

LOGOS
JOSEPH RATZINGER Y LA HISTORIA
DE UNA PALABRA

LOGOS
JOSEPH RATZINGER AND THE HISTORY OF A WORD

Pablo Blanco Sarto

Universidad de Navarra
Pamplona-España

RESUMEN

En este artículo se presenta un recorrido por el significado de la palabra *logos* tal como la emplea el teólogo Joseph Ratzinger. Nos centraremos después en una tercera acepción, que entiende este término como palabra y pensamiento humanos a la vez que promueve un diálogo de la fe con la filosofía y la razón secular. Este uso de la razón supone para el teólogo alemán un rasgo diferencial del cristianismo con respecto a otras religiones. La postura del cristianismo es positiva y complementaria: la fe admite la crítica de la razón, a la vez que el conocimiento humano se amplía y enriquece con la revelación cristiana. El cristianismo admitió la filosofía antes que las religiones: es lo que Ratzinger ha llamado “la victoria de la inteligencia” en el mundo de las religiones, y se ha de dar también en el futuro una “verdadera Ilustración”, más amplia y profunda que la que ha tenido lugar en la modernidad.

Palabras Clave: Ratzinger, Logos, Razón, Fe, Amor.

ABSTRACT

In this article, a review of the meaning of the word “logos” as it was used by the theologian Joseph Ratzinger is presented. Afterwards we shall focus on a third meaning of this term as word and human thought, and at the same time promotes a dialogue between faith philosophy and secular reason. This use of reason implies from the German theologian a distinctive feature with regards to other religions. The position of Christianity is positive and complementary: faith allows for the critic of reason, and at the same time human knowledge widens and enriches with Christian revelation. Christianity accepted philosophy before the religions: it is what Ratzinger has called “the victory of intelligence” in the world of religions, and also in the future a true “illustration” wider and deeper than the one that has taken place in modernity must happen.

Key Words: Ratzinger, Logos, Reason, Faith, Love.

INTRODUCCIÓN

‘E_n el principio era el Verbo’, recordaba J. Ratzinger en el Katholikentag de 1984. Esta antiquísima y venerable proposición, que hemos oído con tanta frecuencia, ha dejado de ser evidente en nuestros días. Ya Goethe hace decir a Fausto: ‘es esta una traducción tan difícil que le daré otro sentido, si el espíritu me ilumina’. Al final, lo traduce de este modo: ‘en el principio era la acción’. Los físicos nos dicen ahora que ‘en el principio hubo un Big Bang’, una gran explosión originaria. Ahora bien, si nos paramos a reflexionar, llegamos a la conclusión de que, en última instancia, nada de todo esto [=la acción, una gran explosión] es suficiente. De modo que volvemos al *Logos* bíblico. Para entenderlo, es preciso leer la frase entera: ‘en el principio era el *Logos*, y el *Logos* estaba en Dios, y el *Logos* era Dios’. Esta profunda sentencia quiere decir, pues, que en el principio existía Dios, que Dios es el comienzo, que Dios es el principio. Las cosas proceden del Espíritu creador, del Dios que crea (Ratzinger, 1990, p. 47).¹

¹ Ratzinger, J. (1990). Predigt zum 88. Katholikentag (5.7.1984). En *Mitarbeiter der Wahrheit*. (p. 47). Würzburg: Johann Wilhelm Naumann. El tema de fondo está en la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, que el cardenal Ratzinger comentó en una conferencia que impartió en Paderborn, San Francisco, Cracovia y Madrid, en un

Como se ve, el *Logos* de San Juan constituye uno de los puntos de partida centrales en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. (Como es lógico pensar, aquí nos ocuparemos tan solo del teólogo Ratzinger, y no del magisterio pontificio de Benedicto XVI).

1. “En el principio”

Según exponía el teólogo alemán con frecuencia en su obra teológica, cuando a Dios se le llama ‘el *Logos*’ se quiere decir que “en el principio” existía un Dios que es pensamiento y sentido (*Sinn*), esto es, un pensamiento creador que ha llamado al mundo a la existencia y que, con esa llamada y en el mismo instante, lo dota de sentido. El pensamiento es, pues, el suelo firme que soporta el universo: el fundamento del que procedemos, en el que estamos y en el que podemos confiar. Sin embargo, el *Logos* –precisaba el teólogo bávaro– no es pensamiento a la manera en que lo es una complicada idea matemática que domina de algún modo el universo, y que permanece sorda e indiferente ante nuestras súplicas. Por el contrario, este Dios –que es verdad, espíritu y pensamiento– es “Verbo”, es “palabra” y, por tanto, es también “relación” (*Zuwendung*) y “comienzo novedoso” para todos nosotros.² Así, “desde el principio”, la creación, el pensamiento, la libertad y el amor se encuentran íntimamente unidos, con lo que se dota al término *logos* de una riqueza de contenido y de sentidos que analizamos a continuación.³

a) *Logos como Verbo eterno del Padre*. “En el principio era el *Logos*”: al principio existía el Verbo eterno del Padre.

simposio sobre esta encíclica promovido por la Facultad de Teología de San Dámaso, el 16 de febrero del 2000, y cuyo texto se encuentra en Ratzinger, J., 2003, pp. 193-221. Sobre este tema, puede verse también Blanco, P. (2005a). *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp; así como el artículo (2005b). La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica* (37), 597-613.

² Cf. *Ibidem*, 47-48.

³ Cf. Ratzinger, J., 1991, p. 143.

Es ésta una primera (y fundante) acepción del término *logos*, en un nivel estrictamente teológico. Desde el inicio de su prólogo, Juan habla del Verbo en su relación con el Padre, y lo presenta como Dios: el *Logos* es Dios. Hoy está generalmente admitido que la idea contenida en el término *logos* –más allá de su resonancia neoplatónica– está ya presente en el vocablo hebreo *memra*, palabra.⁴ Como es sabido, los Padres de la Iglesia vieron en el *Logos* de Juan una pista para entender la procesión eterna de la Palabra. Así, San Agustín aplicó este paralelismo de modo claro:

Así como mi palabra alcanzó tu comprensión sin dejar de estar en mi mente (in corde meo), así el Verbo llegó a nuestro entendimiento sin apartarse de su Padre. Mi palabra estaba en mí y se hizo voz, el Verbo divino estaba en el Padre y se hizo carne. (San Agustín. Sermo CXIX, 7: PL 38,675).

Esta línea argumentativa será después desarrollada por la teología occidental.⁵ El *Logos* que fundamenta toda la realidad es el Verbo eterno del Padre.

En esta misma dirección se sitúa la exégesis del inicio del prólogo de San Juan del Ratzinger teólogo:

‘En el principio era el *Logos*’, la razón creadora, la energía de la inteligencia de Dios, la fuerza comunicadora de sentido del Conocimiento divino. Solo a partir de ese comienzo puede entenderse correctamente el misterio de Cristo, en el que la razón se hace visible como amor. La primera expresión de la fe nos dice entonces: todo lo que existe es pensamiento hecho realidad. El Espíritu creador es el origen y el principio que fundamenta todas las cosas. Todo cuanto existe es racional en su origen, en cuanto que procede de la Razón creadora (Ratzinger, 1991, p. 137).⁶

⁴ Cf. Feuillet, A., 1966, pp. 196-203; Muñoz León, D. (1974). *Dios-palabra: Memra en los targumim del Pentateuco. Passim*. Granada: Institución San Jerónimo; Kittel, G., 1970, pp. 256-259; en otro sentido, cf. 369-370.

⁵ Así, por ejemplo, en S. Th. I q. 34, a. 2.

⁶ Sobre el sentido de *logos* en el prólogo de San Juan, puede verse Brown, E., 1979, pp. 1495-1502; Feuillet, A., 1971, pp. 29-42.

