

ÁNGEL CORDOVILLA *

POR UNA RAZÓN ABIERTA Y UNA FE ILUMINADA

Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbona y la Universidad de La Sapienza

Fecha de recepción: marzo 2008.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2008.

RESUMEN: La teología de Joseph Ratzinger y el magisterio de Benedicto XVI han estado centrados en la necesidad de articular de nuevo de forma adecuada la fe y la razón. Los discursos pronunciados en la universidad de Ratisbona (2006) y de la Sapienza (2008) así lo atestiguan. El mundo de hoy necesita una razón abierta y una fe iluminada. Esta relación viene justificada desde un argumento teológico (Dios es logos) antropológico (el hombre es capaz de verdad) e histórico (el cristianismo como ilustración radical). Para hacer posible este encuentro Benedicto XVI considera que la tarea principal de la Universidad es ser realmente «Universitas», es decir, lugar y espacio abierto al diálogo con las culturas desde la amplitud de la razón, en cuyo seno pueda haber espacio real para la teología en sentido propio y específico. La única autoridad que la universidad debe admitir en su seno es la búsqueda comprometida y apasionada por la verdad.

PALABRAS CLAVE: Dios y logos, hombre y verdad, cristianismo e ilustración, fe y razón.

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid; acordovilla@teo.upcomillas.es

***For an Open Reason and an Illuminated Faith.
Benedict XVI between the University of Ratisbona
and the University of La Sapienza***

ABSTRACT: The theology of Joseph Ratzinger and the teaching of Benedict XVI have focused on a new and proper articulation of faith and reason. His speeches in the University of Ratisbona (2006) and La Sapienza (2008) render testimony of it. The actual world needs an open reason and an illuminated faith. This relationship is justified with a theological argument (God is *logos*), an anthropological argument (the human being is capable of finding the truth), and a historical one (Christianism as radical enlightenment). To make this encounter possible, Benedict XVI considers that the University must be really «Universitas», that is to say, a place open to dialog with the cultures from the amplitude of reason, in whose midst can be found a real space for theology in its proper and specific sense. The only authority that can be admitted by the University is the faithful and committed search for the truth.

KEY WORDS: God and Logos, Man and Truth, Christianism and Enlightenment, Faith and Reason.

El diálogo entre la fe y la razón es uno de los temas centrales que ha puesto de relieve Benedicto XVI en el ejercicio de su magisterio pontificio. En el centro de esta cuestión destacan los discursos que ha tenido en dos importantes universidades europeas: Ratisbona (2006)¹ y La Sapien-

¹ He utilizado el texto publicado por la editorial Herder, BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, comentado por Gesine Schwan, Adel Tehodor Khoury (editor de diálogo del emperador bizantino y el musulmán) y el Cardenal Karl Lehmann. Sobre el debate producido por este discurso hay dos obras que merece la pena consultar: la obra realizada por la Universidad de Ratisbona dirigida por el decano de la Facultad de Teología dedicada al papa en su 80 cumpleaños, CH. DOHMEN (Hg.), *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. Im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, en la que desde diversos campos de la ciencia se hacen eco del discurso del Papa; y la publicada por la editorial Herder, K. WENZEL (hgs.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007, que recoge los artículos más significativos que aparecieron en la prensa alemana como consecuencia del debate desencadenado por el discurso del Papa. Entre éstos destacan las aportaciones del filósofo J. Habermas ante el derrotismo de la razón moderna; la del obispo de la Iglesia Evangélica W. Huber y la del Cardenal Kasper desde el diálogo entre la teología católica y evangélica; la del islamista Aref Ali Nayed, muy crítica con la visión que el Papa ofrece del Islam y su «cristianismo-centrismo» desde una clara influencia idealista y hegeliana. El autor puede tener razón en su defensa de la visión del Islam, pero creo que no acierta a la hora de percibir el objetivo y la cuestión de fondo del discurso del Papa; o las de M. Striet y

za, en Roma (2008)². En ambos discursos la cuestión de fondo es la necesidad de establecer una relación fecunda entre la fe y la razón con el objetivo de que el hombre de hoy se comprometa de forma radical por la búsqueda de la verdad, más allá de la fácil tentación del relativismo y del fundamentalismo. Los dos actos fueron controvertidos por diversas razones. El primero por la recepción de una cita del emperador Manuel II referida al Islam; el segundo por la imposibilidad de que el Papa leyera su discurso en la sede de la Universidad de la Sapienza debido a la oposición de un pequeño grupo de estudiantes y profesores reivindicando el carácter laico de la Universidad. En ambos casos la figura y el pensamiento de Benedicto XVI con el paso del tiempo ha salido engrandecida, por la humildad de su actitud, la profundidad de su discurso y la valentía para proponer sus posiciones en un ámbito civil y laico. Pero más allá de las circunstancias concretas que han rodeado estos dos importantes discursos, creo que es importante entrar al meollo de la cuestión. Ya anteriormente, en el discurso programático a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005, Benedicto XVI había subrayado que en la profundización de este diálogo entre fe y razón se encontraba la clave para una correcta hermenéutica del Concilio Vaticano II y la fecundidad de su aplicación para la renovación de la Iglesia en el siglo XXI.

La necesidad de la relación entre la fe y la razón es un sello de marca del cristianismo. Ésta ha sido vivida desde sus orígenes como una realidad más o menos pacífica (cf. Rm 1,20; Hch 17,16-32). Es verdad que la forma de entender esta relación ha sido diversa y en este sentido ha habido algunas tensiones entre aquellos que subrayaban más la paradoja de la fe respecto a la razón (Tertuliano) o quienes eran proclives a buscar más bien los puntos de convergencia con la razón humana (Clemente de Alejandría)³. No es este el lugar para ofrecer la historia de este fecundo diálogo, pero en él hay que mencionar el siglo XIX, pues en el Concilio Vaticano I la Iglesia Católica se vio en la necesidad de pronunciarse explícitamente sobre esta cuestión frente a un racionalismo estrecho que sólo

K. Wenzel desde una perspectiva de la teología sistemática. No falta la voz crítica de K. Flash criticando al Papa por representar una nueva forma de fundamentalismo e intolerancia.

