

# LA RAZÓN MUTILADA. CIENCIA, RAZÓN Y FE EN EL PENSAMIENTO DE JOSEPH RATZINGER

[MUTILATED REASON.  
SCIENCE, REASON AND FAITH  
IN THE THOUGHT OF JOSEPH RATZINGER]

## EUCLIDES ESLAVA

*Resumen:* Joseph Ratzinger afirma que el encuentro entre el cristianismo y el mundo grecolatino no fue conflictivo, pues ambos coincidían en la vía racional para superar el mito. Lutero rechazó más tarde el papel de la filosofía en la religión y consolidó el fideísmo. La venganza de la razón consistió en el otro extremo: el positivismo, que es una de las claves del mundo actual. La propuesta de Ratzinger para superar esa doble mutilación es recuperar la mutua fidelidad entre fe y razón, pues la razón sin la fe no sanará y la fe sin la razón no será humana.

*Palabras clave:* Ratzinger, ciencia y fe, fe y razón, positivismo, fideísmo.

*Abstract:* Joseph Ratzinger affirms that during the historical contact between Christianity and the ancient world, there was no conflict, because they both agreed on the rational way to overcome myth. Luther later disregarded the part played by philosophy in religion and contributed to the establishment of fideism. The retaliation of reason on this point manifests itself in the opposite extreme: positivism, which is one of the keys to understanding today's world. Ratzinger's proposal to overcome this double mutilation is to recuperate the mutual fidelity between faith and reason, because reason without faith will not cure and faith without reason is not human.

*Keywords:* Ratzinger, Science and Faith, Faith and Reason, Positivism, Fideism.

El 19 de enero de 2004 Joseph Ratzinger reconocía —en su célebre coloquio con Jürgen Habermas— que si la religión se desliga de su responsabilidad ante la razón surgen patologías muy peligrosas. Seis meses después, al conmemorar el desembarco de los aliados en Francia, recordaría que la fe en Dios, también la idea de Dios, se puede instrumentalizar y volverse mortífera: el concepto de divinidad se puede parcializar hasta convertir los propios intereses en absolutos. De este modo, la moral y el derecho desaparecen —al volverse partidistas— y las luchas por la propia causa se cargan de fanatismo religioso y se vuelven ciegas y brutales. Por ejemplo, el terrorismo *mártir* y las sectas del mundo occidental muestran el peligro de una religión que puede quedar condenada a la irracionalidad y a la distorsión de la religiosidad.

Al mismo tiempo, señalaba que también hay patologías que mutilan la razón, haciéndola presa de una arrogancia que no es menos peligrosa. Más aún, considerando su efecto potencial, son todavía más amenazadoras. Si la razón se separa de Dios y lo confina al ámbito subjetivo, ella misma pierde el norte y da lugar a fuerzas destructoras. Las consecuencias de estas patologías implican mayor riesgo: las posibilidades científicas se tergiversan a favor del poder, el ser humano se entiende como un producto más, la bomba atómica, Hitler en Alemania, Pol Pot en Camboya... La misma noción de razón se atenúa cada vez más. La dignidad humana desaparece. ¿Dónde se pueden anclar entonces los derechos humanos?

Ante este diagnóstico, Ratzinger proponía superar la autolimitación que el hombre se impone cuando separa la religión de la razón. Esa superación sólo se daría ampliando de nuevo el radio de acción: «tenemos que salir otra vez de la prisión que nos hemos construido nosotros mismos, debemos volver a conocer otras formas de cerciorarnos, en las que entre en juego el hombre en su totalidad»<sup>1</sup>. La religión necesita un control racional, que la purifique y regule; pero la razón también debe reconocer sus límites y aprender a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

En este trabajo se estudian las relaciones de la razón humana con la filosofía, la teología y la ciencia empírica en el pensamiento de Joseph Ratzinger, previo a su elección como Papa<sup>2</sup>. En primer lugar, se revisa el recorrido histó-

1. *Europa: raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 93-96.80.62-63; *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005, 139.

2. Las principales obras consultadas son las siguientes: *Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1970; *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985; *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987; *Cooperadores de la verdad*, Rialp, Madrid 1991; *Escatología*, Herder, Barcelona 1992; *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993; *Natura e compito della teología*, Jaca Book, Milano 1993; *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid 1995; *Ser*

rico de esas relaciones; después se atiende con mayor detenimiento a la fractura que significó la Reforma luterana. En un tercer momento se examina la reacción positivista, para terminar con las propuestas de Ratzinger a fin de buscar *el verdadero fundamento y la meta de todo lo real*.

## 1. LA ILUSTRACIÓN CRISTIANA EN EL MUNDO GRECOLATINO

Una primera idea recurrente en los escritos de Ratzinger sobre fe y razón es que el encuentro del cristianismo con la filosofía griega no fue tan conflictivo como se supone. Es más, las relaciones mutuas no comenzaron con los Padres de la Iglesia, sino que se remontan al encuentro del Antiguo Testamento con el mundo helénico, en aquella alianza intercultural de gran alcance que significó la traducción de la Biblia hebrea al griego<sup>3</sup>.

El Pentateuco quedó traducido en el siglo III antes de Cristo. A partir de entonces, y hasta el siglo I, se formó el canon de los libros sagrados en lengua griega, que los cristianos adoptaron como su canon del Antiguo Testamento. Con esta versión se acentuó el carácter universalista de la religión hebrea: se trataba de un credo que podía dialogar con otras culturas.

Sin embargo, a pesar de este encuentro entre Jerusalén y Atenas, el mundo intelectual helénico siguió a la expectativa de respuestas más claras y universales para sus preguntas sobre la existencia de Dios, de la verdad, del bien.

*cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995; *Mi vida*, Encuentro, Madrid 1997; *Sal de la tierra*, Palabra, Madrid <sup>1</sup>1998; *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>2002; *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002; *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004; *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona <sup>2</sup>2005; *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia <sup>2</sup>2005; *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>2005; *La fe como camino*, Eiusa, Barcelona 2005; *Fe, verdad y tolerancia*, cit.; *El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005; *Europa: raíces, identidad y misión*, cit.; cfr. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005; IDEM, *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Rialp, Madrid 2006. Por su importancia para el tema, también se tendrá en cuenta en notas a pie de página el discurso en la Universidad de Ratisbona: *Benedicto XVI. Fe, razón y universidad*, 12.IX.2006. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html).

3. Cfr. *Fe, razón y universidad*, nota 9: «Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento —la de «los Setenta»—, que se hizo en Alejandría, es algo más que una simple traducción del texto hebreo (la cual tal vez podría juzgarse poco positivamente); en efecto, es en sí mismo un testimonio textual y un importante paso específico de la historia de la Revelación, en el cual se realizó este encuentro de un modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo».