Razón y relación, inteligencia y diálogo, pensamiento y palabra, conocimiento y comunicación, verdad y amor (Cristo y su Espíritu, en último término) se encuentran unidos en Dios, al mismo tiempo que se reflejan y proyectan en cada una de las personas.

- b) *Logos como verdad y sentido.* Es conocido el paralelismo entre el primer versículo del Génesis (“En el principio Dios creó el cielo y la tierra”) y las palabras iniciales del prólogo de San Juan.⁷ La creación comienza cuando Dios hace uso de la palabra: “y dijo Dios: hágase” (Gn 1, 3.6.9 *et al.*). El *Logos* es palabra creadora. Hay una correlación perfecta entre la creación según el *Logos* y su resultado, que quedará plasmado en el sentido y la verdad de todas las cosas y personas creadas (con lo que pasamos ahora de un nivel teológico, a otro más metafísico y gnoseológico). J. Ratzinger recordará a menudo la necesidad de hablar hoy en día sobre el sentido de la creación, tal vez por ser esta una dimensión olvidada en la actualidad, cuando se presenta al ser humano como creador y criatura de sí mismo al mismo tiempo, y por dejar en segundo término el hecho primordial de que “en el principio era el *Logos*”, conforme al cual se crearon todas las cosas.⁸ En el principio, existía el Pensamiento que crea por amor según su propia imagen.
- c) *Logos como razón y relación.* La creación recibe entonces la impronta del *Logos* eterno. Esta huella permite, a nuestro juicio, que J. Ratzinger aplique análogamente el término *logos* también de un modo especial al hombre. El hombre ha sido creado a “imagen y semejanza” de Dios (Gen 1,26), es decir, según el *Logos* divino, con lo que nos encontramos ahora ya en el nivel antropológico. Ya en el siglo VI a.C., Heráclito había definido al hombre como *logos*, y lo

⁷ Cf. Kittel, G., 1970, pp. 367-369; García Moreno, A., 1997, pp. 249-251.

⁸ Cf. *Schöpfung*, LThK IX, (1964), 460-466; Ratzinger, J. 1972, pp. 37-40; Ratzinger, J., 1980, pp. 18-19; Ratzinger, J., 1992b, pp. 47-49.

situó entre el *Logos* divino y el *logos* cósmico, objeto del conocimiento y de la palabra del ser humano.⁹ Esta analogía será tomada también más adelante por Aristóteles, quien definía al hombre como *zòon lògon èchon*,¹⁰ que se ha traducido a la vez como *homo loquens* y *homo sapiens*, esto es, como ser racional dotado de palabra. La razón y el lenguaje aparecen aquí como capacidades fundamentales de la persona humana. De hecho, el pensamiento cristaliza en la palabra; y más que prestarle un ropaje, la palabra esculpe y da forma a las ideas. Palabra y pensamiento, diálogo y razón serán dos condiciones básicas del ser humano, a imagen y semejanza de su Creador. He aquí una tercera acepción del término *logos*, ahora en el nivel antropológico, que también será doble (razón y relación, pensamiento y palabra, conocimiento y comunicación), y que nuestro teólogo establece como fundamento de las principales capacidades del ser humano.¹¹

2. *Dabar* y *logos*

Además, en la historia de la salvación descubrimos un nuevo aspecto del *logos*, a saber: “y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14), la Palabra entra en la historia y se constituye en intermediaria entre Dios y su pueblo. En la tradición del pueblo judío, la palabra –además de instrumento humano de comunicación– es ante todo la mediación reveladora de Dios a su Pueblo. En este sentido:

El lenguaje es sagrado por el mero hecho de ser utilizado por Yahwéh para revelarse ante su Pueblo. Por ello tiene un valor místico. Para los judíos, lo mismo que para los pueblos que le

⁹ Bernabé, A., 1988. *Fragmento* 31; cf. Bernabé, A. 1988, p.15; Kittel, G., 1970, pp. 229-232; Schnackenburg, R., 1961, pp. 1123-1124.

¹⁰ Aristóteles (1253a y ss). *Política*. En *Libro I*; también Plotino en *Eneadas* VI, 7, 4-5; Kittel, G., 1970, pp. 238-239 y 242-245; Schnackenburg, R., 1961, pp. 1124-1125.

¹¹ Cf. Ratzinger, J., 1976, pp. 89-90.

circundaban en la antigüedad, la palabra tenía una eficacia en sí misma (García Moreno, 1997, p. 252).

La palabra dada por Dios será el origen de la fe, pues la palabra reclama ser recibida con asentimiento libre por parte del hombre. Encontramos aquí una nueva acepción de la palabra como medio e instrumento para que se dé la revelación divina (que no procede tanto del término griego *logos*, sino del hebreo *dabar*), que exigirá su recepción por medio del acto de fe; es decir, nos encontramos ante la famosa dinámica de la llamada y la respuesta (*Wort und Antwort*, como diría J. Ratzinger).

Sin embargo, la respuesta de la fe no suprime ni exime del libre ejercicio de la racionalidad, sino que –por el contrario– lo exige y potencia. La fe y la razón, el misterio y la racionalidad se unen en una armonía perfecta en el interior del ser humano, pues ambos tienen en última instancia un origen común en el *Logos* divino. Como ya hemos adelantado, nuestro teólogo entiende el *Logos* no sólo como el Verbo eterno del Padre, sino también como su reflejo y proyección en la creación y en la dimensión más noble de la persona humana: estar dotado de capacidad de palabra y de pensamiento, de comunicación y de conocimiento. Esta capacidad para amar y conocer queda a su vez elevada y ampliada en gran medida por el don libre de la fe. Este constituye una prolongación de la propia razón humana.¹² Aparece aquí por tanto el término *logos*, entendido como la razón humana abierta a la fe, de modo que ésta pueda alcanzar su plenitud en el ámbito del conocimiento.

Sin embargo, la racionalidad es una exigencia interior del ser humano. Por eso Pedro se propone dar razón de la fe, “dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15); pero será sobre todo Pablo quien se muestre plenamente optimista en Atenas con las posibilidades de la razón griega:

¹² Véase, por ejemplo, Ratzinger, J., 2001b, pp. 48-49-77.

Pablo, en el Aerópago –comenta Ratzinger– transmitió su misión y [manifestó] su intención a los atenienses, a los que hablaba como representantes de los pueblos de la tierra, al decirles que quería darles a conocer al Dios desconocido, al Dios que había salido de su clandestinidad, que se había dado a conocer a sí mismo y que, por eso, podía ser anunciado por él mismo (Hch 17,16-34). La relación con la palabra del Dios desconocido presupone que, de alguna forma, en su ignorancia, el hombre sabe de Dios. Esto responde a la situación del agnóstico, que no conoce a Dios y que tampoco puede excluirlo. Presupone también que el hombre espera a Dios y, sin embargo, no puede avanzar hacia Él por sus propias fuerzas; es decir, precisa del anuncio, de la mano que le lleva hacia el espacio de su presencia (Ratzinger, 2004a, p. 295).

¿Cómo podemos reconocer a Dios –seguía preguntándose el teólogo bávaro– y llevarlo a los demás?:

Pienso que para esto han de recorrerse distintos caminos. En primer lugar, está el camino que Pablo propuso en el Aerópago: *partir de ese saber previo sobre Dios, apelar a la razón*. “Dios no está lejos de cada uno de nosotros”, dice allí Pablo, “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,17s). [...] La fe cristiana apela a la razón, a la transparencia de la creación respecto a su Creador. La religión cristiana es *religión del Logos*. “En el principio era la Palabra”: así traducimos la primera frase del evangelio de Juan que, por otra parte, remite intencionadamente a la primera frase de toda la Biblia, al relato de la creación por la Palabra. Pero ‘palabra’ (*logos*), en sentido bíblico, significa también razón, su poder creador (Ratzinger, 2004a, p. 298),¹³ vuelve a recordar nuestro teólogo.

El cristianismo acudirá desde un primer momento a la filosofía. Las primeras representaciones de Cristo serán como Filósofo y como Buen Pastor: ambas dimensiones se encuentran íntimamente unidas.

