOS

En este proceso de distanciamiento entre la filosofía y la fe, lo que venimos denominando el *guion*, para el pensador alemán es innegable que la reflexión cristiana también tiene su parte de responsabilidad. Dada la complejidad del tema, no podemos evidenciar y analizar aquí todas las causas teológicas de este proceso. Para el propósito de estas páginas —tal como hemos hecho con la parte filosófica—, será suficiente con enumerar e iluminar con algunos textos aquellos aspectos que nuestro autor pone de relieve en su obra.

⁴¹ RATZINGER, “Visiones políticas y praxis de la política”, 61-62. En esta misma línea puede verse el debate que mantuvo nuestro autor con Jürgen Habermas, en Joseph RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, especialmente las páginas 51-53. Posteriormente, ya siendo Papa, volverá a denunciar estos nuevos mitos. Véase el Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Reichstag de Berlín el 22 de septiembre de 2011, en AAS 103 (2011) 663-669, o los números 16 y 17 de *Spe salvi*.

Como guía principal para nuestra exposición tomamos el discurso pronunciado en septiembre de 2006 por Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, donde describe sintéticamente el proceso de ruptura entre la *fe bíblica* y el *pensamiento griego*. Este proceso de *deshelenización*, por decirlo con nuestro autor, puede dividirse en cuatro momentos fundamentales: (1) el influjo de la concepción jurídico-estatal de la Roma clásica en el pensamiento cristiano; (2) la Reforma y su errónea concepción de la filosofía; (3) la influencia del pensamiento técnico en la teología liberal de los dos últimos siglos; y, finalmente, (4) el relativismo cultural que no concibe como vinculante la relación del helenismo con la fe cristiana.

3.1. La influencia romana en el cristianismo de los primeros siglos

Antes de adentrarnos en el discurso de Ratisbona, debemos afrontar una cuestión que evidencia Ratzinger en algunos de sus textos. Escribe el teólogo alemán en su tesis doctoral:

La presente investigación cree poder visualizar dos aportaciones: primero, que la intelectualidad romana, con su determinación jurídico-estatal, tiene rango propio frente al espíritu metafísico de los griegos; segundo, que ese espíritu genuino romano, sobre el terreno del occidente latino, entró en contacto con la teología cristiana y aquí se convirtió, en especial por medio de Tertuliano y también precisamente por medio de Agustín, en un factor *interno* de la teología cristiana, cuyo significado apenas ha sido todavía tomado en consideración.⁴²

En varios lugares de sus escritos, Ratzinger pone de manifiesto que los primeros cristianos que vivieron bajo el Imperio Romano recibieron, en no raras ocasiones, el calificativo de *ateos*. La razón de recibir tal título consistía esencialmente en que, mientras ellos proponían una vida, Roma, la Roma jurídico-estatal, les exigía un culto:

⁴² RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios*, 213.

Es muy significativo que la polémica de los paganos contra los cristianos no se levantara a partir de las verdades de fe, sino que se plantease como la exigencia de un culto. En ello se aprecia enseguida, efectivamente, una característica decisiva de la religión pagana, que podríamos formular así: la religión pagana no es fe, sino culto. Lo que cada cual crea o piense, es completamente indiferente. Su convicción de fe puede abarcar tranquilamente los contenidos cristianos, pero puede consistir también en un ateísmo metafísico, como era el caso de los epicúreos; lo único decisivo es que se realice el culto a los dioses.⁴³

La acusación de ateísmo a estas primeras comunidades cristianas —que les acarreó la persecución y, en no pocos casos, el martirio—, no era una cuestión sobre la verdad o el contenido de su fe, sino sobre su relación y posicionamiento respecto a la estructura política existente. La idea a la que se enfrentaban era la siguiente:

la religión existe en vistas al hombre, debemos precisarla ahora más de cerca: existe por el *civis*, para que sea un ciudadano correcto. Y la religión es la que mejor, la que más garantiza el bien del Estado. La religión debe configurarse, por tanto, de la forma que mejor garantice el bien del Estado, o dicho con otras palabras: la norma de la religión no es Dios, sino la *civitas*.⁴⁴

Podemos sintetizar la cuestión de modo sencillo: para los cristianos era inconcebible renunciar a la novedad de vida que nacía del encuentro con Jesucristo a cambio de mantener

⁴³ RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios*, 245.

