
Cristianismo y sentido de la vida: una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger*

*Christianity and the Meaning of Life: A Reflection Based
on the Thought of Joseph Ratzinger*

RECIBIDO: 17 DE DICIEMBRE DE 2020 / ACEPTADO: 12 DE ABRIL DE 2021

Alejandro SADA

Universidad Panamericana
Ciudad de México, México
ID ORCID 0000-0001-7473-1509
asada@up.edu.mx

Resumen: En este artículo ofrezco una reflexión para iluminar la cuestión del sentido de la vida a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger. Para el teólogo alemán, el hombre solo puede hallarle sentido a su vida en la verdad. Mi intención es mostrar que el *logocentrismo* del autor ofrece la base metafísica más adecuada para articular la relación que existe entre el sentido y la verdad. Analizando cada uno de los cuatro sentidos de «sentido» que identifica el filósofo canadiense Jean Grondin, muestro que la fe cristiana, tal como la entiende Ratzinger, es una oferta de sentido muy completa.

Palabras clave: Ratzinger, Sentido de la vida, Fe cristiana, Sentido y verdad, Fe y razón.

Abstract: This article is a reflection that sheds light on the question about the meaning of life in the perspective of Joseph Ratzinger. For the German theologian, man can only find meaning in his life in the truth. My intention is to demonstrate that the author's *logocentrism* offers the most adequate metaphysical foundation in order to emphasize the relationship that exists between meaning and truth. Analyzing each of the four senses of «meaning» identified by the Canadian philosopher Jean Grondin, I demonstrate that the Christian faith, as understood by Ratzinger, offers a very complete sense.

Keywords: Ratzinger, Meaning of Life, Christian Faith, Meaning and Truth, Faith and Reason.

* Este trabajo forma parte del proyecto internacional de investigación *Colaboración entre filosofía y teología en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, el cual ha sido financiado por la Universidad Panamericana a través del fondo Fomento a la Investigación UP 2021.

«El hombre puede permanecer y hallar su sentido únicamente en la verdad», pues «un sentido que no fuera la verdad sería un sinsentido»¹, decía Joseph Ratzinger en 1968. Esta afirmación despierta inmediatamente una serie de preguntas. ¿Qué quiere decir exactamente hallar un sentido? ¿Qué es lo que une al sentido y a la verdad? ¿Cómo puede entenderse el fundamento de esa relación? ¿Por qué no puede ser verdadero el absurdo, el sinsentido? ¿Por qué no puede haber un sentido que no sea verdadero? En principio, podría parecer que verdad y sentido se mueven en planos separados. Podemos, por ejemplo, pensar en un mundo en el que la verdad sea precisamente que nada tiene sentido, que todo proviene de la casuística y del azar, en el que no hay estructuras teleológicas; un mundo en el que el *para qué* es una pregunta ociosa. La «verdad» de un mundo así no ofrecería ningún sentido ontológico. Inversamente, podemos también pensar en un sentido construido sobre la ficción, en una especie de terapia existencial que sirva para darle a la vida una «razón de ser» proveniente de la voluntad o de la imaginación, pero no de la verdad. Se trataría de un sentido basado, no en la ontología, sino en la *praxis*. En otras palabras, se puede plantear el caso de una verdad sin sentido y de un sentido sin verdad. ¿Por qué entonces Ratzinger insiste en que solo en la verdad se puede hallar un sentido auténtico?

Estas preguntas aparecen una y otra vez en la obra de Ratzinger, especialmente cuando el autor reflexiona sobre la relación entre el sentido de la existencia y la fe cristiana. Llama la atención que, al ser una cuestión de tanta importancia, no haya recibido todavía la atención que merece. El presente trabajo responde a la necesidad de sacar a la luz este problema y poner de manifiesto cómo el pensamiento de Ratzinger ofrece múltiples recursos para articular una respuesta convincente a esta pregunta. Comenzaré por defender que la cuestión del sentido no puede depender únicamente de la *praxis*, es decir, que el sentido no se basa fundamentalmente en la acción humana, sino que se trata siempre de lo que nos precede en el orden del *ser* y, por lo mismo, no es algo que se pueda construir, sino que solo puede ser descubierto y recibido. Mostraré después que, para Ratzinger, solo puede haber sentido si en el principio de la existencia se encuentra una Razón creadora. Sin ella, la existencia

¹ RATZINGER, J., «Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico», en *Joseph Ratzinger obras completas IV*, Madrid: BAC, 2018, 59. La cita aparece en medio de una reflexión sobre el significado de la palabra *amén*. Según Ratzinger, en las palabras *amén* y *logos* se expresa la unidad que el sentido, el fundamento y la verdad, tienen en el cristianismo. Utilizo la abreviatura *JROC* para referirme a los volúmenes de las obras completas de la BAC.

en general, y la vida humana en particular, carecerían de auténtica racionalidad, verdad y sentido. Desde la cosmovisión del sinsentido, es decir, desde la negación de Dios, surgen una y otra vez diferentes intentos de crear sentido y se proponen diversas estrategias para soportar el absurdo. En este contexto, la reflexión sobre la realidad de la muerte le sirve a Ratzinger para poner de manifiesto la futilidad de dichos intentos. En la última parte identificaré los elementos fundamentales de la respuesta cristiana a esta importante cuestión y mostraré que, desde la comprensión de la fe, la búsqueda de la verdad y la búsqueda del sentido son en el último análisis una sola búsqueda, pues la verdad y el sentido son en el fondo la misma realidad.

INTENTOS DE CREAR SENTIDO

Para evaluar la propuesta del teólogo alemán, podemos aprovechar la cuádruple distinción de «sentidos de sentido» que propone el filósofo canadiense Jean Grondin en su pequeño libro *Del sentido de la vida*. A pesar de que no existe un diálogo directo entre ambos autores, merece la pena prestar atención a la propuesta de Grondin porque ofrece mucha claridad para matizar los diferentes aspectos del tema en cuestión, además de que el autor es uno de los pensadores que de manera más directa han reflexionado recientemente sobre este importante problema².

El primer sentido de sentido «designa simplemente la dirección de un movimiento»³; en segundo lugar, el término se usa «para circunscribir la significación, la acepción o el alcance de una palabra»⁴; en tercer lugar, cuando hablamos del «sentido de la vida» también podemos referirnos a «una capacidad de sentir e incluso de disfrutar la vida»⁵; finalmente, se entiende también por sentido «una capacidad de juzgar, de apreciar la vida»⁶. Tenemos, pues, cuatro sentidos de sentido, que podemos llamar, direccional, significativo, sensitivo y reflexivo. La pregunta por el sentido de la vida puede ser planteada desde cada uno de ellos. Podemos preguntarnos, en primer lugar, si la vida lleva una dirección, si «va a alguna parte» y cuál es su destino; en segundo lugar, nos preguntamos si la vida tiene por sí misma algún significado; en tercer lu-

² Cfr. GRONDIN, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, 36-42.

³ *Ibid.*, 36.

⁴ *Ibid.*, 38.

⁵ *Ibid.*, 40.

⁶ *Ibid.*, 42.

gar, queremos saber cómo se puede sentir o disfrutar la vida; por último, nos cuestionamos si la vida puede ser juzgada con sabiduría y en qué consiste esa sabiduría. En cualquiera de los cuatro casos existe la tensión entre quienes piensan que el sentido puede ser construido por el hombre y quienes, como Ratzinger, sostienen que el sentido solo puede ser recibido y que, por lo tanto, uno no puede darse a sí mismo su propio sentido. Los primeros tienden a pensar que la dirección de la vida depende del rumbo que se le quiera dar; que el significado no viene dado, sino que hay que dárselo; que disfrutar la propia vida depende sobre todo de la habilidad del sujeto para producirse sensaciones positivas; que la sabiduría es una cuestión de habilidad y destreza para construir caminos, articular significados y optimizar sensaciones. La principal característica de esta postura es que el sentido, en todas sus formas, depende fundamentalmente de lo que el hombre hace; él aparece como el único responsable de darle dirección a su vida, de hacer que su existencia sea significativa, etcétera. Por ejemplo, Paolo Flores d'Arcais decía en el debate que mantuvo con Ratzinger en el año 2000 que «se puede dar sentido a la vida precisamente consiguiendo dar sentido a las cosas pequeñas, una por una. El sentido de la vida puede estar ya –íntegramente– en el intento cotidiano de dar sentido»⁷. Según el filósofo italiano, la pregunta por el porqué de nuestras vidas no es una verdadera pregunta, sino que detrás de ella se esconde tan solo una *pretensión* de sentido. Por eso, para él, «el sentido se trata siempre, eventualmente, de crearlo»⁸.

Históricamente, el intento más impresionante de construir un sentido, y no solo individual, sino para la humanidad entera, lo representa el marxismo. Con su llamada a transformar el mundo, Marx anuncia la primacía de la *praxis* como el vehículo adecuado para crear verdad y sentido. Ratzinger tuvo que hacerle frente a la influencia marxista, principalmente en la forma que asumió en el pensamiento de Ernst Bloch. La idea general de Bloch se puede resumir con las últimas palabras de su voluminosa obra *El principio esperanza*:

[...] hay que decir que el hombre vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*, y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la

⁷ FLORES D'ARCAIS, P., «Ateísmo y verdad», en ID. y RATZINGER, J., *¿Dios existe?*, Buenos Aires: Espasa, 2008, 120.

⁸ ID.

existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo [...], surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria⁹.

