

LA RAZÓN EN EL CRISTIANISMO. UNA REIVINDICACIÓN DE JOSEPH RATZINGER*

PABLO BLANCO SARTO

SUMARIO: 1. FE Y FILOSOFÍA. 2. FE Y RELIGIONES. 3. FE Y RAZÓN.

Resumen: La razón supone un rasgo diferencial del cristianismo con respecto a otras religiones. La postura del cristianismo, según repite Ratzinger una y otra vez, 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. El cristianismo admitió la filosofía, antes que las religiones: es lo que él 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: Razón, Cristianismo, Ratzinger, Filosofía, Religiones.

Abstract: Reason is a differentiating trait of Christianity when compared with other religions. The position of Christianity, as Ratzinger states time after time, is positive and complementary. Faith allows the criticism of reason, while human knowledge grows and is enriched by revelation. Christianity accepted philosophy, before religions. It is what he has called «the victory of intelligence» in the world of religions, and in the future there must also be a broader and deeper «true learning» than what has taken place at present.

Keywords: Reason, Christianity, Ratzinger, Philosophy, Religions.

En octubre de 2004, en una de las últimas intervenciones públicas de Joseph Ratzinger a propósito del debate sobre las raíces cristianas de Europa, recordaba el entonces prefecto: «Hay dos cosas que, en mi opinión, debemos defender como gran herencia europea. La primera es la racionalidad, que es un

* Cuando este artículo estaba en imprenta, el famoso teólogo alemán se convirtió en Benedicto XVI. Estas ideas no pertenecen, por tanto, a su magisterio pontificio.

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»¹ religiosa y mítica anterior. 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 —sigue 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 sólo a la propia subjetividad. Ésta «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»².

1. FE Y FILOSOFÍA

El cristianismo se alía desde un primer momento con la razón y la filosofía. La fe necesita de la razón, sin que esta se confunda con aquella. «La fe viene de la escucha» (Rm 10, 17), es esta una afirmación estructural permanente [...] que establece la diferencia fundamental con la simple filosofía, hasta el punto de que —en su espacio interior— puede desafiar la búsqueda filosófica de la verdad. Se podría decir: de hecho la fe viene del “escuchar”, no del “reflexionar” —como la filosofía— y su ser consiste en el re-pensar (*nach-denken*) lo que se ha escuchado. Lo cual significa que en esta la palabra precede al pensamiento; en la filosofía, el pensamiento precede a la palabra»³. Como vemos aquí, a pesar de su pasión juvenil por la filosofía, Ratzinger es capaz de ver las diferencias entre ambas instancias: la fe viene de la palabra y de la escucha, mientras la filosofía procede del pensamiento y de la reflexión. Sin embargo, la interacción entre ambas es —según su leal entender— posible y necesaria. De hecho, desde sus primeros pasos en teología abordará las semejanzas y diferencias entre fe y filosofía.

1. El texto íntegro fue publicado en «Il Foglio» (27-28.X.2004) y aparece también en <http://www.fattisentire.net>. Un resumen en castellano ha sido publicado en «Aceptación» 154/04 (17.XI.2004) 1-4.

2. *Ibid.* Sobre este tema puede verse también J. MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Rialp, Madrid 2003, 128-143, y mi trabajo *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo* (en prensa).

3. *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1992, 137; esta idea ya había sido formulada también en *Introducción al cristianismo* (1968), Sígueme, Salamanca 2001, 80-81.

Hay un viejo texto aparecido en 1960: está fechado en la fiesta de santo Tomás (posiblemente del año anterior) y dedicado a su padre, recientemente fallecido. Es una de sus primeras publicaciones. Se trata de la lección inaugural con motivo de haber ocupado la cátedra de teología fundamental en la universidad de Bonn, y se titula *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*⁴. Declara allí que el problema es tan antiguo como «el estar fe y filosofía la una junto a la otra»⁵. Recuerda entonces el famoso *Memorial* de Blaise Pascal, cosido al forro de su casaca y descubierto en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, al morir el científico y pensador francés: «Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Afirma al respecto el joven teólogo: «El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió — con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado — qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática (de un Descartes, por ejemplo) sabía decir sobre Dios. [...] Si la filosofía de aquel tiempo — de Descartes, especialmente — es una filosofía desde el *esprit de la géometrie*, los *Pensamientos* de Pascal buscan ser una filosofía [elaborada] desde el *esprit de la finesse*, desde la comprensión de la realidad entera, que penetra en ella con más hondura que la abstracción matemática»⁶. Se trata por tanto de una superación de la mera razón matemática, como vendrá después repitiendo nuestro teólogo una y otra vez.