Más adelante se creó una red de *temerosos de Dios*, que seguían la fe judía recién helenizada, aunque no dejaban de ser advenedizos de una religión extranjera. Esta espera y esta red de temerosos serían las razones principales de la expansión de la misión cristiana, pues el cristianismo se presentó como la universalización de lo judío, en la que se alcanzaba en plenitud lo que el Antiguo Testamento no había podido dar.

Ya en tiempos neotestamentarios, San Pablo le asignará a la fe cristiana un lugar ilustrado, racional, en la Carta a los romanos (1,16-20): «El evangelio es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío en primer lugar y también del griego. [...] Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios [...] se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas». Los apologetas del siglo II y los primeros teólogos del cristianismo continuarían esta tradición ilustrada. El filósofo y posterior mártir San Justino, en la primera mitad del siglo segundo, puede considerarse como figura sintomática del acceso a la fe católica, pues, después de estudiar todas las filosofías, reconoció finalmente en el cristianismo la *vera philosophia*. Lo hizo porque entendió que ser cristiano es vivir de acuerdo con el *Logos*, que es la tarea esencial del filósofo<sup>4</sup>.

Ésta es la segunda idea que Joseph Ratzinger subraya al hablar de fe cristiana y razón: *el cristianismo prefirió desde el inicio contarse entre las tradiciones ilustradas, racionales, a hacerlo en el grupo de las religiones*. Su prehistoria incluye la opción por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones, si bien superando la concepción de ese Dios académico —entendido como puro pensar y como un ser relacionado exclusivamente consigo mismo— por un Dios que no sólo es verdad, sino también amor.

Con todo derecho, el cristianismo se inscribió en el movimiento de la razón distinguiéndose de una religión ritualista; se anotó en la tendencia del *Logos* frente al mito. Ratzinger insiste en que, cuando el evangelista define a Cristo como el *Logos*, pone de relieve dos convicciones: de una parte, que en la fe cristiana se manifiesta la razón; que la fe, precisamente en cuanto fe, postula la razón. Por otra, colige que la razón presupone la fe como su acto vital<sup>5</sup>.

4. *Fe, verdad y tolerancia*, 193-194, 135-136, 148-150; *Introducción al cristianismo*, 122.

5. Por eso, el argumento central del discurso de Ratisbona fue: *no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios*. «En este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. [...] Solamente por esta afirmación cité el diálogo entre Manuel II y su interlocutor persa», escribiría después Benedicto XVI, sorprendido por la descontextuali-

La victoria del Evangelio frente al mito se explica precisamente por ese modo de entender la relación entre fe y razón. La filosofía antigua había superado de modo racional la interpretación mitológica del mundo, pero después había incurrido en la paradoja de querer legitimar por la vía religiosa los mitos previamente rebasados. El cristiano, en cambio, ante la divinización de la *consuetudo romana*, de las costumbres de la ciudad de Roma, que quería erigir sus usos como la única norma de conducta, podía afirmar: «*Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad*». En opinión de Ratzinger, estas valientes palabras de Tertuliano demuestran que el cristianismo se puso de parte de la verdad y de la racionalidad, al tiempo que se separaba de una religión concebida de modo meramente ritual. Además, en este rasgo «ilustracionista» y crítico de la religión está la razón de que el Estado calificara al cristianismo como ateísmo, como negación de la *piEDAD* y de los rituales que se hallaban al servicio de la conservación del Estado<sup>6</sup>.

La convicción que sitúa al cristianismo en la ilustración filosófica se mantuvo vigente durante mucho tiempo después de la era patristica. Todavía estaba presente durante el siglo XIV en la teología bizantina, como puede verse en el ortodoxo Nicolás de Cabasilas. Durante este tiempo, tomó fuerza un convencimiento: si el camino marcado en los *Hechos de los Apóstoles* es de Jerusalén a Roma, el cristianismo es la síntesis entre la fe de Israel y el espíritu griego, realizada en Cristo. Sobre esta unión nace y se fundamenta Europa<sup>7</sup>.

En el próximo apartado se intenta dar razón de cómo pudo romperse ese equilibrio. La historia de esa dramática fractura justifica la aspiración de Ratzinger: «seguimos necesitando algo parecido a lo que encontramos en Sócrates: una expectante disposición para abrirse y para extender la mirada más allá

zación de esa cita, «considerada en el mundo musulmán como expresión de mi posición personal, que suscitó así una comprensible indignación». Cfr. *Fe, razón y universidad*, nota 5.

6. *Introducción al cristianismo*, 117-127; *Caminos de Jesucristo*, 71-72; *Iglesia, ecumenismo y política*, 169-175; cfr. *Natura e compito della teologia*, 18-31; A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 125, 291-296; *Fe, verdad y tolerancia*, 75; *Fe, razón y universidad*, nota 8: «Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, y que afirma de él simplemente “Yo soy”, su ser, es una contraposición al mito, que tiene una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y superar el mito mismo».

7. *Iglesia, ecumenismo y política*, 251-252; *Fe, verdad y tolerancia*, 150; cfr. *Fe, razón y universidad*, nota 10: «Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista [...]. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien».

de sí mismo. Esta disposición fue la que reunió a los dos mundos culturales de aquel entonces, Atenas y Jerusalén, y la que hizo posible que sonara una hora nueva en la historia»<sup>8</sup>.

## 2. LA RAZÓN FIDEÍSTA

El interés de Joseph Ratzinger por las relaciones entre fe y razón se remonta al comienzo de su carrera, pues en la tesis doctoral sobre San Agustín tuvo que estudiar el caso de Varrón, un estoico que distinguía tres clases de teología, de comprensión y explicación de lo divino:

Tabla 1. Definición y tipos de teología según Varrón

<i>Teología</i>	<i>Teólogos</i>	<i>Lugar</i>	<i>Contenido</i>	<i>Realidad</i>
<i>Mítica</i>	Poetas, cantores de Dios	Teatro, que es que es un sitio religioso y cultural	Fábulas sobre los dioses	«Instituciones divinas de los hombres»
<i>Civil o política</i>	Pueblos, que se adhieren a fábulas poéticas más que a la verdad de la filosofía	<i>Urbs</i>	El culto	
<i>Física o natural</i>	Filósofos, doctos, pensadores que buscan la verdad	Cosmos	Responde sobre quiénes son los dioses. Ilustración, desmitologización	Naturaleza de los dioses (que no existen en absoluto)

Fuente: J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005, 145-147.

8. *Fe, verdad y tolerancia*, 140, 148-150; cfr. *Fe, razón y universidad*: «Este acercamiento interior recíproco entre la fe bíblica y el 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. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa».

Como puede verse, Varrón rechaza y disuelve la religión, acusándola de ingenua. El culto religioso se separa de la verdad, y se convierte en una función política: el emperador Juliano intentaría llevar a la práctica esta idea. Lo asombroso es que, en esa tesitura, Agustín sitúa al cristianismo, sin vacilar, en el ámbito de la teología física, de la ilustración filosófica, prosiguiendo lo visto en el apartado anterior<sup>9</sup>.

