

El Dios de la revelación y la metafísica en la reflexión de Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI Una primera aproximación

Pablo C. Sicouly OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Buenos Aires

En su prolongada labor docente, el padre Luis Santiago Ferro ha introducido a varias generaciones de estudiantes al estudio de la metafísica, a través de un contacto directo con la obra de santo Tomás de Aquino.¹ De ese modo ha contribuido –en un período en que el cultivo de dicha disciplina en algunos ámbitos no siempre era suficientemente valorado– a brindar una sólida base metafísica no sólo a los alumnos de filosofía, sino también a quienes se disponían a realizar estudios teológicos. Quienes hemos podido experimentar la dedicación con que el P. Ferro ha desempeñado durante casi cuarenta años dicha labor, coincidiremos seguramente en ver en ella un reflejo de las palabras del libro de la Sabiduría: “aprendí sin malicia, reparto sin envidia, y no me guardo sus riquezas...” (Sab 7,13), que la liturgia aplica a los doctores de la Iglesia y que son aplicables por participación también a quienes, tras sus huellas, han sabido transmitir a sus discípulos el amor por el cultivo serio y metódico de la verdad. En el marco de esta publicación de homenaje a un profesor en quien la convicción de la importancia fundamental de su disciplina se une a una clara percepción de la obra de santo Tomás de Aquino como primariamente teológica, me parece oportuno referirme al tema “el Dios de la revelación y la metafísica” en la reflexión de Joseph Ratzinger, actualmente Papa Benedicto XVI. Como se expresa en el subtítulo, la presente contribución quiere ser una primera aproximación al tema y apunta a visualizar a través de un recorrido conscientemente próxi-

¹ Fruto de su reflexión y de su enseñanza son los dos tomos de textos de santo Tomás recientemente publicados: Luis Santiago Ferro, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, 2 vols., Tucumán: Editorial UNSTA, 2004 y 2006.

mo a los textos,² en un marco temporal de cuatro décadas, el itinerario de un tema relevante en la reflexión del teólogo alemán sucesor de Pedro.

1. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos

La importancia que el joven profesor Joseph Ratzinger atribuía a la relación entre revelación bíblica y conocimiento filosófico de Dios se manifiesta en el tema escogido para su lección inaugural con motivo de la asunción de la cátedra de Teología Fundamental, en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Bonn, el 24 de junio de 1959, a la que dio el título “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”.³ El objeto de dicha exposición era esclarecer la problemática subyacente en la expresión “Dios de los filósofos”, ofreciendo una propuesta integradora en el marco de una cuestión especialmente relevante tanto para la teología católica en sí misma, como para el diálogo entre las confesiones y en particular con la teología protestante.⁴

1.1 La ruptura entre religión y metafísica en la modernidad

Si bien el origen remoto de esta cuestión se ubicaría en el encuentro mismo entre la fe y la filosofía, J. Ratzinger hace referencia a su formulación explícita a partir del llamado “Memorial” de Pascal, en el que el pensador francés formula en términos patéticos la diferencia radical entre el Dios vivo

² Especialmente del primero de ellos, tanto por su significado como texto temprano, como por ser menos accesible en castellano en su versión impresa. Un estudio más completo debería incluir otras obras, así como la consideración de las diversas ediciones alemanas a través de los años de algunos de los escritos.

³ J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Schnell und Steiner, Munich/Zurich 1960; traducción castellana de Jesús Aguirre: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid: Taurus, 1962; asimismo en: <http://www.mercaba.org/Filosofia/Teologia>. Entretanto existe una nueva edición alemana: J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf: Johannesbund Verlag, ²2005 [¹2004], con prólogo del autor y un epílogo de H. Sonnemanns. Las citas se hacen a partir de la última edición alemana (=GGGPh), con referencia a la paginación en la edición española (=DFDF), quedando a salvo los diversos prólogos.

⁴ DFDF, 9 (prólogo). Cfr. p.ej. la obra –bastante escéptica en cuanto a las posibilidades de un acceso metafísico a Dios– de Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols., WBG, Darmstadt (3a. ed.), 1975.

de la revelación y el Dios de los filósofos.⁵ Se trata, como explica J. Ratzinger, de una reacción frente a la filosofía marcada por un “espíritu de geometría” de Descartes y a la metafísica racionalista de su tiempo.⁶ Con Kant y Schleiermacher la ruptura entre metafísica y religión se hará definitiva y adquirirá un estatuto cuasi normativo en la filosofía moderna. A la luz de la crítica kantiana, la razón teórica no tiene ya posibilidad de acceso a Dios. La religión, circunscripta por Schleiermacher al ámbito extra-racional y extra-metafísico del sentimiento, no tiene por su parte apoyo alguno en el ámbito de la *ratio*; más aún: queda cuestionada la posibilidad misma de formulaciones dogmáticas como expresión racional de lo religioso. La contraposición entre el “Dios de la fe y el Dios de los filósofos” se transforma así en una afirmación generalizada y un lugar común del pensamiento moderno: el Dios de la religión es el Dios vivo y personal, objeto de la vivencia religiosa; el Dios de la filosofía, en cambio, sería abstracto, vacío y sólo objeto de teoría.⁷ Aun cuando esta contraposición se haya dado con más fuerza en el campo del pensamiento protestante, ella no ha dejado de afectar también en algunos casos a la teología católica en la segunda mitad del siglo XX.⁸ El modo diverso de concebir la relación entre el conocimiento de Dios a través de la revelación y de la metafísica es ilustrado por J. Ratzinger a través de las posturas de Tomás de Aquino y del teólogo protestante Emil Brunner.

1.2 Las tesis de Tomás de Aquino y Emil Brunner

La tesis de santo Tomás es caracterizada por nuestro autor a partir de una expresión de Max Scheler como de “identificación y distinción parcial”.⁹ El Dios de la religión y el Dios de los filósofos se identifican, en cuanto que la

⁵ B. Pascal, *Memorial*: “Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y de los sabios...”, en: <http://www.fh-augsburg.de/hersch/gallica>.

⁶ GGGPh, 12; DFDF, 12s.

⁷ GGGPh, 13; DFDF, 14.

⁸ Cfr. p.ej.: R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen von Philosophie und katholischer Theologie*, WBG, Darmstadt 1980, 343ss; Y. Labbé, “La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950-2000)”, en: *RevSchRel* 77 (2003), 43-74; id., “Dieu différent en philosophie”, en: *RSPT* 87 (2003), 681-701.

⁹ GGGPh, 15s; DFDF, 16. Cfr. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid: Revista de Occidente, 1940, 52s.

religio naturalis no posee ningún contenido que supere la doctrina filosófica de Dios. El Dios de la fe y el Dios de la filosofía se distinguen sin embargo parcialmente, en cuanto que la fe añade una nueva imagen de Dios, más elevada y no asequible a la sola razón natural. Aplicando el axioma "*gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*" cabe sintetizar la postura del Aquinate –concluye J. Ratzinger– afirmando que la fe cristiana no contradice la doctrina filosófica de Dios, sino que la asume y la lleva a su plenitud. Fuera de la revelación bíblica y específicamente de la fe cristiana, la filosofía constituye la posibilidad más elevada del espíritu humano en lo que hace al conocimiento de Dios. "El Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo. Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe de forma más honda y pura".¹⁰ La relación entre conocimiento filosófico de Dios (natural) y conocimiento de Dios por la fe (gracia) es análoga a la existente entre este último y la visión bienaventurada de Dios (gloria).¹¹

La postura del teólogo protestante suizo Emil Brunner (1889-1966), que expresa de modo radical un motivo muy a menudo presente en la teología protestante, es completamente opuesta a la tesis integradora de Tomás de Aquino.¹² Brunner contrapone la doctrina filosófica de Dios, orien-

¹⁰ GGGPh, 16; DFDF, 19.