⁴⁴ RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios*, 294-295. “Conforme a la visión de Roma, la religión es una institución del Estado, es decir, una función del Estado, y está en cuanto tal subordinada a este. Ella no representa algo absoluto, algo independiente respecto de los intereses de los grupos que la practican, sino que ella es un valor subordinado al servicio del «Estado» absoluto. En contra de eso, conforme a la visión cristiana, en la religión no están en juego las costumbres, sino la verdad, que es absoluta, de manera que no está instituida por el Estado, sino que ella misma ha instituido una nueva comunidad, que abarca a todos los que viven en la verdad de Dios. Fundándose en eso, Agustín ha concebido la fe cristiana como liberación: liberación para la verdad, frente a la imposición de la costumbre”. Joseph RATZINGER, *La unidad de las naciones. Estudio sobre la teología de los padres*, en *Obras completas* vol. I, Madrid, BAC, 2014, 489-542, aquí 524.

el bien y la paz del Estado. Era inconcebible reducir a un mito meramente regulador —a una costumbre— aquella nueva vida que habían encontrado. Tertuliano, escribe nuestro autor, “ha expresado enfáticamente la posición cristiana en una sentencia muy audaz, al decir: «Cristo se llamó a sí mismo verdad, no costumbre»”.⁴⁵

Ahora bien, es evidente que este cristianismo primitivo sucumbió en algún momento a la tentación de reducir la nueva vida en Jesucristo al mero culto. Ratzinger no entra en detalles ni analiza las causas de este cambio del *Logos* por la costumbre, pero sí que lo denuncia explícitamente:

la verdad se retira al campo de la pura piedad, de la pura fe, de la pura revelación; una retirada que, en realidad, quiérase o no, de manera intencionada o no, asemeja fatídicamente a la separación de la antigua religión del *Logos*, a la huida de la verdad para ir a la costumbre bonita, a la huida de la *fysis* para ir a la política. Por otra parte se da el método, que yo llamaría en pocas palabras cristianismo de la interpretación, en el que se elimina el escándalo de lo cristiano.⁴⁶

Esta retirada de la verdad por parte del pensamiento cristiano —renunciando al espíritu griego—, adquiere una fisonomía que continúa presente hasta nuestros días: el cambio de la fe por una vida buena y ordenada; el cambio de la fe por política, en última instancia. Sin embargo, como evidencia el teólogo bávaro, “la religión política no tiene ninguna verdad. Ella se ocupa de canonizar las costumbres en contra de la verdad”.⁴⁷ Según esta perspectiva —continúa Ratzinger—, “se debe tolerar la falta de verdad a favor de la tradición o costumbre. El respecto a la *polis* y a su bien justifica el rechazo de la verdad. Esto significa que el bien del Estado [...] viene a ser colocado por encima del valor de la verdad”.⁴⁸

Las consecuencias de esta renuncia a la nueva vida a cambio de la costumbre, a cambio de la estabilidad política, obviamente, no son menores:

⁴⁵ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 108.

⁴⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 109-110.

⁴⁷ RATZINGER, *La unidad de las naciones*, 523-524.

⁴⁸ RATZINGER, *La unidad de las naciones*, 523-524.