Los primeros cristianos se propondrán entonces hacer uso de las “dos alas”, fe y razón, que vuelan hacia la verdad, como

¹³ Sobre la razón y el conocimiento en el discurso del Aerópago, véase Gatti, V., 1982, pp. 221-226.

escribió Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (cf. n. 1).¹⁴ El *Logos* y su discreta presencia en el Aerópago –Juan y Pablo– constituyen el punto de partida de la propuesta de Ratzinger, tal como ha venido recordando en tiempos muy recientes:

Hoy la Iglesia tiene la tarea de poner en marcha de forma nueva la disputa en torno a la razón de la fe o de la increencia. La fe no es enemiga de la razón, sino abogada de su grandeza, como el Papa [Juan Pablo II] ha expuesto apasionadamente en su encíclica *Fe y razón*. Considero la *lucha por la nueva presencia de la razón en la fe como una tarea urgente de la Iglesia en nuestro siglo*. [...] Allí donde fe y razón se separan, enferman las dos (Ratzinger, 2004a, pp. 299-300).¹⁵

La razón se vuelve fría y cruel, al no haber nada por encima de ella, mientras la fe se limita a ser tan solo una religiosidad enfermiza.

Ambas, fe y razón, han de apoyarse y potenciarse de modo mutuo. Esta afirmación se remonta atrás en el tiempo. En una conferencia pronunciada en noviembre de 1999 en la Universidad de la Sorbona, Ratzinger despedía el primer milenio repitiendo esta misma idea. Tras hacer un concienzudo recorrido por el cristianismo de los primeros siglos, señalaba que “la victoria del cristianismo sobre las religiones tuvo lugar solo gracias a la reivindicación de la racionalidad” (p. 182).¹⁶ El cristianismo se ha

¹⁴ Juan Pablo II habla ahí del episodio de Atenas. “El Apóstol pone de relieve una verdad que la Iglesia ha conservado siempre: En lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios. Lo recuerda con énfasis también la liturgia del Viernes Santo cuando, invitando a orar por los que no creen, nos hace decir: ‘Dios todopoderoso y eterno, que creaste a todos los hombres para que te busquen, y cuando te encuentren, descansen en ti’. Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito” (Litt. enc. *Fides et ratio*, 14.9.1998, n. 24; la cita original es *Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent* del *Missale Romanum*; cf. también nn. 48 y 56). Juan Pablo II se refería a la “audacia de la razón” (n. 48); se trata de lo que algunos han denominado la “reivindicación de la razón” presente en esta encíclica (Cf. Rodríguez, Duplá, L., 2000, pp. 331-338).

¹⁵ La función de la razón en la teología y en el pensamiento de Ratzinger ha sido investigada por Bellandi, A., 1995, pp. 43-44.

¹⁶ Ratzinger, J., 2003, p. 182.

basado siempre en esa síntesis entre razón y fe, Atenas y Jerusalén, *logos* griego y *dabar* bíblico.¹⁷ “Visto de un modo retrospectivo, podemos decir que lo que ha transformado el cristianismo en una religión mundial ha sido la síntesis entre razón, fe y vida: es precisamente esta síntesis la que aparece en la expresión *religio vera*” (p. 184).¹⁸ Este equilibrio entre fe, vida y razón es lo que otorgará prestigio al cristianismo frente a otras religiones.

Ratzinger era consciente también, sin embargo, de que la armonía inicial en el pensamiento cristiano entre *logos* y *dabar*, saltó en mil pedazos en la modernidad. Por un lado, tenemos las problemáticas relaciones entre fe y razón en el pensamiento reformado. Lutero y –más adelante, en sede filosófica– Kant separarán ambas instancias cognoscitivas, propiciando la idea irracional de una fe que se dirige solo al sentimiento, como afirmarán Hegel y Schleiermacher, Kierkegaard y Heidegger, a pesar de sus diferencias en el terreno filosófico. Como es sabido, la influencia de estos pensadores en la teología se hará sentir en las formas derivadas del racionalismo y del protestantismo liberal. Pero la contraposición entre fe y razón también aunará a teólogos protestantes de tendencias tan dispares, como Rudolf Bultmann y Karl Barth.¹⁹ Por lo demás, junto a esta confrontación interna del pensamiento occidental hay que anotar la decidida oposición por parte de algunas religiones no cristianas, pues defienden ese hiato entre la creencia y la razón, entre lo conceptual y lo simbólico, entre el pensamiento y el sentimiento: en definitiva, entre lo que consideran dos realidades separadas e irreconciliables. Se trata de dos mundos separados, entre los que resultaba difícil el más mínimo entendimiento. Por el contrario, la Iglesia siempre ha

¹⁷ Cf. Shestov, L., 1937, pp. 97-116; este ensayo es bien anterior a los análogos de Leo Strauss (1967), Johann Baptist Metz (1975-1991) y Jürgen Habermas (1997).

¹⁸ Ratzinger, J., 2003, p. 184.

¹⁹ Cf. Duch, Ll. (1985). II (pp. 205-218) y III (pp. 383-408); Illanes, J. L., 1995, pp. 238-245, 254-259, 265-267, 387; Mondin, B., 1996-1997, pp. 128-129, 349-351, 365-371; Colomer, E., 1986, I (pp. 269-274); II (p. 125); III (pp. 76-86, 365-395, 630).

pretendido mantener esa primigenia unidad entre fe y razón, esa síntesis entre dos mundos cognoscitivos.²⁰

3. Atenas y Jerusalén

Como veníamos diciendo, nuestro autor ha sostenido desde hace tiempo la convicción constante de la importancia de la filosofía y de la defensa racional de la fe. Uno de los hilos conductores de su obra teológica es precisamente esta reivindicación de la razón en el cristianismo, es decir, lo que él mismo ha llamado “la victoria de la inteligencia” en el mundo de las religiones.²¹ Desde sus primeros escritos Ratzinger ha sostenido la inseparabilidad entre filosofía y teología –Atenas y Jerusalén–, y proponía de este modo superar la razón puramente matemática del racionalismo, la cual evita cualquier posible relación con la fe. En uno de sus primeros escritos teóricos, el joven profesor sugería unir el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, lo que supone mantener la validez de la *analogía entis*, que ha sido piedra de escándalo para algunos teólogos reformados (Karl Barth llegó a declarar que constituía el único motivo por el que no se convertía al catolicismo). Recordaba sin embargo Ratzinger que la fe cristiana revoluciona el concepto filosófico de Dios, al establecer en su mismo núcleo los conceptos de persona y amor: Dios no será solo pensamiento, sino una Trinidad de personas que aman.²²

Así, ya en 1960 Ratzinger aplicaba –siguiendo a Justino– el término *logos* no solo a la persona del Verbo, sino también a la verdad y a la razón humana (en las acepciones segunda y tercera que antes veíamos). Esta correlación entre lo teológico, lo ontológico y lo gnoseológico reaparecerá –con distintos matices– a lo largo de su obra. Poco después, por ejemplo, cuando el joven

²⁰ Cf. Morales., 2003, pp. 128-143.

²¹ Cf., Ratzinger, J., 2003, p. 182; véase también, en revista *30 Días*, 2000, pp. 33-44.