¹¹ Cf. GGGPh, 16; DFDF, 19. Si bien J. Ratzinger no lo cita expresamente, está haciendo referencia probablemente a la analogía entre los tres niveles de conocimiento de Dios que santo Tomás de Aquino menciona en *Contra Gentes* IV, c. 1: "Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est, secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est, prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata, perfecte intuenda".

¹² Cfr. una valoración crítica desde la teología católica en: G. Söhngen, "Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner", en: Id., *Die Einheit in der Theologie*, Munich: Karl Zink Verlag, 1952, 248-264. E. Brunner representa un ejemplo contemporáneo a fines de los años 50 de la teoría de la "helenización del cristianismo" planteada a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX especialmente por Adolf Harnack. Cfr. al respecto: W. Pannenberg, "La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana", en: id., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Sígueme, 1976, 93-150 (originalmente en: ZKG 70 [1959], 1-45).

tada al “concepto” de la esencia de Dios, es decir hacia lo universal, a la revelación bíblica del “nombre” de Dios como ser invocable o “apelable”, personal, que toma la iniciativa de su automanifestación y acoge a los hombres en la comunión con Él.¹³ Mientras que en la revelación bíblica Dios mismo establece con su libertad creadora la relación con el hombre a través de la revelación de su nombre, el itinerario de la filosofía parte del hombre y arriba a un Dios pensado, no personal, con el que no cabe entrar en comunión, y al que no se le puede orar. Nada estaría más lejos de la concepción bíblica de Dios que la posibilidad de acceder a Él por vía de causalidad como en el camino de la filosofía griega.

Para Brunner la síntesis patristico-escolástica entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos constituye por tanto una adulteración de la esencia misma de la revelación bíblica. Objeto de su crítica es especialmente el nexo establecido por san Agustín entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios. La lectura por parte de los padres griegos de una “definición ontológica” en el nombre de Dios (Yahvé) implica para Brunner un “completo malentendido” y una “desnaturalización devastadora” del pensamiento bíblico. El paso del “Yo soy el que soy” (Ex 3,14) de la Biblia hebrea al “Yo soy el que es” (*Ich bin der Seiende*)¹⁴ en la Septuaginta habría conducido de una revelación de Dios como el indefinible e incomparable a una concepción en la que Dios manifiesta el fondo metafísico de su ser, de modo que ya no se trataría de un “nombre”, sino de un “concepto”.¹⁵ Ante esta contraposición entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos se plantea en toda su gravedad la pregunta acerca de la legitimidad de la relación entre fe y filosofía, así como la del concepto de *analogia entis* entendido en sentido amplio y estructurante de la relación entre una y otra. Más aún: con

¹³ Más allá de este contexto de la postura de Brunner, véase la referencia de J. Ratzinger de la revelación de Dios como quien tiene un “nombre”, en: Ídem, *Einführung in das Christentum*, Munich: Kösel Verlag, 1968, 84ss; trad. cast.: *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1979, 89ss.

¹⁴ Téngase presente que J. Ratzinger hace referencia a la forma de participio que adopta la expresión a partir de la traducción de la Septuaginta (*to on*; alemán: *der Seiende*), diferente de la forma verbal en la traducción castellana “el que es” (cfr. GGGPh, 20s; DFDF, 23s).

¹⁵ GGGPh, 17; DFDF, 20.

ello se plantea la cuestión fundamental acerca de la esencia misma del cristianismo y de sus posibles diversas formas de comprensión por parte de la tradición teológica protestante y católica respectivamente. La cuestión resume en definitiva, como en un punto central –dice Ratzinger– “el conjunto de la problemática de la fundamentación de la teología como tarea propia de la Teología Fundamental”.¹⁶

1.3 Concepto filosófico de Dios, religión pre-cristiana y revelación bíblica

Ante el desafío planteado por la tesis de E. Brunner, J. Ratzinger formula una propuesta de solución al cabo de un análisis de la relación entre el concepto filosófico de Dios, la religión pre-cristiana y la revelación bíblica. En cuanto al primer binomio, a saber: el concepto de Dios en la filosofía griega y su relación con la religión antigua, la distinción de Marco Terencio Varrón, representante romano de la Stoa, de tres formas de “*theologia*” (*mythica*, *civilis* y *naturalis*) pondría de manifiesto la problemática fundamental del politeísmo a través de la inconexión entre la práctica de la religión pagana antigua (*religio*, *theologia civilis*) y la pregunta acerca de la verdad de lo real y del ser divino (*philosophia* y *physica*). La esencia del politeísmo –explica J. Ratzinger– no está dada primariamente por la afirmación de una pluralidad de dioses, sino por la falta de una noción de absoluto personal, o sea por la concepción de que “lo Absoluto en sí y como tal no es apelable” por parte del hombre, sino sólo invocable a través de reflejos finitos.¹⁷

En cuanto a la relación entre el concepto filosófico de Dios y la revelación bíblica, el nexo agustiniano entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios se manifiesta, a la luz de lo antedicho, como una consecuencia natural del monoteísmo. El encuentro y la síntesis entre fe bíblica y pensamiento filosófico no sólo eran legítimos, sino incluso necesarios en orden a

¹⁶ GGGPh, 22; DFDF, 26.

¹⁷ Cf. GGGPh, 26s; DFDF, 31s; 33. Cfr. la referencia de W. Pannenberg a la temática de Dios como origen en los inicios de la teología filosófica griega y la búsqueda de “Dios que es Dios por naturaleza, en razón de su esencia (*physei*), a diferencia de los dioses de la fe popular, que pasan por dioses únicamente en virtud de la convención y costumbre humanas (*théseis*)”, en: id., “La asimilación del concepto filosófico de Dios...”, 97s.

expresar “la plena exigencia y seriedad de la fe bíblica”, que supone ese nexo con el concepto filosófico, pre-religioso de Dios: por ello, afirma J. Ratzinger que “la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana”, y “que la *analogía entis* es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y suprimirla sería suprimir la exigencia propia que ha de plantear el cristianismo”.¹⁸ Más aún: el nexo o vínculo entre concepto filosófico de Dios y revelación bíblica tiene un principio de realización ya en el Antiguo Testamento, en los escritos post-exílicos, como forma de hacer inteligible al mundo circundante la esencia del monoteísmo. El lugar que asume la noción de creación en el Deutero-Isaías, la expresión “Dios del cielo” y la referencia a las propiedades divinas (eternidad, omnipotencia, etc.) son citadas como ejemplos del modo en que lo filosófico designa “la dimensión misionera del concepto de Dios”, es decir, la forma en que la revelación bíblica tiende a hacerse “comprensible hacia afuera” a la universalidad de los pueblos.¹⁹ El recurso y la apropiación de la filosofía por parte de los padres apologetas representa la “necesaria función complementaria interior del proceso externo de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos”.²⁰

En conclusión, Joseph Ratzinger afirma una “unidad de relación” (*Beziehungseinheit*) entre filosofía y fe: la concepción de santo Tomás de Aquino de una “parcial identidad” y la síntesis apologetico-patristica que vinculan el concepto filosófico de Dios y el pensamiento bíblico son, por tanto, legítimas e incluso irrenunciables.²¹ Esta afirmación va unida a la observación de que la incorporación de algunas nociones filosóficas en la teología no siempre se logró con la necesaria transformación crítica. La identidad entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos no implica la supresión de la diferencia entre fe y filosofía, y por tanto esta última, no se transforma

¹⁸ GGGPh, 28s; DFDF, 34s.