Da la impresión de que la verdadera teología consiste sólo en quitarle a la Iglesia sus predicados teológicos, para considerarla y tratarla bajo un aspecto puramente político. No se la mira ya como una realidad de fe, sino como una organización de creyentes, puramente casual y poco accesible, que hay que remodelar cuanto antes según los más modernos criterios de la sociología. “La confianza es buena; el control, mejor”, tal es el eslogan que después de tantas desilusiones se prefiere adoptar en relación con la estructura eclesial. El principio sacramental no resulta ya suficientemente claro; sólo el control democrático aparece como digno de fe: en definitiva, el Espíritu Santo es totalmente inaferrable.⁴⁹

En torno a los convulsos años 60, el entonces joven teólogo se preguntaba: “¿No es acaso nuestra praxis cristiana real mucho más parecida al culto de las altas dignidades, fustigado por Jesús, que a la imagen de comunidad cristiana dibujada por él?”.⁵⁰ Era obvio, para el futuro papa, que algo había cambiado.

3.2. La Baja Edad Media y la Reforma luterana

Dentro de este proceso de *deshelenización*, destacamos dos hitos históricos en los que, según Ratzinger, la filosofía va a ir adquiriendo un cariz cuanto menos sospechoso para la teología. El primero de ellos es la teología de la Baja Edad Media. Como señala el teólogo alemán en la varias veces citada conferencia de 1984,

la oposición a la filosofía como presunta corruptora de la teología es muy antigua. Se la puede hallar con una fuerza muy grande en Tertuliano, pero también volvió a encenderse periódicamente en la Edad Media alcanzando, por ejemplo, una notable radicalidad en la obra tardía de San Buenaventura.⁵¹

Ya siendo papa, en 2006, nuestro autor vuelve a insistir en la misma idea: “Por honradez, sobre este punto es preciso

⁴⁹ Joseph RATZINGER, “¿Por qué permanezco en la Iglesia?”, en Hans Urs von BALTHASAR – Joseph RATZINGER, ¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?, Salamanca, Sígueme, 2005, 67-93, aquí 78-79.

⁵⁰ Joseph RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, en *Obras completas* vol. VIII/1, Madrid, BAC, 2015, 3-65, aquí 42.

⁵¹ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 28.

señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano”.⁵²

Esta concepción de la filosofía como enemiga de la teología y su tendencia a eliminarla de la reflexión cristiana, aparecerá de modo más claro con la Reforma llevada a cabo por Lutero:

Una nueva época de oposición a la filosofía en favor de la pura palabra de Dios comienza con Martín Lutero. Su grito de batalla “*sola scriptura*” era no sólo una declaración de guerra contra la interpretación clásica de la Escritura por parte de la tradición y el magisterio de la Iglesia; era también una declaración de guerra contra la escolástica, el aristotelismo y el platonismo en la teología. Para él, la asunción de la filosofía en la teología fue a la vez la destrucción del mensaje de la gracia, es decir, la destrucción del Evangelio mismo en su núcleo: la filosofía es para él expresión del hombre que no sabe de la gracia y busca construir por sí mismo su sabiduría y su justicia.⁵³

Para el papa Benedicto, “la deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI”.⁵⁴ En dichos postulados, en efecto, se cuestiona un cierto modo de hacer teología donde la filosofía ocupa un papel exageradamente relevante, generando, en última instancia, “una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma”.⁵⁵

Para los reformadores la tarea era clara: la fe debe deshacerse de todo presupuesto que provenga de otra fuente distinta a ella misma; debe liberarse, por tanto, de los presupuestos filosóficos.

3.3. La teología liberal de los dos últimos siglos

Un ulterior hito teológico en este proceso de *deshelenización* del pensamiento cristiano tiene lugar, para nuestro autor, con la teología liberal de los siglos XIX y XX. Aparece en escena un cierto modo de hacer teología desde los criterios exclusivos de la razón moderna. El representante más destacado es Adolf von Harnack:

⁵² BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 733.

⁵³ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 28-29.

⁵⁴ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 734.

⁵⁵ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 734.