Sin embargo, este autor no es el único personaje que separa la religión de la inteligencia. También el neoplatonismo —especialmente con Porfirio— había contrapuesto a la síntesis cristiana una interpretación diferente de las relaciones entre filosofía y religión, pues su propuesta se entendía a sí misma como la nueva fundamentación filosófica de la religión de los dioses. Esta tendencia a la separación no sólo se da desde la filosofía, sino también desde el ámbito teológico. El mismo Tertuliano rechazó la filosofía como corruptora de la teología, pero también en el Medievo hubo muchas declaraciones en ese sentido, hasta llegar a Lutero.

Según Ratzinger, para el agustino alemán la polémica reivindicación *sola scriptura* no fue sólo un reto al paradigma canónico de interpretar la Escritura a través de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia; significó también un desafío a la escolástica, al aristotelismo y al platonismo que, para él, se habían introducido en el ámbito teológico. «Considerando más atentamente el tema, se nota que el rechazo que —desde Lutero hasta Barth— se evidencia constantemente no concierne a la filosofía en cuanto tal, sino a la metafísica, en la configuración que Platón y Aristóteles le han dado. En concreto, la actitud antimetafísica de Lutero se circunscribe más esencialmente a la Escolástica del tardo medievo, que él bien conocía»<sup>10</sup>.

Con Lutero se llega al culmen de un movimiento que tendía a separar radicalmente la razón y la fe, cuyas consecuencias padecemos todavía hoy. Como contraparte del fideísmo luterano, surgiría más adelante el racionalismo ilustrado: si fe y razón no tienen nada que ver, la razón debe avanzar por su cuenta, sin las limitaciones que le impone una religión desconfiada respecto de la razón. Para Joseph Ratzinger, el rostro concreto de la situación contemporánea se caracteriza por estos dos grandes «cismas de la época moderna» que son la Reforma del siglo XVI y la Ilustración del XIX<sup>11</sup>.

9. *Ibidem*, 145-150.

10. *Natura e compito della teologia*, 20-23; *Fe, verdad y tolerancia*, 152; cfr. *Fe, razón y universidad*: «El principio de la *sola Scriptura* busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma».

11. *Una mirada a Europa*, 26.

A finales de los años sesenta, el joven teólogo hizo un breve recuento del fideísmo alemán, desde Lutero hasta nuestros días, en unas charlas de radio. En primer lugar, estudiaba cómo el camino señalado por Lutero en campo religioso fue asumido por Kant en sede filosófica: según Ratzinger, el pensador de Könisberg incidió más profundamente aún que Lutero en la separación entre fe y razón al postular que no es posible conocer el *noúmeno* (la realidad misma) sino sólo el *fenómeno* (la realidad en la mente del que conoce). De este modo, la Ilustración escribe como lema en su escudo: «la religión dentro de los límites de la mera razón»<sup>12</sup>.

Ya en vida de Kant, el teólogo evangélico Schleiermacher fue el primero en refutar este argumento: «en el hombre se dan formas distintas y no intercambiables entre sí de dirigirse al mundo y a la realidad, que tienen su propio peso y su importancia. Entendimiento, voluntad y sentimiento son los tres apartados del espíritu humano que no se pueden reducir el uno al otro, ni disolverse el uno en el otro»<sup>13</sup>. Ratzinger señala que Schleiermacher busca independizar la religión de la metafísica, de la pura razón: para éste, la religión sería experiencia, experiencia de lo infinito, y el hombre dependería de ello.

Es un esfuerzo interesante, que responde de modo inteligente a los planteamientos kantianos, pero sin salir de su esfera fideísta. Pero este empeño hace un flaco favor tanto a la fe como a la razón misma. Sigue diciendo Ratzinger: «Esto traía para la fe cristiana unas consecuencias graves y problemáticas. [...] La piedad ocupa el lugar de la fe o, dicho de otra manera, la capacidad de captación del sujeto —que es quien vislumbra lo eterno— ocupa el lugar del objeto que me sale al encuentro, me vincula y, al mismo tiempo, me libera. [...] Ya no se puede superar la conciencia para llegar al ser (o, visto de otra manera, se coloca a la conciencia en el lugar del ser); no se abre la frontera de la subjetividad: Schleiermacher queda aprisionado por el giro kantiano hacia el sujeto»<sup>14</sup>. Poco después de 1989, el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe añadiría:

«Frente a la amenaza representada por la Ilustración, Schleiermacher intentó salvar la religión definiéndola como sentimiento. [...] El siglo XIX siguió este enfoque mayoritariamente y encontró un modo propio de reconciliar la religión con la ciencia: la razón podía disponer y mandar a su gusto. La religión, que era puro sentimiento, no la obstaculizaba y permanecía por su parte libre de expresarse en el ámbito del sentimiento y asegurarse su lugar. El peligro de se-

12. *Fe, verdad y tolerancia*, 126; cfr. *Fe y futuro*; cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 26.

13. *Fe y futuro*, 44-45; cfr. *Fe, verdad y tolerancia*, 126-127.

14. *Fe y futuro*, 45-46.

mejante paz del espíritu vuelve a asomarse hoy. Pero no se trata de una paz como tal, sino de una división del hombre, en la cual la razón y el sentimiento resultan perjudicados en igual medida»<sup>15</sup>.

El predominio pacífico del sentimentalismo de Schleiermacher duraría hasta finales del siglo XIX, cuando Karl Barth lo atacaría con fuerza: la fe ya no se apoya en el pensamiento; al parecer, se funda en el vacío. Ya no necesita ningún apoyo en la razón, ni puede ni debe tenerlo. Para Barth, el error (tanto de gran parte de la tradición católica como también de Schleiermacher) consiste justamente en buscar un apoyo, pues así violentarían tanto a la razón como a la fe<sup>16</sup>.

Sin embargo, esa retórica religiosa y fideísta se pone a un paso del ateísmo: lo único que queda es la crítica a la religión, que ayuda a la crítica marxista. Se llega, de ese modo, a la «teología de la muerte de Dios», con lo cual se demuestra que el camino fideísta luterano no es la vía más acertada, pues fe y razón se enriquecen mutuamente. Como veremos en el último apartado, «la teología, a pesar de todo, necesita un punto de apoyo: el que le ofrece la búsqueda y la pregunta del espíritu humano. No se puede construir sobre la nada intelectual»<sup>17</sup>.

No sólo en la teología, sino también en la filosofía contemporánea se encuentran posiciones de igual modo fideístas, como las de Heidegger y Jaspers. Ambos sospechan que la fe excluye la filosofía, la investigación real y la búsqueda de las realidades últimas, pues cree saber ya todo eso. Con su certeza no dejaría espacio al cuestionar.