Sin embargo — sigue diciendo Ratzinger —, el pensamiento occidental exageró esta contraposición entre razón y corazón, *esprit de la géometrie* y *esprit de la finesse*. «La demolición de la metafísica especulativa hecha por Kant, y el traslado de lo religioso a la esfera del puro sentimiento ajeno a la razón y a la metafísica, [realizado] por Schleiermacher, hicieron entrar en escena de modo definitivo el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, a que se agravara el problema: por primera vez se abre ahora un foso insalvable entre metafísica y religión. La metafísica, es decir, la razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. La religión no tiene asiento alguno en el espacio de la *ratio*. [...] Esto tiene una consecuencia última: la religión, que no es racionalizable, no puede ser en el fondo tampoco dogmática (si el dogma ha de ser, por otra parte, una declaración racional acerca de contenidos religiosos). Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos queda

4. Será sin embargo un texto importante, pues se recogerá en la antología preparada por sus discípulos en 1997: cfr. «Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis», en SCHÜLERKREIS, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 40-59.

5. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962, 11.

6. *Ibid.*, 12.

al fin generalizada como la contraposición entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos. La religión es vivencia; la filosofía es teoría; como consecuencia, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rí-gido»⁷. Aparece entonces una radical oposición que se ha de resolver de algún modo.

Además, aparece toda la crítica que el pensamiento reformado hace de la *analogia entis*⁸. El intento de solución que ofrece Ratzinger será el siguiente, a pesar de que podría sonar a auténtica provocación en el ambiente teológico que procede de la reforma protestante. «La apropiación de la filosofía, tal y como la llevaron a cabo los apologistas, no era otra cosa que la necesaria función interior que complementa el proceso externo de la predicación misionera del evangelio a los pueblos del mundo. Si es esencial al mensaje cristiano no ser doctrina esotérica [y] secreta, dirigida exclusivamente a un grupo reducido de iniciados, sino [que es] un mensaje de Dios a todos; entonces le es también esencial [al cristianismo] la interpretación hacia fuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por medio de este nexo de unión con lo que el hombre ha captado —de alguna manera ya de antemano— como absoluto»⁹. Si el cristianismo rechaza el gnosticismo y el pensamiento hermético, entonces opta claramente por la razón y la universalidad.

De este modo, las relaciones entre fe y filosofía escogerán el camino de la armonía final, a pesar de sus evidentes diferencias y divergencias (y en esto recordará el equilibrio entre ambas que había propuesto Tomás de Aquino). «Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: “lo Absoluto —del que vosotros sabíais de alguna manera— es el Absoluto del que habla Jesucristo (que es la ‘Palabra’) y al que se le puede hablar”, sin embargo no por esto se suprime sin más la diferencia entre fe y filosofía, ni mucho menos se transforma en fe lo que hasta ahora era filosofía. La filosofía sigue siendo más bien otra cosa con su propia entidad, a la que se refiere la fe para expresarse en ella como esa otra cosa y poder así hacerse comprensible»¹⁰. Diferencia y armonía entre ambas, por tanto. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob será un Dios con el que podemos hablar, a la vez que acceder a Él —tal vez de un modo más lejano pero real— por medio de la razón. No hay pues un abismo, sino un puente (quizá bastante largo y algo arriesgado de cruzar, pero puente al fin y al cabo). El Logos divino quiere contar con el *logos* humano.

7. *Ibid.*, 13-14.

8. Cfr. *ibid.*

9. *Ibid.*, 39.

10. *Ibid.*, 40.

También en la *Introducción al cristianismo* (1968), insistirá nuestro teólogo ya en Tubinga sobre la importancia de la filosofía para el cristianismo, pero esta vez se basaba en el desarrollo histórico de los orígenes del cristianismo, en contraposición con las religiones paganas. «La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones: esto es, por la verdad del ser mismo frente al mito de la costumbre. Ésta fue la razón por la que se tachó de ateos a los miembros de la Iglesia primitiva. La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, no aceptó nada de ella: la consideraba una pura y simple costumbre vacía que se alzaba contra la verdad. Para los antiguos, el Dios de los filósofos —que ya no tenía sitio alguno— no era religiosamente significativo. Por eso, mantenerlo, confesarlo como único y como todo, se veía como una negación de la religión —de la *religio*—, como ateísmo. Justamente en la sospecha de ateísmo que tuvo que afrontar el cristianismo primitivo es donde se ve con claridad su orientación espiritual, su opción frente a la *religio* y la costumbre sin verdad: su opción exclusiva por la verdad del ser»¹¹.