¹⁹ GGGPh, 31s; DFDF, 37s.

²⁰ GGGPh, 33s; DFDF, 39.

²¹ En la noción de “unidad de relación” (*Beziehungseinheit*) puede verse una cierta analogía con la de “unidad analógica” utilizada por Gottlieb Söhngen, y caracterizada como “unidad relativa o de la correspondencia de relaciones”, cfr. id., *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit*, Friburgo/Munich: Verlag K. Alber, 1957, 94s; trad. cast.: *La ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Barcelona: Herder, 1966, 114.

en fe, sino que sigue siendo un medio en el que la fe ha de expresarse y explicitarse “como en lo otro”.²² La noción de absoluto, por su parte, habría de experimentar una profunda purificación y transformación, en su paso de un estado de “convivencia negativa” con el politeísmo a uno de “convivencia positiva” con la fe monoteísta.²³ Tareas en parte pendientes como esas y la dimensión necesariamente inconclusa de la teología *in via* no hacen sino subrayar el valor del empeño del *intellectus fidei* en el contexto de la búsqueda del rostro de Dios hasta su venida.²⁴

El itinerario iniciado con esta afirmación de la legitimidad fundamental y la exigencia interna de una síntesis entre revelación bíblica y concepto filosófico de Dios puede continuarse a través de tres otros momentos en textos de J. Ratzinger de los decenios posteriores. Así veremos brevemente, a continuación, los siguientes temas: la relación entre historia de la salvación, escatología y metafísica (2.); la necesidad de categorías metafísicas en la labor de *intellectus fidei* propia de la teología (3.); y el papel de la filosofía y específicamente de la metafísica en la autocomprensión y manifestación del cristianismo como *religio vera*, síntesis de fe y razón, verdad y amor (4.).

2. Historia de la salvación, escatología y metafísica: antítesis e integración

2.1 Continuidad y discontinuidad de la historia y metafísica

El lugar de la filosofía, y específicamente de la ontología o metafísica en relación con la “historia de la salvación” (*Heilsgeschichte*) y con la escatología es objeto de la reflexión de J. Ratzinger en dos artículos de fines de la década del sesenta y comienzos de la del setenta.²⁵ En ese contexto el enton-

²² GGGPh, 34; DFDF, 40.

²³ Cf. GGGPh, 33s; DFDF, 40s.

²⁴ Cf. GGGPh, 35; DFDF, 42s.

²⁵ Los artículos se encuentran recopilados en: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich: Erich Wewel Verlag, 1982 (=ThPL). A continuación se menciona la fecha de la primera publicación (aun cuando haya aparecido bajo un título algo diverso) y se cita su paginación dentro de dicha obra, en las ediciones alemana y española respectivamente: “Glaube als Erkenntnis und als Praxis – die Grundoption des christlichen Credo”, (1975) 69-77; “Heil und Geschichte”, (1969) 159-179; “Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie” (1967),

ces profesor en Tubinga se refiere al fenómeno de la crisis de las “formas históricas” como itinerarios de la efectiva realización del ser del hombre. El cristianismo, en cuanto surgido de la ruptura de una conciencia antigua de la historia, implica la fundación de una “nueva historia”, que como “fin de la historia” posee un alcance universal.²⁶ Tras una fase inicial marcada por un sentido marginal de la existencia cristiana respecto de la historia universal, se alcanza –a través de Agustín y su recurso al pensamiento platónico– una nueva forma de mediación entre el mensaje evangélico y la historia: el cristianismo ya no es concebido como una suerte de “salida” de la historia, sino como “la forma de su definitividad e insuperabilidad”.²⁷ Contra esta concepción sintética “celestial-terrena”, “cristiano-mundana” de la historia bajo el signo de la continuidad, se levantará Martín Lutero oponiendo a ella el principio de la discontinuidad como propio de lo evangélico.²⁸

Sobre el trasfondo de esta crítica fundamental a las instancias de continuidad en la historia, se comprende la tradicional reserva de buena parte de la teología protestante frente a la metafísica, combatida en un primer momento como una contaminación pagana y escolástica de la Escritura y la teología, y más tarde como expresión de un proceso de “helenización” ilegítima de la revelación. En esta lógica, se tiende a contraponer a la metafísica, considerada como expresión filosófica de la continuidad, la historia; y a la teología de la creación y de la encarnación, la teología de la cruz.²⁹ La noción de “historia de

180-199; “Was ist Theologie?” (1979), 331-338; “Kirche und wissenschaftliche Theologie” (1978), 339-348. Traducción española: Id., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder: Barcelona 1985 (=DPT): “La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo cristiano”, 77-86; “Salvación e historia”; 181-203; “Historia de la salvación, metafísica y escatología”, 204-227; “¿Qué es teología?”, 379-387; “La Iglesia y la teología científica”, 388-399.

²⁶ ThPL, 162; DPT, 184.

²⁷ ThPL, 163; DPT, 185.

²⁸ J. Ratzinger hace referencia en este sentido a algunas de las implicancias de esta nueva concepción: “frente a la dimensión institucional de la sucesión apostólica ... opone la acción carismática del Espíritu, y frente a la promesa y cumplimiento ... la apelación al origen ... y la oposición de ley y Evangelio” (ThPL, 162; DPT, 184).

²⁹ ThPL, 165; DPT, 187: “Como el pensamiento de la encarnación aparece como el fundamento y raíz de la metafísica en la teología, se le opone antitéticamente la acentuación de la cruz como expresión de radical discontinuidad”.

la salvación” (*Heilsgeschichte*) aparece inicialmente en la modernidad como antítesis protestante al carácter metafísico de la teología católica. J. Ratzinger ve en esta categoría –en cuya introducción en el campo de la teología católica cupo un lugar destacado a su maestro G. Söhngen, bien que no como alternativa o contradicción, sino en forma complementaria e integradora respecto de las categorías metafísicas– un concepto clave del profundo cambio acontecido en la teología católica en la segunda mitad del siglo XX.³⁰ Resulta especialmente ilustrativo el desarrollo o “cambio de frentes” que J. Ratzinger constata a este respecto en la discusión teológica de dicho período.