² www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html

³ Cf. T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2003, esp. 25-85.

estaba dispuesto a aceptar las verdades de fe que pudieran ser demostradas por la razón; y frente a un fideísmo exagerado que ponía bajo sospecha toda posibilidad de la razón como condición de posibilidad del acto de fe y camino en el conocimiento de Dios⁴. Lo que la Iglesia defiende en esta cuestión no es tanto una determinada opción filosófica, sino una afirmación de primer orden: la fe es un acto plenamente humano y libre, y por esta razón puede ser ofrecida con una pretensión de verdad para todos los hombres. El cristianismo tiene una pretensión de verdad y una capacidad intrínseca de diálogo con todos los hombres y con todas las culturas desde el reconocimiento del otro en su diversidad y libertad inalienables y en la capacidad humanizadora de su fe⁵.

Nosotros vamos a acercarnos a este problema desde los dos discursos que Benedicto XVI ha pronunciado es estas dos universidades europeas. El discurso programático y teológicamente más denso ha sido el de Ratisbona. Su aportación en la Universidad de la Sapienza ha sido más testimonial, aunque ha subrayado algunos aspectos importantes en torno al primado de la verdad y la necesidad de su búsqueda en el ámbito universitario como criterio único de autoridad frente a poderes civiles y eclesiásticos. Precisamente esta búsqueda de la verdad es el ámbito en el que pueden encontrarse nuevamente la razón y la fe, saliendo ambas purificadas y fortalecidas.

1. TEMA DE FONDO: ¿RELIGIÓN Y VIOLENCIA O FE Y RAZÓN?

¿Cuál es el tema central que aparece en estos dos discursos? ¿La relación entre la religión y la violencia o el de la fe con la razón? Desde mi punto de vista claramente el segundo. La invitación que hace el Papa es el *ensanchamiento de la razón y purificación de la fe*. La inmediata recepción del discurso del Papa en la Universidad de Ratisbona mediatizada por la presión ejercida por un sector beligerante del mundo islámico, favoreció su repercusión mediática, pero perjudicó su sentido original y su intención primera. El asunto principal de la lección viene especifica-

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis* II, Madrid 1992, 29-52; esp. 37-48.

⁵ Cf. CH. THÉOBALD, *Le Christianisme comme style I. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, Paris 2007.

do en el título: la relación entre la fe y la razón como esencia y tarea de la universidad. La famosa cita del emperador Manuel II sobre la forma de expansión de la fe islámica, no era sino el punto de partida utilizado por el Papa para situar dramáticamente el asunto principal. Así, de la relación entre fe y razón, se pasó a poner en el centro de atención la relación entre religión y violencia, especialmente en el Islam.

Es cierto que la relación entre religión y violencia es el otro gran tema del discurso de Ratisbona, incluso nos puede parecer más acuciante e importante, dada la situación en la que vivimos en la actualidad. Pero no podemos olvidar que Benedicto XVI habló en una universidad; y que no por casualidad este es el tercer concepto fundamental que aparece en el título de su discurso. Fe y razón es el tema central mientras que religión y violencia es claramente derivado. Este último no es más que la expresión tristemente actual de las consecuencias dramáticas a las que se puede llegar por no establecer de una forma adecuada esa relación entre la fe y la razón. Hay unas patologías de la razón que pueden ser curadas por la fe, así como patologías de la fe que pueden ser curadas por la razón⁶. La relación entre fe y razón deja así de ser un problema teórico limitado a una discusión entre teólogos y filósofos, para convertirse en una pregunta vital, tanto desde el punto de vista personal como social⁷. La tesis del Papa en su discurso puede ser resumida de la siguiente forma: Entre el fundamentalismo y el secularismo como formas extremas en las que el hombre de hoy se siente tentado a vivir la fe y la razón, *el cristianismo aboga por un ensanchamiento de la razón y una purificación de la fe desde la revelación de Dios, como Dios del Logos y de la Agápe*. En otras palabras, con este discurso Benedicto XVI nos ha invitado al ejercicio de una razón *abierta* y de una fe *iluminada*.

Este no es un tema nuevo. Además de ser uno de los problemas clásicos de la teología cristiana, podemos considerar que se trata de una de las ideas directrices del pensamiento de Ratzinger, como teólogo, como obispo y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, finalmente, como Papa. El profesor de teología fundamental en la universidad de Bonn Heino Sonnemans ha vuelto a publicar el discurso con el que Ratzinger entró en esta universidad (*El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*). En esta

⁶ Cf. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la fe*, Madrid 2006.

⁷ Cf. K. WENZEL, «Vorwort», en K. WENZEL (hsg.), *Die Religionen und die Vernunft*, 8-9.

nueva edición el entonces Cardenal Ratzinger escribió un nuevo prólogo muy interesante para nuestra cuestión. En él señala que esta cuestión de la relación entre la fe y la razón es y ha permanecido como uno de los temas fundamentales de su pensamiento. Y nos envía a dos lugares esenciales de sus obras: a su libro *Introducción al cristianismo* (1968), especialmente visible en el nuevo prólogo escrito con motivo del jubileo del año 2000, y la conferencia que tuvo en la Sorbona en el año 1999, *El cristianismo, ¿la verdadera religión?*, publicada posteriormente en el libro *Fe, verdad y tolerancia* (2003)⁸. De tal forma que si queremos entender la lección de Ratisbona, ésta hay que interpretarla desde estos tres textos fundamentales del pensamiento de Ratzinger: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, *Introducción al cristianismo* y, finalmente, *Fe, verdad y tolerancia*.

En lugar de ofrecer una exposición histórica de estos tres textos, he preferido articularlos desde una perspectiva más sistemática, pues creo que así se recoge perfectamente el pensamiento del autor. Desde mi punto de vista, esta fecunda y necesaria relación entre la fe y la razón es fundamentada por Ratzinger desde tres perspectivas: la primera, desde un punto de vista teológico al expresar con toda claridad que el Dios cristiano es *lógos* y *agápe*, es el Dios de la razón; la segunda desde un punto de vista antropológico, pues a la anterior afirmación teológica, le corresponde como su correlato necesario que el hombre es el ser capaz de verdad, que se acerca a la realidad no de forma parcial sino comprendida como una totalidad. Finalmente, la tercera perspectiva es más histórica, al mostrar cómo el cristianismo no es un mito, sino que es ilustración radical. Cuando este apareció como religión en el mundo, se presentó como *religio vera* en diálogo con la filosofía en su búsqueda radical de la verdad, más que con las religiones y sus mitos. Su triunfo en el mundo antiguo se debió, entre otras cosas, a la síntesis que supo realizar entre fe, razón y vida.