Por eso el cristianismo vio en la razón y la filosofía sus mejores aliadas. «No olvidemos la otra cara de la moneda. La fe cristiana optó solamente por el Dios de los filósofos y, por eso, este es el Dios al que se le puede rezar y el Dios que habla al hombre. La fe cristiana dio a este Dios un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente. [...] Este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluido en sí mismo, sin proyección alguna hacia los hombres y su pequeño mundo; este Dios de los filósofos [...] es ahora —para la fe— el hombre-Dios, que no es sólo pensar del pensar (eterna matemática del universo), sino también *agape*, fuerza de amor creador. En este sentido, en la fe cristiana se repite la misma experiencia que tuvo Pascal una noche en que escribió estas palabras en un trozo de papel, que luego cosió al forro de la casaca: “Fuego. Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. No el Dios de los filósofos y sabios”»¹². *Logos* y *agape*, verdad y amor: se opera de este modo una auténtica transformación del concepto de Dios que tenían los filósofos: se acepta, pero se cambia y enriquece.

No obstante, no será esta tan sólo una preocupación de los años de juventud intelectual de Ratzinger. Este problema seguirá latente en toda su obra. Por ejemplo, muchos años después, siendo ya prefecto y en una conferencia pronunciada en 1984 en Fulda y repetida en Minnesota, Ratzinger recordaba que el problema de la relación entre fe y filosofía es tan antiguo como el mis-

11. *Introducción al cristianismo*, 121.

12. *Ibid.*, 122.

mo cristianismo. «Para los cristianos de la época del nacimiento de la Iglesia, no lo fue tanto, tal como nos lo muestran las primeras representaciones de Cristo. Es más, en sus orígenes, el arte cristiano nació a partir de la pregunta acerca de la verdadera filosofía: la filosofía ha ofrecido a la fe una primera apariencia visible (*visibilità*)»¹³. De hecho, los primeros cristianos representaron a Cristo también como a un filósofo, que servirá a su vez de modelo para todos los filósofos creyentes. «Al filósofo cristiano se le representa según una caracterización tipológica totalmente diferente [a la de los paganos]. Éste lleva en las manos el evangelio, del que no aprende discursos y doctrinas, sino que recibe el testimonio de los acontecimientos. Él es el verdadero filósofo porque conoce el misterio de la muerte»¹⁴. La fe y la filosofía se encontrarán, creando así una nueva situación de conocimiento. El poder contar con más datos no anula en absoluto la capacidad racional de todo ser humano, como muestra él mismo al hacer un breve recorrido histórico.

Ratzinger sostiene también que la religión preserva a la filosofía de la corrupción y de la muerte. «De Platón en adelante, la filosofía ha vivido siempre del diálogo crítico con la gran tradición religiosa. Su rango peculiar [de saber racional] ha permanecido siempre vinculado a la dignidad de las tradiciones, en la que se ha apoyado y con las cuales ha luchado siempre por la verdad. Cuando se acaba este diálogo, ella misma desaparece enseguida como filosofía»¹⁵. Sin embargo, podría seguir en pie la sospecha contra la filosofía (y, más en concreto, contra la metafísica y la presunta helenización del cristianismo por parte de la filosofía griega). A su vez, la fe podría quedar sumida en el absurdo. «Una fe, convertida en paradoja, no puede comprender ni tampoco adentrarse en la realidad cotidiana. [...] En mi opinión, esto demuestra de modo suficiente que no se puede “desencarnar” (*scorporare*) la pregunta metafísica de la interrogación filosófica ni degradarla de algún modo a mero “residuo” helenístico. Allá donde se plantea la pregunta sobre el origen y el fin de todo lo real, se deja en un segundo plano lo que es específico de la búsqueda filosófica. [...] Así, un filósofo que quiera de verdad penetrar en los fundamentos, nunca podrá sustraerse fácilmente a este reto —que es estímulo— representado por el problema de Dios, de la pregunta sobre el fundamento y el sentido del ser»¹⁶. El filósofo que se pregunta en serio sobre Dios no es menos filósofo, sino más bien todo lo contrario.