2.2 De la historia de la salvación como antítesis de la metafísica, a la escatología como antítesis de la historia de la salvación

Desde el punto de vista de nuestro tema son de destacar las sucesivas etapas de la discusión teológica respecto de la mediación entre “historia de la salvación”, metafísica y escatología en el curso de las tres décadas posteriores a la segunda guerra mundial, descritas por J. Ratzinger.³¹ En un primer momento la noción de “historia de la salvación” –procedente, como se dijo, de la teología protestante– es concebida como antítesis de la metafísica. La Biblia no conocería el pensar ontológico, propio de la forma griega de pensamiento –así los sostenedores de esta tesis, como p.ej. el teólogo luterano Oscar Cullmann– y el reemplazo de una perspectiva histórico-salvífica por la metafísica habría sido la raíz de lo que Cullmann llama la “herejía fundamental” de la historia del dogma. Esta postura no es sino una nueva forma, señala J. Ratzinger, de la antigua lectura del protestantismo liberal que veía en el catolicismo la unión ilegítima de pensamiento bíblico y espíritu griego.³² A pesar de la diversidad de posturas entre los teólogos

³⁰ J. Ratzinger remite a los estudios de G. Söhngen y hace referencia a la novedad que implicó la introducción del concepto de “*historia salutis*” en los documentos del Concilio Vaticano II, en cuanto que al hacerlo se optó por la traducción de la expresión alemana “*Heilsgeschichte*”, procedente de la teología protestante, en lugar de recurrirse a la terminología patristica habitual de “*dispensatio*” u “*oikonomia*” (cfr. ThPL, 180; DPT, 204). Sobre la obra de G. Söhngen en esta perspectiva: J. Graf, *Gottlieb Söhngens (1892-1971) Suche nach der 'Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt/M. [et al.]: Peter Lang, 1991.

³¹ ThPL, 180ss; DPT, 204ss.

³² ThPL, 181s; DPT, 205s.

protestantes e incluso las discusiones que han tenido lugar entre ellos respecto de la “teología natural” –p.ej. entre K. Barth y E. Brunner– el rechazo de la metafísica y su contraposición a la historia de la salvación aparecen como un rasgo en cierto modo común a todos ellos.³³

En el curso de unos pocos años, sin embargo, y en particular a través de la influencia de Rudolf Bultmann, se produce una curiosa evolución en la discusión teológica, que lleva a un virtual cambio de frentes en cuanto a la mediación entre metafísica e historia de la salvación. La escatología, pasa a ocupar un lugar central a partir de mediados de los años sesenta y se convierte en antítesis de la “historia de la salvación”, concebida entretanto como una categoría armonizante y no suficientemente escatológica. J. Ratzinger hace referencia en este sentido a dos formas diversas de contraposición entre historia y metafísica: una más clásica o tradicional, que continúa utilizando las nociones de historia, ser y esencia, y otra más radical –a partir de mediados de los años sesenta– para la que ya no hay esencias del hombre ni de las cosas, y en la que la antítesis entre metafísica e historia y la afirmación de la discontinuidad se radicaliza hasta alcanzar un punto culminante.³⁴ Como exponentes de esta última postura podrían citarse autores que incorporan elementos provenientes de la dialéctica de E. Bloch, como J. Moltmann en la fase temprana de su reflexión o G. Picht en su concepción de la realidad en categorías exclusivamente temporales, excluyendo todo sustrato metafísico e incluso la noción misma de esencia o naturaleza, considerada como una categoría estática griega, ajena a la cosmovisión bíblica.³⁵

³³ ThPL, 182s; DPT, 206s. G. Söhngen hablaba, en cambio, de dos modelos de pensamiento complementarios, que caracterizaba como “concreto-histórico” y “abstracto-metafísico”.

³⁴ ThPL, 165s; DPT, 187s. Véase: R. Schaeffler, *Wechselbeziehungen...*, 306ss; id., *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, WBG, Darmstadt, 197; P.C. Sicouly, “Die Kategorie Neuschöpfung und die Modelle der Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Neuschöpfung im Werk Jürgen Moltmanns”, en: *Catholica* 3 (2006), 184-217.

³⁵ Cfr. P.C. Sicouly, “Die Kategorie Neuschöpfung...”, 186ss; id., *Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, Bonifatius Verlag, Paderborn (de próxima aparición), 128ss; 160ss. Es significativa en este sentido la evolución de los mencionados autores: G. Picht en el campo filosófico y J. Moltmann en el teológico, en cuanto al distanciamiento de su temprana

2.3 Intentos de integración en la teología católica

Ante el desafío planteado por un lado por las posturas que sostenían una fundamental oposición entre historia y esencia humana y por otro por las formas de antítesis arriba mencionadas entre historia de la salvación, metafísica y escatología, se dieron en el marco de la teología católica de la segunda mitad del siglo XX intentos de integración, entre los cuales se inscribe la reflexión del mismo J. Ratzinger. En cuanto al primer nivel, nuestro autor formula una evaluación crítica del proyecto de Karl Rahner, en su intento de poner de manifiesto el modo cómo una historia particular –la de la economía de la salvación y su culminación en Jesucristo– puede tener significación universal respecto de la esencia del hombre como tal, y de ese modo dar respuesta al reproche de “extrinsecismo” formulado por la modernidad a la revelación divina y a la apologética cristiana. Frente a lo que percibe en el modelo de K. Rahner como una “filosofía de la necesidad” o una síntesis de historia y esencia en una “única y forzada lógica del entender”, J. Ratzinger subraya como ideal propio del cristianismo el de una “síntesis abierta”, una “filosofía de la libertad y del amor”, que renuncia a una lógica conclusiva omniabarcadora, consciente de que la novedad propia de la economía cristiana sólo puede conservarse y transmitirse desde la tensión y la conciencia de lo fragmentario de todo esfuerzo por captar la unidad de historia y esencia.³⁶ Esa tensión entre historia y metafísica (unidad de relación, *Beziehungseinheit*) expresa justamente la situación de la esencia o naturaleza humana (*menschliches Wesen*) en su existencia histórica, *in via*, llamada a estar y salir “fuera de sí misma” como condición de su plena realización, puesto que su fundamento está en el misterio de Dios, que es libertad.³⁷

En segundo lugar, ante la doble antítesis arriba mencionada y las diversas respuestas posibles, se plantea la pregunta fundamental acerca de si el núcleo de lo cristiano, caracterizado en la teología protestante a partir del

contraposición de historia y naturaleza y su paso de la desvalorización a la recuperación de esta última noción. Esto no significa sin embargo en G. Picht una recuperación de la metafísica, sino la continuación de su crítica desde otros argumentos.

³⁶ ThPL, 177s; DPT, 201s.

³⁷ Cfr. respecto de este motivo en la reflexión de J. Ratzinger: R. Tremblay, “L’Exode, une idée maîtresse de la pensée théologique du Cardinal Joseph Ratzinger?”, en: *Studia Moralia* 28 (1990), 523-549.

concepto de “centro del Evangelio” (*Mitte des Evangeliums*) y en la tradición católica a partir de la noción de “*regula fidei*”, implica una afirmación ontológica, histórica o escatológica. En este contexto, el entonces profesor J. Ratzinger privilegia la resurrección concebida como obrar escatológico de Dios, como el verdadero *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, que más determina la estructura de la fe y de la teología y busca la integración de las mencionadas dimensiones a partir de ella.³⁸ Al consistir el núcleo del Evangelio en el mensaje de la resurrección, se sigue la primacía del obrar divino respecto de todo obrar humano, “de la historia sobre la metafísica”, “de la *actio* sobre el *verbum*” y “de la realidad sobre el mensaje”.³⁹ Como obrar escatológico de Dios, la resurrección es un acontecimiento inseparablemente histórico y suprahistórico, que trascendiendo la historia intramundana abarca al cosmos y su futuro. En el núcleo del mensaje de la resurrección J. Ratzinger ve la convergencia de la historia de la salvación y la escatología, así como la afirmación metafísica y a la vez escatológica decisiva respecto del ser (*est*) de Jesucristo: “Jesús es Cristo, Dios es hombre y el futuro del hombre”.⁴⁰

Esta afirmación no es sin embargo la última de J. Ratzinger en lo que hace a nuestro tema, tal como lo manifiesta la nota agregada al final de dicho artículo en ocasión de su publicación en el marco de la obra *Teoría de los principios teológicos* en 1982, es decir aproximadamente quince años después de la primera publicación. En dicha nota el autor subraya más decididamente la importancia de tener en cuenta el “fundamento metafísico de toda historia”, así como la primacía del primer artículo de Credo –como se ha visto, hasta aquí la argumentación se había desarrollado siempre a partir del segundo artículo– remitiendo a otros textos, en los que dicha perspectiva ocupa un lugar más central,⁴¹ a algunos de los cuales nos referiremos en los párrafos siguientes.