²² Cf. Ratzinger, 1962, *passim*; 1992, pp. 17-31.

teólogo hacía un análisis histórico, fenomenológico y comparativo de las religiones, matiza de modo importante alguna de las tesis rahnerianas: como veremos más adelante, no todas las religiones son iguales y, de hecho, el cristianismo presenta unos claros hechos diferenciales, entre los que se encuentra la audaz asunción de la razón, así como la superación del simple misticismo.²³ Para entender la importancia de la razón, además de las mencionadas aproximaciones a la teología de las religiones, son interesantes también las incursiones que Ratzinger hace en el ámbito de la teología fundamental; más concretamente en su comprensión del acto de fe. Como se puede apreciar fácilmente, el profesor alemán caracteriza la fe sirviéndose de tres puntos de vista: el teológico (Dios da primero la fe), el personalista (la recibe cada uno libre y racionalmente) y el eclesial (Dios la da en la Iglesia). Así, en primer lugar, Ratzinger insiste en la precedencia del don de Dios respecto al acto de fe: la fe es, en primer lugar, un dar de Dios, al que sigue un recibir, un aceptar, un acoger aquello que nos ha sido dado.²⁴

Además, en segundo lugar, nuestro autor ofrece una descripción de la fe cristiana en términos personalistas, es decir, se centra en la incidencia de la fe en la propia existencia y en la condición moral del creyente, tal como sostiene la *Weltanschauung* existencialista en la que creció el teólogo alemán. Ha de tenerse en cuenta, por tanto, el carácter personal de todo acto de fe: es una acción del entendimiento que nos viene a través de una relación personal y, de este modo, un acto que involucra a toda la persona: inteligencia, voluntad y sentimientos. La fe será libre, racional y sentimental a la vez: se trata de un verdadero conocimiento, aunque un conocimiento peculiar tanto por su origen como por su alcance, como por el modo en que se da. En el origen, la

²³ Véase Ratzinger, J., 2003, pp. 13-55; también, Ratzinger, J. 1960, pp. 180 y 186.

²⁴ Cf. Ratzinger, J., 2001b, pp. 31-49 y 51-67; Ratzinger, J., 1985, pp. 23-29.

fe nace de esa confianza que no es en ningún momento ciega, aunque –dada su condición trascendente– supere los límites de la razón. Por eso, no excluye la intervención de la inteligencia humana y de la experiencia personal, aunque lógicamente la fe no se reduzca a estas.²⁵

Como consecuencia, la implicación de la existencia personal en el acto de fe conduce al diálogo con Dios, que lleva a la vez a la conversión y a la confianza.²⁶ Así, la fe no viene solo del pensar, sino sobre todo del escuchar, pues trasciende al individuo y le lleva a la Iglesia, como ámbito en el que la verdad se manifiesta en toda su plenitud. Es este el tercer aspecto que destaca Ratzinger. En la comunión de la Iglesia –reflejo de la Trinidad– acontece de un modo único toda la verdad que se contiene en la fe. A su vez, la incorporación a la Iglesia requiere la mediación del bautismo. He aquí un nuevo ámbito en el que a la vez supera y complementa a la razón propia del individuo. De este modo, la fe es a la vez personal y social, individual y eclesial.²⁷

Lo que llevamos visto ilustra la tesis del teólogo alemán de que la razón ha de mostrarse disponible a estos requerimientos de la fe. La razón cristiana ha de ser una razón universal, que sintonice y congenie con una fe igualmente universal, es decir, llamada a ser anunciada, entendida y creída por todos los hombres y mujeres. Esta alianza entre fe y razón –implicación a la vez natural y sobrenatural– supone tanto una auténtica “ilustración” para la fe como una manifiesta elevación para la razón humana. La razón aquí propuesta está lejos tanto de los excesos y estrecheces del racionalismo como del vacío y de la ausencia de horizontes de la posmodernidad. A su vez, esta razón abierta se concilia

²⁵ Cf. Ratzinger, J., 1985, pp. 405-406, 412-416 y 423, 434; Ratzinger, J., 2004a, pp. 18-25.

²⁶ Cf. Ratzinger, J., 2001b, p. 71; Ratzinger, J., 1973, pp. 23-25, 42; Ratzinger, J., 1992a, p. 55; Ratzinger, J., 1991, pp. 142-145; Ratzinger, J., 1996, pp. 20-21; Ratzinger, J., 1985, pp. 77-79 y 84-95.

²⁷ Cf. Ratzinger, J., 2001b, pp. 79-86; Ratzinger, J., 1985, pp. 34-46; 1983, pp. 17-20.

también con la sencillez y el sentimiento necesarios para la vida humana y la fe cristiana. Así, la inteligencia entrará de lleno de la mano del cristianismo en el mundo de las religiones, a la vez que la razón recibe grandes beneficios y más amplios horizontes gracias a la fe.²⁸

Fe y razón, misterio y racionalidad están mutuamente llamados e implicados, decíamos. Esta propuesta de Ratzinger está por ejemplo en la misma línea de lo que escribió el filósofo judío Lev Shestov en 1937, al hacer eco de toda una tradición que se ha mantenido viva durante dos mil años:

“Atenas y Jerusalén”, “filosofía religiosa”: estas expresiones son casi idénticas, tienen prácticamente el mismo sentido. Una es tan misteriosa como la otra, y ambas molestan por igual al pensamiento moderno, por la contradicción interna que contienen. ¿No sería más adecuado proponer el dilema diciendo: Atenas *o* Jerusalén, religión *o* filosofía, [fe *o* razón]? Si tuviéramos que responder según el juicio de la historia, ésta sería inequívoca: los mayores genios del espíritu humano han rechazado, durante dos mil años, todos los intentos dirigidos a enfrentar Atenas con Jerusalén; que han defendido con pasión la conjunción “y” entre Atenas y Jerusalén, y que tozudamente han rechazado el “o”. Jerusalén y Atenas, religión y filosofía siempre han convivido pacíficamente una junto a otra. Y esta paz ha sido para los seres humanos la garantía de sus anhelos más queridos, estuvieran o no satisfechos (Shestov, 1937, p. 99).

4. Razón y cristianismo

Veamos todo esto con más detenimiento en algunos textos más de Joseph Ratzinger, algo más remotos en el tiempo. Volvamos por un momento a Bonn, a inicios de los años sesenta del siglo pasado, donde el joven profesor estaba dando sus primeros pasos especulativos. Se planteaba allí entonces la cuestión de los derechos de otras culturas y religiones respecto a la fe. En un artículo

²⁸ Cf. Ratzinger, J., 1985, pp. 403-412; Ratzinger, J., 2003, pp. 148-166 y 178, 191.

titulado *Theologia perennis?*, hablaba ya de la importancia de la razón en el cristianismo en aquel lejano 1960:

La idea de los derechos de otras culturas respecto a la Palabra de Dios es un asunto tan antiguo como la misma teología cristiana, la cual se apoya en general en la idea de que tiene algo en exclusiva. La revelación se daba ya en el mundo judío: *salus ex Iudeis!*; pero la teología se apoya totalmente en el genio griego. Este viraje –que los Padres percibían claramente cuando apenas intuían las consecuencias– requirió la creación de una nueva situación. Supieron proporcionarla Justino el mártir primero, y Clemente y Orígenes después: Cristo –así argumenta Justino– es según el texto de los evangelios el *Logos*, esto es, la razón, el sentido; ahí está todo: hay un vínculo con la razón, una relación con el sentido (también cristiano), pues la razón (*die Vernunft*), el sentido (*der Sinn*) y Cristo son una y la misma cosa. La racionalidad y el sentido (*das Vernünftige und Sinnhafte*), que se dan antes y después de Cristo, se adecuan a Cristo como el todo a la parte: Él es el todo de lo que antes se encontraba en el universo en partes separadas. Por eso, el que une cristianismo y razón griega, no yuxtapone sin más elementos heterogéneos, sino que pone el uno junto al otro lo que permanece unido en su esencia. Justino vivió pendiente de este pensamiento y profundizó en él. Clemente habló de la salvación de la humanidad que viene de Cristo, de la sabiduría hebrea de Dios por la Ley; pero también [recordó] que el pensamiento griego había alcanzado su plenitud por medio de la filosofía. Casi todos los Padres siguieron el dicho de que el Nuevo Israel de los creyentes aprovechó los restos egipcios: tomó a pleno derecho todo lo que pudo de los tesoros de los egipcios, desde su pasado pagano hasta su futuro cristiano (Ratzinger, 1960, p. 180).²⁹

Hasta aquí nada nuevo respecto a lo visto con anterioridad. Sin embargo, tres años más tarde, en 1963 y ya en Münster, el joven profesor Ratzinger escribía el citado artículo sobre teología de las religiones, publicado luego en un homenaje a Karl Rahner.³⁰ Tiempo después nos cuenta el origen de ese escrito y el contexto histórico en que surge:

²⁹ Cf. también Ratzinger, J., 2001b, pp. 119-120.