«Para Heidegger, la filosofía es por su esencia, «preguntar». Quien sostiene que ya posee la respuesta, no puede filosofar. El interrogante filosófico sería un absurdo, desde el punto de vista de la teología, y por consiguiente la filosofía cristiana puede considerarse un *hierro de madera*. También Jaspers opina que quien se considera en posesión de la respuesta es un filósofo fracasado: el movimiento abierto de la continua trascendencia queda roto a favor de una presunta certeza definitiva. Si el filosofar es el ámbito de una razón del todo *neutra* respecto a la fe y si la filosofía no puede saber qué cosas de la fe se comunican al pensar como específica ganancia cognoscitiva, entonces el filosofar de un cristiano debe aparecer por lo menos como ficticio»<sup>18</sup>.

Pero las respuestas cristianas, según Ratzinger, no bloquean el pensamiento. Es más, las respuestas a las preguntas últimas siempre están abiertas por su naturaleza al Indecible. Podría ser que sólo esas respuestas confieran a las

15. *Una mirada a Europa*, 139-140.

16. Cfr. *Fe y futuro*, 46-47.

17. *Ibidem*, 49-50.

18. *Convocados en el camino de la fe*, 20; *Natura e compito della teologia*, 20-23.

preguntas correspondientes su auténtica profundidad y dramaticidad. Quizá también esas respuestas, más que obstaculizar, radicalizan el pensar y el preguntar, y los ponen en movimiento<sup>19</sup>. En el próximo apartado se estudia cómo la razón, ante la sospecha fideísta, queda sin guía, sin apoyo para su labor de búsqueda de la verdad, y cae entonces bajo la ley del positivismo.

### 3. LA RAZÓN POSITIVISTA

Una de las características determinantes en la biografía de Joseph Ratzinger, junto con el amor a la Iglesia y la santidad de vida, es su condición de universitario. Esta situación le llevó a investigar los motivos que llevaron a la Universidad a evolucionar hasta perder su estado de espacio de libertad para la Ilustración. Como ha señalado Nichols, Ratzinger encuentra el origen de esta negación de la libertad en la reducción creciente del concepto de razón.

*El primer estadio de esta disolución se produce cuando el interrogante sobre la verdad, considerado como un problema no científico, desaparece de la universidad. La razón cae entonces bajo la ley del positivismo.* Desde luego, Ratzinger no critica el desarrollo científico en sí, sino la radicalización filosófica acerca de su significado: que lo racional pase a ser lo reproducible en el laboratorio. Que el ser humano renuncie a buscar la verdad y la sustituya con el interés por lo que se puede hacer con las cosas.

Joseph Ratzinger trata este argumento a partir de 1968 en su *Introducción al cristianismo*<sup>20</sup>. En esa Introducción, el profesor alemán formula un primer estadio en donde se encuentra el final de la vieja metafísica y el comienzo del espíritu moderno: en el historicismo preparado por Descartes y configurado por Vico y por Kant.

Para los grandes pensadores de la Antigüedad y de la Edad Media el ser era verdadero («*verum est ens*») porque se podía conocer, y se podía conocer porque era creado por Dios, que es el entendimiento por antonomasia. Su ser era idea, pensamiento, *logos*, verdad (en el pensamiento cristiano, la materia también remite a Dios, que creó todo a partir de la nada, *ex nihilo*). A la ecuación escolástica *verum est ens*, Vico se opone diciendo que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho, «*verum quia factum*». De esta manera, cambia radicalmente el canon de verdad y se expresa el giro fundamental del espíritu moderno. Para el profesor de Tubinga y Ratis-

19. *Natura e compito della teologia*, 21.

20. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 268; cfr. *Iglesia, ecumenismo y política*, 172.

bona, sólo ahora comienza la postura que da origen a la época «científica», en cuyo desarrollo seguimos inmersos.

La tesis de Vico lleva a que sólo podamos conocer lo que nosotros mismos hayamos hecho; no hay que investigar entonces sobre el ser, sino sobre los hechos, *verum quia factum*. Las matemáticas y la historia pasarán a dominar en las universidades. Según el análisis de Ratzinger, con Hegel y con Comte la filosofía pasará a ser una parte de la historia. Hasta las ciencias naturales quedarán influidas por el enfoque historicista: para el evolucionismo, el sistema de lo vivo es una historia de la vida. Y se llegará a la curiosa situación en la cual, en un mundo caracterizado por el antropocentrismo radical iniciado por Descartes, el ser humano sólo puede conocer su propia obra y él mismo se considera como algo aparecido casualmente, como puro *hecho*.

Después del primer estadio historicista, Marx complementaría la evolución del proceso al proponer que, hasta entonces, los filósofos se habían dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trataba ahora era de transformarlo. Ratzinger encuentra en esta frase el paso a otra fórmula que complementa la de Vico: ya no se trata de que la cognoscibilidad y la veracidad se encuentren en lo que el ser humano ha hecho, sino que ahora la verdad es la factibilidad: *verum quia faciendum*. Ya no se trata ni de la verdad del ser ni de la verdad de sus acciones, sino de la transformación del mundo, una verdad que remite al futuro y a la acción. Y la técnica futurista suplantarán en el predominio a la historia pasada<sup>21</sup>.

El fundamento de esta concepción de la historia no sólo está constituido por la teoría de la evolución, sino también por la fe en el progreso según la versión hegeliana. La conexión con la teoría de la evolución significa que la historia se considera de modo biologicista e incluso materialista y determinista: tiene sus leyes y su curso, contra el cual se puede luchar pero que, a fin de cuentas, no se puede detener. El concepto de *progreso* pasa a ser la directriz del desarrollo histórico. A partir del nuevo modelo, el bien se encuentra sólo en el futuro. La nueva tendencia dominante toma un cariz religioso: el progreso técnico y la fe en que a partir de él será posible construir el nuevo mundo, arrastran consigo la opinión de que sería necesario excluir a Dios del quehacer histórico y relegar por completo la opinión acerca de su existencia al terreno de lo privado, y con esto, de lo opcional. «La evolución reemplaza a Dios. *Dios* significa ahora: desarrollo, progreso. Pero este progreso —aquí entra, de nuevo, Hegel— se realiza en movimientos dialécticos; también a él se le comprende de forma determinista»<sup>22</sup>.

21. *Introducción al cristianismo*, 55-61.

22. *Europa: raíces, identidad y misión*, 53; *Una mirada a Europa*, 119.34.161.205.

En la conferencia que Ratzinger pronuncia en la Sorbona, 31 años después de la *Introducción al cristianismo*, aclara que la unidad original entre la ilustración y la fe se había quebrantado principalmente por los nuevos pasos dados por la Ilustración, más que por culpa de la fe. Como etapas de ese proceso de distanciamiento, propone a Descartes, Spinoza y Kant. Considera que el panteísmo spinoziano puede considerarse el primero de dos cambios que sufriría la concepción bíblica de la divinidad durante la Ilustración. Con la fórmula *Deus sive natura* el Dios creador y sustentador pasó a considerarse simplemente como el inicio del universo. Pero se seguía pensando que la naturaleza está plasmada por Dios y que el ser humano puede comprenderla y valorarla como instancia racional. El segundo cambio sería el marxista; éste, unido a la filosofía de la historia de Hegel, al dogma liberal del progreso y a su interpretación socio-económica, llevó a la esperanza de la sociedad sin clases como idea moral normativa y única: era bueno lo que favoreciera el advenimiento de esta felicidad, era malo lo que se le opusiera.