Para Bloch, según lo explica Ratzinger, «el mundo verdaderamente digno de ser vivido todavía debe ser construido. La tarea del hombre creativo es por tanto la de crear el mundo justo que aún no existe; para esta tarea tan elevada la filosofía debe desempeñar una función decisiva: se convierte en el laboratorio de la esperanza, en la anticipación del mundo del mañana en el pensamiento, en la anticipación de un mundo razonable y humano, que no se ha formado por casualidad, sino pensado y realizado por medio de nuestra razón»¹⁰. La razón humana sería la responsable de darle sentido a un mundo sin sentido.

En nuestra existencia cotidiana, tenemos la experiencia de que podemos darle una dirección a nuestras acciones. Podemos intentar contribuir al desarrollo científico, a la vida familiar, al arte y a la cultura; podemos esforzarnos por mejorar en el trabajo, por optimizar nuestros hábitos ecológicos, etcétera. En este sentido, naturalmente podemos «darle sentido» o dirección a la vida. Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿son verdaderamente significativas esas direcciones?, ¿o no son más que orientaciones arbitrarias?, ¿se pueden calificar como significativas en sí mismas o se trata simplemente de preferencias insignificantes? En el pensamiento de Joseph Ratzinger, solo se podría hacer una valoración objetiva sobre las direcciones que le damos a nuestras acciones si contamos con un criterio ontológico. Esto quiere decir que el orden del *ser* es anterior al orden del *hacer* y solo desde el *ser* se puede juzgar el *hacer*. En otras palabras, transformar al mundo, como pedía Marx (que es lo que hacemos con nuestras acciones), solo tiene sentido si sabemos *para qué* hemos de transformarlo y hacia dónde ha de orientarse esa transformación. Ese *para qué* y ese *hacia dónde* solo pueden derivarse de un orden ontológico anterior a la *praxis*. En otras palabras, la transformación solo puede ser significativa si es medida y orientada por criterios ontológicos, que dependen de lo que las cosas *son*,

⁹ BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 3, Madrid: Trotta, 2007, 510.

¹⁰ RATZINGER, J., «Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor», en *Joseph Ratzinger obras completas IV*, Madrid: BAC, 2018, 394.

pues no se trata de transformar por transformar en cualquier dirección: calificamos a un cambio como bueno, no por el puro hecho de ser un cambio, sino por la conveniencia que tiene según un ordenamiento metafísico que precede a cualquier *hacer*. Por esta razón, la pregunta por el sentido es, en el último análisis, la cuestión de si existe o no un orden en el ser, un gran significado metafísico, que nos permita evaluar nuestras acciones como convenientes o inconvenientes.

DOS POSTURAS FUNDAMENTALES: PRIMACÍA DEL LOGOS O DE LA MATERIA

En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger identifica dos posturas fundamentales ante la cuestión del misterio del ser:

La primera y más obvia se podría expresar más o menos así: Todo lo que nos encontramos es, en última instancia, masa, materia; esta *es* lo único que permanece siempre como realidad demostrable; por consiguiente, representa el verdadero ser de todo lo existente. Esta es la solución *materialista*. La otra posibilidad apunta en la dirección contraria y dice: Quien observe la materia hasta el final descubrirá que es ser pensado, pensamiento objetivado. Por tanto, ella no puede ser la última instancia. Al contrario, antes que ella existe el pensamiento, la idea; todo ser es, en último término, ser pensado y se reconduce al espíritu como realidad originaria. Estamos ante la vía *idealista*¹¹.

¹¹ *JROC* IV, 121. Este planteamiento se remonta a los orígenes de la filosofía. En Platón, por ejemplo, se habla de dos ejércitos en continua disputa: Por un lado están los que «definen como idénticos la realidad y el cuerpo»; por otro, los que sostienen que «la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas». «Entre unos y otros se lleva a cabo un interminable combate sobre estas cosas», dice un extraño a Teeteto (cfr. *Sph.*, 246a-e). Hay otros autores que han propuesto algo muy parecido. Por ejemplo, dice C. S. Lewis: «Ever since men were able to think they have been wondering what this universe really is and how it came to be there. And, very roughly, two views have been held. First, there is what is called the materialist view. People who take that view think that matter and space just happen to exist, and always have existed, nobody knows why; and that the matter, behaving in certain fixed ways, has just happened, by a sort of fluke, to produce creatures like ourselves who are able to think. [...] The other view is the religious view. According to it, what is behind the universe is more like a mind than it is like anything else we know. That is to say, it is conscious, and has purposes, and prefers one thing to another. And on this view it made the universe, partly for purposes we do not know, but partly, at any rate, in order to produce creatures like itself – I mean, like itself to the extent of having minds. Please do not think that one of these views was held a long time ago and that the other has gradually taken its place. Wherever there have been thinking men both views turn up» (LEWIS, C., *Mere Christianity*, New York: HarperOne, 2001, 21-22). Otra propuesta semejante

Ratzinger intenta mostrar que el posicionamiento último ante la totalidad de lo real se realiza de dos maneras básicas: comprendiendo la realidad originaria –el *Stoff* último de las cosas– como pura materia, o como espíritu¹². Con *materia* se refiere a «un ser que no se comprende a sí mismo, que *es*, pero que no se entiende a sí mismo»¹³; con *espíritu*, en cambio, se refiere a «[un] ser que se comprende a sí mismo»¹⁴.

Si la forma primaria de realidad es, pues, pura materia, esto es, puro ser que no se entiende a sí mismo, entonces –piensa Ratzinger– «la comprensión del ser tan solo se sitúa, como un producto casual y secundario, en el camino del desarrollo»¹⁵. Esto quiere decir que el pensamiento y el sentido serían «subproductos» del ser, los cuales no tendrían un significado estructurante, regulador para el conjunto de lo real¹⁶. Serían, más bien, productos de una ocasionalidad azarosa, pero no realidades fundacionales. En este escenario, la existencia humana no podría comprenderse a partir de las nociones de vocación y respuesta; «en todo caso, se podría decir que el hombre debería ayudar a dar a luz lo que hay de divino en la materia, de modo que ya no tendría que tener nunca más Dios tras de sí, como el que le precede, sino tan solo ante sí, como lo que debe ser realizado por él mismo, en cuanto creador, como su úni-

aparece en un reciente libro de Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*. Plantinga analiza el contenido de dos posturas metafísicas que recuerdan a las dos opciones de las que habla Ratzinger (y Lewis), el teísmo y el naturalismo (el cual, según él, incluye al materialismo). Su tesis es que el teísmo es amigable y hospitalario con la ciencia (y con la teoría de la evolución), mientras que el naturalismo, en cambio, es hostil, no solo para la ciencia, sino para cualquier aspiración a tener creencias verdaderas, incluyendo las creencias que conforman al naturalismo mismo. Por eso, sugiere que el naturalismo se autodestruye y atenta en contra de la racionalidad humana en general. Rechazar a Dios y optar, en cambio, por una visión materialista del mundo, implica que la supuesta racionalidad (la capacidad del hombre para conocer la verdad y para hacer ciencia) es, en realidad, un brote accidental de un proceso azaroso que no permite confiar en la credibilidad de las facultades intelectuales, anulando así cualquier relación con la verdad. La racionalidad no puede encontrarse enmarcada en un contexto azaroso, pues ella misma sería tan azarosa e irracional como su origen (cfr. PLANTINGA, A., *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press, 2011). Cfr. también ARISTÓTELES, *De An.*, 404b30-34.

¹² Cfr. *JROC* IV, 117-122. En lugar de «la creencia» podríamos decir «la fe» si la entendemos, no en el sentido del *credo* cristiano, sino como colocación existencial; en el mismo sentido en que Ratzinger lo utiliza cuando dice que «toda persona tiene que adoptar, de algún modo, una postura respecto al ámbito de las decisiones fundamentales y nadie puede hacer esto de un modo que no sea la fe» (*ibid.*, 55).

¹³ *Ibid.*, 121.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Id.*

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 117.

co futuro mejor»¹⁷. La postura materialista supone la negación de Dios como causa del mundo y en su lugar se coloca el hombre.

La postura alternativa es la opción idealista, la cual propone que la materia no es solo materia, sino que es, en el fondo, ser pensado, esto es, pensamiento objetivado. Desde esta postura, la realidad originaria no es la materia, sino el espíritu. Esta solución al problema del ser sostiene que detrás de las cosas está una conciencia individual que las ha pensado, de modo que los seres portan una estructura intelectual que refleja a un espíritu:

Esto significa –explica Ratzinger– que la convicción de que el espíritu objetivo que encontramos en cada cosa, más aún, gracias al cual podemos, en cierta medida, comprender las cosas, es reproducción y expresión del espíritu subjetivo y que la estructura intelectual que tiene el ser sobre la que podemos re-flexionar, es expresión de un pre-pensamiento¹⁸.

El cristianismo, como lo entiende el autor, se encuentra del lado de esta postura, aunque no coincide exactamente con ella. Podríamos decir que la conduce a desarrollos posteriores. También para la fe cristiana el ser es ser pensado. No obstante, no es pensado de manera que solo sea pensamiento, como si se tratara de la interioridad de la mente de un sujeto. En este caso, las cosas no tendrían una existencia autónoma, sino solo en apariencia. Únicamente existiría el sujeto que piensa, y sus pensamientos –la realidad que llamamos mundo– existirían dentro de Él. Para el cristianismo, en cambio, si bien las cosas sí son seres pensados, también gozan de una existencia verdaderamente autónoma. Ratzinger lo explica así:

[...] la fe cristiana opina que las cosas son ser pensado por una conciencia creadora, por una libertad creadora y esta conciencia creadora, que sostiene todas las cosas, ha dotado a lo pensado en su libertad de un ser propio y autónomo. Esto es, trasciende al mero idealismo. Mientras que este, como ya dijimos, explica todo lo real como contenido de una conciencia individual, para la perspectiva cristiana el fundamento es una libertad creadora, que sitúa a su vez lo pensado en la libertad del propio ser, de modo que, por un lado, es ser pensado por una conciencia y, por otro, verdadero ser en sí mismo¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*, 83.