El prefecto terminaba todo este desarrollo apelando a la recíproca complementariedad con claras palabras: «La fe no destruye la filosofía, sino que la

13. *Natura e compito della teologia*, 17.

14. *Ibid.*, 18.

15. *Ibid.*, 22-23.

16. *Ibid.*, 24.

preserva. Sólo obrando de este modo, [la filosofía] permanece fiel a sí misma»¹⁷. «Donde el pensamiento —añadirá unos años más tarde, en 1999— interrumpe del todo este diálogo con el pensamiento de la fe, esta acaba —como ha dicho en una ocasión Jaspers— en “una seriedad que termina por estar vacía”. Al final, el pensamiento se ve obligado a renunciar a la cuestión de la verdad, lo cual significa renunciar a ella misma. Pues una filosofía que no se pregunta ya quiénes somos, para qué estamos, si existe Dios y la vida eterna, está acabada como filosofía»¹⁸. No sólo la fe necesita de la filosofía, sino que la misma filosofía necesita de la fe para sobrevivir. Entre la fe y la filosofía se da un necesario diálogo, que les llevará al recíproco apoyo y a la supervivencia en un mundo no siempre bien dispuesto a acogerlas.

2. FE Y RELIGIONES

Volvamos por un momento a Bonn, donde el joven profesor estaba dando sus primeros pasos especulativos. Se planteaba entonces la cuestión de los derechos de otras culturas y religiones respecto a la fe. En un artículo titulado *Theologia perennis?*, hablaba ya de la importancia de la razón en el cristianismo; afirmaba 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 Vernünfftige und Sinnhafte*), que se dan antes y después de Cristo, se adecúan 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.

17. *Ibid.*, 31.

18. *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 220. Acaba de aparecer la traducción en castellano de esta obra en Sígueme, Salamanca 2005.

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»¹⁹.

Tres años más tarde, en 1963 y ya en Münster, el joven Ratzinger escribía un artículo sobre teología de las religiones, publicado luego en un homenaje a Karl Rahner²⁰. Tiempo después nos cuenta el origen de ese escrito y el contexto histórico en que surge: «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 estas. 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»²¹.

Una vez situado en el tiempo, continúa 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»²².

Y continúa exponiendo ahora su postura personal, en la que quiere también distanciarse de la postura rahneriana: «Yo no estaba de acuerdo con

19. «Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie», *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 180. Cfr. también *Introducción al cristianismo*, 119-120.

20. H. VORGRIMLER (ed.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag*, II, Freiburg i. Br. 1964, 287-305.

21. *Fede, verità, tolleranza*, 13-14.

22. *Ibid.*

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»²³. En concreto, Ratzinger no veía claro que la relación con otras religiones se redujera al problema de 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 religiones²⁴. «Era de la opinión de que, en primer lugar, se debería alcanzar una visión panorámica de las religiones en su estructura histórica y espiritual»²⁵. De este modo, sostiene que las religiones del mundo pueden tener una «función pro-visional y pre-cursora» respecto al cristianismo. Pone aquí como ejemplo el caso de los Magos. «¿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»²⁶. 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»²⁷.

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»²⁸. 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 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. «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

23. *Ibid.*, 14; la posición de Rahner la discutirá en *Heil und Geschichte* (1969), en *Teoría de los principios teológicos* (1982), Herder, Barcelona 1985, 181-204.

24. Cfr. *Fede, verità, tolleranza* (2003), 15-16.

25. *Ibid.*, 16.

26. *Ibid.*, 18.

27. *Ibid.*, 19.

28. *Ibid.*, 23-24.

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»²⁹. La religión se convierte entonces en pura mística.

Por el contrario, afirmará 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»³⁰. 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. Realiza 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 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 sólo una función puramente formal de ceremonial político, en cuanto referido a la *polis*». Ahora bien, si bien el cristianismo, en la época antigua, había conseguido aliarse con las tendencias de la ilustración griega, esta «se desarrollará de modo pleno en la época moderna»³¹.

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 indiferentista³². 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»³³. En estas sucesivas ilustraciones racionales que

29. *Ibid.*, 24-25; la precisión sobre el término «mística de la indistinción» aparece en una rectificación en 2003 (véase *ibid.*, 45).

30. *Ibid.*, 25-26.

31. *Ibid.*, 27.

32. Cfr. *ibid.*

33. *Ibid.*, 29.