La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios.⁵⁶

En efecto, lo que Ratzinger evidencia aquí es que lo que subyace en el trasfondo de este proyecto teológico se corresponde con la nueva *ratio* del pensamiento moderno: sólo las ciencias empíricas, basadas en las matemáticas, posibilitan la verificación de la verdad o falsedad de un enunciado y, por tanto, sólo aplicando las técnicas de dichas ciencias se alcanzará la certeza decisiva: “sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio”.⁵⁷

De esta forma se reduce aquello que se considera ciencia y razón, redefiniendo los saberes de las ciencias humanas y arrinconando la reflexión teológica al ámbito de las cuestiones *a-científicas* o *pre-científicas*. De alguna forma, la propia reflexión teológica liberal, persiguiendo una certeza definitiva sobre la fe, se autoexcluyó del ámbito científico.

3.4. El relativismo cultural y la desvinculación del helenismo de la fe

Finalmente, el papa Ratzinger evidencia que, en una cultura como la nuestra, donde impera el relativismo cultural, “se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas”.⁵⁸ De alguna forma se exige la posibilidad

⁵⁶ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 735.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 736.

⁵⁸ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 737.

de “volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlos de nuevo en sus ambientes respectivos”.⁵⁹

Para Benedicto XVI, “esta tesis no es simplemente falsa, sino también rudimentaria e imprecisa”:⁶⁰ el Nuevo Testamento, de hecho, fue escrito, no sólo en griego, sino en contacto con el mundo griego, y esto es, de alguna manera, vinculante.

Concluía el papa su intervención en Ratisbona retomando la naturaleza original del cristianismo, el *guion* entre filosofía y teología:

Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza.⁶¹

Terminamos aquí este breve recorrido. Como sucede con los hitos filosóficos, es obvio que estas causas que acabamos de considerar no son ni exhaustivas ni agotan la cuestión, ni siquiera el planteamiento de nuestro autor. Sin embargo, son suficientes para ver cuál es la naturaleza del problema según Ratzinger. Un problema fundamental que hace que el pastor ya no sea filósofo y que el filósofo ya no sea orante. Queda por afrontar la parte positiva: ver qué vías abre la propuesta del teólogo bávaro para recuperar el *guion*, y con él, la posibilidad de hacer un verdadero discurso racional sobre Dios.

4. RECUPERAR EL *GUIÓN*. ALGUNAS CLAVES

Existen algunos aspectos esenciales de la tarea propiamente filosófica y, digámoslo, también de la teológica, que se han ido desmoronando a lo largo del camino de la historia. Esto, como acabamos de ver, ha generado una marcada distancia entre

⁵⁹ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 737.

⁶⁰ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 737.

⁶¹ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 737. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Reichstag de Berlín, 669.

ambos saberes, afectando también a la experiencia cristiana. El olvido del origen, importantes mutaciones de fondo —tanto conscientes como inconscientes— o ciertas ideologías corrosivas han forjado un foso en el que el *guion* ha perdido su virtud.

Sin gran riesgo a equivocarse, se puede afirmar que para el teólogo alemán la cuestión de la razón es el quicio de toda esta problemática. De hecho, esta tesis, como se sabe, ocupa no pocas páginas de la producción científica de nuestro autor. En este sentido, todo lo que vamos a señalar a continuación encuentra aquí su matriz.

La idea es meridianamente clara: el pensamiento moderno e ilustrado, en su búsqueda de un método capaz de conocimiento cierto, ha reducido la razón, dejando fuera del ámbito de lo *razonable* gran parte de la realidad, incluyendo la cuestión de Dios. Por ello, si queremos recuperar la racionalidad de la fe y su pertinencia para el ser humano, “el radio de la razón ha de ampliarse de nuevo. Tenemos que salir otra vez de la prisión que nos hemos construido nosotros mismos, y debemos volver a conocer otras formas de cercioramiento, en las que se halle en juego el hombre en su totalidad”.⁶²

Para llevar a cabo esta apremiante tarea, el teólogo bávaro insiste en la necesidad de repensar la filosofía. Y es que, como evidencia nuestro autor, “el dilema en que hoy se encuentra la fe cristiana tiene múltiples motivos. Pero uno de los más importantes consiste en que la fe se encuentra abandonada por la filosofía y por eso se ve repentinamente, por así decirlo, colgada en el vacío”.⁶³

La filosofía, en efecto, ha abandonado a la fe porque ha dejado de ser ella misma. Su tarea, como hemos visto, ha quedado reducida a la búsqueda del conocimiento cierto, sometiéndose a cánones metodológicos que le son esencial e históricamente ajenos y que la han desvirtuado. La filosofía, para volver a ser ella misma, debe recuperar su esencia que es el preguntar: el preguntar por la vida y por la muerte, por el sentido, por la totalidad de lo real...