³⁰ Vorgrimler, H., 1964, pp. 287-305.

Desde 1955 a 1963, en mis clases de teología en Frisinga y Bonn, había enseñado filosofía de la religión e historia de las religiones, y había descubierto la importancia de éstas. En 1964 apareció publicada esta aportación, cuando el concilio se encontraba en su punto culminante; los grandes debates sobre la Iglesia, la revelación, sobre las relaciones entre Iglesia y mundo dominaban la producción teológica. El tema de las religiones se hallaba, de alguna manera, al margen. En el concilio había encontrado un lugar más bien accidental y marginal –al menos si se considera en términos cuantitativos– en el decreto *Nostra aetate*, publicado el 28 de octubre de 1965 (Ratzinger, 2003, pp. 13-14).

Una vez situado en el tiempo, continuaba describiendo el propósito de su artículo.

Me pareció oportuno rendir homenaje a Karl Rahner, con ocasión de su cumpleaños, con una contribución sobre un tema que todavía se estaba desarrollando en la conciencia teológica. En efecto, el gran teólogo –en el quinto volumen de sus *Schriften* (1962)– había incluido un artículo publicado por primera vez en 1961, con el título *Cristianismo y religiones no cristianas*, en que llamaba la atención sobre el hecho de que [...] también toda religión existente en el mundo se había convertido –según él entendía– en un problema y en una posibilidad para cada persona. Esta aportación, que Rahner acuñó con el nombre de ‘cristiano anónimo’ como palabra-clave en su respuesta al desafío de las religiones, se ha convertido después en el punto de partida de un debate tal vez demasiado controvertido (Ratzinger, 2003, pp. 13-14).

Y continuaba exponiendo su postura personal, en la que quiere también distanciarse de la postura rahneriana: “Yo no estaba de acuerdo con esta tesis, pero no me parecía adecuado discutirla en una *Miscellanea* dedicada a él. Me pareció más oportuno ampliar la cuestión para poder entablar un diálogo con las religiones” (p. 14).³¹ En concreto, Ratzinger no veía claro que la relación con otras religiones se redujera al problema de

³¹ Ratzinger, 2003, p. 14. La posición de Rahner la discutiré en *Heil und Geschichte*, 1969b, en *Teoría de los principios teológicos*, 1985, pp. 181-204.

la salvación, al mismo tiempo que sostenía que no se tenían en cuenta las grandes diferencias que existen entre una religión y otra. Faltaba una previa fenomenología de las religiones.³² “Era de la opinión de que, en primer lugar, se debería alcanzar una visión panorámica de las religiones en su estructura histórica y espiritual” (p.16).³³ De este modo, sostenía que las religiones del mundo pueden tener una “función provisional y precursora” respecto al cristianismo. Pone aquí como ejemplo el caso de los Magos venidos de oriente: “¿No han llegado acaso a Cristo (Mt 2,1-23) gracias a la estrella, es decir, por medio de la ‘superstición’, a través de la religión *de ellos* [...]? Su religión se ha arrodillado, por así decirlo, delante de Cristo” (p. 18).³⁴ Por otro lado, se da de igual modo en el cristianismo “esa dura crítica a los falsos ídolos” que aparece en el Antiguo Testamento (por ejemplo, en Is 44,6-20). “En resumen, podemos decir que el cristianismo, según la concepción que tiene de sí mismo, está al mismo tiempo en una relación de ‘sí’ y ‘no’ respecto a las religiones” (p. 19).³⁵

Comienza pues nuestro teólogo el análisis fenomenológico que ha prometido.

La primerísima impresión que uno recibe cuando comienza –en asunto de religiones– a echar una ojeada más allá de los límites de la propia, es la de un ilimitado pluralismo, de una diversidad incluso opresiva, que hace presentarse *a priori* como ilusoria la cuestión de la verdad. [...] La diversidad de religiones se parece a la diversidad de lenguas, que pueden ser traducidas la una a la otra, pues se refieren a la misma estructura del pensamiento (Ratzinger, 2003, pp. 23-24).

Existe también una Babel de las religiones. A partir de esta primera impresión de absoluta diversidad, se llega –tras una primera fase de reflexión– a una posterior unidad. Este planteamiento

³² Cf. Ratzinger, J., 2003, pp. 15-16.

³³ *Ibidem*, p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

coincidiría plenamente con el ‘relativismo religioso’ que se da en algunas religiones asiáticas. Analiza también las raíces filosóficas del problema, que se encuentra también en el pensamiento de occidente, y tal como había descrito con anterioridad:

La filosofía moderna de la religión está convencida incluso de llegar al fundamento de esta identidad oculta. Según esta concepción suya, cualquier religión –mientras sea ‘auténtica’– tiene su punto de partida en aquel tipo de experiencia de la divinidad que los místicos de todos los tiempos y lugares, unidos en última instancia, han vivido siempre y viven ahora. [...] La religión hecha de artículos y fórmulas sería una religión ‘de segunda mano’, mera participación de la experiencia vivida en la mística [de la indistinción] que es en sí misma inefable (Ratzinger, 2003, pp. 24-25).³⁶

La religión se convierte entonces en pura mística.

Por el contrario, afirmaba Ratzinger, los datos apuntan en otra dirección, y rechazarían de lleno este monismo religioso:

Cuando se analiza la historia de las religiones en su totalidad –en la medida en la que las conocemos– se tiene la impresión de una estaticidad mucho menor: se cae en la cuenta de un dinamismo imponente, propio de una historia real [...]. La pura indistinción a la que conduce la interpretación mística, no tiene en cuenta un estructurarse claro, que hoy nos resulta del todo evidente (Ratzinger, 2003, pp. 25-26).

Las religiones no serían de este modo tan iguales, sino que cada una se mostraría en su propia complejidad. Por eso el cristianismo puede ser también objeto de este análisis diferencial. Realizaba entonces el joven profesor un recorrido por el origen de las religiones: tras las manifestaciones religiosas primitivas, vendrán las religiones míticas; después, se intentará salir del mito por medio de la mística, de la “revolución monoteísta” y

³⁶ La precisión sobre el término “mística de la indistinción” aparece en una rectificación en 2003 (véase Ratzinger, J., 2003, p. 45).

de la ilustración racional, que tuvo su primera manifestación en Grecia:

En esta, el mito como forma de conocimiento precientífico resulta superado y se instala en la *radicalidad del conocimiento racional*. El elemento religioso resulta algo sin sentido y, como mucho, le queda tan solo una función puramente formal de ceremonial político, en cuanto referido a la *polis* (Ratzinger, 2003, p. 27).

Ahora bien, si bien el cristianismo, en la época antigua, había conseguido aliarse con las tendencias de la ilustración griega que supera el mito con el *logos*, esta “se desarrollará de modo pleno en la época moderna” (p. 27).³⁷

Así, también ahora nos encontramos con la curiosa paradoja de la secreta alianza entre la Ilustración moderna y las religiones orientales: Ambas tienden a un misticismo indiferentista, en el que la razón se separa de la fe, a la vez que se rehúye el trato con un Dios personal.³⁸ Además, este frente común oriental e ilustrado muestra sus exigencias de un modo terminante, lo cual evidencia una tremenda paradoja “imponer al cristiano que la mística es la única realidad vinculante supone una pretensión parecida a la del que pretende imponer a Cristo al que no es cristiano” (p. 29). En estas sucesivas ilustraciones racionales que han tenido lugar a lo largo de la historia, la exclusividad de la razón se convierte en un reto frente a la supuesta exclusividad de la religión (recuérdese el *sapere aude!* kantiano):

También en este caso el creyente, o simplemente el hombre piadoso, deberá establecer los límites de esta exclusividad. Esta se mueve dentro de determinados límites categoriales, en los que tiene una rigurosa validez; pero afirmar que el hombre puede conocer solo dentro del ámbito establecido por estos límites es una decisión apriorística, por lo demás desmentida por la propia experiencia (Ratzinger, 2003, p. 30), critica Ratzinger.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ Cf. *Ibidem.*

El conocimiento puede autotranscenderse y llegar a más y, a su vez, el único conocimiento no es el exclusivamente racional.