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. Ésta se mueve dentro de determinados límites categoriales, en los que tiene una rigurosa validez; pero afirmar que el hombre puede conocer sólo dentro del ámbito establecido por estos límites es una decisión apriorística, por lo demás desmentida por la propia experiencia»³⁴, critica Ratzinger. 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 relación con 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»³⁵. El cristianismo tiene una meta clara: Cristo, el Logos hecho hombre. Así, la relación entre fe y religiones es real, pero —puntualizará en 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 esta»³⁶. Se requiere por tanto una distinción y un aquilatamiento de los conceptos de fe y religión, sin confusiones ni excesivos distanciamientos³⁷. «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 exige a los hombres de una búsqueda más profunda»³⁸. Huyendo de una ingenua identificación entre las religiones, hemos de llegar también a los hechos diferenciales del cristianismo.

34. *Ibid.*, 30.

35. *Ibid.*, 43.

36. *Ibid.*, 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.

37. Cfr. *ibid.*, 51-54, aquí se rechazan las posturas inclusivista de Karl Rahner ya descrita, así como los pluralismos de John Hick (n. 1922), Jacques Dupuis (n. 1923) o Paul Knitter (n. 1939).

38. *Ibid.*, 55.

3. FE Y RAZÓN

«La esencia de la fe consiste en repensar (*nach-denken*) lo que se ha oído»³⁹. La fe exige comprensión por parte de la razón: en esto consiste la aventura del creyente. En una conferencia, pronunciada en 1988 en la Universidad de Eichstätt (Baviera), y después titulada *Derribar y edificar*, el prefecto analizaba los peligros de la época, como por ejemplo las drogas y el terrorismo, la aparición del virus del sida o la catástrofe nuclear de Chernobyl⁴⁰. Sin embargo, apreciaba también una serie de efectos positivos, como un nuevo despertar religioso en occidente. A pesar de todo, Ratzinger no deja de prevenir contra ciertos riesgos. «La nueva demanda religiosa puede dirigirse muy fácilmente hacia el esoterismo, puede evaporarse en el puro romanticismo. Debe enfrentarse a dos barreras muy difíciles de superar. En primer lugar, parece difícil aceptar la indispensable continuidad de una disciplina estable, la fidelidad a un itinerario lineal, que no se deja engañar abandonando el orden de la voluntad y de la razón a las fáciles compensaciones que puede ofrecer una “técnica de los sentimientos”. Más difícil todavía parece ser satisfacer tales demandas en el contexto comunitario de la vida de una “institución” religiosa, en la cual la “religión de los sentimientos” adquiere un *status* de “fe” y se convierte de este modo en forma y camino comunitarios. Donde no se supera esta doble barrera, la religión degenera en un producto de consumo, y no desarrolla ninguna fuerza que una la comunidad a los individuos. La razón y la voluntad vienen a menos. Queda el puro sentimiento y esto es... demasiado poco»⁴¹. Esta nueva religiosidad algo difusa corre el peligro de perder la razón y, por tanto, la cabeza, podríamos concluir.

La razón está en el origen del cristianismo, y se constituirá en defensa tanto de la ética como de la religión cristiana. También en una conferencia que tuvo lugar en Hamburgo en 1998, volvía Ratzinger a explicar de nuevo los orígenes remotos del cristianismo como síntesis entre fe y razón. «La fe de Israel que se presenta en la traducción de los LXX manifestaba un acuerdo entre Dios y el mundo, entre razón y misterio. [... Sin embargo,] una universalidad plena no era todavía posible, ya que no se podía dar una plena pertenencia [de los prosélitos al pueblo de Israel]. En este sentido ha sido el cristianismo el primero en abrir brecha, en “abatir el muro” (Ef 2, 14) [...]. Tal vez la expresión más bella y concisa de esta nueva síntesis cristiana se encuentra en una confesión de fe de la primera carta de Juan: “hemos creído en el amor” (1 Jn 4, 16). Para es-

39. *Storia e dogma*, Milano 1971, 43.

40. Cfr. *Una mirada a Europa* (1991), Rialp, Madrid 1993, 34-44.

41. *Ibid.*, 45-46.

tas personas Cristo se convertía en el descubrimiento del amor creador, la razón del universo se había revelado como amor, como aquella razón mayor que acoge en sí mismo y que sana también lo que es oscuro e irracional»⁴². Fe, amor y razón constituyen las bases firmes de la religión cristiana. La razón y el amor presentes en Dios en toda su plenitud dan sentido a la realidad, y serán los mejores guardianes de la fe en los tiempos difíciles.