2. PERSPECTIVA TEOLÓGICA: DIOS ES LOGOS

La primera forma de acceso a esta relación entre fe y razón es eminentemente teológica. Lo que está en juego en la correcta articulación de

⁸ Cf. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis* (nueva edición editada y comentada por Heino Sonnemans), Leutesdorf 2006, 7-8.

esta perspectiva es la naturaleza misma de Dios. ¿A qué Dios nos dirigimos? ¿A qué Dios rezamos? ¿Cuál es su nombre? ¿Cómo es su rostro? ¿Tiene razón Blaise Pascal cuando cansado de un deísmo aséptico y formal se vuelve al Dios de la Biblia que es fuego y vida? Dos textos bíblicos serán luz y guía para responder a estas cuestiones: Ex 3,14 («Yo soy el que soy») y Jn 1,1 («En el principio existía la palabra»).

2.1. «YO SOY EL QUE SOY»

a) Ex 3,14 es uno de los textos claves que ha servido de fundamento para establecer una estrecha relación entre el Dios de la razón y de los filósofos y el Dios de la fe y de la Biblia. Gracias a la traducción que la *Septuaginta* hizo de este versículo ha sido posible la interpretación de este texto en una doble dirección: primero en perspectiva cristológica dentro del Nuevo Testamento al aplicar esta fórmula de manifestación divina a la persona de Jesús, en sentido absoluto (Yo soy) o en sentido relativo (con atributos funcionales) en el evangelio de Juan. En segundo lugar, desde una perspectiva teológico-filosófica al hacer posible poner en relación la pregunta por el ser y fundamento último de la realidad con el Dios de los hombres que se manifiesta como poder salvífico en la historia.

Sobre la perspectiva cristológica precisamente Benedicto XVI nos ha dejado una bella y profunda reflexión en su último libro *Jesús de Nazaret*⁹. Unas páginas que constituyen precisamente el final del primer volumen. Ahora, sin embargo, nos interesa más la segunda perspectiva en calve más filosófica y metafísica. La pregunta que se ha hecho la filosofía y la teología del siglo xx es si es legítima esta relación. ¿No es ella la causa del ateísmo y de la pérdida de relevancia de la fe cristiana que padecemos en la actualidad? ¿Esta alianza no está en la base del imperialismo de la verdad que ejerce la fe cristiana sobre otras tradiciones religiosas y culturales? Tres caminos diversos se han unido para reivindicar el divorcio definitivo de esta alianza.

En primer lugar hay que tener en cuenta el juicio que hizo el filósofo de Marburgo Martin Heidegger sobre el final de una metafísica ligada a la onto-teología ha sido decisivo en la petición de una vuelta al Dios de la fe y de la Biblia, desligado de sus implicaciones metafísicas vincula-

⁹ J. RATZINGER - BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazaret*, Freiburg 2007, 397-407. Precisamente este libro sobre Jesús es un ejemplo que viene a realizar de forma concreta el modo como Benedicto entiende la relación entre fe y razón (histórica).

das a la cuestión del ser y de la verdad. En segundo lugar, junto a esta crítica filosófica, se ha unido la exégesis y la filosofía judías, que han repercutido de forma considerable en una teología de la palabra de tradición protestante. Dios es Palabra y Acontecimiento, que pide una actitud permanente de escucha y obediencia para que sea recibido y acogido de forma permanente, sin que pueda ser definitivamente aprisionado o aprehendido. Pensar a Dios con el ser, sería, en el fondo, iniciar el camino hacia la idolatría (J. L. Marion). El eclipse de Dios que ha vivido el hombre europeo en la segunda mitad del siglo xx ha sido el fruto de esta forma de acceso y relación con Dios (M. Buber). Finalmente, se ha añadido un dato más a esta reivindicación de la separación del Dios de la Biblia y el Dios de la filosofía: el relativismo y pluralismo cultural. La inculturación del evangelio en tradiciones culturales no occidentales y que por lo tanto no tienen nada que ver con el pensamiento griego o la cultura romana, ha de ir purificada de esta alianza ajena a la Biblia y que hay que juzgarla más bien como una *helenización del cristianismo*.

Si a las dos primeras cuestiones Ratzinger respondió con su texto *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* en 1959 y en su *Introducción al cristianismo* en 1968, a la tercera forma del mismo problema ha respondido directamente en el discurso en la Universidad de Paris en 1999 y en la de Ratisbona en el 2006.

b) La respuesta de Ratzinger es clara: esta alianza no sólo no va contra la naturaleza de la revelación de Dios según la tradición judeo-cristiana, sino que es su aportación más decisiva a la historia de las religiones y a la humanidad. Estamos, por tanto, en el punto crucial. Podríamos decir que estamos en el presupuesto *stantis et cadentis* de la fe cristiana y de la pretensión de verdad del cristianismo. El cristianismo, preparado de antemano por el judaísmo, se ha atrevido a realizar una síntesis inaudita e inimaginable: el Absoluto es apelable, porque tiene rostro y tiene nombre. El Absoluto es ser personal. «La esencia del monoteísmo consiste precisamente en que se atreve a apelar al absoluto en cuanto absoluto, en cuanto Dios, que, al mismo tiempo es el absoluto en sí y el Dios del hombre. Dicho de otra manera: el riesgo audaz del monoteísmo es apelar al absoluto, el Dios de los filósofos, teniéndolo por el Dios de los hombres, es decir, el Dios de Abraham, Isaac, Jacob»¹⁰. Por tanto, según nuestro autor, esta unión entre el Dios de la historia y el Dios de

¹⁰ J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 28.

los filósofos no sólo es ilegítima, siendo imprescindible que definitivamente nos desvinculemos de ella, sino que es la expresión de la naturaleza de Dios revelada en la historia.