¹⁸ *JROC* IV, 117. Cfr. MÜLLER, K., «Die Vernunft, die Moderne und der Papst», *Stimmen der Zeit* 227 (2009) 303.

¹⁹ *JROC* IV, 122-123.

Esto es lo que significa, según Ratzinger, hablar de un Dios creador. El *Logos* que se manifiesta objetivamente en la racionalidad del mundo es un *Lo-gos* que al pensar crea: «En el origen de todo ser no se encuentra una conciencia cualquiera, sino una libertad creadora que, a su vez, genera libertad»²⁰. Entre la primacía de la materia y la primacía del *Logos*, el cristianismo opta por esta última opción. Pero aclara que la naturaleza de ese *Logos*, cuyo pensamiento da lugar al mundo, «no es una conciencia anónima, neutral, sino libertad, amor creador, persona»²¹.

Entre las posibles colocaciones existenciales frente al ser, Ratzinger piensa que la fe cristiana es la opción más racional en el más estricto de los sentidos, porque es un sí a la gran racionalidad de lo real, la cual solo es posible si en el fundamento de la existencia se encuentra el *Logos*. Si la fe, como opción fundamental inevitable, tiene que decidirse entre un origen irracional o un origen racional, el cristianismo representa la forma más radical de colocarse del lado del origen racional.

Para comprender mejor el alcance de lo que podríamos llamar la «racionalidad radical» de la fe cristiana, me parece útil considerar comparativamente las respectivas teorías de la racionalidad de Karl Popper y Joseph Ratzinger²². Popper se considera a sí mismo un racionalista por motivos morales: «Este es quizá el motivo por el que yo, al igual que muchos otros, creo en la razón; por el que me considero a mí mismo un racionalista. Soy un racionalista porque veo en la actitud de la razonabilidad la única alternativa a la violencia»²³. Gran parte de su obra es un esfuerzo por defender esa razonabilidad, pues solo ella, piensa el filósofo, puede servir como base para la unidad pacífica entre los hombres. Popper reconoce abiertamente que debajo de su elección a favor de la razón subyace una de irracional. La base que la sostiene es el hecho de que le tiene odio a la violencia²⁴. Pero, ¿qué pasaría si nos encontramos con alguien que tiene cierto gusto y fascinación por lo violento?

²⁰ *Ibid.*, 122.

²¹ *Id.*

²² Me basé en el siguiente artículo de Eduardo Echeverría para la elaboración de este análisis: «The Views of Karl Popper and Joseph Ratzinger/Benedict XVI on a Theory of Rationality», *Sapientia* 69, 234 (2013) 31-72.

²³ POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, London-New York: Routledge, 2002, 478. La traducción es mía.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 480: «I frankly confess that I choose rationalism because I hate violence, and I do not deceive myself into believing that this hatred has any rational grounds. Or to put it another way, my rationalism is not self-contained, but rests on an irrational faith in the attitude of reasonableness. I do not see that we can go beyond this».

Echeverría tiene razón al sostener que la propuesta de Popper «implica que una elección subjetiva a favor de la razón no es más razonable que una elección subjetiva a favor de la violencia; ambas elecciones serían igualmente irracionales»²⁵. Su crítica denuncia que el supuesto racionalismo de Popper en el fondo es tan irracional como cualquier irracionalismo, pues, como el mismo Popper reconoce, depende de una fe irracional en la razón. Para Popper, uno puede elegir entre mantener una actitud razonable –admitiendo abiertamente el origen irracional de su elección– o alguna forma de irracionalismo. En cualquier caso, siempre existe una prioridad del irracionalismo²⁶.

En contraste con Popper, Ratzinger ofrece una base teológico-metafísica para explicar la unidad que existe entre el ser y la razón. En el principio de toda la existencia está una mente infinita que es al mismo tiempo razón verdadera y libertad creadora, y todo lo que se origina a partir de ella es ser pensado y, por lo tanto, también pensable. La realidad es accesible a la razón del hombre porque ella misma es racional en su estructura más íntima, pues la fuente de la cual proviene es la razón misma, el *Logos* divino. De manera semejante, el *logos* del hombre puede penetrar en la racionalidad de lo real en cuanto que es una participación de la racionalidad originaria.

Se trata –dice Ratzinger– de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas. Se trata de saber si lo real surgió en virtud de la casualidad y la necesidad –o, para decirlo con Popper, [...] se trata de saber si lo real surgió de *luck* y *cunning* [casualidad afortunada y previsión]–, es decir, de lo irracional; se trata de saber si lo racional es un subproducto casual de lo irracional y en el océano de lo irracional carece también de importancia, o si sigue siendo verdad lo que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: «In principio erat Verbum», al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón²⁷.

²⁵ ECHEVERRÍA, E., *Popper and Ratzinger*, 54. Traducción mía.

²⁶ Cfr., por ejemplo: POPPER, K., *Conjectures and Refutation*, 480; *The Open Society & Its Enemies. New One-Volume Edition*, New Jersey: Princeton University Press, 2013, 437. En este último texto, escribe el autor: «our choice is open. We may choose some form of irrationalism, even some radical or comprehensive form. But we are also free to choose a critical form of rationalism, one which frankly admits its origin in an irrational decision (and which, to that extent, admits a certain priority of irrationalism)».

²⁷ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme, 2005, 145-146. Los corchetes son de Ratzinger. El autor hace referencia a POPPER, K., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London: Routledge, 2002, 209-210. Escribe Pop-

Como puede verse, la opción fundamental de la fe es, para Ratzinger, mucho más que una elección ciega y rendida «a favor» de lo razonable. Eso, en último término, no sería más que reconocer que esa razonabilidad es en verdad una ficción y, por lo tanto, no sería verdadera razonabilidad: «¿acaso la razón puede renunciar propiamente a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, al carácter primordial del *Logos*, sin suprimirse a sí misma?»²⁸. Para Ratzinger, esto es imposible. Si la razón no es el fundamento de lo real, no puede haber racionalidad en absoluto. El mismo Popper, piensa Ratzinger, en su esfuerzo por inclinarse hacia la racionalidad, termina reconociendo implícitamente la primacía de la razón, pues «muestra que la razón no puede menos de concebir también a lo irracional según su propia medida, es decir, de creer que lo irracional es capaz de pensar racionalmente (¿de resolver problemas, de aprender métodos!), con lo cual esa filosofía vuelve a asentar implícitamente la primacía de la razón, algo que ella misma acababa de negar»²⁹.

Las posturas a favor de la razón de ambos autores no son iguales. La decisión de Popper se encuentra en un momento posterior a la orientación existencial radical de la que habla Ratzinger. Cuando Popper elige la razonabilidad en lugar de la irracionalidad, lo hace porque previamente ya ha decidido que el mundo es irracional en su origen. En realidad, Ratzinger ha optado por el *Logos* y Popper por la materia, por lo que este último intenta conseguir un poco de razón para su mundo irracional. En efecto, Popper reconoce sin escrúpulos que «el mundo es no racional»³⁰. Por eso nos exhorta a someter el mundo a la razón por medio de una decisión, aunque esta sea irracional en su origen³¹.

Ratzinger no tiene la necesidad de someterse a una elección popperiana, porque su orientación existencial no es materialista, sino a favor de la primacía

per: «men like Butler and Bergson, though I suppose utterly wrong in their theories, were right in their intuition. Vital force (“cunning”) does, of course, exist but it is in its turn a product of life, of selection, rather than anything like the “essence” of life. It is indeed the preferences which lead the way. Yet the way is not Lamarckian but Darwinian. [...] And the difference between Darwinism and Lamarckism is not one between luck and cunning, as Samuel Butler suggested: we do not reject cunning in opting for Darwin and selection». Cfr. ECHEVERRÍA, E., *Popper and Ratzinger*, 41.

²⁸ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, 158.

²⁹ *Ibid.*, 159.

³⁰ POPPER, K., *The Open Society & Its Enemies*, 723, n. 19. Traducción mía.

³¹ Escribe Popper: «The “world” is not rational, but it is the task of science to rationalize it. “Society” is not rational, but it is the task of the social engineer to rationalize it. [...] [P]ragmatic rationalism may recognize that the world is not rational, but demand that we submit or subject it to reason, as far as possible» (ID.).

del *Logos* sobre la materia. Su elección a favor de la razón es mucho más profunda, porque la encuentra en la raíz de lo real y no en una mera preferencia arbitraria e irracional a favor de lo razonable. La fe de Ratzinger consiste en situarse en la racionalidad como fundamento de todo; la fe de Popper consiste en pararse en la irracionalidad; a partir de esa irracionalidad, Popper tiene que tomar decisiones «irracionales» a favor de la racionalidad, pero queda inevitablemente atrapado en la irracionalidad, la cual no puede surgir si no se arraiga en el *Logos* como verdadero fundamento. En resumen: las decisiones de ambos autores no se encuentran en el mismo nivel. La fe de Ratzinger es mucho más profunda, porque se refiere a la primera orientación existencial frente a lo real; la de Popper es secundaria, pues ya se encuentra condicionada por la orientación existencial anterior a favor de la primacía de la materia.