Sobre Hegel, afirma que su ensayo de una nueva síntesis global no había devuelto su lugar filosófico a la fe, sino que había intentado suprimirla y trasladar su puesto a la razón. Añade que Marx, en contraposición a ese absolutismo del espíritu, había presentado la unidad de la materia; de esta manera, la filosofía debería entonces reducirse a las ciencias exactas, con lo cual quedaba destronada la idea de lo divino. Según esta exposición, el anuncio de Augusto Comte sobre una futura física del hombre y su promesa acerca de que las grandes cuestiones dejadas hasta entonces a la metafísica se tratarían en el futuro como todas las ciencias empíricas, suscitaron un impresionante eco en las ciencias humanas durante el siglo XX.

Un punto clave para valorar los frutos de la Ilustración es la explicación que terminará ofreciendo sobre el origen del mundo, después de rechazar al *Logos* creador. *El fundamento para la comprensión ilustrada del universo pasa a ser la teoría de la evolución*. Esta hipótesis abarca la totalidad, explica todo lo real y ocupa el puesto de la metafísica. Pero se trata de un fundamento que ofrece un origen irracional —el azar de la evolución estudiada desde el punto de vista filosófico por Monod—. De este modo, la razón renuncia a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, al carácter primordial del *Logos*. Pero este intento es imposible sin que la razón se suprima a sí misma. Ratzinger concluye que, por medio de su opción a favor de la razón, el cristianismo seguirá siendo, también hoy, *ilustración*; y que cualquier otra alternativa que elimine esa posibilidad sólo significará una involución<sup>23</sup>.

23. *Fe, verdad y tolerancia*, 155-160.

Con el paso de las décadas desde la formulación de los estadios propuestos en la *Introducción al cristianismo*, Ratzinger descubre una tercera mutación, que no sólo deja atrás el panteísmo de Spinoza, sino que también desenmascara como irracional la ideología marxista de la esperanza y postula en su lugar una meta racional del futuro. Esta nueva etapa lleva el título de *nuevo orden mundial* y se ha de convertir ahora en la norma ética esencial. Comparte con el marxismo la idea evolucionista de un mundo procedente del azar irracional y de sus reglas internas y que, por tanto —a diferencia de lo que preveía la antigua idea de naturaleza—, no puede contener en sí ninguna indicación ética.

Este nuevo orden mundial, a pesar de basarse en la sinrazón del origen evolucionista, propone de modo paradójico —a través de filósofos como Singer, Rorty o Sloterdijk— que el nuevo mundo se construya sobre base racional. Pero el criterio de racionalidad se toma ahora, de modo exclusivo, de la experiencia de la producción técnica sobre bases científicas experimentales. La racionalidad tiene que ver con la funcionalidad, con la eficacia, con el incremento de la calidad de vida. Y las consecuencias son lamentables: se explota la naturaleza hasta el punto en que las repercusiones ambientales negativas se tornan dramáticas.

Al caer bajo la ley del positivismo, la universidad termina convertida en «un conjunto de enseñanzas de diversas disciplinas en las que se desarrollan con demasiadas pretensiones las diferentes especialidades de la razón positivista y del pensamiento funcional»<sup>24</sup>. Y se ha perdido, paradójicamente, la integridad de la razón, que queda mutilada en su inicio y en su devenir.

La razón moderna ya no puede pensar temas de fe, ni tampoco buscar un hilo conductor hasta su origen metafísico. Como habían sospechado los exponentes de la escuela de Frankfurt, la Ilustración contenía en sí los gérmenes de su propia caída, debido a su dependencia de la convicción del «absolutismo» o «divinidad» de la verdad<sup>25</sup>.

Joseph Ratzinger propone un programa para recuperar, desde la universidad, la integridad original perdida: a través del deber de la mutua fidelidad entre fe y razón, se podrá superar una crisis que penetra hasta las mismas raíces de la institución universitaria. Para intentarlo, se hace necesario liberar a la razón de la sospecha fideísta y también de la arrogancia positivista<sup>26</sup>.

24. *Iglesia, ecumenismo y política*, 172-173.

25. Cfr. T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.

26. *Iglesia, ecumenismo y política*, 172-173. En este sentido se inscribe su elogio de la fisonomía del mensaje de San Josemaría Escrivá (cfr. «Dejar obrar a Dios», en *L'Osservatore Romano*, 6.X.2002): «La fuerte trabazón que existe entre una absoluta fidelidad

#### 4. LA RAZÓN LIBERADA

A primera vista, puede parecer que los estudios de nuestro autor se dirigen a lograr un reconocimiento para su fe cristiana por parte de una razón emancipada y libre. Pero lo que Joseph Ratzinger procura es precisamente la liberación de una razón encerrada entre la ingenuidad y el orgullo. Y por eso sus escritos defienden tanto la fe como la razón, pues la mutua correspondencia evita la automutilación que Ratzinger denuncia.

La defensa de la fe incluye varios argumentos. Por ejemplo, que ella considera posible la búsqueda de la verdad y la impulsa hasta el punto de fomentar el nacimiento de la universidad. La fe posee una clave esencial sobre la razón humana: que no es divina en sí misma, sino creada. Al perderse esta convicción en la Edad Moderna, se buscó una emancipación que terminó por convertirla en una razón automatizada, ciega e irracional<sup>27</sup>.

También debe analizar el método positivista. En primer lugar, aclarando que todo pensar científico-natural y toda aplicación tecnológica se basa en un presupuesto: que el mundo está ordenado según leyes intelectuales que nuestro intelecto puede aprehender. La estructuración matemática e intelectual del mundo se remonta a Platón. Copérnico, Galileo y Newton eran platónicos, consideraban posible descifrar las leyes racionales del mundo y hacerlas comprensibles y utilizables a través de experimentos. Todo pensamiento que quiera prescindir de esa vinculación, que quiera ser intelecto en sí mismo o considerarse anterior al mundo presente, está en contradicción con la metodología de la ciencia y, por tanto, debe descartarse como forma de pensar pre-científica o no científica<sup>28</sup>.

a la gran tradición de la Iglesia, a su fe, con desarmante simplicidad, y la apertura incondicionada a todos los desafíos de este mundo, sea en el ámbito académico, en el del trabajo ordinario, en la economía, etc. Quien tiene esta vinculación con Dios, quien mantiene un coloquio ininterrumpido con Él, puede atreverse a responder a nuevos desafíos, y no tiene miedo; porque quien está en las manos de Dios, cae siempre en las manos de Dios. Es así como desaparece el miedo y nace la valentía de responder a los retos del mundo de hoy».

27. *Ibidem*, 172-173.254.

28. *Fe, verdad y tolerancia*, 138-139; cfr. *Fe, razón y universidad*: «Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. 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. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión».