⁶² Joseph RATZINGER, “La fe, entre la razón y el asentimiento”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 117-136, aquí 133.

⁶³ Joseph RATZINGER, *Fe y futuro*, Salamanca, Sígueme, 1973, 43.

La filosofía debe preguntar siempre acerca del hombre mismo y, por tanto, tiene que indagar siempre acerca de la vida y la muerte, acerca de Dios y la eternidad. Para ello, tendrá que servirse ante todo de una aporía que cuestione aquella clase de procedimiento científico que corta al hombre el camino para plantearse esas cuestiones y, partiendo de esas aporías que nuestra sociedad presenta claramente ante nuestros ojos, tendrá que volver a abrir el camino hacia lo necesario y hacia lo que aleja de nosotros la situación calamitosa.⁶⁴

Desde esta perspectiva —y con la libertad que permiten los grandes autores—, presentamos muy brevemente tres claves que encontramos en los escritos de Ratzinger y que pueden iluminar la siempre difícil tarea de recuperar el *guion*: (1) la necesaria apertura de la filosofía a la totalidad de lo real; (2) el papel central de la belleza en dicha apertura; y (3) la olvidada dimensión misionera de la filosofía. Hay que destacar que, para el teólogo bávaro, en esta *recuperación* entran en juego tanto la filosofía como la teología. Es, por así decir, una tarea que concibe a ambas recíprocamente implicadas, en la que, cuando cada saber actúa como lo que originalmente es, complementa esencialmente al otro.

4.1. La apertura a la totalidad de lo real

La fe, dice Ratzinger, lejos de amenazar a la filosofía, la defiende. La defiende de esa reducción de la que ya hemos hablado y que censura el preguntar más propiamente filosófico: el preguntar por la totalidad de lo real. En efecto, cuando el *guion* se pone en juego, se comprende entonces que la filosofía está llamada a la pregunta radical, está llamada a esa búsqueda incansante que comparte con el saber que nace de la fe:

la fe no amenaza a la filosofía, sino que la defiende [...]. Defiende a la filosofía pues necesita de ella. La necesita porque necesita del hombre que pregunta y busca; su obstáculo no es el preguntar, sino el cerrarse que ya no quiere preguntar y considera a la verdad como no alcanzable o no digna de esfuerzo. La fe no destruye la filosofía, la defiende. Sólo cuando hace esto permanece fiel a sí misma.⁶⁵

⁶⁴ RATZINGER, “La fe, la verdad y la cultura” 161.

⁶⁵ RATZINGER, “Fe, filosofía y teología”, 40.

Para Ratzinger, tanto la filosofía como la propia teología comparten esta apertura a lo real, son saberes que tienden hacia la comprensión de la totalidad. Por tanto, renunciar a la pregunta radical o encerrarse en un cierto pragmatismo autorreferencial, las aleja de su esencia más propia. Como señala de nuevo el teólogo alemán, “la fe desafía al hombre a que se pregunte, por encima de la utilidad momentánea, por el fundamento de la totalidad. Protege a la razón, en cuanto que contempla y percibe, contra el predominio de la razón meramente instrumental”.⁶⁶

Además, cuando la filosofía abraza de nuevo este preguntar suyo más propio, manifiesta a su vez la pertinencia de la fe. Lo manifiesta porque evidencia que en el propio preguntar por la totalidad de lo real se intuye ya que esta *totalidad* es más grande de lo que el pensamiento moderno ha definido; se intuye ya que “en el hombre vive inextinguiblemente el anhelo de lo infinito”.⁶⁷ En efecto,

el hombre tiene dimensiones más extensas que las que Kant y las diversas filosofías poskantianas ven en ella y están dispuestos a concederle. [...] Ninguna de las respuestas que han intentado darse resulta suficiente. Tan sólo el Dios que se hizo —él mismo— finito, a fin de romper nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su propia infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser.⁶⁸