Esta comparación permite ver con mayor nitidez lo que significa el acto de fe para Ratzinger. No es, sin más, una decisión arbitraria, y no ocupa un lugar secundario, sino que se trata, como ya expliqué, de una orientación existencial fundamental e ineludible. En el caso de la fe cristiana se trata de «la elección de la verdad en sentido específico, pues para ella el ser es verdad, comprensibilidad, sentido, y todo esto no representa un producto secundario del ser, que se presenta en un momento cualquiera, pero que podría no tener un significado estructurante, regulador para el conjunto de lo real»³². Puesto que la expresión filosófica del cristianismo presenta al *Logos* como la raíz (*radix*) más originaria de lo real, se puede decir que la fe cristiana es, en cierto sentido, una filosofía de la racionalidad radical, la cual es también libre y creativa³³. Este posicionamiento fundamental, o radical, en el *Logos*, es lo que otorga al cristianismo su fuerza filosófica. En este sentido se entiende lo que escribía Ratzinger en 2005, poco antes de ser elegido Papa:

³² *JROC* IV, 117.

³³ Es pertinente la advertencia que hace Mariano Crespo al hablar de la «voluntad de racionalidad» del cristianismo. Dice que sería un error confundir la postura de Ratzinger con una visión intelectualista del cristianismo, «en la cual la razón adquiere una primacía que no le corresponde, como si este fuera mero conocimiento, una forma, en definitiva, de gnosticismo. El eje de la respuesta de nuestro autor a esta presunta objeción consiste en reconocer que pertenece a la esencia del cristianismo el que su voluntad de racionalidad es tal que, no obstante, “quiebra siempre la razón para que esta se sobrepase a sí misma”. Este ir más allá –propio del cristianismo– de las cosas que son accesibles a la razón en el cristianismo es posible, en última instancia, por el amor» (CRESPO, M., «Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón», *Veritas* 3, 18 [2008] 82). Al hablar de una opción radical a favor de la razón no debemos perder de vista que el *Logos* no es solo razón, sino también amor, libertad y creatividad, por lo que el cristianismo no es reducible a una gnosis o a un sistema de saberes.

El cristianismo debe recordar continuamente que es la religión del *Logos*. Y eso quiere decir que deberá tener fe en el *creator Spiritus*, en el Espíritu creador, del que dimana toda la realidad. Esto, precisamente, debería constituir hoy en día su fuerza filosófica, porque el problema está en saber si el mundo proviene del ámbito irracional, de modo que la razón no sería más que un «subproducto», quizá incluso dañino, de esa evolución, o si el mundo procede, más bien, de la razón que, en consecuencia, es su criterio y su meta. La fe cristiana se inclina por esta segunda hipótesis, de modo que, desde el punto de vista puramente filosófico, dispone de las mejores cartas en el envite, a pesar de que hoy en día hay mucha gente que piensa que la primera hipótesis es la única «racional» y moderna³⁴.

La postura cristiana es para Ratzinger la única auténticamente compatible con un verdadero sentido. La opción materialista, en la que el sentido se tiene que crear, no puede ser nunca más que una promesa incumplida. En *Introducción al cristianismo*, el teólogo alemán ridiculiza esta pretensión utilizando la imagen absurda del barón de Münchhausen, que quería sacarse a sí mismo del pantano tirándose de los pelos: «Me parece que lo absurdo de esta historia describe muy adecuadamente la situación fundamental del hombre. Del pantano de la incertidumbre, del sinvivir, nadie se saca a sí mismo [...]. El sentido, es decir, el suelo en el que el conjunto de nuestra existencia puede asentarse y vivir, no puede ser hecho, sino tan solo ser recibido»³⁵. Pensar que el hombre puede construirse a sí mismo el significado de su propia existencia es, para Ratzinger, una falsa ilusión. En realidad, esa pretensión surge desde el reconocimiento de que *de hecho* –en sí misma– la existencia carece de significado. Por el contrario, solo si el ser es verdadero de fondo, es decir, racional en su origen, es posible hablar de una existencia genuinamente significativa

³⁴ RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid: Cristiandad, 2005, 44-45. Este tema continúa apareciendo a lo largo del magisterio de Benedicto XVI. Pueden verse varios ejemplos recogidos en SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI», *Scripta Theologica* 40, 3 (2008) 859-873.

³⁵ *JROC* IV, 56. Marta Cartabia y Andrea Simoncini utilizan la imagen de Münchhausen para explicar que en el pensamiento de Ratzinger se advierte un riesgo importante para la razón que se cierra el acceso a las experiencias religiosas, especialmente en el ámbito del diálogo público (cfr. CARTABIA, M. y SIMONCINI, A., «A Journey with Benedict XVI through the Spirit of Constitutionalism», en ID. [eds.], *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A Dialogue on the Foundation of Law*, New York: Cambridge University Press, 2015, 25-26).

para el hombre. De otro modo, el supuesto «sentido» solo sería un montaje, una labor de autoengaño psicológico que haría *como si hubiera sentido*, pero detrás del telón estaría esperando el absurdo para desenmascarar el engaño. En este sentido, decía Ratzinger en una de sus entrevistas con Peter Seewald:

Si el mundo no tuviera sentido, nosotros tampoco podríamos crearlo. Nosotros podremos realizar acciones que signifiquen algo en el marco de un entramado pragmático, pero nunca dar sentido a una vida. El sentido existe o no existe. No puede ser un mero producto nuestro. Lo que producimos puede proporcionarnos un instante de satisfacción, pero no justificar toda nuestra vida, ni darle sentido. Como es lógico, personas de todos los tiempos y lugares se han preguntado por el sentido y seguirán haciéndolo. Siempre podrán hallar respuestas fragmentarias. Pero en ellas seguirá siendo válido solamente lo que las personas no inventan, sino encuentran, lo que descubren en la criatura humana en cuanto tal³⁶.

LA PREGUNTA POR EL SENTIDO ANTE LA CUESTIÓN DE LA MUERTE

Para desenmascarar la mentira de los pequeños intentos de crear sentido, Ratzinger reflexiona sobre la imponente realidad de la muerte. Saber que vamos a morir nos causa terror, en primer lugar, porque «[t]odo el miedo del mundo es, en última instancia, el miedo a la soledad»³⁷, y la muerte es «la soledad por antonomasia»³⁸. Con palabras estremecedoras, Ratzinger hablaba de la muerte como de «una noche, en la que no penetra ninguna voz; [...] una puerta que solo podemos cruzar a solas»³⁹. Por otro lado, la muerte nos revela la naturaleza paradójica del hombre, el cual, «está totalmente referido al futuro y, con todo, el futuro le está en definitiva vedado, pues su fin es la muerte»⁴⁰. Para poner de manifiesto esta paradoja con todo su escándalo, Ratzinger recuerda la historia del programa de radio que se transmitió en Estados Unidos, en el periodo de entreguerras, sobre el fin del mundo. El programa hizo

³⁶ RATZINGER, J., *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Random House Mondadori, 2005, 171.

³⁷ *JROC* IV, 240.

³⁸ ID.

³⁹ ID.

⁴⁰ RATZINGER, J., *Fe y futuro*, Salamanca: Sígueme, 1973, 36.

creer a muchos que, en efecto, el fin era inminente. Como resultado, hubo un enorme número de suicidios: «Los hombres se quitaban la vida para no tener que morir»⁴¹. Según Ratzinger, en este contrasentido se percibe cristalina-mente que «[n]ada es más difícil de soportar que la ausencia de futuro»⁴².

En medio de esta existencia paradójica, en la que conviven la referencia al futuro y la privación del mismo, el hombre experimenta la profunda melancolía de su vida, la cual se vuelve tanto más aguda y sensible cuanto más despierto y consciente vive el hombre su vida. Ratzinger selecciona un texto de Simone de Beauvoir como testimonio de la situación en la que se encuentra quien ha percibido en sí mismo esta melancolía:

Cuando por la tarde había bebido un vaso de más –escribe Simone–, podía suceder que derramase ríos de lágrimas. Se despertaba mi antiguo anhelo de Absolut, de nuevo descubría la fatuidad del esfuerzo humano y la amenazadora cercanía de la muerte... Sartre niega que la verdad se encuentre en el vino y en las lágrimas. En su opinión el alcohol me ponía melancólica y yo camuflaba mi estado con razones metafísicas. Yo, por el contrario, mantenía que la embriaguez apartaba la defensa y los controles que normalmente nos protegen de las certezas insoportables y me obligaba a mirarlas de frente. Hoy creo que en un caso privilegiado como el mío la vida encierra dos verdades entre las cuales no se da elección, hay que salir a su encuentro simultáneamente: la alegría de existir y el horror ante el fin⁴³.

¿Cómo puede el hombre vivir enfrente de estas dos verdades? ¿Se le puede dar, acaso, sentido a las cosas pequeñas –como diría Flores d’Arcais– bajo la sombra de esta tensión⁴⁴? Una respuesta ecuánime y positiva a esta cuestión es inverosímil. Parece mucho más honesta, en cambio, la angustia de la filósofa francesa. Nuevamente la cita Ratzinger:

A veces la idea de disolverme en la nada me es tan espantosa como antes. Llena de melancolía pienso en todos los libros que he leído, en to-

⁴¹ *Ibid.*, 36. Ratzinger le atribuye esta expresión a Emmanuel Mounier.

⁴² ID. Según Ratzinger, por eso es tan difícil informar a los enfermos incurables sobre la verdad de su situación.

⁴³ BEAUVOIR, S., *The Prime of Life*, Harmondsworth: Penguin, 1965, 207-208. La traducción al español está tomada de RATZINGER, J., *Fe y futuro*, 36.