Estos hechos diferenciales sitúan al cristianismo en clara distinción respecto a otras religiones: la asunción de la razón humana de manera crítica, y la superación del misticismo de la indistinción con la relación con un Dios personal:

Nos parece que la conclusión decisiva es que, para la fe cristiana, la historia de las religiones no es el lugar del eterno retorno de lo idéntico, de lo que no alcanza nunca la verdad, de lo que está fuera de la historia. Quien es cristiano sabe que la historia de las religiones es una *historia* real, un recorrido cuya dirección significa progreso, y cuyo caminar significa esperanza (Ratzinger, 2003, p. 43).

El cristianismo tiene una meta clara: Cristo, el *Logos* hecho hombre. Así, la relación entre fe y religiones es real, pero –puntualizará en el 2003– “en mi opinión, el concepto de cristianismo sin religión es contradictorio e irreal. La fe ha de expresarse como religión y en la religión, aunque es evidente que no puede ser reducida a ésta” (p. 50).³⁹ Se requiere por tanto una distinción y un aquilatamiento de los conceptos de fe y religión, sin confusiones ni excesivos distanciamientos, propone Ratzinger.⁴⁰

Lo que lleva a una religión hacia otra y conduce a los hombres por el camino hacia Dios es la dinámica de la conciencia y de la silenciosa presencia de Dios en ella, y no la santificación de todo lo que se encuentra, y que exime a los hombres de una búsqueda más profunda (Ratzinger, 2003, p. 55).

Huyendo de una ingenua identificación entre las religiones, hemos de llegar también a los hechos diferenciales del cristianismo.

³⁹ *Ibidem*, p. 50. En esta postura muestra su discordancia con el exclusivismo de Karl Barth (1886-1968) y Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), así como su propio acuerdo con Tomás de Aquino.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 51-54, aquí se rechazan la postura inclusivista de Karl Rahner ya descrita, así como los pluralismos de John Hick (n. 1922), Jacques Dupuis (n. 1923) o Paul Knitter (n. 1939).

5. ¿Logocentrismo?

Retomamos sin embargo ahora de nuevo la prioridad del *logos*: “en el principio”. Decíamos que este *logos* unido al *agape* dará lugar a la creación y, por tanto, será el fundamento del sentido y de la verdad de las cosas, de la palabra y de la misma razón humana y, como consecuencia, también de la conciencia moral. Se establece así una correlación perfecta entre la persona del *Logos* y la creación, el sentido y la verdad, la razón (junto con la conciencia moral) y la relación. En estas realidades el fundamento teológico queda por tanto perfectamente establecido. Al mismo tiempo, se presenta el amor como el otro elemento fundamental, pues –como hemos visto– ambos confluyen en el origen.⁴¹

Todas estas continuidades (Dios-creación, verdad-*logos*, fe-razón, amor-verdad) figuran desde un primer momento en el pensamiento de J. Ratzinger, e irán madurando con el tiempo, desde sus primeras clases en Bonn⁴² y la famosa *Introducción al cristianismo* (2001b) de sus años en la universidad de Tubinga⁴³, hasta las homilías y conferencias sobre la creación pronunciadas siendo arzobispo de Munich y Frisinga:⁴⁴ en el principio será el *logos*, en todos los sentidos antes indicados. En el *Logos* divino se encuentra el sentido de las cosas, el fundamento del amor y de la verdad, así como el origen de la capacidad de conocer y comunicar en el ser humano. Así, en el ámbito de la persona, el *Logos* permite comprender y fundamentar las dimensiones complementarias de razón y relación, palabra y pensamiento, amor e inteligencia. Para nuestro teólogo existe una perfecta continuidad entre los textos joánicos “Yo soy la Verdad” (Jn 14,6) y “Dios es amor” (1 Jn 4,8); continuidad entre verdad y amor que hará declarar al apóstol san Juan: “hemos conocido y creído en

⁴¹ Cf. Ratzinger, 2004a, p. 273; 1976, pp. 89-90, 172; 2001b, pp. 29-31, 68-70, 129-130; 1972, pp. 37-40.

⁴² Cf. Ratzinger, J., 1962, *passim*; 1960, pp. 180-181.

⁴³ Véanse, por ejemplo, las páginas 29-30, 68-70.

⁴⁴ Cf. Ratzinger, J., 1992b, *passim*.

el amor” (1 Jn 4,6). En el *Logos* se encuentra el fundamento de toda verdad y de todo amor, y por eso Cristo es la verdad firme y más íntima de toda la creación.⁴⁵

Por otra parte, el *Logos* divino se ha hecho hombre y ha entrado en la historia (“y el Verbo se hizo carne”: Jn 1,14). En la encarnación queda planteado y resuelto al mismo tiempo el problema de las relaciones entre ser y tiempo, verdad e historia; y, en el nivel teológico, la relación entre metafísica e historia de la salvación. Esta vieja y moderna cuestión encuentra su solución en el *Logos*-Cristo: En Él se unen lo ontológico, lo histórico y lo escatológico. Además, a nivel antropológico, la relación entre ambas instancias –la temporal y la eterna– acontece en el misterio de la libertad humana, que a su vez nos remite a su culminación en la libertad de Cristo. El tiempo y la historia nacen de la misma libertad de Dios, y su relación problemática solo puede ser resuelta en las concretas circunstancias por la libertad humana, iluminada desde el misterio de Jesucristo. De hecho, el *Logos* “apuesta por la primacía de la libertad. Solo el nexo con el *Logos* garantiza la libertad como principio estructurante de la realidad” (p. 143).⁴⁶ La historia pende de la libertad y de la libre asunción de la salvación obrada por Cristo, y toca a ella asumir los propios riesgos que acompañan a la libertad. De esta ambigüedad puede surgir, sin embargo, la victoria de Cristo. Aún más, concluye Ratzinger, solo el amor –la libertad realizada– puede redimir la historia.⁴⁷

El *Logos* será también el principio que funda de igual modo la libertad humana (al fin y al cabo, es verdad y amor, decíamos). Como vemos una vez más, el principio del *logos* se manifestará como elemento fundante de la reflexión teológica de nuestro autor, principalmente a partir de la *Introducción al cristianismo*.

⁴⁵ Cf. Ratzinger, J., 2001b, pp. 29-31, 68-70, 129-130; 1972, pp. 37-38, 40, 46-47; 1976, pp. 72, 89-90; 1987, pp. 170-171, 173.

⁴⁶ Ratzinger, J., 1991, p. 143.

⁴⁷ Cf. 2004b, pp. 14, 233; 1960, p. 184; 1985, pp. 182-183, 194-205, 210-227; 2001a, 31-32.