Desde la perspectiva de una razón ampliada, se comprende entonces que una de las tareas más propias de la filosofía —que debemos recuperar— es la de secundar y acompañar al saber que nace de la fe en esta inconmensurable labor de estar siempre abierta a la pregunta por la totalidad y al anhelo de infinito que porta.

⁶⁶ Joseph RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones sobre el Dios uno y trino*, Salamanca, Sígueme, 2005, 41.

⁶⁷ Joseph RATZINGER, “La situación de la fe y la teología hoy”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 97-115, aquí 115.

⁶⁸ RATZINGER, “La situación de la fe y la teología hoy”, 115.

4.2. La necesaria presencia de la belleza

En esta apertura a la totalidad de lo real la filosofía se encuentra con la belleza. Imposible no hacerlo, porque dentro de lo real acontece la belleza. Esa *saludable sacudida* que retoma Ratzinger de Platón:

Platón contempla el encuentro con la belleza como esa saludable sacudida emocional que arranca de sí al hombre y lo “arrebata”. El hombre, así dice Platón, ha perdido la perfección original que fue pensada para él, y ahora está permanentemente buscando la primitiva forma sanadora. La nostalgia y el deseo vehemente lo impulsan a perseverar en esta búsqueda, y la belleza lo arranca de la tranquilidad de la vida cotidiana, puesto que le hace sufrir. En sentido platónico, podríamos decir que la flecha de la nostalgia atraviesa al hombre, lo hiere y de esta manera le da alas, lo exalta y eleva.⁶⁹

La belleza, en efecto, aparece en la apertura a la totalidad de lo real juntamente al anhelo de infinito. Podemos decir que la belleza acompaña al ímpetu de la razón para que no decaiga, para que no abandone ese anhelo que parece imposible. Y lo hace hiriendo, dice Ratzinger, como el impacto *de la flecha en el alma*: “la belleza lastima, pero así es exactamente como impulsa al hombre a su destino supremo”.⁷⁰

La filosofía, por tanto, debe recobrar la belleza que reemplazó hace algunos siglos por la sistematicidad, por la certeza del concepto, por lo claro y distinto. La filosofía debe dejarse herir de nuevo, hacerse vulnerable y dejarse sostener por la belleza. Para esta tarea, la filosofía no puede no tomar en consideración la belleza que nace de la fe, esa belleza que, como evidencia nuestro teólogo, da testimonio de la verdad, da testimonio del infinito anhelado.

La belleza de las grandes catedrales, la belleza de la música nacida al calor de la fe, la magnificencia de la liturgia eclesial, principalmente la realidad de la fiesta, que no la puede hacer uno mismo sino sólo acoger, la organización del año litúrgico en el que se fun-

⁶⁹ Joseph RATZINGER, “Herido por la flecha de la belleza. La cruz y la nueva «estética» de la fe”, en *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2004, 33-42, aquí 35.

⁷⁰ RATZINGER, “Herido por la flecha de la belleza”, 36.

den el ayer y el hoy, el tiempo y la eternidad; todas estas cosas no son, a mi juicio, algo casual. La belleza es el resplandor de la verdad, ha afirmado Tomás de Aquino, y podríamos añadir que la ofensa a la belleza es la autoironía de la verdad perdida. Las expresiones en que la fe ha sabido darse a lo largo de la historia son testimonio y confirmación de su verdad.⁷¹

La belleza, en definitiva, juega un papel fundamental en la recuperación del *guion* que hermana a la filosofía con la fe. Sin ella, la filosofía permanece esclava del sistema, del concepto; de un sistema y de un concepto siempre ajenos a la fe.