Por eso, esta leal reivindicación de la razón por parte de Ratzinger nunca pretenderá ser racionalismo, ni tampoco un ejercicio de elitismo intelectual. La razón se alía también por ejemplo con la sencillez, para poder seguir la recomendación evangélica: «sed astutos como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10, 16). De hecho, ya en un artículo publicado en 1975, donde recoge una reflexión sobre la situación de la Iglesia tras la posguerra (momento en el que habían florecido en la Iglesia alemana multitud de iniciativas académicas e intelectuales), habla de la simplicidad necesaria para la fe. La letra mata, recuerda, y los excesos intelectuales pueden ahogar la fe. Sigue su exposición con una cita de Tomás de Kempis: «Aunque supieras de memoria toda la Biblia y las sentencias de los filósofos, ¿de qué te serviría todo esto sin el amor de Dios y sin la gracia?» [...] Tenemos, en fin, el testimonio de la Escritura. Piénsese en la acerada burla con que Pablo, en la primera carta a los corintios, se enfrenta a la sabiduría de los griegos, oponiendo a ella la sencillez de la proclamación cristiana. La cruz del hijo del carpintero de Nazaret aparece a los ojos del creyente como la sabiduría de Dios, ante la que los hombres, con todo su saber, han pasado sin entender su significado (1 Cor 1, 21). El origen de todo este movimiento se encuentra en la alabanza que Jesús hace a los sencillos: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has revelado a los sencillos (*nepioi*). Sí, Padre, así te ha parecido mejor” (Mt 11, 25par.). En estas palabras está la raíz de esta reserva frente al saber academicista que reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia»⁴³. La razón ha de ser compatible con la sencillez evangélica. En esto también se advierte la universalidad y la apertura de la razón.

¿Cómo se concilian entonces esta sencillez con la necesidad de la Iglesia de ir a todo el mundo y predicar el evangelio (cfr. Mc 16, 15)? ¿Cómo se compatibilizan la fe, la razón y la sencillez necesarias para alcanzar la verdad? «El elemento misionero —continúa— es esencial a la fe: la fe está ahí para ser

42. *Fede, verità, tolleranza*, 163; cfr. también W. SCHÖPSDAU, «Es ist seine Kirche und nicht die unsrige», *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 48 (1997) 32-33.

43. *Teoría de los principios teológicos*, 403-404; la cita es de *De imitatione Christi* I,1,10.

anunciada. Está destinada a todos porque “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4). El amor que pide la fe y que pertenece a la esencia más íntima de esta fe, no excluye la necesidad de que el otro alcance la verdad»⁴⁴. Verdad y amor, anuncio y diálogo son exigencias conjuntas e intrínsecas. De este modo, para que se dé esta unidad entre fe, razón y universalidad, Ratzinger propone tres tesis. «Primera tesis: *La fe cristiana se mantiene abierta a la cultura y ha recorrido un trecho de su camino en compañía de la ilustración*»⁴⁵, entendida esta en sentido amplio. Las razones que nuestro autor aduce son una vez más de tipo histórico⁴⁶. Israel primero y la Iglesia después rechazan ese trans fondo mítico que, por otra parte, les podía haber facilitado bastante su andadura; optan de este modo por la razón, por la «ilustración».

«Segunda tesis: *La fe cristiana rechaza equiparar formación e ilustración, y concebir la ilustración como el único camino de salvación*»⁴⁷. Sigue Ratzinger con su desarrollo histórico, y nos explica: «identificar la fe con la ilustración —con la interpretación del cristianismo como ateísmo— es un error [...]. La fe cristiana vive, en efecto, desde una decisión básica enteramente distinta. [...] La ilustración, en este sentido, es razón sin raíz, para la que sólo tiene valor lo que puede saberse y que, como consecuencia, se pierde cada vez más en lo factible. Formación y cultura se identifican con la cantidad de cosas que se saben. Sólo lo empírico cuenta. [...] Para el cristiano [por el contrario] no es más culto ni está mejor formado el que más sabe y puede, sino el que es más ser humano y de la manera más pura. Y esto no puede ser ni puede hacerlo un hombre, sin dejarse tocar por aquel que es fundamento y medida del hombre y de todo ser»⁴⁸. Sólo Cristo —que es la Verdad— puede hacernos mejores conocedores de la verdad. La erudición y la sabiduría humana no son siempre una condición de posibilidad para la fe, para la participación de la Sabiduría divina. Sería esta la verdadera ilustración de la razón.

