

La relación entre fe y filosofía en el pensamiento de Ratzinger

The relationship between faith and philosophy in Ratzinger's thought

Miguel Ángel Pastorino

Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, Uruguay
miguel.pastorino@ucu.edu.uy
ORCID: 0000-0002-6433-0223

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt50.25.2022.245-273>

Resumen: Siguiendo los escritos más filosóficos de Ratzinger en su crítica a la filosofía moderna, presentamos sintéticamente las grandes líneas de pensamiento que, según el teólogo alemán, gestaron la situación actual respecto de la relación entre la fe y la filosofía, y su preocupación por la hegemonía del pensamiento técnico por sobre otras formas del saber que relegaron la fe al ámbito de lo irracional. En las sociedades occidentales, los prejuicios de corte positivista y cientificista sobre la fe, así como su reducción a un sentimiento religioso, siguen vigentes. Por ello, profundizar sobre el tema no solamente nos enriquece con la originalidad de uno de los intelectuales europeos más significativos del siglo XX, sino que nos impulsa a repensar, más allá de todo reduccionismo, el lugar de la fe y de la religión en la reflexión filosófica y en el diálogo con las ciencias.

Palabras clave: Ratzinger, fe, filosofía, modernidad, racionalidad, teología

Abstract: Following the most philosophical writings of Ratzinger in his criticism of modern philosophy, we briefly present the main lines of thought that, according to the German theologian, gave rise to the current situation regarding the relationship between faith and philosophy, and his concern for the hegemony of technical thought over other forms of knowledge, which relegated faith in the realm of the irrational. In Western societies, positivist and scientific prejudices about faith still prevail, as well as its reduction to a religious feeling. Therefore, to study in depth this subject not only enriches us with the originality of one of the most significant European intellectuals of the 20th century, but also encourages us to rethink, beyond all reductionism, the place of faith and religion in the philosophical reflection and in dialogues with the sciences.

Keywords: Ratzinger, faith, philosophy, modernity, rationality, theology

Recibido: 27/07/22

Aprobado: 17/08/22

Joseph Ratzinger está convencido que la fe ha sufrido un proceso de devaluación epistemológica a lo largo de la Modernidad. De todas las dificultades que pueden encontrarse en la raíz de esta desvalorización en la filosofía y en el diálogo entre ciencia y religión, resalta dos aspectos del pensamiento moderno que considera decisivos: uno en la filosofía y las ciencias, y otro en la teología protestante que ha influido en la filosofía alemana y en teólogos católicos. Por un lado, encuentra una gran dificultad en la forma en que se desarrolló la Filosofía Moderna, marcada por el racionalismo y el empirismo, que progresivamente irá cerrando las posibilidades a las preguntas metafísicas, llegando a los reduccionismos más radicales del positivismo de Comte y el neopositivismo del siglo XX, que han cambiado la visión del mundo y que, según su juicio, han reducido la filosofía a mero análisis del lenguaje. Al mismo tiempo, ve en la Modernidad una inversión en la valoración de las formas de racionalidad, donde va adquiriendo un poder hegemónico el pensamiento técnico y la racionalidad instrumental frente a otras formas del saber. Ya no importa lo que las cosas son, sino *saber hacer*, renunciando a la pregunta por la verdad.

Por otra parte, encuentra que muchas de las críticas de la filosofía a la fe han sido condicionadas por la teología protestante que, desde Lutero hasta Karl Barth, ha provocado un progresivo distanciamiento entre fe y razón, dejando la fe arrinconada en la pura subjetividad, incluso en la irracionalidad, abriendo las puertas al relativismo, para poder convivir sin conflictos con un racionalismo hipercrítico de la religión. Al mismo tiempo, la filosofía que entra en contacto con esta teología deja la fe de lado, por considerarla un fenómeno marginal que nada aporta al pensamiento.

En el presente artículo nos limitamos solamente a la crítica de Ratzinger a los reduccionismos modernos sobre la fe y la razón.

Fe y Filosofía: la crítica de Ratzinger a la Modernidad

Ratzinger emprende un repaso crítico de toda la Filosofía Moderna, desde Descartes hasta Marx, donde encuentra un giro en el modo de pensar en el que triunfa la mentalidad técnica por encima de otras formas de racionalidad. Repasando la historia de la filosofía, identifica dos estadios en el desarrollo de la comprensión moderna de la verdad y de la realidad: el nacimiento del historicismo y el paso al pensar técnico (Ratzinger, 2013, pp. 57-78).

Para nuestro autor es preciso hacer una crítica de la crítica moderna, un análisis a fondo de un modo de ver la realidad que es condición previa de

nuestro pensamiento actual y no podrá ser superado si no es sometido a un juicio crítico. Reconociendo los valores positivos del proceso de secularización, de la Ilustración y del avance de las ciencias, ve con preocupación algunos presupuestos metodológicos que atentan contra la misma razón, operando un reduccionismo ontológico y antropológico, una estrechez epistemológica, cuyas consecuencias están a la vista en dilemas éticos actuales y en la mutilación del horizonte racional en el que ha caído la filosofía. Afirma el teólogo:

Habrà que clarificar la cuestión sobre si las modernas filosofías inspiradas en la Ilustración, tomadas en su conjunto, se pueden considerar como la última palabra de la razón común a todos los hombres. Estas filosofías se caracterizan por el hecho de ser positivistas, y, por consiguiente, antimetafísicas (...) Todas se basan en una autolimitación de la razón positiva, que funciona perfectamente en el ámbito técnico, pero que, si se generaliza, implica una mutilación del hombre. (Ratzinger, 2006, p. 38)

En la Antigüedad y en la Edad Media, el obrar del hombre es provisional y efímero. La ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, capacidad artesanal, no un verdadero conocer ni, por tanto, verdadera ciencia. Razón por la cual, en las universidades medievales, las artes liberales eran el preámbulo de la ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser (Le Goff, 2008, pp. 84-85). El paso a la Modernidad se suele ver en el paso a la hegemonía de la matemática como forma primaria del pensar. Pero Ratzinger entiende que el fundamental cambio es el dominio del hecho, de lo producido por el hombre por encima de todo, una mentalidad centrada en el hacer y no en el ser:

La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad (...). Comienza así el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como lo único que puede conocer. (Ratzinger, 2013, p. 57)

Y, según Ratzinger, con este cambio epistemológico cambian también todos los valores en el conocimiento: la historia se convierte en ciencia verdadera y el estudio del ser se considera una tarea ociosa e inútil; comienzan a dominar en las universidades la matemática y la historia. Entiende que con Hegel y con Comte la filosofía misma pasa a ser también una cuestión de la historia en la que el ser mismo ha de comprenderse como proceso históri-

co. A mediados del siglo XIX también la teología, la economía y la biología utilizan métodos históricos, se vuelven historia. Centrados así en la historia humana, en lo que el hombre produce, lo que interesa es la positividad de los hechos sin preguntarse más y reduciendo toda explicación de sentido en el desciframiento del propio acontecer humano:

Se crea así una situación muy curiosa. Cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre solo puede conocer su propia obra, y tiene que aprender a considerarse como algo que ha aparecido casualmente, como puro *hecho*. El cielo, del que parecía proceder, se le desploma; la tierra de los hechos sigue a su alcance, pero tiene que excavarla para descifrar la fatigosa historia de su devenir. (Ratzinger, 2013, p. 58)

Luego, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, es el paso al pensar técnico, visible a través del pensamiento de Karl Marx (1845): “Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar diversamente el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (tesis XI). Ahora la *techne* suplanta a la historia. Si bien la historia a comienzos del siglo XIX se presentaba como la gran victoriosa frente a la especulación filosófica, comenzó a ver sus problemas a comienzos del siglo XX y el historicismo sufre una crisis: la reconstrucción histórica es en sí misma ambigua y problemática, donde los problemas de la interpretación resquebrajan una idílica seguridad científica. De allí que la seguridad se inclinara cada vez más hacia la técnica, hacia lo que puede ser comprobado por repetición empíricamente. Lo que nos llega por testimonios secundarios no es de total fiabilidad. Lo único seguro es el método científico, la unión de las matemáticas y la facticidad. Se llega así al primado de lo factible sobre lo hecho. El sentido no está en piezas de museo, en el pasado, sino en el dominio del presente.