Esta posición le hizo merecedor del reproche de “platónico” (comprensible por su trayectoria agustiniano-buenaventuriana, bastante frecuente en la Alemania de entreguerras). Sin embargo, no debe olvidarse que esa verdad es una Persona que ha asumido la condición humana, y no una idea o abstracción. Cabría hablar de un cierto ‘logocentrismo’ (como una dimensión de un más amplio cristocentrismo), que llevará al teólogo bávaro a establecer como principio general de la acción humana la prioridad del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, del ser sobre el hacer. En esto no parece justa la acusación de platonismo en sentido estricto, pues los principios de la verdad y la razón constituyen instancias irrenunciables del cristianismo (y, en cierto sentido, suponen unos auténticos hechos diferenciales). Por otra parte, el ya mencionado personalismo por parte de J. Ratzinger matiza todo posible idealismo.⁴⁸

6. La razón en la actualidad

Como hemos visto, el *Logos* y su discreta presencia en el Aerópago –Juan y Pablo, la verdad y su proclamación– serán dos de los puntos de partida del pensamiento teológico de Ratzinger. Por eso la fe ha de dialogar de modo continuo con la razón. Así, por ejemplo, en el famoso debate entre Jürgen Habermas y el entonces cardenal Ratzinger que tuvo lugar en Munich en enero de 2004, el teólogo bávaro volvía a recordar esta idea en un contexto distinto, en este caso profundamente alemán y contemporáneo. J. Ratzinger, que ha sido presentado como “amigo de la razón”, declaraba ante uno de los filósofos alemanes más conocidos en la actualidad:

En la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una

⁴⁸ Véase el debate en Kasper, W. 1969, pp. 184-186; Ratzinger, J., 1969a, p. 537; Kasper, W., 1970, p. 155; Ratzinger, J., 1970, pp. 157-158.

y otra vez la religión (algo que, por cierto, ya habían previsto los Padres de la Iglesia). Pero a lo largo de nuestras reflexiones hemos visto que existen también patologías de la razón [...], una desmesurada arrogancia (*hybris*) de la razón, que resulta más peligrosa todavía por su potencial fuerza destructora: la bomba atómica o el ser humano entendido como un producto. Por eso la razón debe, de igual modo, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición para aprender y esa relación de mutua correspondencia, se vuelve destructiva (Ratzinger, 2004d, en <http://www.sbg.ac.at/sot/texte/kath.ak.-habermas-ratzinger-teil2.doc>).⁴⁹

Razón y religión se requieren y se purifican recíprocamente, también en la actualidad, a pesar de la ilustrativa imagen de comparar la razón con la energía atómica.

Algo similar volvía a afirmar el cardenal alemán unos meses más tarde, en octubre de 2004, esta vez en la biblioteca del Senado de la República italiana, en una de sus intervenciones a propósito del debate sobre las raíces cristianas de Europa, pocos meses antes de ser elevado al solio pontificio:

Hay dos cosas que, en mi opinión, debemos defender como gran herencia europea. La primera es la racionalidad, que es un don de Europa al mundo, también querida por el cristianismo. Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de que los *semina verbi* no eran las religiones, sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la tradición (Ratzinger, 2004f, pp.1-4)⁵⁰ religiosa y mítica anterior.

⁴⁹ Ratzinger, J. (2004d). *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme J. Kard. Ratzinger* (2004), en <http://www.sbg.ac.at/sot/texte/kath.ak.-habermas-ratzinger-teil2.doc>. Aparece una traducción al castellano, con el título Ratzinger, J. (2004e). Diálogo entre la razón y la fe. *La Vanguardia*, 29. (1.5.2004). Puede verse también, Vásquez, J. L. (2005). Amigo de la razón. *Alfa y Omega*, (452). (26.5.2005).

⁵⁰ El texto íntegro fue publicado en *Il Foglio* (27-28.10.2004) y aparece también en <http://www.fattisentire.net>. Un resumen en castellano ha sido publicado en *Aceprensa 154/04*. recuperado en noviembre 17, 2004 disponible en <http://www.aceprensa.com/art.cgi?articulo=10972>

La racionalidad es, por tanto, postulado y condición del cristianismo que nos confronta, de modo pacífico y positivo, con el Islam y con las grandes religiones asiáticas. El segundo punto –seguía diciendo– de la herencia del cristianismo es que la racionalidad se convierte en peligrosa y destructiva para el ser humano si se transforma en razón meramente positiva, y se reduce tan solo a la propia subjetividad.

Esta expresa la arrogancia de una razón disminuida, que provoca reacciones fundamentalistas. Europa debe defender la racionalidad, y en este punto también los creyentes debemos agradecer la aportación de la secularización, de la Ilustración, que ha de permanecer como un recuerdo en la memoria (Ratzinger, 2004f, pp. 1-4).

La razón libera de fundamentalismos y supersticiones, afirmaba. Pocos días después añadía el todavía prefecto, al recordar la importancia de la razón y la verdad:

La Iglesia nació como una comunidad de mártires y no como una religión de Estado. [...]. No tiene otros medios para guiar a la gente que la fuerza de la convicción: el mismo Dios es razón y amor, dado que creer en Dios [como] *Logos* es creer en un Dios que ha creado la razón y al mismo tiempo crea por amor (Ratzinger, 2004c, pp. 5-ss).⁵¹

El cristianismo –según Ratzinger– sería la religión del amor y la verdad, de la razón y la palabra, de la libertad y la inteligencia: la religión del *Logos*, en definitiva. Ciertamente, Ratzinger quiere dar una prioridad absoluta a la razón y, en este sentido, sostiene esa dimensión ‘logocéntrica’ de la fe y de toda la existencia humana.

Esta idea la sostendrá hasta el último momento. También el 1 de abril de 2005, un día antes de que muriera Juan Pablo II,

⁵¹ Declaraciones hechas en la *Pontificia Università del Laterano*, en Roma, con motivo de la presentación del libro de Ratzinger J. & Pera M. (2004c). *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Milán: Mondadori; cf. <http://www.zenit.org> (13.12.2004).

cuando el cardenal Ratzinger recibía en Subiaco el premio San Benito, volvía a insistir en esta idea:

¿Estoy proponiendo un rechazo de la Ilustración y de la modernidad? Desde luego que no. El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *logos*, como la religión según la razón. No ha encontrado sus precursores entre las otras religiones, sino en esa ilustración filosófica que ha limpiado el camino de las tradiciones para salir en búsqueda de la verdad y del bien, del único Dios que está más allá de todos los dioses. [...] En este sentido, la Ilustración es de origen cristiano y no es casualidad el que haya nacido única y exclusivamente en el ámbito de la fe cristiana, allí donde el cristianismo –por desgracia y en contra de su propia naturaleza– se había vuelto tradición y religión del mismo estado. A pesar de que la filosofía –en cuanto búsqueda de racionalidad (también de nuestra fe)– haya sido siempre una prerrogativa del cristianismo, se ha acallado demasiado la voz de la razón. Ha sido y es mérito de la Ilustración el haber replanteado estos valores originales del cristianismo y el haber devuelto a la razón su propia voz. El Concilio Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, ha subrayado nuevamente esta profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración, buscando llegar a una verdadera conciliación entre la Iglesia y la modernidad, que es el gran patrimonio que ambas partes deben tutelar.