⁴⁴ FLORES D’ARCAIS, P., *Ateísmo y verdad*, 120.

dos los lugares que he visitado, en el saber que se ha acumulado que ya no existirá más. Toda la música, toda la pintura, toda la cultura, tantos vínculos: repentinamente ya no queda nada... Nada habrá sucedido. Veo ante mí los setos de avellano por donde corría el viento y oigo las promesas con que embriagaba mi corazón, cuando observaba esta mina de oro a mis pies, toda una vida que yacía ante mí. Se consumaron, pero cuando ahora echo una ojeada a esta jovencita crédula, descubro llena de confusión de qué manera he sido engañada⁴⁵.

Esta es, dice Ratzinger, «la melancolía abismal de un presente sin futuro, cuya belleza mayor aparece ahora como una mentira»⁴⁶. La conciencia de la muerte ha sacado a Simone de Beauvoir del engaño de los «pequeños sentidos». La nada que se anuncia como futuro vuelve irrelevante todo lo que ha ocurrido en el camino, pues al final no queda recuerdo, ni vestigio, ni nada. Nada habrá sucedido. La cuestión de la muerte revela con toda su envergadura la paradoja de lo *humanum*. Es a la luz de ella que la pregunta por el hombre se puede percibir con toda su seriedad. Por eso, el filósofo que busca el sentido de su vida encuentra en la muerte su último desafío, pues, como escribía Ratzinger en 1976, «[l]a auténtica pregunta a la vida humana es la muerte; si no se da una respuesta a esta pregunta, no se responde en el fondo nada»⁴⁷.

En 1972 la reflexión continúa. Ratzinger vuelve a insistir en la relación que existe entre la realidad de la muerte y el sentido de la vida, y una vez más sostiene que la cuestión es ineludible: «[s]in una respuesta con sentido a la pregunta sobre la muerte, no se puede iluminar precisamente la pregunta por la vida del hombre y por su meta; esta vida está ya ahora marcada por la muerte y no puede pasar de largo por esta cuestión»⁴⁸. La cuestión de la muerte y la cuestión de la vida son, en el fondo, la misma cuestión. El problema de la muerte, dice el Cardenal en 1984, «no es sino la forma radical de la pregunta por el *cómo* del recto vivir. Es la cuestión acerca de dónde viene y adónde va el hombre. Es la pregunta por el origen y el fin. En último término, la muerte es la cuestión insuprimible, que se inserta como aguijón metafísico [*metaphysis-*

⁴⁵ BEAUVOIR, S., *La force des choses*, Paris: Gallimard, 1962, 686. La traducción al español está tomada de RATZINGER, J., *Fe y futuro*, 39.

⁴⁶ RATZINGER, J., *Fe y futuro*, 39.

⁴⁷ RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985, 43.

⁴⁸ RATZINGER, J., «Más allá de la muerte», en *Joseph Ratzinger obras completas X*, Madrid: BAC, 2017, 352.

cher Stachel] en el ser humano»⁴⁹. Desde este punto de vista, la filosofía se puede entender como la búsqueda de sentido de cara a la muerte –que es también la cuestión de la vida–⁵⁰.

La cuestión de la muerte pone toda la pregunta por el sentido de la vida en un horizonte existencial que rebasa cualquier ámbito especulativo. Ahora bien, siempre hay espacio para que alguien intente menguar su fuerza. Normalmente esto se logra trivializando el valor de la vida. Si se da el caso de que alguien banalice su deseo de subsistencia y logre mofarse de su propia finitud paradójica, quizá pueda proponérsele una última consideración. En el año 2000, decía Ratzinger comentando una idea de Gabriel Marcel: «El amor humano contiene siempre una pretensión de eternidad. “El amor es una pugna contra la muerte” afirmó el filósofo francés Gabriel Marcel. [...] Marcel pensaba que decirle a una persona “Te amo” significaba: me niego a aceptar tu muerte, protesto contra la muerte»⁵¹. En este momento, la mentira que rompió por dentro a Simone de Beauvoir revela todo su potencial. El amor parece una promesa incumplida, el gran engaño. Quizá pueda una persona aceptar su destino en la nada, pero ¿puede aceptarse la inevitable nada del ser amado? ¿Puede un padre, con tranquilidad y sentido del humor, decir «mi hijo es una nada irrelevante que no tiene sentido»? Si a la experiencia de la muerte se le suma el gozo del amor, la intensidad de la cuestión alcanza su volumen más elevado.

Decía Albert Camus que solo hay un problema filosófico verdaderamente serio, a saber, el suicidio. «Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía»⁵², escribía en *El mito de Sísifo*. El filósofo canadiense Jean Grondin considera acertadamente que «[p]reguntarse si la vida merece ser vivida equivale, en nuestros días, a preguntarse si puede tener un sentido»⁵³. Por lo tanto, según lo que he estado di-

⁴⁹ RATZINGER, J., *Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona: Euna, 2009, 33.

⁵⁰ *Ibid.*, 24-25. Cfr. MCDERMOTT, J. M. «Joseph Ratzinger on Faith and Reason», *Angelicum* 86 (2009) 573.

⁵¹ RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, 172. El tema de la pugna del amor contra la muerte es una constante en la obra de Marcel. Aparece muy clara, por ejemplo, en MARCEL, G., *Présence et Immortalité*, Paris: Stock, 1959, 182. Es especialmente memorable la frase de Antonio en *Le mort de demain*: «Amar a un ser es decirle: tú no morirás» (cfr. ID., *Ser y tener*, Madrid: Caparrós, 2003, 88, n. 25). Puede verse también: GARCÍA, J., «Amor, muerte y esperanza. Reflexiones desde Gabriel Marcel», *Vida y Ética* 9, 2 (2009) 255-260.

⁵² CAMUS, A., *Obras*, vol. 1, Madrid: Alianza, 1996, 214.

⁵³ GRONDIN, J., *Del sentido de la vida*, 25.

ciendo, en la cuestión del suicidio estaría también contenida la pregunta por la verdad. ¿Es posible decirle sí a la existencia? ¿O hay que decir con Macbeth: «Mañana, y mañana, y mañana, avanza / escurriéndose a pasitos día a día, hasta / la sílaba final del tiempo computado, / y todos nuestros ayeres han alumbrado, necios, / el camino a la polvorienta muerte. ¡Fuera, fuera, / breve candelilla! No es la vida más que una / andante sombra, un pobre actor que se pavonea / y se retuerce sobre la escena su hora, y luego / ya nada mas de él se oye. Es un cuento / contado por un idiota, todo estruendo y furia, / y sin ningún sentido»⁵⁴?

LA CUESTIÓN DEL SENTIDO EN EL HORIZONTE DE LA FE

En el pensamiento de Ratzinger, el espacio propio de la fe pertenece al ámbito de la pregunta por el sentido de la existencia humana, el cual se ve dramáticamente olvidado a causa de la reducción de la verdad a lo factible. Para mostrar esto, Ratzinger recurre a la distinción de Martin Heidegger entre pensamiento aritmético y pensamiento reflexivo:

Ambos modos de conocimiento [aritmético y reflexivo] son legítimos –dice Ratzinger–, pero precisamente por ello ninguno de los dos se puede confundir con el otro. No se le puede quitar la razón al filósofo de Friburgo cuando este expresa el temor a que, en un tiempo en el que en pensamiento aritmético celebra el mayor de los triunfos, sin embargo, el hombre se encuentra, quizás más que nunca, amenazado por la irreflexión y amenazado frente al pensamiento. Al pensar solo en lo factible, se pone en peligro de olvidarse de pensar acerca del sentido de su propio ser⁵⁵.

El pensamiento aritmético de Heidegger equivale, en este contexto, a lo que Ratzinger llama conocimiento factible –*faciendum*–. A ambos pensadores les preocupa que este tipo de saber reclame el monopolio de la verdad, pues por sí mismo es incapaz de acceder a la pregunta por el sentido⁵⁶. El hombre moderno, en cambio, no parece percatarse de esto. Intenta lograr «la cuadra-

⁵⁴ SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, 5.5. La traducción es de Agustín García Calvo.

⁵⁵ *JROC* IV, 54-55. Cfr. LAM, J., «Athens and Jerusalem: Christian Philosophy According to Ratzinger», *The Heythrop Journal* 56, 6 (2015) 949.

⁵⁶ Cfr. LAM, J., *Athens and Jerusalem*, 949.

tura del círculo»⁵⁷ al reducir el sentido a lo factible, o, para usar la terminología de Heidegger, el pensamiento reflexivo al pensamiento aritmético.

La pregunta por el sentido se encuentra, para Ratzinger, necesariamente fuera del ámbito de lo factible. Responde, más bien, a la colocación existencial en la que uno se sitúa frente a la totalidad de lo real. Esto quiere decir, en otras palabras, que se trata del punto a partir del cual se comprende la razón de ser de todas las cosas. Esa comprensión –o incomprensión– depende, no de conocimientos sobre realidades particulares, sino de decisiones fundamentales de la existencia humana, a las cuales llamamos fe. Así lo explica Ratzinger:

La fe no está ordenada al ámbito de lo factible y de lo hecho, aunque ambos le atañen, sino al de las decisiones fundamentales, a las que el hombre no puede no responder y que esencialmente solo se pueden realizar en una única forma. Y a esta forma la llamamos fe⁵⁸.