El Absoluto, fundamento último de la realidad, es ser personal que se revela en la historia de los hombres, al cual se le puede nombrar, invocar y orar. Bienvenidas todas las teologías que subrayan el carácter apofático de Dios, de su ser como incomprendibilidad y como misterio radical, poniendo de relieve su absoluta trascendencia. Todas estas teologías son una crítica necesaria a todo intento de aprisionar a Dios en conceptos o sistemas filosóficos excesivamente humanos. Pero esta afirmación no puede hacernos olvidar que este misterio se ha expresado en la humanidad gloriosa de Cristo, quicio y eje de toda la «economía del misterio». El Misterio se ha revelado en toda su plenitud en la humildad de nuestra carne, haciéndose radicalmente inmanente desde la historia concreta de Cristo. La economía de la salvación cristiana es revelación del misterio (Rm 16,25), así como el misterio es la revelación del propósito que Dios había dispuesto realizar de antemano a favor de aquellos que había predestinado a ser sus hijos (Ef 1,9).

c) Contemplado desde un punto de vista histórico, aunque volveremos sobre este tema más adelante, Ratzinger se atreve a decir «que el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue algo accidental»¹¹ que ocurriera por casualidad, sino que tiene que ver con una *necesidad intrínseca* de que se diera un acercamiento entre la madurez alcanzada por el hombre en el pensamiento filosófico griego y la revelación de Dios en la tradición judeocristiana. La expresión utilizada por Benedicto es muy fuerte, ya que si se trata de una necesidad intrínseca, significa que pertenece al proyecto salvífico de Dios (Hch 16,6-10) y este encuentro, con el fruto que ha dado de sí, no es algo que pueda ser puesto entre paréntesis como algo puramente contingente, sino como un momento normativo que ha de ser conservado en la historia posterior del cristianismo.

2.2. «EN EL PRINCIPIO EXISTÍA LA PALABRA»

a) *El logos como naturaleza de Dios*. Una de las afirmaciones del discurso del Papa que más revuelo causó en su día fue la cita del emperador

¹¹ BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft*, 18.

Manuel II. Desgraciadamente fue trastocada en la intención por la que Benedicto XVI la trajo a colación en su discurso¹². Era una forma dramática y actual de poner en evidencia una afirmación más teórica: No actuar conforme a la razón, conforme al *logos*, es actuar contra la naturaleza de Dios. Porque Dios es *logos*. La revelación cristiana nos ha mostrado, frente a la barbarie humana, que Dios es el Dios de la razón, *Gott der Vernunft*, tal como provocadoramente se expresó el propio Papa en el campo de concentración de Auschwitz. *Logos*, razón, palabra creadora, «ésta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa «*συν λόγῳ*». *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis».

El prólogo de Juan se encuentra en la base de lo que posteriormente será denominada como una *crístología del Logos* que dentro de la teología de los Padres tuvo una fecundidad admirable y de la que Ratzinger ha hecho base fundamental de su teología. Esta asimilación de la categoría *Logos* para referirla a Jesús tuvo una importancia crucial e incalculable. *Logos* era una palabra conocida en el mundo intelectual griego y judío a través de la cual se ponía en relación el ser con la inteligencia. Sin embargo, al aplicarlo a Jesús, el concepto *logos* adquiere una nueva dimensión. Si para los griegos significaba fundamentalmente *ratio* (inteligencia), los cristianos a la luz de la persona de Jesús la transforman en *Verbum*, es decir, en palabra. La palabra implica *relación*, *diálogo* y desde la perspectiva bíblica capacidad de *creación*. Palabra es esencialmente aquello que proviene de otro y que tiende hacia otro. Es pura referencialidad a la vez que capacidad de generar, dar, crear vida.

b) *Implicaciones teológicas en diversas perspectivas*. Para nuestro autor la interpretación que hace Juan de la teología del *Logos* desde la teología de la palabra, es una manera de abrirnos a una metafísica relacional, a una comprensión del ser como relación. Dios es en sí mismo *logos*, racionalidad, sentido y relación. En una palabra Dios es amor. El

¹² En un excelente comentario a este discurso que publicó en *ABC* Jon Juaristi titulado *Teología* (24 de septiembre de 2006), habla de una doble descontextualización de este texto: tanto en la función que tiene en el discurso de Benedicto como en el contexto en el que Manuel II dijo esas palabras.

mundo viene de este *logos* que en última medida es persona y es amor, por lo que el mundo siempre tendrá una racionalidad y un sentido¹³. «El Dios que es *Logos* nos garantiza la racionalidad del mundo, la racionalidad de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y la adecuación de Dios a la razón, aun cuando su razón supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscuridad. El mundo viene de la razón, y esta razón es persona, es amor. La razón puede hablar de Dios, debe hablar de Dios, si no quiere verse disminuida»¹⁴. Como podemos comprobar la centralidad de este texto para la teología cristiana no se limita a poner de relieve una determinada comprensión de Dios, sino que tiene sus fuertes implicaciones en la teología de la creación, en la antropología y en la teología moral, amén de sus implicaciones para la misión de la Iglesia en el anuncio del evangelio y la propuesta de la fe a los hombres de hoy.

En primer lugar la teología de la creación en su relación con las ciencias cosmológicas actuales. En un encuentro que tuvo lugar en Castelgandolfo en agosto del 2005, el Papa y un grupo de discípulos suyos de su tiempo como profesor de teología fundamental afrontaron este problema desde la relación entre la teología de la creación y las teorías de la evolución¹⁵. En la base estaba un artículo publicado por el cardenal Ch. Schönborn en el periódico norteamericano *The New York Times* en el que criticaba un cierto dogmatismo a la hora de entender la teoría de la evolución, así como advertía de que la fe católica no había sancionado esta teoría o hipótesis como forma de explicar el origen del universo. Sin entrar a este apasionado debate que tiene lugar en Norteamérica, es importante señalar cómo para el Papa lo que está en juego es si en el origen de toda la realidad está el azar y la necesidad o la Palabra y el Amor. ¿Hay una racionalidad última en lo real que es la condición de posibilidad no sólo de la filosofía y de la teología, sino de la misma ciencia, o no la hay?