En este estadio, lo que antes estaba debajo, confinado al *sótano de las ciencias*, ha cambiado radicalmente de lugar, siendo ahora la cima del edificio del conocimiento. “La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre” (Ratzinger, 2013, p. 60).

Una dificultad para comprender la fe en la Modernidad es que el acontecimiento mismo de la fe no pertenece al saber-hacer, tan propio del pensar de la facticidad. Ratzinger entiende que el acto de fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender, que la fe es permanecer apoyado en otro, es abandonarse a alguien, confiarse, agarrarse firmemente. La fe es esencialmente confiarse a lo no factible, a lo que sostiene y posibilita todo nuestro

hacer. Todo intento de disponer de ella y probarla en el sentido del saber factible, fracasa necesariamente.

A partir de esta crítica, Ratzinger entiende que, ante la realidad tal como se nos presenta, el hombre puede adoptar dos actitudes fundamentales, totalmente distintas entre sí, porque se sitúa en dos planos diferentes: el pensar calculador y el pensar contemplativo. Para ello recurre a Heidegger:

Recordemos la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento calculador y el pensamiento contemplativo. Ambas formas de pensar son legítimas y necesarias, pero justamente por ello ninguna puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar calculador, que tiene que ver con la factibilidad, y el pensar contemplativo, que se pregunta por el sentido. No creemos que el filósofo de Friburgo se equivoque cuando manifiesta su temor de que, en un momento en que el pensamiento calculador triunfa por doquier, el hombre se vea amenazado, quizá más que antes, por la irreflexión, por la renuncia a pensar. (Ratzinger, 2013, p. 64)

A propósito de este planteo, Jorge Acevedo Guerra, en su trabajo sobre Heidegger y la época técnica, afirma que para el filósofo de Friburgo el pensar que no mide, que no calcula técnicamente, es expulsado, echado fuera y maltratado. Ni siquiera se le considera genuino pensar, llamándole despectivamente mera poesía o mero misticismo cargado de vaguedades. “El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo a todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar; y solo un modo de él, del verificar” (Acevedo Guerra, 1999, p. 73).

Esta mentalidad erige la eficacia como valor supremo para evaluarlo todo, incluso las personas valen en la medida de su rendimiento, configurando la mente de tal manera que se descuida el meditar sobre el sentido más profundo del acontecer humano y se reduce a las personas a material humano. Se margina así a otros modos de pensar que no tienen lugar dentro de un rígido marco de pensamiento calculante o técnico, ocultando así el sentido más hondo de la realidad y de la propia existencia para cada ser humano.

La forma de pensamiento propio de la fe es esencialmente una actitud espiritual que no es una forma imperfecta de saber, una simple opinión que puede dejarse atrás con el desarrollo del saber factible. Es una forma de conocimiento, pero no se refiere al saber factible ni de él se deduce. Estamos

en un ámbito diferente a la matriz del pensamiento técnico desde donde estamos acostumbrados a pensar y a evaluar el valor del conocimiento.

Para Ratzinger es absolutamente claro que cada ser humano tiene que tomar postura de algún modo en el terreno de las decisiones fundamentales de la existencia, y eso solo puede hacerlo en forma de fe. En este terreno no cabe otra respuesta que el creer. El ser humano no puede hacer que lo factible se perciba como sentido, sino solo prometer que es así y que la fe sea la que finalmente decida.

Dicho esto, vemos que uno de los ejes del problema de la Filosofía Moderna para dar lugar a la fe es la prioridad del saber hacer sobre cualquier otra forma de pensamiento. Este predominio trajo un desencantamiento del mundo y una desmotivación del saber filosófico (Arana, 2013, pp. 169-177).

En el positivismo, el fundamento en el que se apoya el ser humano ya no es la verdad, sino lo que puede hacer, medir y comprobar. La consecuencia del positivismo es que no se busca la verdad. Se queda en la exactitud y renuncia a la cuestión de la verdad en sí misma:

El saber factible no se pregunta cómo son las cosas en sí y para sí, sino cuál es la función que tienen para nosotros. El paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. (Ratzinger, 2013, p. 68)

Ratzinger constata que el abandono de la fe por parte de la Filosofía Moderna la ha dejado suspendida en el vacío. En la Antigüedad y en la Edad Media la filosofía ofrecía una imagen del mundo en la que la fe podía ocupar un puesto lleno de sentido. Incluso en los inicios de la Época Moderna, la filosofía se crea *una zona de paso* entre las ciencias exactas y la fe. A pesar de las grandes diferencias entre las ciencias y la fe, había elementos para una metafísica común, asegurando en el pensamiento las bases para hablar de Dios. Pero Ratzinger (1973) entiende que eso ya no es así:

la falta de espacio filosófico en que se encuentra la fe no es un indicio de que haya sido superada, sino de la crisis general de la conciencia en que nos encontramos. (p. 57)

Según nuestro autor, será a partir de Kant donde se rompe esta unidad del pensamiento especulativo, desapareciendo la certeza de poder avanzar de modo razonable y convincente más allá del ámbito de la física. Para dejar

espacio a la fe habría que renunciar a pensar, anclando la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole así el acceso a la totalidad de lo real.

Entiende que los filósofos que han mantenido –durante la Modernidad– la posibilidad de la metafísica, son una corriente filosófica junto a otras filosofías, pero ya no *La Filosofía*. Y sintetiza así el drama de la fe en el pensamiento moderno:

Incluso allí donde se sigue haciendo metafísica, no se puede restituir la situación de otro tiempo. Ya no hay una filosofía, sino únicamente filosofías. (...) La fe ya no puede encontrar en ninguna parte un punto de apoyo sólido y seguro. (Ratzinger, 1973, p. 58)

¿No se han vuelto superfluos los esfuerzos de la teología moderna? ¿No ha quedado en el pasado la cuestión de la fe como un problema para la filosofía?

Ratzinger (1973) está convencido que el pensamiento filosófico moderno está guiado por el empeño común de “convertir a la filosofía en una ciencia exacta, de tratarla *more geometrico*, según la expresión de Spinoza” (p. 58). Y a partir de Kant no es más que una sucesión de tales intentos, “quien redujo la filosofía al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano” (Ratzinger, 1973, p. 70). Lo considera fatal para la filosofía, ya que ha aumentado la distancia entre los saberes, y la filosofía busca llegar a ser también *positiva*, en el sentido de las ciencias naturales, que se limitan a lo dado, a lo verificable.

Frente a la universalidad, la generalidad, la comunicabilidad y la verificabilidad características de las ciencias de la naturaleza (...) que aumentan constantemente su tesoro común de conocimientos seguros, hay una filosofía que, a pesar de todos sus esfuerzos, está cada vez más desgarrada, cuyos representantes se comprenden cada vez menos y donde apenas se pueden encontrar dos cabezas que estén de acuerdo en su reflexión. Esto daña la reputación de la filosofía. (Ratzinger, 1973, p. 70)

Las consecuencias de esta pretensión han limitado cada vez más el horizonte del pensamiento. Con gran ironía y realismo, Ratzinger muestra el estrechamiento de la Filosofía Moderna y su incapacidad para preguntarse más allá de los límites que se ha impuesto a sí misma. El radio de la filosofía se redujo visiblemente, aun cuando Fichte, Hegel y Schelling intentaron de forma más audaz y ambiciosa que nunca abarcar la razón del ser en su totalidad, partiendo de la razón absoluta. Y fue este mismo empeño que llevó a la

posición contraria de Feuerbach y Marx, cuestionando una razón que domine todo y ayudando a percibir la realidad como cambio, donde la tarea del ser humano es introducirse en este proceso de transformación y crear él mismo la verdad (Ratzinger, 1973, p. 70).

La verdad deja de ser medida del ser humano y se convierte en producto de él. Si se pretende que de aquí no se siga el puro capricho, la lucha de todos contra todos, se necesita el poder del partido capaz de poner orden. La filosofía se convierte así finalmente en función del partido, en filosofía del partido. Quienes no participaban de este nuevo realismo, se dirigían a Kant con mayor decisión y se encontraban el muro de la propia conciencia, cada vez más impenetrable; ningún camino llevaba, más allá de ese punto, a la realidad como tal, que está más allá de la conciencia. (Ratzinger, 1973, p. 71)

¿Qué queda entonces? ¿Cómo seguir preguntando por toda la realidad si la propia razón queda amputada? Ratzinger entiende que la filosofía, ciento cincuenta años después de Kant, no se ha convertido en ciencia exacta, sino que se encuentra desgarrada.