³⁸ Cf. ThPL, 193; DPT, 220.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ ThPL, 199; DPT, 226.

⁴¹ ThPL, 199; DPT, 227. La importancia de la allí agregada nota 37 respecto de nuestro merece ser tenida en cuenta: “Hoy subrayaría con más fuerza de lo que se hace en este texto, dada la significación fundamental del ‘es’, la irremplazabilidad y la importancia absolutamente primordial de lo ontológico, y con ello de la metafísica como fundamento de toda historia ... El hecho de que el primer artículo del Credo constituya el fundamento de toda fe cristiana incluye en sí, desde un punto de vista

3. La teología como ciencia sobre Dios y su empeño metafísico

3.1 *Dos tesis sobre la teología*

En un breve artículo de 1979 que lleva el título “¿Qué es teología?” y reproduce una alocución con motivo de los 75 años del Cardenal Hermann Volk, entonces obispo de Maguncia, Joseph Ratzinger enuncia y desarrolla dos tesis acerca de la teología y su relación con la filosofía, a saber, que: “La teología se refiere a Dios”, es decir que su objeto (o sujeto) es Dios; y que ella se encuentra vinculada “al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental.”⁴² Dichas tesis, que podrían parecer contradictorias si se concibiera la filosofía como “esencial y necesariamente prescindente de la revelación”, o el conocimiento de Dios como sólo accesible a través de la revelación, son consideradas por J. Ratzinger como inseparables y complementarias: si Dios es el objeto o tema fundamental de la teología –y no aspectos parciales como la historia de la salvación, la Iglesia, etc.– ella debe pensar filosóficamente.⁴³ A su vez, la reflexión filosófica, que cronológicamente preexiste a la teología y luego de la revelación no se confunde con ella, es capaz de adentrarse e integrarse en el pensar teológico sin perder su naturaleza propia: un pensamiento que aparece repetidamente en los escritos de J. Ratzinger, y que parece anticipar la enseñanza de la Encíclica *Fides et ratio*.⁴⁴

J. Ratzinger valora la noción de *sacra doctrina* de santo Tomás de Aquino como “*scientia speculativa*”, expresando haber comprendido con mayor profundidad a través del tiempo la importancia y las implicancias de esta afirmación, en particular en lo que hace a la dimensión metafísica de la teología como tal.⁴⁵ Lejos de darse una contradicción o plantearse una alternativa en-

teológico, el carácter fundamental de las expresiones ontológicas y la irrenunciabilidad de lo metafísico, es decir, de Dios Creador, que precede a todo devenir”.

⁴² ThPL, 332; DPT, 380.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Cfr. sobre la interacción entre teología y filosofía: Encíclica *Fides et ratio* nr. 64-79; sobre la necesidad de una filosofía de auténtico porte metafísico como interlocutora de la teología: nr. 83-84.

⁴⁵ ThPL, 335; DPT, 384: “Confieso que sólo gracias a las evoluciones de los últimos años he conseguido ver claramente cuán fundamental es el problema aquí debatido. En realidad, Tomás de Aquino no hacía sino volver a reflexionar sobre aquella respuesta que, en su polémica con el gnosticismo encontró Ireneo de Lyon, el auténtico

tre aproximación histórico-salvífica y consideración metafísica, una y otra se suponen y deben integrarse en la labor de la teología, que teniendo por objeto a Dios mismo, no puede dejar de ser en primer lugar *scientia speculativa*:

En este empeño metafísico (ontológico) de la teología no hay –en contra de lo que hemos venido temiendo durante largo tiempo– una traición a la historia de la salvación: bien al contrario, si la teología quiere ser fiel a su punto de arranque histórico –al acontecimiento salvífico en Cristo testimoniado por la Biblia– debe superar la historia y dedicarse, en último término, al mismo Dios.⁴⁶

Nuestro autor no deja finalmente de apoyarse también en san Buenaventura, destacando sus afirmaciones tardías sobre la teología, en las cuales se manifiesta una síntesis que el doctor franciscano habría buscado en sus obras juveniles, y que le hace posible afirmar al mismo tiempo el “carácter ontológico de la teología” y con ello su naturaleza especulativa o teórica y “la necesaria autosuperación de la contemplación para insertarse en la práctica de la fe”.⁴⁷ Ello permite comprender adecuadamente –así la tesis final de J. Ratzinger– la teología como “ciencia espiritual” que más allá de toda posible reducción racionalizante o exclusivamente académica, supone un contexto de vida espiritual y su aceptación como una exigencia vital.⁴⁸

fundador de la teología católica: lo nuevo de Jesucristo –dijo– consiste justamente en que ha hecho posible el encuentro con el inaccesible, con el hasta entonces inalcanzable, con el Padre mismo ... en que ha derribado el muro infranqueable que mantenía al hombre alejado del ser de Dios y de su verdad. Esto significa que se falsea el sentido de la cristología precisamente cuando se la mantiene encerrada en el círculo histórico-antropológico y no llega a ser auténtica teología, en la que se expresa en palabras la realidad metafísica de Dios. Y, a la inversa, quiere decir también que sólo la teología puede garantizar que se mantiene abierta la búsqueda metafísica. Allí donde la teología abandona esta misión, también para la filosofía queda cortado el camino que permite plantearse, en su definitiva radicalidad, el problema del fundamento último”.

⁴⁶ ThPL, 336; DPT, 385.

⁴⁷ ThPL, 338; DPT, 387.

⁴⁸ ThPL, 338s; DPT, 387s. A las dos tesis enunciadas en este artículo podrían agregarse las “tres tesis” enunciadas en el escrito de 1975 “Glaube und Bildung” (ThPL, 349-359, esp. 354-359; DPT, 400-412; esp. 407-412) sobre la relación entre fe e “ilustración” (*Aufklärung*) en el sentido de una parcial función común, así como de la distinción entre ambas, tema que es desarrollado en escritos posteriores. Cfr. asimis-