Desde aquí se entiende la visión de la antropología y especialmente de la teología moral, es decir, del hombre como oyente de una palabra previa y responsable ante ella, ante los demás y ante sí mismo. La implicación antropológica podemos percibirla en el siguiente punto que vamos a tratar, pues si Dios es Logos, relación, diálogo y el hombre ha sido crea-

¹³ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 122005, 29-32; 160-161.

¹⁴ *Ibid.*, 29.

¹⁵ Cf. BENEDIKT XVI, *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007.

do a su imagen y semejanza, tenemos que decir que el hombre es también diálogo, relación, capaz de acceder a la verdad y a la realidad como un todo, desde su intrínseca racionalidad, no sólo en sus fenómenos periféricos. No obstante, me parece muy significativa la implicación en la comprensión de la teología moral, tal como queda claramente expresado en este texto concentrado del nuevo prólogo escrito en el año 2000 para su libro *Introducción al cristianismo*: «La fe en el *logos*, la palabra en el principio, entiende el *ethos* como responsabilidad (*Ver-antwortung*), como respuesta (*Antwort*) a la palabra, y le otorga tanto su racionalidad como su orientación esencial»¹⁶.

c) *Pretensión de verdad y universalidad del cristianismo*. Sólo desde este fundamento teológico que nos habla de Dios como *logos* es pensable la pretensión de verdad y la vocación de universalidad inherente al cristianismo. Porque sólo desde este Dios que es *logos* es pensable que todos los hombres participen de la lógica de Dios y de su verdad. En una de sus magistrales catequesis de los miércoles sobre los primeros teólogos del cristianismo dedicada a S. Justino afirma con toda claridad:

«Las dos *Apologías* y el *Diálogo con el judío Trifón* son las únicas obras que nos quedan de él. En ellas, san Justino quiere ilustrar ante todo el proyecto divino de la creación y de la salvación que se realiza en Jesucristo, el *Logos*, es decir, el Verbo eterno, la Razón eterna, la Razón creadora. Todo hombre, como criatura racional, participa del *Logos*, lleva en sí una “semilla” y puede vislumbrar la verdad. Así, el mismo *Logos*, que se reveló como figura profética a los judíos en la Ley antigua, también se manifestó parcialmente, como en “semillas de verdad”, en la filosofía griega. Ahora, concluye san Justino, dado que el cristianismo es la manifestación histórica y personal del *Logos* en su totalidad, “todo lo bello que ha sido expresado por cualquier persona, nos pertenece a nosotros, los cristianos” (2 *Apol.* XIII, 4). De este modo, san Justino, aunque critica las contradicciones de la filosofía griega, orienta con decisión hacia el *Logos* cualquier verdad filosófica, motivando desde el punto de vista racional la singular “pretensión” de verdad y de universalidad de la religión cristiana»¹⁷.

d) *Sobre la comprensión de Dios de Duns Scoto y Lutero*. Benedicto XVI hace una fuerte crítica a la comprensión de Dios realizada por la teología

¹⁶ *Ibid.*, 30.

¹⁷ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321_sp.html

nominalista que, según los estudiosos de la teología de Lutero, influyó en el pensamiento del padre de la Reforma. Las afirmaciones críticas del Papa son verdaderas en el sentido de que una tendencia excesivamente nominalista en la comprensión de Dios puede negar toda implicación con la razón, a favor de un Dios absolutamente trascendente que, a lo sumo, puede ser comprendido como pura voluntad. Esta imagen de Dios nos lleva a pensar toda posible relación entre Dios y el hombre sin analogía, sino sencillamente desde la obediencia y absoluta dependencia.

Sin embargo, esta posible exageración de esta corriente teológica no puede hacernos olvidar la rica intuición que tuvo el nominalismo como vía nueva para la teología y que Lutero supo llevar a su máxima expresión. En un capítulo magistral el teólogo belga Adolph Gesché ha puesto de manifiesto que lo que aquí está en juego es una *recuperación del derecho de Dios* que en su libertad se revela en la historia concreta y particular, volviéndose en normativa para la vida de los creyentes. Frente a un cansancio del teísmo que ha buscado a Dios en el ámbito del ser (abstracto), terminando por limitar los derechos de la libertad y revelación de Dios, esta teología ha mostrado que hay que dejar a Dios que sea Dios y que en su libertad y gratuidad ha querido manifestarse en el ámbito del espacio y del tiempo, en la persona de Jesús de Nazaret. El nominalismo y la teología de Lutero son el intento de la «búsqueda del ser de Dios a partir de un espacio (Escritura) y de un lugar (Jesucristo) concretos» queriendo tomar en serio ese espacio y lugar como datos relevantes de la metafísica y de la teología. En definitiva es asumir que el lugar de la revelación de Dios es Jesucristo¹⁸.

3. PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA: EL HOMBRE ES CAPAZ DE VERDAD

La perspectiva teológica nos lleva a plantear una acuciante cuestión antropológica: ¿Existe la verdad? ¿Es el hombre capaz de acceder a la verdad? El correlato antropológico de la anterior afirmación teológica es que el hombre es capaz de acceder a la verdad y a la realidad como un todo: «El problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad como tal. ¿Existe la verdad? ¿Es esta cognoscible para el hombre? ¿Está dentro de sus posibilidades? ¿Qué es propiamente

¹⁸ A. GESCHÉ, *Dios-El cosmos*, Salamanca 1997, 51-76, esp. 74.

te el ser, la realidad? El problema de Dios, idéntico al problema de la verdad como tal, se convierte así en una confrontación de la teología con el positivismo, que ha llegado hoy a ser el modelo universal de la postura frente al problema de la verdad, afirmando que sólo el dato positivo tiene categoría de ciencia, y no la verdad, ya que esta cae en el campo de lo indecible y, por ello, fuera de la ciencia»¹⁹.