Según nuestro autor, serán Martin Heidegger, quien, con un decidido llamado de retorno a Sócrates, a una percepción del ser que solo acontece escuchando a los poetas; y Sartre, que, a su manera, presentó su filosofía en el teatro y la literatura, quienes levantaron la voz desde una visión de la existencia que busca recuperar la pregunta por la totalidad.

Sin embargo, Ratzinger se lamenta que las voces de los existencialistas sean cada vez más débiles y hayan sido sustituidos por los seguidores del primer Wittgenstein y los estructuralistas, quienes siguen el programa de hacer por fin exacta la filosofía, pues renuncian a las grandes preguntas y se limitan al análisis del lenguaje humano. Esto permitió valiosos aportes al conocimiento, aunque:

no se ha realizado aún la tarea de la filosofía, porque el ser humano tiene que seguir viviendo y llenando su vida de un sentido que vaya más allá de soluciones caprichosas y se encuentre en la responsabilidad frente a la realidad. (Ratzinger, 1973, p. 71)

Cuanto más la filosofía se adecua en forma definitiva al canon de las ciencias exactas y estrecha su horizonte, se hace más evidente que la única conclusión es el absurdo. El lenguaje de las fórmulas, del cálculo, sin un *por qué* no valen mucho. La absolutización de la visión positivista no solo cierra la

posibilidad de preguntar por Dios, sino también de preguntar por el hombre y por la realidad en general. Para nuestro autor, nos encontramos ante una crisis fundamental de la relación con la realidad y el hecho de que no haya un lugar para la teología es una muestra de ello. El positivismo es útil y necesario para superar ciertos problemas de la humanidad, pero “como visión del mundo es insostenible y representa el final del ser humano” (Ratzinger, 1973, p. 73). La más profunda aspiración del ser humano no puede ser reducida al lenguaje del cálculo.

Habrá que observar que esa filosofía ilustrada y su respectiva cultura son magnitudes incompletas. Es una filosofía que corta conscientemente sus raíces históricas y, de ese modo, se priva de las fuentes originarias de la que ella misma ha brotado, de la memoria fundamental de la humanidad, sin la que la razón pierde su punto de referencia. (Ratzinger, 2006, p. 39)

El olvido de las raíces termina secando el árbol de la filosofía, haciendo estéril sus empeños. “Una filosofía que no expresa la razón total del hombre, sino solo una parte, no se la puede considerar como plenamente racional” (Ratzinger, 2006, p. 41).

A propósito de la suplantación de las formas del saber y las consecuencias de la hegemonía de una forma de pensamiento *científico* por sobre otras formas del saber, algunos filósofos actuales plantean las dificultades que esto ha traído al ámbito del conocimiento y en las preguntas por la verdad. Según Arana (2013), la filosofía constituyó la columna vertebral de la civilización europea desde sus orígenes, pero en la modernidad la ciencia tomó su lugar y a lo largo del siglo XX se ha llegado a ver en la búsqueda de la verdad una empresa demasiado ambiciosa, “una hipócrita ocultación de propósitos inconfesables, un asunto sin genuino interés, una distracción que no conduce a ninguna parte” (p. 14), pretendiendo suplantar el saber por actividades más pragmáticas y lúdicas.

En último término, una reducción así de la filosofía es un desprecio de las capacidades del ser humano y un olvido consciente del valor de la filosofía por encima de otras formas de conocimiento, importantes y necesarias, pero parciales, que no tienen la vigencia perenne ni la profundidad del pensar auténticamente filosófico.

La filosofía tiene una estabilidad y universalidad propias que son, en varios aspectos mucho mayores que las de las ciencias de la naturaleza: las obras de Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Pascal o Hegel son hoy

tan actuales como en su origen. Las obras de los pioneros de la ciencia natural son en cambio, solo prehistoria. (Ratzinger, 1973, p. 76)

Mientras los grandes avances científicos nos ayudan a comprender mejor el funcionamiento de la naturaleza, los problemas fundamentales del ser humano siguen allí, incluso parecen hacerse más agudos y complejos. Las preguntas no desaparecen del horizonte existencial del ser humano y se complejizan. La reflexión filosófica, crítica y sistemática sobre el ser y el significado del hombre, se convierte así en una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo.

Desde tiempos inmemoriales la filosofía suministra los instrumentos con los que otros resuelven los problemas prácticos de la vida humana, de la política, del derecho, de la justicia o de la física. La ciencia y la técnica avanzan en darnos los instrumentos para transformar el mundo, pero siempre tienen presupuestos filosóficos, aunque no estén explicitados. Los saberes científico-técnicos no nos dicen por qué o para qué hacemos lo que hacemos, si está bien o mal, qué es lo real, qué es más humano, etc. Por ello Ratzinger no deja de insistir en que la crisis del mundo contemporáneo, especialmente de la economía, es una crisis filosófica y ética y no de errores de cálculo o falta de avance tecnológico. El progreso científico técnico no ha sido acompañado por un progreso ético de la humanidad (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 71).

El mejor ejemplo de ello lo vemos en el abandono de la metafísica, que a nivel popular el término “metafísico” alude a una especulación vacía o esotérica. Pero “el abandono de la metafísica comporta siempre la aceptación de una metafísica inconfesada” (Arana, 2013, p. 27). De hecho, existen fuertes prejuicios metafísicos asumidos inconscientemente y en forma acrítica que dominan nuestro panorama intelectual y científico¹.

De hecho, para Ratzinger, las posturas científicistas que pretenden escapar de todo fundamento metafísico, terminan utilizando el concepto de “Naturaleza” de modo análogo al de “Sabiduría” en el Antiguo Testamento, como una realidad metafísica. Con la pretensión de huir de toda sospecha metafísica, no pueden evitar referirse a una magnitud que actúa conscientemente y de manera sumamente razonable.

¹ Un análisis sobre visiones reductivas y metafísicas inconfesadas puede verse sistematizado en: Fernández-Rañada (2008); Udías (2010).

En su análisis sobre la Filosofía Moderna y la fe, su última conclusión es que la filosofía tiene que renunciar a su pretensión de ser exacta al modo de la física y la química y debe buscar su universalidad y estabilidad en algo que sean fórmulas aceptadas por consenso. Pero el ser humano nunca puede renunciar a preguntar y a elegir en lo que creer, purificando y reflexionando sobre el objeto de su fe. Las cuestiones fundamentales y de sentido no pueden ni deben perder su verdadera dimensión y profundidad por ceder a la hegemonía del pensamiento técnico:

El pensamiento filosófico encontrándose a sí mismo, siempre tendrá que ver con la “fe”, es decir, con el intento de reflexionar, purificar y universalizar en un pensamiento responsable las decisiones espirituales fundamentales. (Ratzinger, 1973, p. 75)

La fe para Ratzinger no puede incorporarse al coro del positivismo, ya que traicionaría su función específica para ayudar al ser humano a ser él mismo. Si ha de mantenerse abierta a toda la realidad, le exigirá plantear la cuestión de la verdad de forma radical como cuestión epistemológica:

La fe no puede contar a largo plazo con un puñado de certezas filosóficas que la precedan y la sustenten. Más bien tendrá que probar de antemano su legitimidad, reflejando su sentido intrínseco y presentándose como un todo lleno de sentido que pueda representar para el ser humano una elección posible y responsable. Esto implica que tendrá que adaptarse claramente al pluralismo del espíritu humano, que ya no es posible anular. En el contexto de este pluralismo, la fe se presenta como un ofrecimiento de sentido, que es comprensible, aun cuando falte una base común de enunciados universalmente reconocidos como válidos. (Ratzinger, 1973, p. 78)

Como hemos visto, para poder plantear el lugar de la fe en el ámbito del conocimiento, Ratzinger propone una autocrítica de la Filosofía Moderna y Contemporánea en sus reduccionismos epistemológicos, para recuperar una visión de la razón más amplia, sin amputarle sus propias raíces y atreviéndose a pensar más allá de las propias autolimitaciones que se ha impuesto a sí misma la filosofía. A continuación, veremos las consecuencias de la visión moderna de la fe que más preocupan a nuestro autor, cuyas principales manifestaciones son el agnosticismo y el relativismo.