En segundo lugar, Ratzinger advierte que el optimismo que confundía el progreso técnico con el progreso auténtico, se trastoca fácilmente en su contrario, en el pesimismo radical, en el nihilismo desesperado. Para él, la arrogancia materialista se ha revelado como falsa. Si bien es cierto que el espíritu depende en buena parte de sus condiciones materiales, también hay que darse cuenta de que las supera. *No se puede liberar al ser humano de su propia libertad* delimitando los canales por los cuales ella debe moverse. Una idea que repite al comentar este argumento es que «quien se apoya en lo mecánico en lugar de en lo espiritual y eterno, tarde o temprano atenta contra sí mismo»<sup>29</sup>.

La clave del equívoco positivista radica en que el cálculo que va asociado a la cantidad es el método de la realidad no libre y no puede trasladarse como si nada al ámbito de la libertad humana. El cálculo positivo funciona porque ahí nos enfrentamos con lo calculable, lo sometido a las leyes y lo necesario. No es posible realizar la propuesta de Comte de elaborar una *física del hombre*, en la cual sólo existan leyes necesarias y previsiones exactas, pues la antropología y la moral se mueven en el ámbito de la libertad y sus normas son leyes de la libertad<sup>30</sup>.

Ésa fue una parte del problema de la Edad Moderna. Al abandonar el campo de acción de las ciencias positivas —que es el estudio de los seres materiales— y aplicar después su método experimental a la espiritualidad humana, se llegó a sostener que entre el mundo de los sentimientos y el mundo de los hechos se interponía un abismo. Los sentimientos pertenecen a lo subjetivo; los hechos, a lo objetivo. El fenómeno moral, como el religioso, se consideró perteneciente a la esfera de la subjetividad; no tenía carta de ciudadanía en las dimensiones de la objetividad. A partir de esta separación entre objetividad y subjetividad se negó la moral natural y se redujo la realidad a *puros* datos de hecho: «lo específicamente humano queda confinado a la esfera subjetiva y privado así de influencia sobre la realidad»<sup>31</sup>.

En el año 2000, con ocasión del lanzamiento de la Encíclica *Fides et Ratio*, Ratzinger señalaba una consecuencia de esta metodología: el encerramien-

29. *Informe sobre la fe*, 36.165.191; *Una mirada a Europa*, 115ss.; cfr. *Iglesia, ecumenismo y política*, 170; *Sal de la tierra*, 141-144; cfr. *Fe, razón y universidad*: «La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.»

30. *La fe como camino*, 39.114.117-118.

31. *Una mirada a Europa*, 52,57.

to de la razón en sí misma, su reducción al ostracismo. Y recordaba que la ciencia no puede imposibilitar plantearse la genuina pregunta del hombre, sin la cual la ciencia sería finalmente una vana y peligrosa ocupación<sup>32</sup>.

Poco antes de ser elegido Papa, Ratzinger hacía un crudo recuento en el que mostraba que las modernas filosofías inspiradas en la Ilustración no pueden considerarse la última palabra de la razón. Todas ellas se basan en una autolimitación de la razón positiva que, si se generaliza, implica una mutilación del hombre (son positivistas y, por consiguiente, antimetafísicas; a fin de cuentas, Dios no puede tener ningún puesto en ellas). Tampoco pueden ser una filosofía válida para todo el mundo, pues representan una coyuntura cultural. No son universales, sino localizadas en el tiempo (la Edad moderna) y en el espacio (Occidente). Además, no son completas: les faltan raíces, pues se han desarraigado de sus fuentes; les falta memoria, les faltan normas morales, les falta libertad<sup>33</sup>.

Pero, como hemos dicho, la autolimitación humana no viene sólo de parte de la razón, sino también desde la fe, cuando ésta desdeña el valor de la racionalidad. Por lo tanto, no es posible proteger la religión si no se defiende, al mismo tiempo, la misma capacidad racional. Esta convicción se remonta a la *Introducción al Cristianismo*, en la cual el joven profesor señalaba que el fracaso de la religión antigua no sólo se debió a su incapacidad para unir religión y filosofía, sino también a que poco a poco fue separando la razón de la piedad, el Dios de los filósofos del Dios de la fe. Y alertaba diciendo que al cristianismo le esperaba la misma suerte si, desechando la razón, volvía a lo puramente religioso, como habían predicado Schleiermacher y Barth<sup>34</sup>.

En esa misma obra defendía la importancia que tiene la ciencia para la fe, pues forma parte de ella. La historia y la ciencia, fuerzas motrices de la época moderna, están íntimamente relacionadas con la fe cristiana, que está comprometida con ellas<sup>35</sup>. Más adelante insistiría en que los grandes ideales morales de la Ilustración habían puesto de relieve la dimensión racional de la realidad cristiana, pues la fe cristiana está abierta a todo lo grande, verdadero y puro en la cultura del mundo, como decía San Pablo a los filipenses (Flp., IV, 8)<sup>36</sup>.

En 1987 proponía una tarea para la religión: volver a mostrar la utopía platónico-cristiano-humanística. Confiaba en que, si la Iglesia dilataba en ese

32. *Fe, verdad y tolerancia*, 167.

33. *El cristiano en la crisis de Europa*, 38.

34. *Introducción al cristianismo*, 117-119; cfr. *Fe, razón y universidad*: «Las opciones fundamentales que atañen 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».

35. *Ibidem*, 62-65.

36. *Europa: raíces, identidad y misión*, 36; *Caminos de Jesucristo*, 49.

contexto el concepto de razón, podría hacer las preguntas justas sobre los valores que deben regular el mundo empírico<sup>37</sup>. Y en este punto entroncaba con las consecuencias prácticas que conlleva defender la razón: la moral —que, en este entorno, Ratzinger identifica con la razón práctica— es razón en su más alto sentido y es iluminada por la fe con su revelación positiva. La fe no significa una parálisis de la razón. Por el contrario, crea en torno a la razón un espacio vital en el cual ésta puede desarrollar su propia potencialidad: «*La fe cristiana no es limitación ni obstáculo para la razón, sino que, por el contrario, sólo ella está en condiciones de habilitar la razón para el cometido que le es propio*»<sup>38</sup>.

Una vez más se descubre la circularidad entre fe y razón: si la filosofía decae, la fe se apura y al revés. La fe no puede liberarse si la razón misma no se vuelve a abrir de nuevo. Con una sugestiva metáfora, Ratzinger señala que, si la puerta que da acceso al conocimiento metafísico permanece cerrada, si los límites fijados por Kant al conocimiento humano siguen infranqueables, entonces la fe se atrofiará necesariamente: le faltará el aire para respirar. Y, frente a quienes pretenden defender la fe buscando una razón neutral, separada de la fe, apunta:

«Yo pienso que el racionalismo neoescolástico ha fracasado, ese racionalismo que con una razón estrictamente independiente de la fe, con una certeza puramente racional, quiso reconstruir los *preambula fidei*. Y todos los intentos que vayan por el mismo camino sufrirán el mismo fracaso. La fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, de suerte que ésta, encaminada por la fe, pueda volver a ver por sí misma. Hemos de esforzarnos por lograr esa nueva relación de diálogo entre la fe y la filosofía, porque ambas se necesitan mutuamente. La razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón no será humana»<sup>39</sup>.