Para Ratzinger, la cuestión de Dios es idéntica a la cuestión de la verdad. La crisis de fe ha traído consigo una crisis de la razón y de la filosofía. No porque ambas no tengan una determinada autonomía respecto a la fe y la teología, respectivamente, sino porque sin una razón sin el horizonte abierto de la fe que se pregunta por Dios termina cerrándose sobre ella misma. Esta crisis de la razón es vivida desde dos actitudes que, siendo aparentemente opuestas, tienen su origen en una misma raíz. La primera nace de una *falsa modestia* o una *difusa desconfianza en la razón*. Aquí habría que situar toda esa serie de literatura que pone en el centro de su reflexión la razón fragmentada y el llamado pensamiento débil. La segunda nace de una *valoración desmesurada* de la razón, y en concreto de la razón instrumental, de la razón científico-técnica, que se erige en el criterio y la norma de juicio de toda realidad humana. Ratzinger se refirió a ambas como una falsa humildad y equivocada arrogancia. Ambas actitudes provienen de una raíz común que consiste en comprender la razón como una realidad humana cerrada sobre sí, que se siente incapaz de acceder a la verdad o de comprender la realidad en su totalidad y complejidad. Esta razón tiende a quedarse en la superficie de las cosas (positivismo), en las verdades parciales (relativismo) o en el sin sentido de ellas (irracionalismo), siendo incapaz de abrirse a la realidad como un todo o al mismo misterio de Dios.

En este contexto tenemos que situar la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* en la que el actual Papa tuvo una aportación fundamental. En la presentación que hizo de ella el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, mostró con toda claridad cuál era el interés y el objetivo fundamental de esta encíclica: rehabilitar la cuestión acerca de la verdad y dar ánimos para emprender esta aventura. Pero aquí nos encontramos con problemas fundamentales a los que el Papa ha ido dando respuesta a lo largo de su trayectoria teológica y pastoral. En ella se pone de relieve que el hombre es un ser racional capaz de verdad, es decir, de

¹⁹ J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, 13.

alcanzar la realidad²⁰. La encíclica asume con gusto la perspectiva fenomenológica y hermenéutica que domina parte de la filosofía actual, siempre que ésta sea capaz de traspasar el fenómeno y el lenguaje en el que la realidad se da y se muestra. No obstante, la encíclica prefiere situar la cuestión de la verdad en el horizonte de la pregunta metafísica (ser) y en la pregunta por el sentido de la existencia humana (hombre).

El hombre es un ser que está abierto a la realidad como un todo. El deseo de verdad y de saber innato a todo ser humano se expresa de forma sublime en su deseo de conocer y amar a Dios, a la vez que de alcanzar la plena verdad sobre sí mismo. Esta cuestión de la verdad en términos metafísicos es traducida a la pregunta por el sentido en términos más antropológicos. Para el encuentro con esta verdad, la encíclica propone recorrer el camino del conocimiento de sí mismo (conócete a ti mismo), asumiendo claramente, de esta forma, el giro antropológico que ha caracterizado a la Modernidad. La encíclica se escribe en un momento en el que se hacía necesaria la revalorización de la razón, en un mundo donde el ser humano, por una «falsa modestia», expresa una «difusa desconfianza» hacia ella. En el fondo, en la misma línea ya esbozada en su encíclica anterior *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II afirma que el hombre es libre, es decir, es responsable y, por lo tanto, es capaz de pecado y conversión; y, en segundo lugar, que este hombre por ser libre, tiene una relación inexorable con la verdad (capaz de verdad) que hace que no pueda encerrarse en los límites de su propia finitud ni en la superficie de la realidad. La libertad y la verdad están esencialmente referidas (cf. Jn 8,31-32).

Desde aquí se entiende esa defensa encendida que realizó Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona para que la Universidad recupere su vocación original a la *universitas* (anchura de pensamiento abierto a la totalidad de lo real) y que mantenga su libertad para la búsqueda incesante e insobornable de la verdad, en la que consiste su misión y su tarea, según el discurso en la Universidad de la Sapienza de Roma: «La Sapienza es hoy una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesíásticas la universidad encuentra su función particular, precisamente también para la sociedad moderna, que necesita una institución de este tipo».

²⁰ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 22.

Pero siempre que mencionamos esta palabra surgen las mismas preguntas: ¿Qué es la verdad? ¿Puede haber una verdad? ¿Puede haber una verdad absoluta en la historia? En el caso de que se haya dado, ¿es posible que el hombre la conozca y la alcance? Si la verdad es hija del tiempo, ¿no pierde precisamente por eso su carácter único y absoluto? ¿Esta pretensión del cristianismo de presentar a Cristo como verdad absoluta no supone una agresión frente a otras comprensiones de la realidad (pluralismo) y frente a la legítima autonomía y libertad del ser humano (modernidad)?²¹.

No es fácil responder a esta serie de preguntas. En primer lugar tenemos que ser conscientes de que la verdad es indefinible. Más que un concepto es una evidencia originaria, que tenemos que situar en el mismo nivel que cuando hablamos de la existencia, de la esencia, del ser, de la belleza o de la bondad. Es una evidencia originaria y concreta, que se resiste a dejarse encerrar y objetivar en conceptos²². La verdad es la transparencia y la fidelidad del ser en su revelación y mostración para nosotros. Es decir, cuando hablamos de la verdad de una cosa o de la verdad en absoluto, afirmamos en primer lugar su carácter no oculto, la apertura del ser y su referencia al sujeto cognoscente que la acoge (*alétheia*); así como su carácter de fiabilidad, constancia y fidelidad donde el sujeto puede confiarse y entregarse (*emet*). La verdad es el ser como luz y como roca que hace posible que la vida sea vivida como vida humana con sentido y racionalidad (*logos*) y desde una confianza radical en la realidad (*amen*). No para apresarla con nuestro conocimiento destruyendo su alteridad original, sino para dejar que sea y se manifieste ante nosotros, liberándonos de nuestro egoísmo y reclamándonos la atención al Bien que se hace cercano y próximo en el rostro del prójimo²³. La cuestión de la verdad antes que un problema gnoseológico que indaga en la correspondencia entre la verdad de las proposiciones con la cosa que enuncian, es ante todo un problema metafísico y existencial²⁴.

²¹ Cf. Á. CORDOVILLA, «Cristo, Verdad absoluta de la Historia y de la Creación», en J. RICO PAVÉS (ed.), *La fe de los sencillos*, BAC, Madrid (en prensa).

²² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, Madrid 1997, 37.

²³ Cf. M. GARCÍA BARÓ, «Breve teoría de la verdad», en *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca 2006, 107-129.

²⁴ Sobre la insuficiencia de las actuales teorías de la verdad puede verse M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Sobre el concepto de verdad», en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004, 437-477.

«Veritas filia temporis», dice el adagio clásico inspirado en el historiador romano Aulio Gelio (200-130 a.C.) y que repitió mucho tiempo después el filósofo inglés F. Bacon (1561-1626) añadiendo «no de la autoridad». La verdad, si tiene que ver con el hombre, ha de comprenderse, de alguna forma, como una realidad histórica y temporal, en el sentido de que a ella el hombre va llegando desde el desarrollo del espíritu y de la conciencia humana en la historia a través del tiempo. Esta dimensión histórica y temporal, y en este sentido relativa de la verdad, hay que afirmarla y subrayarla en cualquier teoría de la verdad. No obstante, hay que añadir de forma inmediata que si la verdad es hija del tiempo, no lo es con exclusividad. La verdad es hija del tiempo, pero no solo. También lo es de la eternidad. Porque precisamente en este encuentro entre tiempo y eternidad *acontece* la verdad para el hombre y para el mundo.

La búsqueda de la verdad necesita de la hermenéutica y del análisis existencial, pues esta verdad se revela al hombre en el acontecer del tiempo y de la historia mediante hechos transmitidos en un lenguaje y accesibles en una tradición. Pero esta búsqueda de la verdad necesita encontrarse finalmente con la metafísica, puesto que todo acontecer de la verdad y el análisis correspondiente en el lenguaje, tiene que ver con la realidad última. Hermenéutica, análisis existencial y pregunta metafísica son tres de los pilares necesarios cuando el hombre se pregunta acerca de la verdad. Desde aquí podemos asumir las tres formas fundamentales desde donde se ha entendido la relación entre historia y verdad: la verdad está fuera de la historia, es trascendente a ella (platonismo, extrinsecismo, racionalismo); la verdad está inmersa en la historia, es histórica (historicismo, hegelianismo, marxismo); la verdad es inmanente al hombre (existencialismo). Cada una de estas formas de entender la relación entre historia y verdad tiene su razón de ser y es preciso integrarlas en una teoría de la verdad. No hay verdad ni exclusivamente trascendente ni inmanente ni histórica, sino en la síntesis armónica de las tres. La verdad es histórica, trascendente e inmanente y a estas tres características esenciales corresponde la comprensión cristiana de la verdad, de la verdad trascendente de Dios revelada en la historia de Cristo y dada a nuestra conciencia en la intimidad del Espíritu²⁵.

²⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, «Historia y verdad», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 130-159.

4. PERSPECTIVA HISTÓRICA: EL CRISTIANISMO ES UNA ILUSTRACIÓN RADICAL

La tercera perspectiva para comprender la forma de entender la relación entre fe y razón en la teología de Ratzinger y en el discurso de Ratisbona es la visión histórica del cristianismo en su encuentro providencial con el logos o la filosofía griega. Un encuentro que no puede ser juzgado como una realidad coyuntural o circunstancial, sino como algo intrínsecamente necesario, acorde a la naturaleza de la fe cristiana y de la razón humana. En este sentido es un encuentro normativo en su contenido fundamental, no tanto en su forma concreta, para otros momentos en los que se da de nuevo un encuentro entre el Evangelio y la cultura. Este encuentro puede ser definido con las palabras *diálogo* y *confrontación* del Cristianismo nacido en un contexto judío ante la razón griega y la cultura romana. Los nombres de Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, etc., entre los más destacados, son expresión cualificada de esta fecunda relación que se realizó, por un lado, con la clara conciencia de la identidad y novedad del Cristianismo ante la cultura circundante, pero, por otro, con la convicción de la profunda sintonía que existía con ella. ¿Qué relación instaura el Cristianismo con esta vida y cultura anterior? Fundamentalmente podemos resumirla en que la hereda, en un ejercicio que implica un triple movimiento que va a constituir la forma casi normativa de todo diálogo posterior del Cristianismo en el encuentro con otras culturas: la asume, la purifica y la transforma²⁶.

Esta relación en el origen del encuentro entre Cristianismo y mundo grecorromano puede resumirse muy bien en el dicho formulado por Pablo de Tarso en la carta a los Filipenses que va a ser permanentemente comentado por los autores cristianos: «Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud o valor, tenedlo en aprecio» (Flp 4,8). En verdad este cristianismo primitivo actúa de esta manera porque es consciente de que esta realidad buena y verdadera con la que se encuentra es expresión del Logos amoroso y creador de Dios que ha ido sembrando fragmentos de su presencia en la vida de los hombres, conduciéndoles con una luz interior, sin violentar su libertad (conciencia) hacia su presencia definitiva en el Logos encarnado. Desde esta cristología del Logos presente de forma incipiente en el prólogo del evangelio

²⁶ Cf. *Lumen gentium* 17; *Ad gentes* 9.

de Juan y desarrollada posteriormente en los siglos II y III, el Cristianismo va a establecer el diálogo con la cultura que le precede y con la que se encuentra no tanto desde el ámbito de las religiones y sus mitos (*theologia mythica*), sino con la filosofía (*theologia philosophica*) centrada en la búsqueda de la verdad, desde la primacía del *logos* y el ejercicio de la *paideia*²⁷.

El ejemplo más significativo para Benedicto XVI de esta realidad histórica es san Agustín en su diálogo con el estoico Marco Terencio Varrón (*De Civitate Dei*, VI, 5ss). El obispo de Hipona, citando al mencionado filósofo, habla de tres tipos de teología que existían en la antigüedad: la teología mítica, la política y la filosófica. Así lo resume Ratzinger en su lección en la Universidad de Bonn al hacerse cargo de la cátedra de teología fundamental:

«La *theologia mythica* es asunto de los poetas, la *theologia civilis*, asunto del pueblo, y la *theologia naturalis*, asunto de los filósofos o de los *physici*. [...] Según esto, a la teología mítica corresponde el teatro, a la política la polis, a la 'natural' el cosmos. [...] El lugar de la teología mítica y política está determinado por el ejercicio humano del culto; el lugar de la teología filosófica, por el contrario, por la realidad de lo divino que está frente al hombre. [...] La teología mítica tiene por contenido las diversas fábulas de dioses, los 'mitos' precisamente, que juntos son 'el mito'; la teología política tiene por contenido el culto del estado; la teología natural, finalmente, responde a la pregunta qué son los dioses»²⁸.