Las consecuencias: relativismo y agnosticismo

El influjo de una visión reduccionista, particularmente psicologista de la fe, la termina encasillando en “caricaturas y formas raquílicas” (Ratzinger, 2007, p. 136) que en nada responden a la verdadera naturaleza antropológica y epistemológica de la fe. Esta limitación de la comprensión moderna de la fe se manifiesta hoy principalmente como agnosticismo y relativismo.

Una de las consecuencias de la absolutización del método científico como único camino para conocer lo real es la autolimitación de la razón y la renuncia a la aspiración de alcanzar una verdad más allá de lo empírico. La fe en este contexto ha quedado relegada al ámbito de las meras opiniones. No se la niega, pero se la relativiza.

Para Ratzinger (1990) el ateísmo como negación total no es lo más común en nuestro tiempo, sino el agnosticismo, que se presenta como racional, humilde y honesto:

La honestidad en el pensamiento y la humildad ante lo desconocido parecen aconsejar el agnosticismo, mientras que el ateísmo declarado pretende saber demasiado y lleva consigo claramente un elemento dogmático. (p. 17)

Lo que parece más lógico a la autolimitación de la razón es que la única respuesta al problema de la fe es que no podemos saber nada cierto de aquello que creemos y sería más sensato “abstenerse del juicio en esta materia y esperar el momento en que la ciencia pueda dar respuestas definitivas” (Ratzinger, 1990, p. 18). En este contexto sería preciso aceptar que como el tema sobrepasa lo que desde el método científico se puede conocer, debe ser dejado de lado y poner la mirada en lo que podemos conocer, dentro del “conocimiento posible”. El agnosticismo aparece así como la respuesta más apropiada y justa a este modo de pensar.

Ratzinger (1990) responde al argumento agnóstico diciendo que no se puede silenciar la pregunta que va más allá de lo demostrable, que la sed de infinito “pertenece a la misma naturaleza del hombre” (p. 18). Y también cuestiona los planteos sobre la supuesta irrelevancia del problema de la fe en Dios, cuando es imposible no pensar en las consecuencias prácticas y existenciales de esta fe.

¿Acaso podemos, como hombres, dejar simplemente de lado la cuestión de Dios, es decir, la cuestión acerca de nuestro origen, de nuestro destino fi-

nal, de nuestro propio ser, del sentido total de la existencia? ¿Podemos vivir de una forma puramente hipotética, como si Dios no existiese, aunque pueda existir? Si alguien opta por el agnosticismo, necesariamente tendrá que elegir en la práctica entre dos posibilidades: vivir como si Dios no existiera o vivir como si Dios existiera. “Frente a la cuestión de Dios no hay neutralidad posible para el hombre” (Ratzinger, 1990, p. 19).

Para Ratzinger el problema más hondo de nuestro tiempo y el problema central para la fe es el relativismo, y aparece en sus escritos como la segunda gran consecuencia de la absolutización del método científico y su renuncia al problema de la verdad. Esta actitud, presente no solo en el mundo académico, sino en la mayor parte de nuestros contemporáneos, también se muestra como positiva y abierta, cuando en realidad esconde una postura dogmática².

No se presenta tan solo, ni mucho menos, como resignación ante lo inconmensurable de la verdad, sino que se define también positivamente partiendo de los conceptos de la tolerancia, del conocimiento a través del diálogo y de la libertad, la cual quedaría restringida mediante la afirmación de una verdad válida para todos.

Si bien Ratzinger le concede al relativismo un lugar propio en el ámbito político y social, al igual que el método científico, entiende que se ha salido de sus propios límites y se ha transformado para muchos en la forma absoluta de comprender la realidad. El único modo de pensar y actuar correctamente es ser relativista. Si alguien tuviera la osadía de afirmar que conoce la verdad será tildado de fanático o fundamentalista:

El relativismo se hace así un dogmatismo que se cree en posesión del definitivo conocimiento de la razón, y con derecho de considerar todo el resto solo como un estadio de la humanidad esencialmente superado. (Ratzinger, 2007, 143)

En este contexto no se tolera la afirmación de la existencia de la verdad y menos si se pretende universal y válida en la historia misma para todos. La conocida expresión de Ratzinger, “dictadura del relativismo”, llamó poderosamente la atención en los medios de comunicación, en su homilía al inicio del Cónclave, del 18 de abril del 2005:

² Sobre el concepto de “relativismo” en el pensamiento de Ratzinger: Fazio (2011).

A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejase “llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no solo no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos. (Benedicto XVI, 2005)

Para Ratzinger, si no hay nada que nuestra opinión no pueda cuestionar o definir solo queda el totalitarismo de las mayorías, la incierta situación en la que nada es bueno o malo en sí mismo, dependiendo de las circunstancias o de lo que subjetivamente a cada persona le parezca. Si no hay verdad, tampoco puede haber alegría y por eso está convencido que la ausencia de verdad es la mayor enfermedad de nuestro tiempo. Sin verdad no se puede creer en nada ni en nadie, no se puede confiar ni tener relaciones profundas y auténticas. El relativismo no es un problema meramente teórico, sino que tiene consecuencias prácticas y devastadoras sobre la vida humana.

El relativismo se presenta también como una nueva forma de intolerancia, porque quien no es relativista es tildado de fundamentalista. La exclusión de la verdad para Ratzinger es una forma de intolerancia muy grave que reduce las cosas esenciales de la vida al puro subjetivismo, donde cada uno debería decidir como pueda, perdiendo así los fundamentos éticos de la vida. Donde reina el relativismo se oscurece el horizonte de sentido y se pierde toda esperanza en conocer la verdad sobre el hombre mismo.

Para nuestro autor, la respuesta al dilema de la renuncia a la verdad está en la recuperación de la relación entre fe y razón, entre filosofía y teología, que no siempre ha sido conflictiva a lo largo de la historia.

El cristianismo y la filosofía: fe que no deja de preguntar

Ya en la Antigüedad, la forma de entender el conocimiento en el mundo hebreo y griego tenía importantes diferencias que marcarán el modo de interpretar la acción misma de conocer. El verbo “entender” no es específico de la Biblia y en la lengua griega “entender” y “conocer” (*gnosis*) equivalen a intuir y penetrar en virtud de una visión. A esa visión responde lo visto, la idea, el *eidos*. La verdad como *aletheia*, es un “desvelamiento”, un “descubrir”. En cambio, en la Biblia, particularmente en el Antiguo Testamento, el conocer pertenece al oír, se entiende como algo a partir de la escucha de

una palabra o una llamada. Aquí el entender no se ordena a una idea, como los griegos, sino que es una experiencia histórica, que refiere a la persona y a una palabra recibida:

La fe procede de la audición y no de la reflexión, como la filosofía. Su esencia no está en ser expresión de lo concebible, de aquello al o que he llegado tras un proceso intelectual personal. No, lo que caracteriza a la fe es que viene de la audición, que es recepción de lo no pensado, de tal modo que pensar, cuando se trata de la fe, es siempre re-flexión sobre lo que antes se ha oído y recibido. (Ratzinger, 2005, p. 81)

En el mundo bíblico conocer es escuchar, re-conocer, es una forma de encuentro, de comunión con otro. El conocimiento aparece como un elemento estructural de la fe, porque conocer significa una relación plena con lo real. Ratzinger, apoyado en la tradición patristica, entiende que la fe, además de escucha, es visión y conocimiento. No se limita, en el discurso sobre la viabilidad de la fe al campo existencial, como respuesta a preguntas de sentido, sino que se amplía hasta la búsqueda de la verdad. Entiende que el conflicto entre fe y razón es fruto de una opción filosófica, pero no siempre ha sido así, por lo cual recorre la historia de la filosofía y la teología para desmitificar algunos prejuicios modernos sobre la relación entre fe y razón. En una conferencia de 1984, titulada *Fe, filosofía y teología*, a través de un desarrollo histórico sobre la temprana relación entre cristianismo y filosofía, trata de analizar la situación actual de la relación entre fe y razón a la luz de la historia.