La fe, entendida de esta manera, es inevitable, pues «toda persona tiene que adoptar, de algún modo, una postura respecto al ámbito de las decisiones fundamentales y nadie puede hacer esto de un modo que no sea la fe»⁵⁹. Ratzinger está llamando la atención sobre ese ámbito de la realidad al que no se puede acceder por la vía del cálculo o la demostración: «allí solo está permitida una respuesta en forma de fe y nadie se puede escapar de ella, pues [t]odo hombre debe *creer* de algún modo»⁶⁰. La fe, pues, no se refiere a los conocimientos factibles, sino a la comprensión misma de la realidad: «no pertenece al binomio saber-hacer, característico del universo conceptual de la factibilidad, sino que se expresa mucho más adecuadamente en el binomio permanecer-comprender»⁶¹. Quien hace una elección fundamental de esta naturaleza, realiza una elección sobre todos los valores y los bienes del mundo⁶². A través de ella, se interpreta todo lo que existe. En el caso de la fe cristiana, la vida entera se configura a partir de ese estar situado en el *Logos* y se comprenden todas las cosas a partir de esa situación.

Cuando Ratzinger habla del binomio permanecer-comprender (*stehen-verstehen*), hace referencia a una sentencia de la Biblia sobre la fe que, según él,

⁵⁷ Ratzinger mismo utiliza esta expresión en *JROC* IV, 55.

⁵⁸ *JROC* IV, 55.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Ibid.*, 53.

⁶² *Cfr. ibid.*, 116.

es intraducible. Cuando Lutero se encontró con el pasaje de Is 7,9, intentó una traducción que lograra captar el juego de palabras que contiene y propuso la fórmula: «No creéis, así que no permaneceréis». Ratzinger propone la siguiente traducción literal: «Si no creéis (si no os apoyáis en Yahvé), no tendréis apoyo»⁶³. Señala como especialmente relevante la aparición de la raíz hebrea *'mm* (amén), pues «comprende una gran diversidad de significados, cuyas imbricaciones y distinciones constituyen la sutil grandeza de esta afirmación»⁶⁴. Según Ratzinger, la frase «encierra los significados de verdad, seguridad, fundamento, suelo firme, así como los significados de confianza, confiar, confiarse, adoptar una postura, creer en algo»⁶⁵. A esta riqueza habrá que añadir los matices que la frase adquiere por medio de la traducción de los LXX, la cual transporta el contenido al mundo griego «Si no creéis, tampoco comprenderéis» (ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε)⁶⁶. Aunque algunos se quejan de que esta traducción es parte del proceso de helenización de la fe, el cual, supuestamente, deja atrás el contenido bíblico original, Ratzinger piensa que, aunque la frase haya sido movida a un nuevo ámbito, en el fondo conserva su contenido fundamental⁶⁷. Es cierto que la idea de confianza, de estar colocado en tierra firme, ha sido puesta ahora en relación con la inteligencia y con la comprensión. Sin embargo, esto no supone una ruptura, pues «[p]ermanecer, tal y como se presenta en hebreo en cuanto contenido de la fe, tiene que ver con comprender»⁶⁸.

El *permanecer* significa un aferrarse (*sich einhalten*) al *Logos*, sostenerse de él, echar raíces en él. Gracias a ese *permanecer*, el hombre encuentra tierra firme para vivir (*einen festen Halt*). En ese sentido, la fe es aquella toma de posición de la que ya hablamos, y no tanto un conjunto de afirmaciones o de proposiciones. El *comprender*, por su parte, se refiere a un orden intelectual. Pero no hay que entenderlo a partir del paradigma de verdad del mundo moderno, que identifica el ámbito intelectual con el conocimiento técnico y factible. *Comprender* no es saber cosas concretas. Su ámbito está más del lado del pensamiento reflexivo de Heidegger, que se ocupa de descubrir el sentido. Por eso, la permanencia y la comprensión se encuentran profundamente unidas

⁶³ *Ibid.*, 53.

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ Cfr. *Id.*

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 53-54.

⁶⁸ *Ibid.*, 54. La traducción al español del binomio permanecer-comprender pierde de vista el juego de palabras del original alemán *stehen-verstehen*. El inglés, en cambio, sí permite conservar el juego *stand-understand*.

entre sí, pues solo a partir de un sitio firme se puede descubrir el sentido de la vida, y la existencia puede hacerse comprensible para el hombre. *Permanecer* y *comprender* no son, para Ratzinger, conceptos muy distintos; más bien expresan la misma realidad esencial de la fe enfatizando aspectos distintos de ella. Por eso, finalmente, juzga la traducción de los LXX como un acierto que no puede explicarse como pura casualidad. Ratzinger insiste en «el derecho del pensamiento griego en el cristianismo»⁶⁹, el cual tenía que mezclarse con la pregunta acerca del conocimiento y de la verdad. Por eso, «la traducción griega de la frase de Isaías sobre creer y permanecer revela una dimensión que es indispensable para no relegar lo bíblico al fanatismo y al sectarismo»⁷⁰, pues introducir las categorías intelectuales en el lenguaje de la fe era indispensable para anunciar un mensaje de proporciones universales.

La unidad del creer, el permanecer y el comprender, se puede entender como un movimiento intelectual por medio del cual uno se arraiga en una posición fundamental y comprende el mundo desde esa posición. Este movimiento se expresa en la primera y la última palabra del Credo –el *creo* y el *amén*–: creo, y, por eso mismo, permanezco firme y comprendo el sentido de la existencia⁷¹. Todo este dinamismo es posible porque el fundamento en el cual se permanece es precisamente el *Logos*, el sentido mismo que hace toda la existencia significativa. Y así es como el hombre puede superar la factibilidad y entrar en relación con la verdad del ser: «La forma en la que el hombre se relaciona con la verdad del ser –dice Ratzinger– no es el *conocer* [factible], sino el comprender: comprender el sentido, al que él mismo se ha entregado»⁷². Por eso, solo en la permanencia existe la comprensión:

[...] el comprender solo se abre en el permanecer, no fuera del mismo. El uno no sucede sin el otro, pues comprender significa aferrar y aprehender como *sentido* el sentido que el hombre ha acogido como *fundamento*. Creo que este es el verdadero significado de lo que queremos decir con comprender: que hemos aprendido a aferrar el fundamento en el que nos hemos situado como sentido y como verdad; que hemos aprendido a reconocer que *fundamento* significa *sentido*⁷³.

⁶⁹ *Ibid.*, 60.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ Cfr. *ibid.*, 57-61.

⁷² *Ibid.*, 60.

⁷³ *Id.*

Sin ese sentido, el hombre no puede ver más allá de lo factible, pero el hombre no puede vivir de pura factibilidad. Para vivir en cuanto hombre, en lo más propio de su humanidad, necesita del amor y del sentido⁷⁴. Comprender la realidad desde el fundamento del *Logos* o desde la irracionalidad de la materia significa, en el fondo, comprender nuestra existencia como respuesta a una palabra creativa que nos ha pensado y nos ha amado primero, o como un acontecimiento insignificante que ha brotado del azar y recibirá su punto final en la sepultura⁷⁵. El primer caso representa la opción más decidida a favor de la razón.

Para entender la profundidad de lo que significa decir que la fe cristiana es la opción más fuerte a favor de la razón es importante señalar que en el pensamiento de Ratzinger se suele hablar de razón en cuatro grandes sentidos. En primer lugar, el término «razón» se refiere a la capacidad que tiene el hombre de acceder a la verdad y participar de ella. Esta es la razón subjetiva. En segundo lugar, cuando Ratzinger habla de razón se refiere a la estructura racional del ser. La damos por hecho cuando decimos que algo es verdadero, pues suponemos que su realidad tiene un orden inteligible y que, por lo tanto, mantiene cierta afinidad con el intelecto, lo cual apunta a que «todo ser es pensamiento en su estructura más íntima»⁷⁶. Esto es, para él, lo que significa que el mundo es racional: quiere decir que es razón objetiva. En tercer lugar, el término también se refiere a la racionalidad que está en el origen de toda la existencia: «si se quiere adjudicar razón al ser –decía en una conferencia para obispos– [...] eso se relaciona inseparablemente con la decisión que se tome acerca de Dios. Pues si al principio no existía el *Logos*, entonces tampoco puede existir el *logos* en las cosas»⁷⁷. La racionalidad objetiva que vemos en el ser presupone la existencia de una Razón creadora que ha pensado las cosas. Por último, Ratzinger piensa que Jesucristo es el *Logos* mismo, la Razón en sí misma, que nos sale al encuentro en el misterio de la encarnación. En el hombre Jesús nos encontramos de personalmente con el fundamento mismo de toda la creación⁷⁸. Al confesarlo como *Logos*, reconocemos que «en Él hace su aparición Dios mismo, que es la verdad de todas las cosas»⁷⁹, es decir, la Razón en-

⁷⁴ *Ibid.*, 56.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 57.

⁷⁶ *Ibid.*, 117.

⁷⁷ RATZINGER, J., *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2005, 48.

⁷⁸ Cfr. *JROC* IV, 61.

⁷⁹ RATZINGER, J., *Principios teológicos*, 406.

carnada. La fe cristiana confía en la capacidad del hombre para conocer la verdad, opina que el mundo tiene una estructura racional verdadera, está convencida de que el *Logos* es la fuente del ser y cree en la Palabra de Dios que se hace presente entre los hombre y revela la verdad íntima de Dios y el sentido último de toda las cosas. La fe cristiana, por lo tanto, es la forma más radical y completa de confiar en la razón en todos sus niveles. Es, por eso mismo, la opción más clara a favor de la verdad y del sentido.