Ahora bien –seguía–, es necesario que ambas partes reflexionen sobre sí mismas y estén dispuestas a corregirse. El cristianismo debe acordarse siempre de que es la religión del *Logos*. Es fe en el *Creator Spiritus*, en el Espíritu creador, del que procede todo lo que existe. Ésta debería ser precisamente hoy su fuerza filosófica, pues el problema estriba en si el mundo proviene de lo irracional (y la razón no es más que un subproducto, quizás incluso dañino, de su desarrollo) o si el mundo proviene de la razón (y es consiguientemente su criterio y su meta). La fe cristiana se inclina por esta segunda tesis –teniendo así, desde el punto de vista puramente filosófico– realmente buenas cartas que jugar, a pesar de que muchos hoy día consideran solo la primera tesis como la moderna y racional por antonomasia. Sin embargo, una razón surgida de lo irracional, y que es –en último término– ella misma irracional, no constituye una solución para nuestros problemas. Solamente la razón creadora, y que se ha manifestado en el Dios crucificado como amor, puede

verdaderamente mostrarnos el camino (Ratzinger, 2005, en <http://www.zenit.org>).⁵²

La cita ha sido larga, pero dada su densidad y su importancia coyuntural, nos ha parecido interesante traerla a colación. Terminemos pues este recorrido por un tema tan querido a Joseph Ratzinger de un modo que le sería muy grato también a él. El teólogo alemán solía acabar muchas veces sus intervenciones con una imagen o un texto literario. Así terminaremos también nosotros, a modo de homenaje. Esta vez nos referiremos a una novela de detectives, que algo tiene que ver con la búsqueda de la verdad por medio de la fe y la razón. En *La cruz azul* (1911), el inquieto y agudo cura detective que inmortalizó Gilbert Keith Chesterton descubre a un ladrón oculto bajo hábito sacerdotal. Ante la pregunta del famoso ladrón Flambeau de cómo había sabido que no era un verdadero clérigo, Padre Brown alude a las vaguedades pseudopoéticas con las que el criminal había intentado engatusarle: “Usted atacó la razón, y eso es de mala teología”. Poco antes había dictaminado el sencillo sacerdote:

Ya sé que la gente ataca a la Iglesia por rebajar la razón, pero es precisamente al contrario. La Iglesia es la única que, en la tierra, hace de la razón un objeto supremo; la única que afirma que Dios mismo está sujeto a la razón (Chesterton, 1995, pp. 42 y 38).

Dios mismo es *logos* y *agape* –podemos añadir una vez más– y han de estar en el principio de todas las ideas y de todo el obrar de la persona humana, tal como ha venido recordando Joseph Ratzinger en estos tiempos algo olvidadizos.

⁵² Texto disponible en <http://www.zenit.org> (18.5.2005). La última conferencia de Ratzinger: *Europa en la crisis de las culturas*, pronunciada en Subiaco el 1 de abril del 2005, en el monasterio de Santa Escolástica, al recibir el premio “San Benito por la promoción de la vida y de la familia en Europa”.

REFERENCIAS

- Bellandi, A. (1995). Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger. *Vivens Homo*, VI, 43-44.
- Bernabé, A. (1988). De Tales a Demócrito. En *Fragments Presocráticos. Fragmento 31*. Madrid: Alianza.
- Blanco, P. (2005a). *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp.
- Blanco, P. (2005b). La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica* 37, 597-613.
- Brown, R. E. (1979). *El evangelio según san Juan II-XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I, II y III*. Barcelona: Herder.
- Chesterton, G. K. (1995). *La inocencia del Padre Brown (1911)*. Madrid: Encuentro.
- Duch, Ll. (1985). Reforma y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII. En E. Vilanova. *Historia de la teología cristiana II* (pp. 205-218), III (pp. 383-408). Barcelona: Herder.
- Feuillet, A. (1966). *Le Christ sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*. Paris: Lecoffre.
- Feuillet, A. (1971). *El prólogo del cuarto evangelio (1970)*. Madrid: Paulinas.
- García Moreno, A. (1997). *Introducción al misterio. Evangelio de San Juan*. Pamplona: Eunote.
- Gatti, V. (1982). *Il discorso di Paolo ad Atene*. Paideia: Brescia.
- Illanes, J. L. (1995). La teología en las épocas moderna y contemporánea. En Saranyana, J. I-Illanes, J. L. *Historia de la teología*. (pp. 238-245; 254-259; 265-267; 387). Madrid: BAC.
- Juan Pablo II. (1998). Litt. Enc. *Fides et Ratio*. (24). (14-IX-1998).
- Kasper, W. (1969). Das Wesen des Christlichen. *Theologische Revue*, 65, 184-186.
- Kasper, W. (1970). Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers. Glaube, Geschichte und Philosophie, *Hochland*, 62, 155.
- Kittel, G. (ed.) (1970). *Grande lessico del nuovo testamento*, VI (pp. 256-259). Brescia: Paideia.
- Mondin, B. (1996-1997). *Storia della teologia. IV*. Bologna: Studio Dominicano.

- Morales, J. (2003). *El valor distinto de las religiones*. Madrid: Rialp.
- Muñoz León, D. (1974). *Dios-palabra: Memra en los targumim del Pentateuco*. Granada: Institución San Jerónimo.
- Ratzinger, J. (1960). Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie. *Wort und Wahrheit*, 15, 180-186.
- Ratzinger, J. (1962). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Barcelona: Taurus.
- Ratzinger, J. (1969a). Glaube, Geschichte und Philosophie. *Hochland*, 61, 537.
- Ratzinger, J. (1969b). Heil und Geschichte. Gesichtspunkte zur gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der Helisgeschichte. *Regensburger Universitätszeitung* (5).
- Ratzinger, J. (1973). *Fe y futuro (1970)*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (1970). Antwort. *Hochland*, 62, 157-158.
- Ratzinger, J. (1972). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (1976). *La palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (1980). *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*. Salzburg: Pustet.
- Ratzinger, J. (1983). Transmisión de la fe y fuentes de la fe. *Scripta Theologica*, 15 (1), 17-20.
- Ratzinger, J. (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (1987). *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC.
- Ratzinger, J. (1990). Predigt zum 88. Katholikentag (5.7.1984). En *Mitarbeiter der Wahrheit*. (47). Würzburg: Johann Wilhelm Naumann.
- Ratzinger, J. (1991). *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp.
- Ratzinger, J. (1992a). *Natura e compito della teologia*. Milano: Jaca Book.
- Ratzinger, J. (1992b). *Creación y pecado (1986)*. Pamplona: Eunsa.
- Ratzinger, J. (1996). *Evangelio, catequesis, catecismo (1995)*. Valencia: Edicep.
- Ratzinger, J. (2000). Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones. *30 Días en la Iglesia y en el Mundo*. (1), 49-60.
- Ratzinger, J. (2001a). El fin del tiempo. En Metz, J. B., Ratzinger, J., Moltmann, E., Goodman, T. *La provocación del discurso sobre Dios*. (pp. 31-32). Madrid: Trotta.

- Ratzinger, J. (2001b). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2003). *Fede, verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*. Siena: Cantagalli.
- Ratzinger, J. (2004a). *Convocados en el camino de la fe*. Madrid: Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2004b). *La teología de la historia en san Buenaventura (1959)*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, J. (2004c). Declaraciones hechas en la Pontificia Università del Laterano en Roma, con motivo de la presentación del libro de Ratzinger, J. & Pera, M. 2004. *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Milán: Mondadori; cf. <http://www.zenit.org> (13.12.2004).
- Ratzinger, J. (2004d). *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme J. Kard. Ratzinger*. Recuperado en mayo 1, 2004 disponible en <http://www.sbg.ac.at/sot/texte/kath.ak.-habermas-ratzinger-teil2.doc+habermas-ratzinger&hl=es>;
- Ratzinger, J. (2004e). Diálogo entre la razón y la fe. *La Vanguardia*, 29. Recuperado en mayo 1, 2004 disponible en <http://www.lavanguardia.es/public/web/51181200488.html>.
- Ratzinger, J. (2004f). (2004, octubre 27-28). Defensa de la racionalidad. *Il Foglio*, 1-4.
- Rodríguez Duplá, L. (2000). La reivindicación de la razón humana en la encíclica 'Fides et ratio'. *Revista Española de Teología*, 60, 331-338.
- Shestov, L. (1937). Prólogo a *Atenas y Jerusalén*. *Nueva Revista*, 97, 97-116.
- Schnackenburg, R. (1961). Logos. *LThK VI* (LThK= Lexikon für Theologie und Kirche [= Lexique pour la Théologie et l'Eglise]). 1123-1124.
- Vásquez, J. L. (2005). Amigo de la razón. *Alfa y Omega*, 24, (452). Recuperado en mayo 26, 2005 disponible en http://www.alfayomega.es/estatico/anteriores/alfayomega452/criterios/criterios_reportaje.html.
- Vorgrimler, H. (ed.). (1964). *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag, II*, Freiburg i. Br. Bd. 2, 287-305.