Para Ratzinger, la clave que vincula filosofía y teología son las grandes cuestiones de la vida, las grandes preguntas de sentido. Por ello es preciso recuperar la vocación filosófica socrática, como quienes, en medio de los falsificadores de la palabra, serán capaces de ofrecer orientación a quienes viven en la experiencia del sinsentido. Si la verdad es una y la misma, los caminos que la busquen con autenticidad llegarán a la misma meta.

Además, la necesidad apologética de dar razones de la propia fe ante los pensadores paganos llevó a un legítimo interés por traducir la fe a las categorías de un mundo ajeno a la Biblia. Los conversos cultos del siglo II sentían la necesidad imperiosa de dar razón de su fe y estaban convencidos de que no había contradicción entre los mayores logros de la filosofía y la fe cristiana. Pero, como expresa Ratzinger, no siempre fue así en la historia de la filosofía, porque esta identificación se debía a un determinado concepto de filosofía que:

paulatinamente fue criticado por los pensadores cristianos y fue definitivamente abandonado en el siglo XIII. La distinción entre ambos, que ante todo es obra de Santo Tomás de Aquino, los delimita aproximadamente así: la filosofía es la búsqueda por parte de la razón pura de una respuesta a las cuestiones últimas de la realidad. El conocimiento filosófico es solo el conocimiento que puede obtenerse en base a la razón misma y en cuanto tal, sin la enseñanza de la Revelación. Recibe su certeza solo de la argumentación (...). Frente a eso, la teología es la apropiación y comprensión de la revelación divina; es fe que busca entender. Por consiguiente, no encuentra sus contenidos por sí misma, sino que los recibe de la revelación, para luego comprenderlos en sus conexiones internas y en su sentido. (Ratzinger, 1984/2008, p. 24)

Con una terminología que comienza con Tomás de Aquino, se distinguieron la filosofía y la teología como el orden de lo natural y de lo sobrenatural, respectivamente. Tomás llega a una teología natural, una teología de los filósofos, un conocimiento sobre Dios que es posible al filósofo por la sola razón. Para Ratzinger esta separación será leída en la Modernidad con mayor fuerza de lo que corresponde a partir de los mismos textos del Aquinate y la tradición con la que conectaba. Podríamos decir que, en grandes líneas, esta distinción se mantiene hasta hoy. Pero Ratzinger afirma que, una vez dada esta separación, surgirá la pregunta si ambas pueden tener una relación metódica mutua, reconociendo que los filósofos cristianos medievales como Anselmo, Tomás o Buenaventura nunca pretendieron elaborar una teología irracional. Ninguno de ellos ignoró el carácter propio y exigente de la actividad filosófica. Han distinguido, tanto como los pensadores modernos, lo que deriva de la pura razón y lo que la supera.

Por otra parte, recorre autores donde la filosofía aparece como corruptora de la fe, en sus inicios con Tertuliano en la época patristica, o en su forma más radical con Martín Lutero en los inicios de la Modernidad. La *sola scriptura* de la Reforma Protestante no era solo una declaración contra la interpretación de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, sino una declaración de guerra contra la escolástica, el aristotelismo y el platonismo en la teología.

En el siglo XX señala que será Karl Barth quien otorgue nueva fuerza a esta oposición, con su objeción a la *analogia entis*. Para el teólogo protestante no hay correspondencia sino paradojas. Ratzinger hace explícito que el drama que se radicaliza en la teología protestante, no es con la filosofía en general, sino propiamente con la metafísica.

Si se lo observa más precisamente, no se refiere a la filosofía como tal, sino a la metafísica en su forma fundada por Platón y Aristóteles. En este sentido, la actitud anti-metafísica de Lutero permanece todavía fundamentalmente referida a la escolástica de la tardía Edad Media que él conocía. (Ratzinger, 1984/2008, p. 27)

La exclusión de la ontología del ámbito teológico paraliza a la filosofía y deja a la teología sin fundamento. Tanto la fe como la filosofía están orientadas a la cuestión fundamental que la muerte plantea al ser humano; las preguntas por el origen y el fin no deben eludirse, y por lo tanto necesitan de una metafísica:

Donde ya no se plantea la pregunta por el origen y el fin de todo, se abandona lo propio del mismo preguntar filosófico. Un filósofo que realmente llega a lo fundamental no puede librarse nunca del agujijón de la pregunta acerca de Dios, de la pregunta acerca del fundamento y fin del ser como tal. (Ratzinger, 1984/2008, p. 27)

Más allá de toda opción filosófica o teológica, no se puede negar que la teología tuvo más influjo en los desarrollos filosóficos y científicos modernos de lo que suele pensarse y viceversa:

Bien puede decirse que el progresivo desplazamiento de la metafísica por parte de la filosofía de la historia que se produjo después de Kant, está esencialmente determinado por estos procesos en la teología, y que viceversa, el desarrollo filosófico así puesto en marcha ha actuado luego, a su vez poderosamente, sobre las opciones teológicas. (Ratzinger, 1984/2008, p. 27)

Es ampliamente sabido que desde Platón la filosofía siempre vivió en diálogo crítico con la gran tradición religiosa. Pero ¿qué sucede cuando este diálogo se ve interrumpido? Según Ratzinger cuando esto sucede la filosofía se agota y la teología se engeuece. La teología no puede evitar proceder de modo filosófico porque no es una simple repetición de cuestiones marginales de la historia de las religiones, “sino que busca comprender en sentido propio y por ello necesariamente se introduce en el pensar filosófico” (Ratzinger, 1984/2008, p. 26).

En cuanto a la relación entre fe y filosofía, Ratzinger distingue tres niveles de respuesta a la pregunta de si la fe necesita de la filosofía y a la necesidad del diálogo entre ellas.

En un primer nivel encontramos la pregunta por el origen y el fin. La muerte es una cuestión insuprimible, como un *aguijón metafísico* en el ser humano. Cuestiones sobre la justicia, inseparable de la cuestión de la esperanza y la relación entre obrar humano y lo inalterable de la realidad, son cuestiones que adquieren forma distinta en cada época y solo se puede avanzar en ellas a través del intercambio entre filosofía y teología.

En un segundo nivel de esta relación la fe establece una afirmación filosófica, más precisamente ontológica, porque la afirmación de un Dios creador no pretende ser un símbolo de algo inexpresable, sino una afirmación sobre la realidad en cuanto tal.

Quando confiesa la existencia de Dios y de un Dios que tiene poder sobre toda la realidad. Un Dios sin poder es una contradicción en sí mismo. Si no puede obrar, si no puede hablar ni se le puede hablar, en todo caso podrá considerárselo como una conclusión hipotética del pensamiento, pero que nada tiene que ver con lo que la fe de los hombres entiende por Dios. La afirmación de un Dios creador y salvador para todo el mundo llega más allá de la correspondiente comunidad religiosa. No quiere ser un símbolo de lo inefable que se presenta en una religión de una manera y en otra de otra, sino una afirmación sobre la realidad misma y en sí. (Ratzinger, 1984/2008, p. 30)

El paso del mito al *logos*, no es una exclusividad de los griegos y la crítica a la religión griega no se aplica a la judeocristiana, porque la fe en el Dios de Israel es una forma de ilustración, de crítica racional ante los mitos. Ratzinger sintetiza como el mismo movimiento que se dio en los presocráticos como una temprana ilustración griega, es análogo al que se ve en los profetas de Israel en su dura crítica a la religión en miras a una correcta comprensión de la realidad:

La fe de Israel sobrepasa aquí los límites de la religión de un pueblo para elevarse a una pretensión universal, cuya universalidad tiene que ver con la racionalidad. Sin esta crítica de la religión habría sido impensable la universalidad del cristianismo. (Ratzinger, 1984/2008, p. 32)

Por esta razón entiende que el mensaje cristiano en el evangelio de Juan está centrado en conceptos como *logos* y *aletheia*. Afirma que quien quiera reducir la fe judía y cristiana a una paradoja, a un mero simbolismo histórico-religioso se equivoca.