LA UNIDAD DE LA VERDAD Y EL SENTIDO

En el pensamiento de Ratzinger existe una relación de unidad entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del sentido. Esa relación es tan estrecha que el sentido de lo *humanum* puede incluso funcionar como criterio de verdad. En otras palabras, en el sentido se puede encontrar la verdad y en el sinsentido se puede descubrir el error; y a la inversa, también se puede decir que en la verdad se descubre el sentido y en la falsedad se cae en el sinsentido. ¿Pero cómo puede entenderse el fundamento de esa relación? Como cuestioné en la introducción: ¿por qué no puede ser verdadero el absurdo?, ¿o por qué no puede haber un sentido meramente ficticio? ¿se pueden realmente entender la verdad y el sentido en planos separados? Ciertamente se puede plantear el caso de una verdad sin sentido y de un sentido sin verdad. No obstante, como ya hemos visto, para Ratzinger, «[u]n sentido que no fuera la verdad sería un sinsentido»⁸⁰. Esto podría parecer un recurso retórico sin más fuerza que una petición de principio. En todo caso, me parecería más atinado reconocer que se trata de la enunciación de un principio. De cualquier manera, el fundamento metafísico de esa unidad se ilumina a partir de una comprensión del mundo que se nutre de la fe en el *Logos* creador, la cual, según explica Ratzinger en un texto de 1969, se expresa en la convicción de que «el mundo en su totalidad procede del *Logos*»⁸¹. Esto quiere decir que todo ser tiene la estructura del pensamiento y, por lo tanto, todo es verdadero en cuanto que es comprensible⁸². Las cosas son racionales, portadoras de verdad, en cuanto que llevan en sí mismas las estructuras del Espíritu creador que las ha pensado. «Todo cuanto existe es racional [*nach vernünftig*] en su origen, por cuanto procede de la Razón crea-

⁸⁰ *JROC* IV, 59.

⁸¹ RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976, 127.

⁸² Cfr. *JROC* IV, 117.

dora», escribe el Cardenal en 1990⁸³. Ahora bien, ese *Logos* creador que se manifiesta en las cosas, no es matemática pura y anónima, sino realidad personal que se involucra con su obra creada y la ama hasta el extremo, pues no solo es *Logos*, sino también amor. En el debate con Flores d'Arcais lo explicaba así:

Ese es el Dios que es *Logos*, como dice después san Juan, que es la Razón creadora, que es palabra porque *Logos* no es simplemente razón, sino que es una razón que ya habla, es decir, un relacionarse, un acercarse, y en ello tenemos ya una renovación del concepto de razón que va más allá de la pura matemática, de la pura geometría del ser y que no obstante es *Logos*, y también hablando y también yendo más allá de esa pura matemática, sigue siendo *Logos* a pesar de todo, es decir, razonable... pero lo que aquí se anuncia es el hecho de que este *Logos* es amor –se aproxima– y ese amor efectivamente realiza cosas locas. Porque parece absurdo que un Dios, desde su condición de eterna felicidad, se ponga en juego por esa diminuta criatura que es el hombre, se ponga en juego en este mundo hasta la muerte⁸⁴.

El que busca la verdad y se encuentra con que esa verdad, ese *Logos*, es también amor, descubre que la verdad no es fría e inhóspita, sino que responde a los anhelos más profundos de su existencia. Para entender mejor esto puede servir un texto que Ratzinger escribió en 1977. En él evoca el sentimiento de extrañeza mortal que el joven Albert Camus recuerda de su visita a la ciudad de Praga. Unas cuantas líneas del relato bastan para sentir su inquietud:

[Tenía miedo] de estar solo en la habitación del hotel, sin dinero y sin ardor, reducido a mí mismo y a mis miserables pensamientos. Me perdía en las suntuosas iglesias barrocas, procurando encontrar en ellas una patria. Pero salía de allí más vacío y más desesperado por aquella conversación decepcionante conmigo mismo [...] Procuraba calmar mi angustia en todas las obras de arte. Truco clásico: quería disolver mi sublevación en la melancolía. Pero en vano. Tan pronto como salía, era un extraño. [...] Iglesias, oro e incienso, todo me rechaza en una vida cotidiana en la que mi angustia da su precio a cada cosa⁸⁵.

⁸³ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Madrid: Rialp, 1993, 137.

⁸⁴ RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, 35-36.

⁸⁵ CAMUS, A., *Obras*, vol. 1, 89.

Ratzinger explica que la ciudad de Praga es para el escritor francés una oscura cárcel que se ha convertido en un símbolo de la vida del hombre en el mundo: nos encontramos como «enclaustrados en una ciudad cuya lengua desconocemos; reclusos en una mortal soledad; al final, su belleza se torna en mofa y el prisionero se hunde en el abismo del absurdo»⁸⁶. Esta es la imagen cruel de un mundo sin sentido en el que no hay verdad o, dicho de otro modo, en el que la «verdad» es que los anhelos del hombre apuntan a un engaño, porque el universo no tiene respuestas para su búsqueda de felicidad y de plenitud existencial; es un extraño sin hogar. Y digo «no hay verdad» porque no hay contenidos racionales. Como vimos, si el *logos* es un subproducto del azar, no es verdadero *Logos*. Es, más bien, una ilusión.

La alternativa de la primacía del *Logos* es justo lo contrario. Ante los clamores profundos de la existencia humana, el ser no permanece mudo, ni responde «no te conozco». Cada hombre recibe una acogida positiva. Su existencia no simplemente *es*, sino que es querida por el fundamento último de la realidad. En el mismo texto de 1977, Ratzinger relaciona el sentido con la posibilidad de aceptarse a uno mismo, lo cual supone que hay un acuerdo entre el propio clamor y la existencia misma: «el acto, al parecer tan sencillo, de quererse a sí mismo, de ponerse de acuerdo consigo mismo, plantea en realidad el problema del universo total. Plantea el problema de la verdad: ¿Es bueno que yo sea? ¿Es bueno incluso que algo exista? ¿Es bueno el universo?»⁸⁷. Responder a estas preguntas con un sí supone que todo esto tiene un sentido y por eso es buena su existencia, porque es querida, es amada, y no por un amor ilusorio y finito, sino por el fundamento último del ser.

Decir que el *Logos* creador ama a su creatura garantiza la unidad de la verdad del ser y de su sentido existencial, que consiste en lo que podríamos llamar su acuerdo ontológico. La existencia humana es absolutamente amada por ese *Logos*, lo cual se manifiesta en el misterio de la cruz:

[...] para Dios –explica Ratzinger–, el hombre es tan importante que ha llegado a padecer por él. La cruz, que según Nietzsche es la más aborrecible expresión del carácter negativo de la religión cristiana, es, en realidad, el centro del evangelio, la buena nueva. La cruz es la sanción a nuestra existencia, no con palabras, sino en un acto de tan absoluta radicalidad

⁸⁶ RATZINGER, J., *Principios teológicos*, 89.

⁸⁷ *Ibid.*, 93.

que hace que Dios se encarne y penetre cortantemente en esta carne, que hace que para Dios merezca la pena morir en su Hijo hecho hombre. Quien es amado hasta tal punto que el otro identifica su vida con el amor y no es capaz de seguir viviendo sin él, quien es amado hasta la muerte, este tal se sabe amado de verdad. Si Dios nos ama así, es que somos verdaderamente amados. Entonces el amor es verdad y la verdad amor. Entonces la vida merece la pena⁸⁸.

Esta unidad del *Logos* y el amor, en cuyo acto creador las cosas toman su ser desde un sí ontológico, le confiere a la existencia un tono de hospitalidad, no de extrañeza. De ahí surgen tanto la racionalidad de lo real como su afirmación ontológica que hace que pueda reconocerse su existencia como buena y querida. A la luz de todo esto se ve lo que quiere decir que la verdad y el sentido son, en el fondo, la misma realidad. Significa que quien encuentra la verdad se encontrará con el sí de su existencia y quien encuentra el sentido de su existencia se encontrará con que es también el fundamento de toda verdad. Significa que el fundamento de la realidad es también el que le da sentido a la vida. Encontrarse con el Absoluto ontológico, por lo tanto, es encontrarse con el Creador que ama a su creatura y establece lazos con ella. Quien consiga asomarse al fondo ontológico de lo real se encontrará con aquella realidad que decodifica todos sus clamores existenciales, y viceversa.

Con estas reflexiones podemos volver al principio y ver de qué manera los cuatro sentidos de sentido propuestos por Grondin nos permiten apreciar con mayor nitidez la unidad entre la verdad y el sentido en el pensamiento de Ratzinger. El sentido direccional es, quizá, en el que esta unidad es más evidente, pues en el pensamiento del teólogo alemán la dirección de la vida del hombre depende esencialmente de su origen, por lo que el *hacia dónde* no se puede separar del *de dónde*. Esto es otra forma de decir que el sentido del hombre depende del acto creador por medio del cual este recibe su ser con determinada naturaleza y dirección existencial, es decir, su verdad. «Comenzamos a ver claro –escribe Ratzinger en 1979– que no podemos contestar correctamente a la pregunta “¿a dónde vamos?”, si marginamos la pregunta “¿de dónde venimos?”»⁸⁹. Las preguntas por el sentido dependen del acto creador del *Logos* que comunica a las creaturas un *logos* que lleva un propósito, una orientación. Esto lo explicaba Ratzinger con gran claridad en un texto de 1966:

⁸⁸ *Ibid.*, 93-94.

⁸⁹ RATZINGER, J., *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Valencia: Edicep, 2001, 104.