3.2 Racionalidad de la teología y su recurso a la metafísica

Una nueva e importante reflexión sobre el tema de la necesidad del recurso a la filosofía por parte de la teología como exigencia de su propia naturaleza y racionalidad se encuentra en la conferencia “Fe, filosofía y teología”, pronunciada en 1984 en el College of St. Thomas en St. Paul (Minnesota, Estados Unidos), y publicada en alemán en 1985.⁴⁹ J. Ratzinger parte aquí de la unidad entre filosofía y teología en el cristianismo primitivo, ilustrada a través de las tempranas representaciones del arte cristiano (p.ej. la imagen de Cristo como perfecto filósofo) y de la concepción del cristianismo como *vera philosophia* presente en san Justino, por ser la tarea esencial del filósofo preguntarse acerca de Dios y vivir conforme al Logos.⁵⁰ El cardenal alemán esboza luego el proceso de distinción entre filosofía y teología en la edad media, su posterior contraposición a partir de la modernidad, y propone finalmente una nueva forma de relación entre ambas. La posibilidad de una interacción o relación metódica entre filosofía y teología es negada por algunos autores tanto desde la filosofía (M. Heidegger, K. Jaspers), como desde la teología (Tertuliano, el tardío san Buenaventura, M. Lutero, K. Barth).⁵¹ Esta última, sin embargo, no puede prescindir de hecho de la filosofía en su reflexión sobre la revelación, de modo que su rechazo (especialmente desde Lutero a Barth y hasta nuestros días) no se dirige en rigor contra la filosofía como tal, sino específicamente contra la metafísica procedente del pensamiento griego, y sobre todo de Platón y Aristóteles.⁵²

mo el artículo “La Iglesia y la teología científica” (1978), en: ThPL, 339-348; DPT, 388-399, donde se mencionan los contenidos de verdad tanto de orden histórico como metafísico de la fe y su vinculación con la “ilustración griega” en la función “crítica de la religión mítica”: “En su lucha por el alma del hombre [la misión cristiana] ha considerado como aliada a la filosofía racional, pero no a las religiones existentes, y en el teatro de las fuerzas contendientes, se ha puesto del lado de la filosofía” (ThPL, 344; DPT, 394; cfr. al respecto: infra, apartado 4).

⁴⁹ “Glaube, Philosophie und Theologie”, originalmente en: IKaZ Communio 14 (1985), 56-66; luego en: J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes Verlag, Einsiedeln/ Friburgo 1993, 11-25. Las citas se hacen a partir de esta última edición (=WATH).

⁵⁰ WATH, 12s.

⁵¹ WATH, 15ss.

⁵² WATH, 17. Cfr. A. Grillmeier, “Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, en: id., *Mit ihm und*

Esta actitud crítica respecto de la metafísica se ha visto potenciada en el último siglo y medio, tal como J. Ratzinger ilustra a la luz de la evolución que ha tenido lugar en el seno de la teología protestante. Mientras que M. Lutero a pesar de su crítica al recurso a categorías metafísicas en la explicitación de la Escritura, no ponía en cuestión las formulaciones dogmáticas de los primeros Concilios, y la llamada ortodoxia protestante de los siglos XVII y XVIII había desarrollado una propia escolástica, con la tesis de la “helenización del cristianismo” por parte del protestantismo liberal a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX la crítica se torna radical.⁵³ El rechazo de la metafísica por parte de la teología contenía en sí una dinámica que conduciría a una crisis del concepto de Dios. Ante esta situación, se planteaba como salida el intento de K. Barth, de “construir la fe como una pura paradoja”, no apoyada en analogía alguna, sino en la pura contradicción, con la consiguiente incapacidad de explicar y penetrar el mundo cotidiano. Como manifestación extrema del fracaso de la mediación de filosofía y teología se daban asimismo formas necesariamente efímeras de la llamada “teología de la muerte de Dios”.⁵⁴ Como conclusión, J. Ratzinger afirma que el pensamiento filosófico y teológico no pueden prescindir de la metafísica, considerándola como un resabio helenístico, sino que tanto el teólogo como el verdadero filósofo no pueden dejar de plantearse la pregunta acerca del fundamento y el fin del ser como tal, así como de la relación entre Dios y el ser.⁵⁵

in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Herder, Friburgo/Basilea/ Viena (2a. ed.), 1978, 423-488; L. Scheffczyk, “Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt”, en: *Münchener Theologische Zeitschrift* 33 (1982), 195-205; id., “La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad”, en: *Revista española de teología* 41 (1981), 469-481; J. Drumm, art. “Hellenisierung”, en: *LThK* (3ª. ed.) IV (1995), 1407-1409; T. Hainthaler, “Griechische Denkelemente im frühen Christentum – ‘Hellenisierung’ des Christentums?”, en: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/hainthaler5.pdf>; así como el artículo de W. Pannenberg citado supra (nota 12).

⁵³ WATH, 17s.

⁵⁴ WATH, 18. Cfr. respecto de la problemática de la llamada “teología de la muerte de Dios”: A. Seigfried, art. “Gott-ist-tot-Theologie”, en: *LThK* (3ª. ed.), 1995, IV, 953-954; L. Scheffczyk, “Der Irrweg der Gott-ist-tot-Theologie” en: id., *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977, 140-155.

⁵⁵ WATH, 18; 19: Ante la “común oposición a la metafísica que hoy parece ser a veces lo que propiamente une a filósofos y teólogos, debemos afirmar que ambos

3.3 *Hacia una nueva determinación de la relación entre fe y filosofía (metafísica)*

El Cardenal Ratzinger se pregunta en la exposición referida, en qué sentido la fe necesita de la metafísica y a su vez en qué sentido la filosofía puede estar abierta e incluso constitutivamente ordenada a un diálogo con la fe, y distingue en su respuesta tres planos que constituyen como puntos de inserción para una nueva determinación de la relación entre fe y metafísica. En primer lugar, se trata de la problemática de la muerte, y con ella, de la cuestión fundamental acerca del origen y el fin del hombre, que representa el “aguijón metafísico” inserto en la creatura humana como un interrogante que no puede ser acallado.⁵⁶ Esta cuestión, que plantea la búsqueda de sentido y de comprensión del hombre en el conjunto de la totalidad de lo real, y que está vinculada a la pregunta acerca de la esperanza, de la relación entre historia y *ethos* y sentido del obrar humano, no puede explicitarse adecuadamente sino a través del recurso, a partir de la revelación, a un instrumental filosófico-metafísico adecuado.

En un segundo nivel se ubica la pregunta acerca de Dios mismo, respecto de la cual la fe al confesar su existencia y su poder sobre la totalidad de lo real –sin lo cual la noción de “Dios” carecería de sentido– formula necesariamente una afirmación metafísica. Es justamente desde ese fundamento de la dependencia de toda la realidad respecto del Creador que se despliega la crítica a veces irónica de los ídolos o “dioses” como hechura de manos humanas en la literatura profética y sapiencial, que J. Ratzinger pone en relación con la función crítica y purificadora de la filosofía griega respecto del mito.⁵⁷ Ante la alternativa planteada en la actualidad de comprender el mundo ya sea como fruto del azar o como obra de la Sabiduría creadora, resultaría insuficiente reducir las expresiones de fe sobre Dios creador y salvador al *status* de un mero simbolismo histórico-religioso sin alcance verdaderamente metafísico. Una fe que renunciara entrar en la disputa filosófica acerca de Dios dando razón del logos de su esperanza, sería

necesitan de esta dimensión del pensamiento, y que en ella están ordenados **indisolublemente recíprocamente unos a otros**”.

⁵⁶ WATH, 20.

⁵⁷ WATH, 20s.

incapaz de fundar su universalidad y su mandato misionero y se traicionaría a sí misma en uno de sus elementos esenciales.⁵⁸ En los dos niveles mencionados se pone de manifiesto que la fe plantea necesariamente afirmaciones metafísicas, que la síntesis entre pensamiento bíblico y pensamiento griego no es arbitraria, y que en definitiva tanto la fe como la filosofía necesitan entrar en relación una con otra si han de ser fieles a sí mismas.