El cristianismo ante la pregunta por Dios debe hacer frente siempre a las preguntas filosóficas. Si por alguna razón se renuncia a la pretensión de racionalidad de sus convicciones fundamentales, no se termina en una fe más pura y auténtica, sino que traiciona un elemento fundamental de sí misma. Al mismo tiempo que “una filosofía que quiera ser fiel a su misión debe abrirse a la exigencia que la fe plantea a la razón” (Ratzinger, 1984/2008, p. 32).

Comentando la disputa entre Agustín de Hipona y Marco Terencio Varrón³, Ratzinger (2005) señala que “lo asombroso de Agustín, es que, sin vacilar, sitúa al cristianismo en el ámbito de la teología natural, en el ámbito de la ilustración filosófica” (pp. 145-146). En esta línea resalta como Agustín ubica el cristianismo, al igual que los primeros teólogos cristianos, en continuidad con la filosofía y no con las religiones⁴. Esta posición de Agustín lo sitúa en continuidad con los primeros teólogos del cristianismo, los apologetas del siglo II, como Justino y Clemente.

Desde esta perspectiva se entiende que “el cristianismo tiene sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones” (Ratzinger, 2005, p. 149). No se basa en imágenes míticas, ni encuentra su justificación en la utilidad política, sino que refiere al Ser, a la realidad divina que puede ser percibida por el análisis racional de la realidad. De aquí se sigue que el cristianismo se presente como la religión verdadera, porque no se basa en la poesía ni en la política, sino en el conocimiento, en la razón:

La fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión, sino en el conocimiento. Adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe, al “Dios real”. En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión. Por tanto, puesto que el cristianismo se entendía a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad, por esta misma razón el cristianismo tuvo que considerarse a sí mismo como universal. (Ratzinger, 2005, p. 149)

³ Prolífico escritor romano de los últimos días de la República, fue considerado por Séneca como el más docto de los romanos y planteaba la existencia de tres grandes tipos de teología: la teología mítica vinculada a la poesía, la teología civil vinculada a la política, y finalmente la teología natural vinculada con la filosofía.

⁴ El texto al que hace referencia Ratzinger se encuentra en *La Ciudad de Dios* de Agustín (426/1941, libro VI, cap., V-VII, pp. 337-352).

Para nuestro autor “la fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume” (Ratzinger, 1962, p. 20) y “quien separa en demasía al Dios de la fe del Dios de los filósofos, arrebatada a la fe su objetividad” (Ratzinger, 1962, p. 84).

Ya la propia fe judía es una primera desmitologización del mundo, en el primer relato de la creación en el libro Génesis, cuando el mundo ya no está en manos de fuerzas sobrenaturales y extrañas que compiten entre sí (dioses y demonios), sino en las manos del único Dios verdadero que es la Razón que todo lo fundamenta y lo sostiene. En un mundo lleno de mitos, de dioses y demonios, fue un salto gigantesco reconocer que el Universo no es una lucha de demonios, sino que procede de la razón:

Este relato de la Creación resulta ser como la “Ilustración” decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Pero este relato también resulta ser como la verdadera Ilustración porque sitúa la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor, que sin esta Ilustración sería desmesurada y en última instancia necia. (Ratzinger, 1992, p. 36)

El cristianismo arraigado en la herencia hebrea y griega se entendió siempre a sí mismo como la victoria de la razón frente al miedo de la irracionalidad.

Ratzinger apela a la necesidad de dar razón de la fe, a la razonabilidad de la misma. Porque la fe quiere y puede justificarse racionalmente, haciéndose comprensible ante el otro. Solo puede dirigirse a todos si apela a la razón y se dirige a la verdad misma. La fe es sumamente racional, porque busca y quiere conocer, e incluso hace posible el conocimiento humano.

El acto de fe en el cristianismo consiste en un proceso en el que tanto la razón como toda la existencia personal desbordan sus límites; “es un tomar a la razón individual, aislada y escindida y encauzarla hacia el espacio de aquel que es el *Logos*, la razón y el fundamento racional de todas las cosas” (Ratzinger, 1985, p. 396).

Para nuestro autor la fe cristiana no solamente es racional, sino meta-racional, por llevar a la razón más allá de sí misma, al espacio en que el *Logos* muestra la verdad y se convierte él mismo en un nuevo comienzo a partir del cual pensamos.

En el pensamiento de san Buenaventura encuentra una razón por la que también hay un preguntar, desde la experiencia del amor que busca conocer a quien ama, a aquél en quién ha puesto su confianza:

Es posible que la fe quiera comprender por amor a aquél a quien ha dado su asentimiento. El amor busca comprender. Quiere conocer cada vez mejor a quien ama. (...) Amar es querer conocer, y así la búsqueda de conocimiento puede ser justamente una exigencia íntima del amor. (Ratzinger, 1984/2008, p. 30)

Retomando categorías bíblicas sobre el conocimiento, entiende que amor y verdad no se pueden separar. El amor necesita de la verdad, como la verdad necesita del amor. Solo quien ama de verdad comprende que el amor es experiencia de conocimiento, de búsqueda y encuentro con la verdad del otro y de sí mismo. El amor abre los ojos para ver toda la realidad de un modo nuevo, en forma compartida con la persona amada. El amor abre a la confianza y al conocimiento compartido. La dimensión relacional de la fe descubre en el amor una fuente de conocimiento, porque quien ama busca conocer. Así, la fe no se agota en las verdades creídas, porque es relación viva y abierta a una realidad que nos supera y de la que no podemos disponer en forma definitiva, aunque implica caminar con la certeza de saber de quién nos hemos fiado.

A modo de *excursus*, en la conferencia de 1984 sobre las relaciones entre fe y filosofía, Ratzinger dedica una observación final a la relación entre gnosis, filosofía y teología, en la que señala que los gnósticos evitaban el término *filosofía* y el cristianismo –ayer y hoy– supone una verdadera defensa del pensamiento filosófico frente a la irracionalidad (Ratzinger, 1984/2008, p. 36). Con su expresión *gnosis* pretendían un conocimiento superior, porque la filosofía que pregunta esperando una respuesta era muy poca cosa para los gnósticos. Incluso hoy en día, las diversas formas de gnosticismo son una clara manifestación de la irracionalidad esotérica que mira con desdén a toda forma de pensamiento racional⁵.

La gnosis de ayer y hoy se convierte en negación de la filosofía, mientras que la fe defiende la grandeza y modestia de la filosofía. La búsqueda del conocimiento exacto y el control de la realidad para manipularla es también

⁵ Ver Merlo (2009). Esta obra hace una erudita apología del movimiento *New Age* y sus postulados gnóstico-esotéricos, como la verdadera forma de conocimiento frente a la racionalidad moderna y las religiones históricas.

una forma gnosticismo. No es casualidad que coincida al mismo tiempo el desarrollo de la técnica de la mano del pensamiento mágico, ya que ambos responden a una lógica instrumental.

Hoy la fe cristiana es acusada no pocas veces de irracional por las diferentes formas de racionalismos cientificistas y neopositivistas, al mismo tiempo que es acusada de racionalista por las gnosis postmodernas. En este contexto de crisis humanística tiene el desafío de ayudar a recuperar una racionalidad abierta y ser capaz de defender la dignidad del pensamiento filosófico ante el imperio de lo efímero, la irracionalidad y la tecnocracia.

Una razón que se autolimita es una racionalidad amputada, porque si al ser humano se le impide preguntarse racionalmente por las cosas fundamentales de la vida, por el sentido de su existencia, por el origen y el destino de la vida, por lo que debe hacer, por la muerte y el sentido del sufrimiento, y tiene que abandonar esos problemas decisivos en manos de un sentimiento separado de la razón o tomarlo como una paradoja sin razón, deriva en una patología de la razón y de la religión. Las nuevas gnosis que proliferan hoy día no son sino formas religiosas irracionales eximidas de toda responsabilidad ante la razón. Por esto el cristianismo, en plena crisis de la modernidad, donde proliferan visiones reduccionistas e irracionales de la vida humana, ocupa un lugar profético en defensa de la filosofía:

La fe no amenaza a la filosofía, sino que la defiende contra la pretensión totalitaria de la gnosis. Defiende a la filosofía pues necesita de ella. La necesita porque necesita del hombre que pregunta y busca; su obstáculo no es el preguntar, sino el cerrarse que ya no quiere preguntar y considera la verdad como no alcanzable o no digna de esfuerzo. La fe no destruye la filosofía, la defiende. Solo cuando hace esto permanece fiel a sí misma. (Ratzinger, 1984/2008, p. 36)

Si bien la fe y la razón son dos fuentes distintas de conocimiento, convergen en el conocimiento humano, junto a otras fuentes. Que la fe y la razón sean también formas diferentes de conocimiento no significa que sean opuestas o alternativas. Hay que comprender que la distinción entre fe y razón suele referirse a la razón en sentido restringido, como *razón discursiva*, pero epistemológicamente es innegable que existen otras formas de racionalidad donde el ser humano conoce algo, y la fe es una de ellas.