Aparte de reafirmar la complementariedad entre fe y razón, se menciona también en esta cita la deficiencia metafísica de nuestra sociedad. Tanto la filosofía como la teología tienen problemas cuando la metafísica se disuelve en la filosofía de la historia postkantiana. Ambas tienen necesidad de la metafísica. La fe necesita de la filosofía, pero la filosofía, si se abre al estudio del ser y de su origen, está predispuesta estructural e intrínsecamente al diálogo con la fe<sup>40</sup>.

Un buen ejemplo de ese diálogo es el que brinda el primer encuentro de la ilustración cristiana con el antiguo mundo grecolatino. Por eso, en sus lecciones de *Introducción al cristianismo*, Joseph Ratzinger afirmaba, con un argu-

37. Cfr. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 275.

38. *Una mirada a Europa*, 58-61.

39. *Fe, verdad y tolerancia*, 120-121.

40. *Natura e compito della teologia*, 23-25; cfr. *Convocados en el camino de la fe*, 219.

mento central de su pensamiento, que la fe cristiana es una opción por el primado del *Logos*, de lo particular, de la libertad, por encima de la pura materia, lo general, y la necesidad: «Lejos de ser un hecho irracional, la fe es un movimiento hacia el significado y la verdad, hacia el *Logos*»<sup>41</sup>.

Puede surgir en este contexto una objeción al uso que Ratzinger hace de la noción de *Logos*. Si se dice que el mundo sigue pautas racionales, o que tiene un *logos* implícito, parece que se hace referencia a que los fenómenos en el mundo siguen leyes como las descritas por la física o las matemáticas, que es lo que Ratzinger descarta recurriendo al plan racional del Dios creador. Puede encontrarse una aporía en el modo de compaginar ese diseño divino en la naturaleza con que el *Logos* del cristianismo sea una persona, no una ley física o natural. Una posible manera de entenderlo es de modo análogo a la teología de las atribuciones divinas: cuando se habla de la racionalidad presente en la creación no se reduce la Segunda Persona divina a ese diseño inteligente, sino que se hace una apropiación, para explicar que el cosmos no responde a un simple modelo matemático ni es consecuencia del azar, sino que procede del Dios creador que es, al mismo tiempo, inteligencia y amor.

Por eso es posible afirmar que el *Logos* es Jesucristo y que el fundamento del ser es la Razón; el mundo no es un «producto colateral del océano irracional del que procederían todas las cosas». Según Ratzinger, como la razón se manifiesta en la fe cristiana, la fe busca naturalmente la propia razón y, en esta razón, la racionalidad del ser.

«Desde el prólogo de Juan, el concepto *Logos* ocupa el punto clave de la fe cristiana en Dios. *Logos* significa razón, inteligencia, pero también palabra. El Dios que es *Logos* garantiza la racionalidad del mundo y de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y la adecuación de Dios a la razón, aun cuando su razón supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscuridad. El mundo viene de la razón y esta razón es persona, es amor —esto es lo que la fe bíblica dice sobre Dios—. La razón puede hablar de Dios, debe hablar de Dios, si no quiere verse disminuida»<sup>42</sup>.

Antes de considerar los retos que plantean las relaciones entre la fe y la razón para el mundo contemporáneo, podemos concluir: así como en los primeros tiempos del cristianismo la fe combatió a la gnosis, que negaba la filoso-

41. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 120.

42. *Introducción al cristianismo*, 29; cfr. *ibidem*, 129.135.160; *Iglesia, ecumenismo y política*, 169; *Fe, razón y universidad*: «*Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. [...] En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad».

fía, también hoy ella defiende, al mismo tiempo, la grandeza y la humildad de la razón. Ya no sólo es cuestión de que la fe no amenaza la filosofía, sino que la custodia, porque la necesita. Si la desontologización, el ataque a la metafísica, es la gnosis de hoy, la fe defiende entonces la verdadera filosofía. Sólo actuando de esa manera es fiel a sí misma. Se trata de un deber de fidelidad: la fe debe dialogar con la filosofía, no puede renunciar a hacerlo. Sería una traición. Al mismo tiempo, la filosofía debe exponerse a las preguntas y respuestas de la fe, para ser fiel a su objeto<sup>43</sup>.

## 5. UN DEBER DE LA FIDELIDAD

La situación actual impone tareas, no sólo para la fe, sino también para la razón. En primer lugar, a los cristianos se les pide que no le asignen límites a la razón, que no se le opongan, sólo deben impedir que se la reduzca al ámbito del hacer y luchar para que se afirme su capacidad de percibir lo que es bueno y a Aquel que es Bueno, lo que es santo y a Aquel que es Santo. Sólo así se libra la auténtica batalla a favor del hombre y contra la inhumanidad<sup>44</sup>.

Por su parte, a la ciencia se le pide que esté atenta a su responsabilidad respecto al ser humano, y a la filosofía se le recuerda que debe acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y analizar de modo crítico las conclusiones apresuradas y las falsas certezas sobre lo que es el ser humano, de dónde viene y por qué existe, o, dicho de otra manera, debe depurar los resultados científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo se pueden mostrar aspectos particulares<sup>45</sup>.

Esta responsabilidad, esbozada por Ratzinger en su coloquio con Habermas, implica un compromiso ulterior: «la filosofía no puede encerrarse en lo meramente propio y pensado por ella misma. Así como debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, tam-

43. *Natura e compito della teologia*, 31.

44. *Europa: raíces, identidad y misión*, 96.

45. *Ibidem*, 68; cfr. *Fe, razón y universidad*: «Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna [...]. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso».

bién debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar. Arguye que, de hecho, no existe ninguna gran filosofía que no haya recibido iluminaciones y orientaciones de la tradición religiosa, ya se trate de la filosofía de Grecia y de la India, o de la filosofía que se desarrolló en el interior del cristianismo, o también de las filosofías modernas (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Marx)»<sup>46</sup>.

Parte de la tarea para el estudio racional es recuperar la antigua diferencia entre *ratio* o mero entendimiento, relacionado con lo empírico y factual, e *intellectus* o capacidad de visión espiritual del hombre, la razón que penetra en los estratos más profundos del ser. Como ahora sólo queda la *ratio* en el sentido más limitado, todo el campo de la moral y de la religión queda así en el ámbito de lo que es subjetivo, se sale del ámbito de la razón común. Para la fe cristiana es significativo que el cristianismo ponga a la razón y a la religión en relación mutua y en una forma totalmente novedosa, para orientar al hombre hacia la verdad y no dejar a la religión hundirse en lo cotidiano, sino vivir bajo la exigencia de la verdad<sup>47</sup>.