[...] la afirmación de que el mundo procede del *Logos* quiere decir que el mundo tiene sentido, que es una creación del sentido que se expresa a sí mismo. Antes de que nosotros deduzcamos un sentido, está él presente; él nos rodea, nos incluye [*wir stehen auf ihm*]. El sentido no es una función de nuestra actividad creadora, sino que la precede y la posibilita. Es decir, la pregunta por nuestro «para qué» tiene su respuesta en nuestro «de dónde». La creación no se limita a darnos información sobre lo que sucedió una vez, sino que a la vez expresa cómo es el mundo aquí y ahora y habla de cómo será en su futuro. El «de dónde» del mundo es simultáneamente la base de su esperanza. [...] [E]l reconocimiento de un Creador se convierte definitivamente en una afirmación sobre lo que son mundo y hombre en su esencia: producto de un sentido creador, y por tanto capacitados ellos mismos para una creación de sentido, en comunidad de ser con el sentido que está ahí, presente⁹⁰.

El segundo sentido de sentido, llamado por Grondin «significativo», también se puede ver en relación con la verdad desde este punto de vista, pues, en efecto, la realidad creada por el *Logos* se puede interpretar lingüísticamente, en cuanto que las cosas provienen de la Palabra y, por lo tanto, se pueden comprender y comunicar por medio del lenguaje de la razón. Esto quiere decir que la racionalidad ontológica que les ha sido comunicada en el acto creador contiene una significación o un sentido accesible a la razón, es decir, una verdad en sentido fuerte. Sobre el tercer sentido, el «sensitivo», podemos decir que, a partir la visión *logocéntrica* del mundo propuesta por Ratzinger, la vida se «siente» distinta, se vive de un modo nuevo. El *Logos* aviva sensitivamente la existencia humana, le da sentido. Cuando se descubre que el *Logos* ama al hombre radicalmente, y que también quiere ser amado por sus creaturas, se experimenta una vocación al amor que lleva la promesa de una fidelidad eterna. Desde este punto de vista, a la cuestión del suicidio planteada por Camus, se puede responder diciendo que vale la pena vivir porque vale la pena corresponder a ese amor. El hombre se *siente* bien cuando es amado y toma de ese amor el impulso para vivir correspondiendo a él. En eso consiste el *sentir* fundamental y verdadero de la vida del hombre. La respuesta cristiana a esta ontología del amor no puede ser desde luego el suicidio, sino, por el contrario, la fiesta; al descubrirme amado me vuelvo capaz de amarme a mí

⁹⁰ RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, 89.

mismo⁹¹. La existencia no tiene que ser aniquilada, sino celebrada. En lugar de extrañeza se *siente* acogida; en lugar de vacío, plenitud; en lugar de tristeza, alegría; en lugar de desesperación, esperanza⁹². Haciendo un juego de palabras, Grondin habla del sabor (*sapio*) de la vida para referirse a una vida sentida (*cum sapit*)⁹³. En ese sentido podemos decir que la verdad del *Logos* le da sabor a la vida, la convierte en una vida sentida, o en una vida con sentido. Finalmente, en relación con el cuarto sentido, podemos referirnos a los que, según Ratzinger, han hecho el experimento de la verdad, a saber, los santos⁹⁴. Ellos han aprendido a descubrir en todas las cosas el misterio del amor del *Logos*. Han desarrollado un sentido para juzgar con sabiduría todos los acontecimientos de su existencia. Tienen una nueva sensibilidad para la verdad. Como puede verse, los cuatro sentidos de sentido que identifica Grondin se pueden articular en una síntesis armónica con la idea verdad, si se acepta una comprensión de la realidad como proveniente de un *Logos* creador que ama a su creatura y se relaciona con ella.

⁹¹ En ese sentido, también Pieper habla del tono festivo y cultural de la existencia cuando ocurre «la afirmativa unión con el fundamento del ser» (PIEPER, J., *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*, vol. 3, Madrid: Encuentro, 2000, 25). Sobre la idea de amor propio en el pensamiento de Ratzinger puede verse KAETHLER, A., «“I Become a Thousand Men and yet Remain Myself”. Self-Love in Joseph Ratzinger and Georges Bernanos», *Logos* 19, 2 (2016) 150-167, esp. 155-157.

⁹² Sobre la alegría en el magisterio de Benedicto XVI puede verse: GARCÍA-VALIÑO, J., «“Gaude te semper in Domino (Fil 4,4)”». La alegría de la fe a la luz del magisterio de Benedicto XVI», *Scripta Fulgentina* 22, 43-44 (2012) 131-138.

⁹³ Cfr. GRONDIN, J., *Sentido de la vida*, 40-41. El autor utiliza un texto de Agustín para elaborar este juego de palabras. «[...] esa idea de un “sabor de la vida” es muy antigua. Se la encuentra, por ejemplo, en Agustín cuando escribe en alguna parte que “el alma tiene que existir siempre, ella vive más si es sentida y menos cuando es no sentida” (*sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit*). La traducción francesa que he citado habla de “vida sentida” o no, mientras que Agustín emplea simplemente el verbo *sapere*. Es un verbo magnífico. En su primer sentido, intransitivo –precisamente el que viene al caso aquí–, el verbo *sapere* quiere decir simplemente que una cosa “tiene gusto” (*sapit*). En el pasaje que nos interesa, dice Agustín, en efecto, que el alma vive manifestamente “más” si tiene sabor (*cum sapit*) que si no lo tiene (*cum desipit*). [...] [E]stá claro que ese sentido intransitivo de *sapio* habita aún el sentido transitivo del verbo *sapere*, vale decir, cuando significa “sentir” e incluso “saber” algo: yo “sé” algo cuando siento ese algo y cuando le encuentro sabor. El contraste establecido por Agustín entre *sapio* (“tener sabor”) y *desipio* (no tenerlo) permite aclarar lo que podemos entender por un sentido de la vida: la vida puede ser picante o amarga, en consecuencia, ser sentida (*sapere*) o no sentida (*desipere*)».

⁹⁴ Del experimento de los santos y de su experiencia en la fe, Ratzinger ha escrito en varias ocasiones. Puede verse, por ejemplo, *Fe y futuro*, 28; *Fe, verdad y tolerancia*, 196; *JROC* IV, 388; *Dios y el mundo*, 39.

Bibliografía

- BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 3, Madrid: Trotta, 2007.
- CAMUS, A., *Obras*, vol. 1, Madrid: Alianza, 1996.
- CARTABIA, M. y SIMONCINI, A., «A Journey with Benedict XVI through the Spirit of Constitutionalism», en ID. (eds.), *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A Dialogue on the Foundation of Law*, New York: Cambridge University Press, 2015, 1-30.
- CRAIG, W. (ed.), *The Complete Works of William Shakespeare*, London-Edinburgh-Glasgow-New York-Toronto-Melbourne-Bombay: Humphrey Milford-Oxford University Press, 1914.
- CRESPO, M., «Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón», *Veritas* 3 (2008) 65-83.
- ECHEVERRÍA, E., «The Views of Karl Popper and Joseph Ratzinger/Benedict XVI on a Theory of Rationality», *Sapientia* 69 (2013) 31-72.
- GARCÍA, J., «Amor, muerte y esperanza. Reflexiones desde Gabriel Marcel», *Vida y Ética* 9 (2009) 255-260.
- GARCÍA-VALIÑO, J., «“Gaudete semper in Domino (Fil 4,4)”. La alegría de la fe a la luz del magisterio de Benedicto XVI», *Scripta Fulgentina* 22 (2012) 131-138.
- GRONDIN, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005.
- KAETHLER, A., «“I Become a Thousand Men and yet Remain Myself”. Self-Love in Joseph Ratzinger and Georges Bernanos», *Logos* 19 (2016) 150-167.
- LAM, J., «Athens and Jerusalem: Christian Philosophy According to Ratzinger», *The Heythrop Journal* 56 (2015) 948-957.
- LEWIS, C., *Mere Christianity*, New York: HarperOne, 2001.
- MARCEL, G., *Présence et Immortalité*, Paris: Stock, 1959.
- MARCEL, G., *Ser y tener*, Madrid: Caparrós, 2003.
- MCDERMOTT, J. M., «Joseph Ratzinger on Faith and Reason», *Angelicum* 86 (2009) 565-588.
- MÜLLER, K., «Die Vernunft, die Moderne und der Papst», *Stimmen der Zeit* 227 (2009) 291-306.
- PIEPER, J., *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*, vol. 3, Madrid: Encuentro, 2000.

- PLANTINGA, A., *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press, 2011.
- POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, London-New York: Routledge, 2002.
- POPPER, K., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London-New York: Routledge, 2002.
- POPPER, K., *The Open Society & Its Enemies. New One-Volume Edition*, New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- RATZINGER, J., *Fe y futuro*, Salamanca: Sígueme, 1973.
- RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985.
- RATZINGER, J., *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Madrid: Rialp, 1993.
- RATZINGER, J., *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Valencia: Edicep, 2001.
- RATZINGER, J., *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Random House Mondadori, 2005.
- RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid: Cristiandad, 2005.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- RATZINGER, J., *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.
- RATZINGER, J., *Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona: Eunsa, 2009.
- RATZINGER, J., «Más allá de la muerte», en *Joseph Ratzinger obras completas X*, Madrid: BAC, 2017, 351-367.
- RATZINGER, J., «Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico», en *Joseph Ratzinger obras completas IV*, Madrid: BAC, 2018.
- RATZINGER, J., «Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor», en *Joseph Ratzinger obras completas IV*, Madrid: BAC, 2018.
- RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Buenos Aires: Espasa, 2008.
- SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., «Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI», *Scripta Theologica* 40 (2008) 859-873.