La historia de la filosofía está profundamente marcada por el diálogo entre fe y razón, por la mutua implicación de todas las posibilidades del

conocimiento humano. Ratzinger resalta que no todos tienen en cuenta la transformación de la filosofía que se operó por la síntesis entre el pensamiento griego y la fe bíblica. Es ampliamente conocida la defensa de algunos autores por la existencia de una filosofía auténticamente cristiana (Gilson, 1981; Coreth, 1997), sin por ello dejar de ser filosofía, sin que se la confunda con teología. La historia de la filosofía es testigo de la relevancia de la profunda relación entre fe y razón. Como afirma el filósofo francés:

¿Por qué rehusaríamos *a priori* admitir que el cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquélla no había descubierto aún? (...) La Edad Media quizá no haya sido tan filosóficamente estéril como se dice, y tal vez se deba a la influencia preponderante ejercida por el Cristianismo en el transcurso de ese período de algunos de los principios directores de la Filosofía Moderna se ha inspirado. Examínese sumariamente la producción filosófica de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, y se discernirán inmediatamente caracteres que parecen de difícil explicación si no se toma en cuenta el trabajo de reflexión racional desarrollado por el pensamiento cristiano entre el fin de la época helenística y el comienzo del Renacimiento. (Gilson, 1981, p. 21)

Existen también en el siglo XX posturas que niegan la posibilidad de una filosofía cristiana, como ha sido el caso de Martin Heidegger, quien afirma que la tarea de la filosofía es el preguntar, y por lo tanto quien piensa ya tener la respuesta, no puede filosofar más, por lo que ve en una filosofía cristiana una contradicción en sí misma, ya que el movimiento abierto del preguntar se interrumpe por una certeza definitiva que viene dada por la Revelación. Para Heidegger (1987) la filosofía no puede ser creyente ni la fe, filosófica:

Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, la fe. Pero esto es teología... Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad. (p. 17)

Ratzinger responde a este supuesto asumiendo que se desconoce realmente la forma de hacer filosofía desde la fe cristiana y afirma que el conocimiento de una gran respuesta, como la que otorga la fe cristiana -la reve-

lación-, es más bien un estímulo antes que un obstáculo para un auténtico preguntar:

Las respuestas cristianas ¿son realmente de tal tipo que cierren el camino al pensamiento? Las respuestas sobre lo último, ¿no están acaso por su esencia siempre abiertas a lo dicho y a lo inefable? ¿No podría ser que recién tales respuestas dieran propiamente a las preguntas su verdadera profundidad y dramatismo? ¿No podría ser que radicalizaran tanto el pensar como el preguntar y los pusieran en camino, en lugar de bloquearlos? (Ratzinger, 1984/2008, p. 24)

Ratzinger (1984/2008) expresa que cuando el pensar se separa de la gran tradición cae en una pura formalidad que se va tornando vacía, manifestando que la filosofía que pretende cortar sus propias raíces se seca y se vuelve estéril. “¿No indica eso que el conocimiento de una gran respuesta, como la que provee la fe, es más bien un estímulo que obstáculo para el auténtico preguntar?” (p. 24).

Si bien la fe sabe que la respuesta le ha sido dada, se le exige a su vez un preguntar que la mueva a la escucha y a la comprensión. La respuesta no frustra el preguntar de ningún modo, sino que hace todo lo contrario: “El preguntar fracasa cuando no hay expectativa alguna de respuesta. La fe alcanza una respuesta porque mantiene viva la pregunta” (Ratzinger, 1984/2008, p. 30).

Crear no es saberlo todo, ni dejar de buscar. Si buscamos es que todavía no lo sabemos todo, ni lo que ya sabemos clausura la búsqueda permanente del ser humano, en todas sus aspiraciones e inquietudes.

Una racionalidad abierta

Para nuestro autor, las ciencias naturales que construyeron el mundo moderno se apoyan en una base filosófica que podría sintetizarse en un “maridaje entre platonismo y empirismo” (Ratzinger, 2011, p. 114). El supuesto de Galileo, Copérnico y Newton es que el mundo está estructurado matemática y racionalmente y hay que descifrarlo y hacerlo comprensible. Esta unión entre experiencia empírica y platonismo, entre experimento e idea, es muchas veces negada o no asumida. Todo el pensamiento científico-natural y las aplicaciones técnicas que le siguen, descansan en el presupuesto de que el mundo está ordenado según leyes racionales. Aunque al mismo tiempo su comprobación

está ligada a la verificación empírica y ve como precientífico cualquier presupuesto metafísico. ¿No descansa la ciencia siempre en una visión metafísica de la realidad que es previa a toda comprobación empírica?

Las mismas leyes metodológicas que llevaron a la ciencia a su desarrollo a través de su universalización, se convirtieron en su propia prisión. “Cuando la ciencia es elevada a forma insuperable de pensamiento humano, la base misma de la ciencia deviene contradictoria, pues afirma y niega el intelecto al mismo tiempo” (Ratzinger, 2011, p. 115).

La separación entre ciencia y religión, así como los reduccionismos positivistas y cientificistas de la razón, generan tanto las patologías de la religión como las patologías de la ciencia⁶. La religión, cuando queda separada de toda responsabilidad ante la razón, degenera en diversas formas de superstición, fideísmo, irracionalismo y fundamentalismos. En el otro extremo también son conocidas las formas patológicas de la razón, cuando la idolatría de la ciencia por la ciencia misma ha traído una larga lista de horrores cometidos con vidas humanas y con la propia naturaleza.

Cuando quedan sin comunicación el ámbito subjetivo y objetivo, en que la razón y el sentimiento se van distanciando, ambos enferman. Cuando se estandariza una única forma de racionalidad y certeza, no se permite una mirada más amplia que abarque las preguntas fundamentales del ser humano. Ratzinger denuncia la hipertrofia en el ámbito del conocimiento tecnológico y pragmático, que va acompañado de una reducción de los fundamentos de la realidad. Del mismo modo denuncia la búsqueda actual en el ámbito religioso de diversas formas de pensamiento mágico e irracionalidad, superstición y fundamentalismos. Las manifestaciones morbosas de lo religioso son así un síntoma de la grave crisis de la religión.

Esta situación es un llamado a una ampliación del radio de la razón, teniendo en cuenta la totalidad del ser humano, sin estrechez de horizonte ni reduccionismos simplificadores que nos amputen la racionalidad:

⁶ Ratzinger utiliza la expresión “patologías” tanto para la religión como para la razón, tanto para la fe como para la ciencia, cuando quiere expresar la absolutización extrema de una u otra, cuando estamos ante un reduccionismo unilateral de la fe o de la razón. La expresión tiene un marcado acento ético por las consecuencias prácticas de los excesos racionalistas o fundamentalistas. Para Ratzinger una razón patológica es aquella que se ahoga en un racionalismo que lleva a la deshumanización y al olvido de las demás dimensiones de la vida humana, una religión patológica es la que se sumerge en el error, la superstición y el fundamentalismo, porque desconfía de la razón. La forma no patológica, es decir “sana” de ambas, es vivir en diálogo y complementariedad.