Por último, apoyándose en san Buenaventura, J. Ratzinger afirma que también el amor, como “centro de lo cristiano” inseparable de la verdad, plantea esta exigencia de integración de fe y metafísica, en cuanto que desea comprender y conocer mejor a Aquel a quien presta su asentimiento de fe; y que dicho amor sólo puede subsistir como sano *agape* hacia Dios y los hombres si es al mismo tiempo *eros* hacia la Verdad.⁵⁹ La fe, por su parte, si es fiel a sí misma, lejos de negar o imposibilitar la filosofía –como la gnosis, en sus formas antiguas y modernas– la defiende, pues necesita de ella tanto para suscitar una actitud de búsqueda como para poder dar razón de sus afirmaciones más propias y decisivas para el hombre.⁶⁰

4. *Religio vera*: el cristianismo como síntesis de fe y razón, historia y metafísica, verdad y amor

La relevancia de la filosofía como interlocutor necesario y privilegiado del cristianismo y su significado para una filosofía de las religiones y

⁵⁸ WATH, 22s. En este sentido J. Ratzinger subraya la íntima vinculación existente entre la filosofía y la dimensión misionera de la fe: “Esta interpretación apologética de la teología [la referencia es a una expresión de S. Buenaventura] es en un sentido más profundo, una ... concepción misionera [que] ... pone de manifiesto la naturaleza interior de la fe: la fe sólo puede ser misionera si ella supera realmente todas las tradiciones y es un llamado a la razón, un acceso a la verdad misma. Ella también debe ser misionera si el hombre está llamado a conocer la realidad y a comportarse en su respuesta respecto a las cuestiones últimas, no meramente conforme a la tradición, sino conforme a la verdad. Con la pretensión misionera, la fe cristiana ha salido del conjunto de la historia de las religiones; esta pretensión procede de su crítica filosófica de las religiones y se fundamenta sólo desde ella. El hecho de que hoy lo misionero se vea amenazado de agotarse en sus fuentes está relacionado con la pérdida de la filosofía que caracteriza la actual situación de la teología”.

⁵⁹ WATH, 23s.

⁶⁰ Cfr. WATH, 25.

para la determinación del papel del cristianismo en la historia de las religiones es objeto de la reflexión de J. Ratzinger en diversos artículos de las décadas del ochenta y noventa. Este importante tema, que debería ser objeto de un estudio específico, aquí sólo puede ser mencionado brevemente desde la perspectiva específica de la presente contribución a partir de la conferencia pronunciada por el entonces Cardenal Ratzinger en París, en la Universidad de la Sorbona, el 27 de noviembre de 1999.⁶¹

Joseph Ratzinger hace referencia a una cierta actitud de escepticismo respecto a la posibilidad del conocimiento de la verdad en el campo religioso, y específicamente a algunos desafíos planteados a la fe en las últimas décadas en el plano científico, filosófico e histórico. En el primer caso se da p.ej. la pretensión de una teoría de la evolución concebida como “filosofía primera” o metafísica, que parecería superar la doctrina de la creación; en el segundo, el desafío al fundamento filosófico del cristianismo a la luz del así llamado “fin de la metafísica”; en el campo de la historia y la exégesis crítica se plantean desafíos en el campo de la cristología y la eclesiología. Frente a este panorama, que podría conducir a atribuir a las expresiones de fe un valor meramente simbólico, J. Ratzinger destaca la necesidad no sólo de responder diferenciadamente a cada uno de dichos desafíos, sino de plantear de un modo nuevo la pregunta acerca de la verdad del cristianismo desde una “visión total de la esencia del cristianismo y de su lugar entre las religiones.”⁶²

Reasumiendo en este contexto una argumentación presente en obras anteriores e incluso al comienzo mismo de su obra teológica,⁶³ J. Ratzinger hace referencia a la confrontación de san Agustín con la filosofía de la religión de Varrón. Frente a la concepción antigua de la religión como culto estatal prescindente de la cuestión acerca de la verdad de la realidad, el cristianismo hace de la filosofía su interlocutor privilegiado y descubre así

⁶¹ Véase el texto, incorporado bajo el título “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”, en: J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca (3ª. ed.) 2005 (=FVT), 142-160.

⁶² FVT, 144.

⁶³ Cfr. GGGPh, 26s; DFDF, 31ss (ver supra: 1.3); así como ya la tesis doctoral de J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien: EOS Verlag, (2a. ed.) 1997, 267s.

su preparación no en las religiones, sino en la “ilustración filosófica”, ubicándose en continuidad con los primeros apologetas, con San Pablo y en última instancia con la literatura sapiencial del Antiguo Testamento.⁶⁴ Como *religio vera*, que no brota de la política ni de la poesía como las antiguas *religio civilis* y *mythica*, sino del conocimiento de la verdad, el cristianismo es concebido como verdadera “ilustración” (*Aufklärung*) y como triunfo de la desmitologización, del conocimiento y de la verdad.⁶⁵ En definitiva –expresaba el Cardenal Ratzinger en la Sorbona– el cristianismo se manifiesta no como una religión entre otras religiones, sino como “la victoria de la inteligencia ... sobre el mundo de las religiones”.⁶⁶ La universalización del monoteísmo religioso del judaísmo, accesible a todos los pueblos a través del cristianismo, implicó a su vez una profunda corrección de la concepción filosófica de Dios a través de la revelación, distinguiéndose el campo de la física del de la metafísica, y convirtiéndose el “Dios de los filósofos” en el Dios que entra, habla y obra en la historia, haciéndose “apelable” y objeto de oración y de religión.⁶⁷

Se llega así a la síntesis de la razón, fe y vida, en que se funda la “victoria del cristianismo sobre las religiones paganas”, y que en lo referente a nuestro tema se manifiesta como la integración, a primera vista sorprendente, de metafísica e historia:

Los dos principios fundamentales del cristianismo, que aparentemente son contrarios –la vinculación con la metafísica y la vinculación con la historia–, se condicionan mutuamente y forman un todo; los dos juntos constituyen la apología del cristianismo como *religio vera*.⁶⁸

La actual crisis de esta síntesis y la concepción de la ilustración y el cristianismo como irreconciliables se manifiesta a través de una disolución de la metafísica en la física, y de la pretensión de exclusividad del método positivo como única forma de racionalidad, como en el caso de la mencio-

⁶⁴ Cfr. FVT, 148s.

⁶⁵ FVT, 149. En ese sentido, afirma J. Ratzinger, que, “en el cristianismo, la ilustración se convirtió en religión y no ya en el antagonista de la religión.” (Ídem).

⁶⁶ Ídem.

⁶⁷ FVT, 151.