En ese sentido se explica que los últimos discursos del futuro Papa propugnaran que la intangibilidad de la dignidad humana debería convertirse en el pilar fundamental de los ordenamientos éticos, debería ser un pilar intocable. Esa actitud debe incluir también el respeto a lo sagrado, pues la fe en el Dios creador es la más segura garantía de la dignidad del hombre. Aunque, como es lógico, no se puede imponer a nadie, se puede plantear la pretensión de respeto por parte de los no creyentes, al menos por ser un gran bien para la comunidad.

46. *Fe, verdad y tolerancia*, 181; cfr. *Fe, razón y universidad*: «La teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias».

47. *Caminos de Jesucristo*, 73; *Europa: raíces, identidad y misión*, 94; cfr. *Fe, razón y universidad*: «La razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta».

Y no es que buscara, sin más, llevar el agua al propio molino: simplemente recordaba que las experiencias históricas del ser humano, reflejadas en las grandes religiones, son fuentes permanentes de conocimiento, de indicaciones para la razón, que interesan también a los que no pueden identificarse con ninguna de estas tradiciones. Concluía Ratzinger que reflexionar prescindiendo de ellas y vivir sin tenerlas en cuenta sería una presunción que al final dejaría al hombre desorientado y vacío<sup>48</sup>.

Por eso se entiende la propuesta con la que ha interpelado a notorios agnósticos como el presidente del Senado italiano:

«si la Ilustración fue en busca de los fundamentos morales válidos *etsi Deus non daretur* («como si Dios no existiese»), hoy debemos invitar a nuestros amigos agnósticos a que se abran a una moral *si Deus daretur*. Sólo una razón que esté abierta también a Dios, sólo una razón que no relegue la moral al ámbito de lo subjetivo o que no la reduzca al mero cálculo, puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios y las patologías de la religión, y puede ofrecer curación»<sup>49</sup>.

Jugando con una frase famosa de Hans Küng («no habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones»), Ratzinger concluía que sin paz entre la razón y la fe tampoco puede haber paz en el mundo, porque sin paz entre razón y religión se secan las fuentes de la moral y del derecho<sup>50</sup>. El cometido para el creyente consiste en hacer que la razón funcione en plenitud, no sólo en el ámbito de la tecnología y del progreso material del mundo, sino también y sobre todo en lo que se refiere a su capacidad de captar la verdad y de reconocer el bien, que es la condición del derecho y, por tanto, también el presupuesto de la paz mundial. Es tarea de los cristianos de hoy hacer que la noción de Dios no quede fuera del debate sobre el ser humano.

Una noción de Dios que no sólo es el *Logos*, sino que también se caracteriza por ser el Amor. Dios no es un ser carente de relaciones, que gira en torno a sí mismo. Precisamente porque es soberano, creador, porque lo abarca todo, es Relación y Amor. «La fe en la encarnación de Dios en Jesucristo y en su pasión y muerte por los hombres es la expresión más alta de esta convicción: que el núcleo de toda la moral, el núcleo del ser mismo y su principio más profundo es Amor. Esta afirmación constituye el más decidido rechazo de cualquier ideología de la violencia y es la auténtica apología del hombre y de Dios»<sup>51</sup>.

48. *Europa: raíces, identidad y misión*, 40-42.

49. *Ibidem*, 96.

50. *Ibidem*, 93.

51. *Ibidem*, 97; cfr. *Fe, razón y universidad*, nota 10: «El Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno

Lo explicaba en sus lecciones sobre el Credo de la *Introducción al Cristianismo*: El punto de partida de la confesión de la fe en el Dios uno y trino es la identidad original de la verdad y el amor. El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que el amor es divino domina toda su concepción. El *Logos* de todo el mundo, la idea creadora original es también amor, y este pensamiento es creador porque como pensamiento es amor y como amor es pensamiento. El *Logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprende es, pues, conciencia, libertad y amor. Un mundo creado y querido en el riesgo de la libertad y del amor no es pura matemática. Es el espacio del amor y, por tanto, de la libertad<sup>52</sup>.

El amor entra en juego, de este modo, como un tercer factor que puede ayudar a la tarea de conciliación entre razón y fe. Llama la atención que esta idea sea tan poco reiterada por Ratzinger, que suele repetir los mismos argumentos enriqueciéndolos desde diversos puntos de vista. Pero la poca frecuencia de aparición no hace menos importante el tema del amor, sino todo lo contrario.

Por ejemplo, con base en San Buenaventura, Ratzinger propone un preguntar que nace de otro motivo completamente distinto al de la mera razón: puede ser que la fe quiera comprender sobre la base del amor a aquél al que ha donado el propio asentimiento. El amor quiere comprender. Quiere conocer siempre mejor a quien ama. Amar significa entonces querer-conocer: de este modo, la búsqueda de la evidencia puede ser justamente una exigencia íntima del amor.

La fe busca conocer al amado, que es la verdad. «El núcleo de todo lo que es cristiano es el amor, que es al mismo tiempo *eros* que tiende a la verdad. Sólo de esa manera se mantiene auténtico como *ágape* hacia Dios y hacia el ser hu-

de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice San Pablo, “rebas” el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cfr. Ef 3,19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-*Logos*, por lo cual el culto cristiano, como dice también San Pablo, es “λογικη λατρεία”, un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cfr. Rm 12,1)».

52. *Introducción al cristianismo*, 125.135.160. También predicaba en 1986 (cfr. *Mirrar a Cristo*, 97): «El amor, sin un Dios creador que garantice la bondad de lo existente, perdería su fundamento y su terreno». Y en las catequesis como Arzobispo de Múnich-Fresinga no sólo remarcaba esta relación sino que también incluía el amor como manifestación de la imagen de Dios en el ser humano (cfr. *Creación y pecado*, 49.73): «El Universo no es producto de la oscuridad ni de la sinrazón. Procede del entendimiento, procede de la libertad, procede de la belleza que es amor [...]. Ser-imagen-de-Dios significa que el hombre es un ser de palabra y de amor; un ser de movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro y, precisamente en esta entrega de sí se recobra a sí mismo».

mano»<sup>53</sup>. La influencia de estos pensamientos en la primera encíclica de Benedicto XVI es notoria, pero se sale del ámbito de este trabajo.

Aspirábamos al comienzo de este artículo a buscar «el verdadero fundamento y la meta de todo lo real». Podemos concluir ahora con unas palabras de Joseph Ratzinger en 1999, sobre el amor como base para la correlación entre razón y fe: «*El amor y la razón deben aunarse como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón. En su unidad son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real*»<sup>54</sup>.

Euclides ESLAVA  
Instituto de Humanidades  
Universidad de La Sabana  
BOGOTÁ

53. *Natura e compito della teologia*, 29-30; cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Deus Caritas Est*, 25.XII.2005, n. 10.

54. *Fe, verdad y tolerancia*, 160.