Necesitamos algo semejante a lo que encontramos en Sócrates: una disposición expectante que se mantiene abierta y mira más allá de sí misma. Esta disposición fue la que en su día reunió a ambos mundos intelectuales –Atenas y Jerusalén–, posibilitando una nueva hora histórica. Precisamos una nueva actitud de búsqueda, así como la humildad que permite encontrarse. El rigor de la disciplina metodológica no debe ser solo voluntad de éxito, sino también voluntad de verdad, disposición para la verdad. (Ratzinger, 2005, p. 140)

No renunciar a la búsqueda de la verdad ha sido una marca personal en todos los ámbitos de la vida de Joseph Ratzinger, en su ministerio y en su trabajo académico. Su lema episcopal es “cooperadores de la verdad”. En su propio itinerario intelectual y espiritual la búsqueda de la verdad ha sido una pasión constante, con la humildad de quien se pregunta sin pretender comprenderlo todo, pero que no deja de cuestionarse, de buscar caminos para dejarse iluminar por una verdad que siempre es más que las propias razones, le lleva a buscar los fundamentos desde los cuales presentar el valor de la fe en el plano del conocimiento.

Conclusión

El repaso crítico que hace Ratzinger por la filosofía moderna y del progresivo olvido de la fe en la filosofía, nos ha permitido encontrar las raíces de prejuicios actuales y de dificultades en el diálogo entre filosofía, teología y ciencia. La creciente especialización de las distintas ramas del conocimiento ha llevado también a la atomización e incomunicación entre ellas. La teología ha sido la más afectada en este proceso donde los mismos teólogos no parecen interesarse demasiado por los temas actuales de la ciencia o de la filosofía y los científicos contemporáneos, por su parte, desconocen la teología sistemática y su desarrollo especulativo contemporáneo. Lo mismo podemos decir de la relación entre filósofos y científicos. Esta reflexión abre a la necesidad de un creciente diálogo interdisciplinario, que en algunas universidades ha comenzado en forma incipiente. ¿Es posible pensar una nueva relación entre ciencia, filosofía y teología donde ninguna vaya en detrimento de la otra? ¿No es un imperativo filosófico del amor por la sabiduría esta relación de mutua colaboración y comprensión?

El olvido de la metafísica, cuando no el desprecio por la misma, ha llevado al sostenimiento de metafísicas inconfesadas, asumidas acríticamente.

Al mismo tiempo, nos instalamos resignadamente en una reducción del horizonte existencial a la pura inmanencia, cerrando así para muchos la vocación específica y original de la filosofía que se pregunta por la totalidad de lo real, por una actitud profundamente humana que no cesa de preguntarse en la búsqueda de la verdad y que reclama por autotranscenderse, por una razón que sea capaz de preguntar más allá de sus propios límites.

En sus años de reflexión sobre el tema, Ratzinger ha realizado un llamado a que la filosofía recupere su vocación socrática, su relación con la vida misma, con las preguntas fundamentales del sentido de la existencia y su repercusión práctica, donde el pensar se vuelve inseparable de la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la pregunta por Dios. ¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hay vida después de la muerte?, ¿hay una finalidad de la existencia humana?, ¿quién es el otro?, ¿por qué existe el mal? no son cuestiones meramente teóricas para discusiones académicas o de salón, sino que de las respuestas que se dé a dichas preguntas depende la orientación que se dé a la existencia.

La actual crisis de sentido es para Ratzinger también una crisis de la filosofía, porque si la filosofía olvida la cuestión sobre el sentido de la existencia humana cae en la tentación de rebajar la razón a funciones meramente instrumentales, olvidando la pasión por la búsqueda de la verdad.

Ratzinger encuentra en la filosofía existencialista y personalista un respiro filosófico entre las tendencias neopositivistas, analíticas y estructuralistas. Es allí donde busca nuevas categorías para presentar la realidad dinámica de la fe, su valor antropológico y epistemológico. Su formación, profundamente enraizada en la tradición bíblica y griega, desarrollada por los padres de la Iglesia y los filósofos medievales, le permitió poner en diálogo el pensamiento antiguo con los problemas del presente. La fe desde su perspectiva es una forma de conocimiento racional y experiencial, un acto libre y personal que no puede ser comprendido en forma unilateral, sino en toda su riqueza existencial y relacional, que abre al hombre al sentido que lo trasciende. La fe como acto libre y posibilitador de un nuevo horizonte de comprensión, manifiesta su particularidad en la confianza puesta en otro, en la apertura a lo que está más allá de la propia autotranscendencia. Enfáticamente ha insistido en la imposibilidad de oponer la fe a la razón, ya que ambas se reclaman mutuamente. Incluir la reflexión sobre la fe en la antropología filosófica y en la epistemología en el debate contemporáneo es todavía algo incipiente y suele ser relegado por los prejuicios que hemos explicado en este trabajo. Dadas las dificultades que Ratzinger entiende como

provenientes de los propios caminos que ha recorrido la filosofía europea en la Modernidad, es que se propone mostrar la relevancia del tema y sus repercusiones en la teología, en la ciencia y en la misma filosofía.

Ratzinger ha sido una voz solitaria y profética en el contexto intelectual en que ha desarrollado su pensamiento, no pocas veces relegado por los propios teólogos contemporáneos y desconocido por la filosofía de la religión de las últimas décadas. Sin embargo, algunos años después de su producción filosófica y teológica, los acontecimientos históricos le dieron la razón. El irracionalismo y el fundamentalismo que proliferan en la sociedad y en expresiones religiosas, junto al relativismo, el agnosticismo creciente –incluso entre teólogos cristianos–, y los dilemas éticos que plantea la tecnociencia, son una clara evidencia de las patologías de la razón y de la religión que emergen cuando éstas se divorcian completamente.

La filosofía de la religión que actualmente se desarrolla de modo especial en la llamada “teología analítica” del mundo anglosajón y en los posmodernos italianos y franceses, puede encontrar hoy en Ratzinger una *crítica de la crítica*, un profundo y significativo análisis de lo que ha sucedido con la fe en el pensamiento moderno y contemporáneo. No solo porque el teólogo alemán encuentra las raíces filosóficas de los actuales reduccionismos de matriz neopositivista y del relativismo de una teología que renuncia a la metafísica, sino porque recupera categorías dialogales y personalistas en el lenguaje religioso, abriendo nuevas posibilidades al diálogo entre filosofía y teología, ciencia y religión.

La pregunta por la verdad de la fe es una llamada al pensamiento, una advertencia a no reducir el horizonte epistemológico de los saberes. Su obra no tuvo la pretensión de originalidad, pero sí de hacer una llamada de atención, un humilde y profundo aporte sobre el lugar de la fe en el pensamiento, en el progreso del conocimiento y en la realización de una vida más humana.

Referencias

- Acevedo Guerra, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria.
- Agustín (426/1941). *La Ciudad de Dios*. Poblet.
- Arana, J. (Ed). (2013). *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*. Biblioteca Nueva.
- Benedicto XVI. (2005). *Homilía* [24 de abril de 2005]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html

- . (2009). *Caritas in Veritate*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Coreth, E. (Ed). (1997). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (Vol. III). Encuentro.
- Fazio, M. (2011). *Cooperadores de la verdad. El antídoto de Benedicto XVI contra la dictadura del relativismo*. Logos.
- Fernández-Rañada, A. (2008). *Los científicos y Dios*. Trotta
- Gilson, E. (1981). *El Espíritu de la filosofía medieval*. Rialp.
- Heidegger, M. (1987). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Kant, I. (1781/1997). *Crítica de la razón pura*. Santillana.
- Le Goff, J. (2008). *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa.
- Marx, K. (1845/1973). *Tesis sobre Feuerbach*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* (Vol. 1, p. 7-10). Progreso.
- Merlo, V. (2009). *La llamada de la Nueva Era*. Kairós.
- Ratzinger, J. (1962). *La fe en Dios y el Dios de los filósofos*. Taurus.
- . (1973). *Fe y futuro*. Sígueme.
- . (1984/2008). *Naturaleza y misión de la Teología*. San Pablo.
- . (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder.
- . (1990). *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. EDICEP.
- . (1992). *Creación y pecado*. EUNSA.
- . (1997). *Mi vida. Autobiografía*. Encuentro.
- . (2005). *Fe, verdad, tolerancia*. Sígueme.
- . (2006). *El cristianismo en la crisis de Europa*. Cristiandad.
- . (2007). *Una mirada a Europa: Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*. Rialp.
- . (2011). *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae.
- . (2013). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Suárez, L. (1976). *Grandes interpretaciones de la historia*. EUNSA.
- Udías, A. (2010). *Ciencia y religión: Dos visiones del mundo*. Sal Terrae.