⁶⁸ FVT, 152.

nada teoría de la evolución concebida como “filosofía primera” y ciencia universal de todo lo real.⁶⁹ La respuesta a este desafío no puede darse sino desde una convergencia de la fe y la metafísica, que ponga de manifiesto la presencia de lo racional en el fundamento mismo de la realidad, como primacía del *logos*, y la revelación del amor creador y redentor, capaz de fundar un *ethos* del amor práctico al prójimo y de la paz universal, haciendo comprensible así al cristianismo como *religio vera*, síntesis de fe y razón, de metafísica e historia, de verdad y amor.⁷⁰

5. Balance y perspectivas

Una sumaria aproximación panorámica a los textos de Joseph Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI, permite percibir en primer lugar, la continuidad de una línea de pensamiento desde sus primeros escritos hasta sus obras recientes, que puede sintetizarse en la afirmación de la racionalidad fundamental de la fe cristiana y de la legitimidad y aún del carácter constitutivo para el cristianismo de la síntesis entre pensamiento bíblico y pensamiento griego, revelación y metafísica, así como de la necesaria consiguiente integración de fe y razón en los diversos niveles del saber y del obrar humano. En este sentido se destaca la fundamental continuidad –aún con una cierta diversidad en la formulación a la luz de los diversos tiempos y contextos– entre el escrito temprano *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (su *lectio inauguralis* en Bonn en 1959) y su discurso en la Sorbona en 1999. El Cardenal Ratzinger expresaba en 2004, en el prólogo a la nueva edición alemana de la primera obra, su constatación retrospectiva de dicha continuidad, llegando a afirmar que las preguntas planteadas en aquella lección de 1959 han seguido siendo en gran medida hasta el presente como el “hilo conductor” de su pensamiento.⁷¹ Detrás de esta idea central habría que ubi-

⁶⁹ FVT, 156s.

⁷⁰ FVT, 159s.

⁷¹ GGGPh, 7: “Desde que he pronunciado la *lectio inauguralis* en Bonn, ha transcurrido casi medio siglo; un tiempo en el que la historia se ha desarrollado más rápidamente que nunca antes. Los dramáticos cambios en la sociedad, la política, la economía y la cultura, han ido acompañados por profundas transformaciones en la filosofía y en la teología. ¿Puede ser un texto de entonces todavía actual? Recién cuando leía nuevamente esta conferencia ..., se me hizo plenamente consciente has-

car probablemente, como una de sus fuentes inspiradoras, la reflexión de su maestro G. Söhngen.⁷²

La mencionada convicción fundamental, que aparece a lo largo de los diversos textos en diferentes horizontes, constituye la perspectiva desde la cual primero el profesor, luego el Cardenal y actualmente el Papa Benedicto XVI interpreta y busca dar respuesta a los diversos desafíos planteados al cristianismo por la cultura contemporánea. En este sentido, pueden destacarse –sin pretensión de formular una enumeración taxativa, y limitándonos al marco de nuestro tema– tres desafíos que aparecen repetidamente en sus escritos, que pueden ser concebidos como formas contemporáneas de cuestiones inscriptas en la triple problemática clásica de la teología fundamental, en cada uno de los cuales J. Ratzinger señala la exigencia y la posibilidad de dar razón del logos de fe y esperanza cristiana desde la integración de fe y razón, revelación y metafísica:

a) Ante al desafío planteado, sobre todo a partir de fines del siglo XIX, por la teoría de la llamada “helenización del cristianismo”, que objetaba la compatibilidad del pensamiento bíblico y el pensamiento metafísico griego y su integración por parte de los padres de la Iglesia y los autores medievales, con serias consecuencias tanto respecto de la posibilidad de un lenguaje teológico-dogmático, como del diálogo con las diversas corrientes de pensamiento, Joseph Ratzinger afirma la legitimidad e irrenunciabilidad de dicha síntesis, anticipada ya en el Antiguo Testamento. Historia de la salvación y metafísica no se contraponen, sino que se integran, de modo que el Dios de la fe no es otro que el Dios de la filosofía, si bien entre uno y otro momento (o perspectiva) media la novedad definitiva de la plenitud de la revelación en Cristo.

b) Frente a la pretensión de universalidad del método científico positivo, que tiende a no reconocer otras formas de racionalidad con el consi-

ta qué punto, las preguntas planteadas entonces han continuado siendo hasta hoy, por así decir, el hilo conductor de mi pensamiento. Ellas reaparecen ... en mi *Introducción al cristianismo* (1968) y especialmente en la conferencia que pronuncié en 1999 en la Sorbona bajo el título: “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”.

⁷² J. Ratzinger menciona a G. Söhngen expresamente en el prólogo de la primera edición de la obra citada: DFDF, 9: “Es para mí una satisfacción saberme, en la realización de esta tarea, unido con las más profundas intenciones de mi maestro Gottlieb Söhngen”.

guiente angostamiento de la capacidad de la razón, y ante una comprensión de las teorías de la evolución como *prima philosophia* o metafísica con el consiguiente retroceso tras la distinción entre física y metafísica, se plantea la necesidad irrenunciable de la pregunta acerca del origen y el fin último del hombre y del conjunto de la realidad, y de una respuesta integrada de revelación y metafísica. Aquí se abre como perspectiva promisoría el horizonte de una nueva forma de relación e interacción entre fe y razón, que implique una concepción abierta y universal de esta última.

c) Ante al desafío de un cierto relativismo o escepticismo respecto de la noción de verdad, especialmente en el campo del conocimiento religioso, con la tendencia a concebir las diversas formas de experiencia religiosa como expresiones simbólicas relativas, culturalmente condicionadas y fundamentalmente equivalentes, se plantea la tarea de dar razón del lugar peculiar del cristianismo en la historia de las religiones, tanto desde la novedad escatológica de su contenido revelado, como desde su relación con el pensamiento filosófico y su función parcialmente común con la “ilustración filosófica” de crítica del mito y búsqueda de conocimiento y verdad acerca de la totalidad de la realidad.

Un lugar especial ocupa el tema de la relación entre teología y metafísica. Como ciencia de Dios, y en cuanto que la revelación misma implica afirmaciones metafísicas, la teología no puede prescindir en su labor de *intellectus fidei* de una mediación filosófica de auténtico alcance metafísico. En este punto se puede percibir a través de los textos una creciente afirmación de la importancia de la metafísica, de la primacía del primer artículo del símbolo y específicamente de la teología de la creación, así como del aporte de santo Tomás de Aquino respecto de la noción de teología o sacra doctrina, en una lectura integradora del pensamiento medieval y la tradición patristica. Aun cuando en la reflexión de J. Ratzinger historia y metafísica nunca aparecen como alternativas, en la primera fase de su obra destaca y desarrolla especialmente –como él mismo lo expresa– la dimensión histórica de la teología, en escritos posteriores se hace más explícita la afirmación de la importancia de la metafísica y la integración de ambas dimensiones.⁷³

⁷³ Cfr. supra 3.1, nota 40. También aquí podría percibirse la realización de un objetivo destacado por su maestro G. Söhngen en miras a una “unidad en la teología”.

De los textos referidos surge claramente que la integración de fe y razón, revelación escatológica de Dios en Jesucristo, Logos hecho carne, y cognoscibilidad de Dios a partir de su manifestación protológica universal en la creación y del logos inscripto en ella, revelación y metafísica, no representa simplemente una estrategia práctica en orden a responder a desafíos externos actuales, sino que es concebida como una dimensión constitutiva, expresión de la “esencia del cristianismo”, fundante de su universalidad, de su naturaleza misionera y de su capacidad de manifestarse a los hombres y culturas de todos los tiempos como *religio vera*, como síntesis del logos de verdad y amor, sabiduría y salvación. La profundidad y belleza con que Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, realiza esta “mostración” del núcleo de lo cristiano, ponen de manifiesto que ella se presenta no sólo como una urgente exigencia, sino también como una fascinante tarea, que supone como uno de sus momentos, el trabajo sólido y austero de la metafísica, con su profundidad y belleza propias. De allí, nuestra gratitud al padre Luis Santiago Ferro por sus años de docencia.