«Tercera tesis: *La fe forma al hombre. Pide diversos niveles de formación, según los conocimientos y la situación de cada persona, y establece —en cada plan de formación— los puntos de referencia necesarios para que esta sea algo más que simple conocimiento*»⁴⁹. La fe requiere esa condición previa de la humildad intelectual, decíamos. Y lo explica del siguiente modo: «El núcleo de la formación es

44. *Ibid.*, 405.

45. *Ibid.*, 407.

46. Cfr. *ibid.* 407-408.

47. *Ibid.*, 409.

48. *Ibid.*, 409-410.

49. *Ibid.*, 411.

la fe misma: no se halla —por así decirlo— como aquel punto oscuro que rechaza la ilustración, junto a la formación y la enseñanza. La Iglesia primitiva aplicó a la fe el concepto básico que el mundo antiguo reservaba para la enseñanza y lo reclamó para sí: *paideia*. La fe es *eruditio*, un desbatar y pulir al hombre, un formarle para la apertura y la profundidad. Una fe roma, cuasimágica, que estuviera junto a la vida como una instancia extraña, no sería una fe cristiana. [...] La revelación de Dios buscó a los sencillos: no por resentimiento contra los poderosos, como suponía Nietzsche, sino porque en estos se hallaba aquella inapreciable ingenuidad que se abre a la verdad y que no sucumbe a la tentación intelectual del nihilismo. Todo esto debería bastar para que los cristianos de todos los tiempos sientan un gran respeto por los sencillos de corazón»⁵⁰. La fe cristiana es por tanto una fe ilustrada por la razón, pero sin caer en la presunción o la prepotencia. Será de este modo una razón universalmente abierta, también a los sencillos.

De igual manera, el sentimiento entrará también en el ámbito de la fe, y tampoco encontrará demasiados problemas para relacionarse con esta razón universal y abierta. Así, en la conferencia que tuvo lugar en Hamburgo en 1998, después titulada de modo significativo como *La fe entre la razón y el sentimiento*, Ratzinger explicaba la larga historia que media entre la concepción de la religión como sentimiento o como algo puramente racional. «La Ilustración [del siglo XVIII] enarbolaba la bandera de “la religión dentro de los límites de la pura razón”. Sin embargo, esta religión de la pura razón se disgregó rápidamente, pues sobre todo no tenía la fuerza para sostener la vida. La religión, que debe ser una fuerza que tire de toda la vida, sin duda tiene necesidad de una cierta racionalidad. [...] Sin embargo, por otro lado la religión tiene necesidad de un mandato superior a lo que ella misma ha pensado, ya que sólo así es posible aceptar el desafío incondicional que esta impone al hombre. De este modo, al final de la Ilustración, [...] se ha buscado un nuevo espacio para la religión, en el que esta podía vivir al amparo de los ataques de los nuevos conocimientos de la razón [...]. Por lo tanto, a la religión le fue asignado el “sentimiento” como el ámbito propio de su existencia en la vida humana»⁵¹. La religión había abandonado la razón una vez más, y se refugiaba en el mundo de los sentimientos.

Las consecuencias de esta separación entre razón y sentimiento en el seno de la religión resultan claras, también en la actualidad. «Desde muchos puntos de vista, se registra una situación favorable al hecho religioso, que sin em-

50. *Ibid.*, 411-412.

51. *Fede, verità, tolleranza*, 148-149.

bargo se fragmenta en particularidades, se separa con frecuencia de los grandes contextos espirituales y, en vez de dar fuerza al hombre, le promete más poder y la simple satisfacción de sus necesidades. Se busca lo irracional, la superstición, la magia»⁵². Paradójicamente, la religión cae en la misma superstición que querían evitar los ilustrados. Los sueños de la razón producen monstruos, también en el ámbito de lo religioso. El dejar la religión en las exclusivas manos del sentimiento trae todavía peores consecuencias que el mero racionalismo, como el integrista y el fanatismo. Por eso, «no hay otro camino: razón y religión deben encontrarse de nuevo, sin disolverse la una en la otra»⁵³. Se requiere por tanto una razón abierta y universal, que no sólo esté centrada en los aciertos y logros de la ciencia, sino que esté en consonancia con toda la vida humana.