4.3. La dimensión misionera de la filosofía

Como si se tratara de una profecía de lo que vivimos actualmente, el teólogo bávaro evidenciaba en su *Introducción al cristianismo* —recordemos que estamos a finales de los años sesenta del pasado siglo— que “hoy por hoy, quien pretenda hablar sobre la fe cristiana a personas que no estén instaladas ni por vocación ni por tradición en el lenguaje y pensamiento eclesiásticos, pronto percibirá lo extraño e insólito de tal empresa”.⁷²

Ciertamente, el anuncio cristiano, casi cincuenta años después, queda descrito a la perfección por las palabras de nuestro autor. Parece, hoy más que nunca, que la alegre noticia sea absolutamente ajena a los hombres y mujeres del siglo XXI. Además, pese a todos los nobles intentos, tanto las diferentes propuestas eclesiales como la reflexión teológica no parece que den con la clave para salir de esta situación. Y es aquí, en esta encrucijada, donde hay que preguntarse con Ratzinger si no puede ser útil la filosofía a esta cuestión tan esencial para la fe como es la misión: ¿no es acaso de gran ayuda para la comunicación de la fe el hecho de conocer e interactuar con los diversos modos de pensamiento contemporáneo?⁷³ ¿No sucedía de este modo en su origen?

⁷¹ RATZINGER, “¿Por qué permanezco en la Iglesia?”, 91.

⁷² RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 28.

⁷³ Cf. GS 44.

El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es, comprensible para el mundo todo, por encima del propio espacio interior. Se hizo necesario en la medida en que, visto negativamente, surgió la indigencia apologética; visto positivamente, la indigencia misionera. Lo filosófico designa, por tanto, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera. Así es también evidente que la apropiación de lo filosófico fue realizada ampliamente en el momento en que el judaísmo, poco expansivo, quedaba disuelto por una religión expresamente misionera, el cristianismo.⁷⁴

Por otro lado, la propia filosofía —antes de sucumbir al academicismo actual— también tenía que ver con la búsqueda y la narración de una cierta *salvación* del hombre. En su indagación constante, en su preguntar originario, siempre ha estado presente el deseo de una vida buena, de una vida justa, de una vida feliz, de una vida salvada...

En nuestro mundo lleno de inhibiciones y de frustraciones, el deseo de salvación ha reaparecido en toda su primordial vehemencia. Los esfuerzos de Sigmund Freud y de Carl G. Jung no son otra cosa más que intentos de salvar a quienes se sienten irredentos. Partiendo de otras premisas, Marcuse, Adorno, Habermas, continúan a su modo buscando y anunciando la salvación. También el problema de Marx es en el fondo un problema de salvación.⁷⁵

Obviamente, la salvación que puede proponer la filosofía sin la fe es, en última instancia, cuanto menos ineficaz, si no vacía. Pero la que propone la fe sin la filosofía puede encontrarse muy lejos de incidir en la vida concreta de los hombres, llegando incluso a parecer ridícula, como el célebre payaso de la aldea en llamas.⁷⁶

⁷⁴ RATZINGER, *El Dios de la fe*, 29.

⁷⁵ RATZINGER, "¿Por qué permanezco en la Iglesia?", 88.

⁷⁶ Cf. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 28-30.

A nuestro juicio, recorrer estos tres caminos —con todas las matizaciones y correcciones que se quieran, y sin descartar otras propuestas— puede favorecer el redescubrimiento de aquella admiración original por lo real que hizo nacer del asombro a la filosofía y que la constituyó como uno de los tesoros de occidente. De este modo, tanto la filosofía como la inteligencia de la fe volverán a concebirse como recíprocamente útiles. Tal es una de las tareas principales de la reflexión teológico-fundamental de nuestro tiempo.

En efecto, si no queremos continuar padeciendo esa fragmentación que hace del pastor un hombre bueno pero ignorante, del orante un sujeto aislado de la realidad y del filósofo —y del teólogo— una *rara avis*, no debemos dejar de lado el *guion* que da razón de nuestra esperanza.