«Esto significa —termina diciendo el prefecto en Hamburgo— que el radio de acción de la razón debe ampliarse de nuevo. Hemos de evadirnos de la prisión construida por nosotros mismos, y reconocer otras formas de verificación en las que pueda entrar el hombre en su totalidad. Lo que necesitamos es algo parecido a lo que encontramos en Sócrates: una actitud de espera, que se mantiene abierta y que pone la mirada más allá de sí misma. Esta actitud llevó consigo en su momento al encuentro entre dos mundos espirituales —Atenas y Jerusalén—, e hizo posible una nueva ruptura histórica. Tenemos necesidad de una nueva actitud de búsqueda, y también de humildad, que nos permita orientarnos»⁵⁴. Necesitamos una razón abierta a la fe, al amor y al mismo sentimiento. Entonces, Atenas y Jerusalén, *logos* griego y *dabar* bíblico se encuentran y se apoyan recíprocamente. La humildad llevará paradójicamente a un engrandecimiento de la razón; y en este proceso de purificación y elevación, la fe puede tener una importancia decisiva.

De este modo, la razón —en determinadas condiciones— ha triunfado en el seno del cristianismo. En la famosa conferencia pronunciada en la universidad de La Sorbona a finales de 1999, y que se ha publicado en algunos lugares con el sugerente título de *La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*⁵⁵, Ratzinger recordaba lo que constituía el mensaje cristiano para los primeros intelectuales creyentes. Habla de los salmos y de san Pablo, de los apologistas del siglo II y de san Agustín. «El cristianismo tiene, en esta perspectiva, sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones. [...] Así, se remite a lo divino que puede mostrarse en el análisis racional de la realidad. [...] Es esto lo que se entiende cuando el cristianismo, a partir

52. *Ibid.*, 150.

53. *Ibid.*, 151.

54. *Ibid.*, 166.

55. Cfr., entre otros, *30 Días* 1 (2000) 33-44.

del discurso paulino en el Aerópago en adelante, se presenta con la pretensión de ser la *religio vera*. Esto significa que la fe cristiana no se fundamenta en la poesía o en la política (estas dos grandes fuentes de la religión), sino en el conocimiento. En el cristianismo, la racionalidad se ha convertido en religión y no ya en su adversario»⁵⁶. La razón y la inteligencia juegan un papel determinante en el cristianismo, frente a otras religiones que se fundamentan en otras facetas o actividades del ser humano.

Sin embargo, esta afirmación ofrece serios problemas para la mentalidad actual. «Es exactamente lo que sostiene hoy la racionalidad: la verdad en cuanto tal no la conocemos; con las imágenes más diversas, en el fondo, entendemos lo mismo. [...] Existen muchos caminos, muchas imágenes: todas reflejan algo del Todo, pero ninguna es el Todo»⁵⁷. El relativismo no acepta este argumento sobre la existencia de la verdad. Así, ante esta crisis de dispersión de la ciencia y del conocimiento, el prefecto apelaba a algunos desarrollos científicos que reivindican la necesidad de la razón para construir la ciencia y alcanzar una imagen del mundo. La cuestión es «si sigue siendo verdad aquella convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: *In principio erat Verbum* —al principio de todo estaba la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy como ayer la opción por la prioridad de la razón y de lo racional»⁵⁸. En este aspecto se encontraría un punto de acuerdo entre el cristianismo y las necesidades de la ciencia. Ahora bien, como hemos venido diciendo, esta razón no puede ser una mera razón matemática: ha de estar abierta al amor y al resto de las dimensiones de la persona. La persona «necesita oír: necesita una razón que llegue hasta el fondo del corazón. Sólo cuando el entendimiento permanece abierto a la magna razón, puede ser realmente inteligente y conocer la verdad. El que no ama tampoco conoce (cfr. 1 Jn 4, 8). [...] Cuando se excluye la razón de la que venimos hablando, el entendimiento se convierte en tiranía de la irracionalidad»⁵⁹. La fe cristiana —concluye Ratzinger— libera a la razón de esta locura, a la vez que se apoya firmemente en ella.

Pablo BLANCO SARTO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

56. *Fede, verità, tolleranza*, 178; remite a su *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1974, 271-276.

57. *Ibid.*, 185.

58. *Ibid.*, 190-191.

59. *Colaboradores de la verdad* (1979) Rialp, Madrid 1991, 74.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.