La conclusión de Ratzinger es clara: la teología cristiana dialogó con la teología de los filósofos, rechazando la teología de los poetas y de la polis²⁹. Esta teología metafísica o filosofía primera, tal como por primera vez fue denominada por Aristóteles³⁰, ha tenido una importancia vital en la teología cristiana cuando se ha unido al testimonio bíblico que da razón de la revelación de Dios en la historia de la salvación (Escritura). Este nexo entre revelación cristiana y *logos* griego no podemos ignorarlo. Porque si bien es verdad que este tipo de *teología filosófica* tiene el riesgo de convertir a Dios en un objeto, cosificándolo (Dios de los filósofos) y provocando un alejamiento del Dios vivo y real (Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob), su encuentro ha sido providencial para no encerrar la teología cristiana en su particularidad histórica y en sus propios dogmas.

²⁷ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1998.

²⁸ J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 2006, 21-22.

²⁹ Cf. Á. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2007, 25-27.

³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1025b-1026a.

Sin este logos o teología filosófica la teología cristiana tiene el riesgo de ser convertida en ideología. La alianza con ella muestra, por otro lado, que a la teología le pertenece como algo esencial la búsqueda de la verdad, como fundamento de la realidad y sentido último de la historia. Grecia y Jerusalén, la teología filosófica de los griegos y la teología teológica de los primeros cristianos pudieron entrar en diálogo porque en realidad miraban en la misma dirección. Ambas teologías se preguntaban en la misma dirección por el sentido último de la realidad, por el fundamento unitario de esta realidad rica y plural.

Pero así como la pregunta era la misma, la respuesta es claramente diferente. Mientras que el Cristianismo responde diciendo que ese fundamento último de la realidad y sentido final de la historia es *personal*, es Alguien que siendo trascendente a ese mundo se ha hecho inmanente a él, pudiendo entrar en real contacto con él, el pensamiento griego prefiere mantenerse en una teología y filosofía apofática que no llega a descubrir el carácter personal de ese fundamento ni su posibilidad de revelación real en el mundo. «Los griegos sabían, sí, que todos los entes del mundo tienen sus raíces allí de donde provienen y a donde remiten, pero los cristianos conocen lo que ellos sólo presagiaron: que Dios es persona, que Dios es libre, que es creador, que es amor expresado en su intimidad libre y vital»³¹. De esta forma podemos decir que efectivamente se produce una helenización del cristianismo en el lenguaje, para deshelenizar profundamente el contenido³². Si hay una semejanza y acercamiento en la pregunta, la desemejanza y la distancia en cuanto a la respuesta concreta que da cada uno de ellos (Helenismo y Cristianismo) es profundamente diferente. El ejemplo paradigmático de este doble proceso de helenización del lenguaje (pregunta) y de deshelenización del contenido (respuesta) es el Concilio de Nicea con la introducción del término *homoousios*. Según J. Ratzinger esta expresión no heleniza el contenido de la fe cristiana, sino que defiende el realismo de la fe bíblica, el sentido realista de la afirmación bíblica Jesús es el Hijo de Dios.

«Las grandes decisiones fundamentales de los antiguos concilios, que cristalizaros en los credos o confesiones de fe, no tuercen la fe convirtiéndola en una teoría filosófica, sino que dan forma verbal a dos cons-

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1988, 212.

³² Cf. F. RICKEN, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: Theologie und Philosophie* 44 (1969) 333-399; J. I. RUIZ ALDÁZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, Pamplona 2006.

tantes esenciales de la fe bíblica: propugnan el realismo de la fe bíblica y rechazan una interpretación puramente simbólica y mitológica; propugnan la racionalidad de la fe bíblica, que sobrepasa, sí, lo propio de la razón y de sus posibles experiencias, pero apelan, no obstante, a la razón y se presentan con la exigencia de enunciar la verdad: de abrir para el hombre el acceso al genuino núcleo de la verdad»³³.

El reverso de este encuentro «intrínsecamente necesario» es la búsqueda de una deshelenización del cristianismo que según Benedicto XVI ha tenido tres momentos fundamentales³⁴: a) La teología luterana con su axioma fundamental de la *sola fides* y la única posibilidad del ejercicio de la teología como *theologia crucis* tal como está formulado en las tesis 19-21 de la famosa controversia de Heidelberg, donde se afirma que siendo imposible hacer teología desde el conocimiento de Dios a partir de sus obras, «es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios»³⁵; o formulado con total claridad en la célebre expresión de Lutero en su comentario al Salmo 5: «Crux sola est nostra theologia»³⁶. b) El segundo momento de este proceso de des-helenización es la obra de A. von Harnack, expresada en sus lecciones sobre *La Esencia del cristianismo*³⁷, aunque fundamentada en su gran obra sobre la historia de los dogmas³⁸. Frente a la aguda helenización producida en el cristianismo a partir del siglo II, el autor alemán intentó recuperar lo que para él es el auténtico mensaje del Evangelio: «no el Hijo, sino solamente el Padre pertenece al Evangelio tal como ha sido proclamado por Jesús»³⁹. La cristología no forma parte del mensaje original del Evangelio. En el fondo ésta sería fruto de una profunda helenización del Cristianismo. Jesús no predicó sobre sí mismo, sino que planteó las preguntas fundamentales del ser humano, prometiendo la cercanía de la gracia y misericordia de Dios e invitando a una decisión entre Dios y el dinero, la vida terrena o la eterna, vivir desde la humildad o la autojustificación, el amor o la búsqueda de sí mismo, desde la verdad o la mentira⁴⁰. c) El

³³ J. RAZTINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 81-82.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 81-85.

³⁵ LUTERO, *Obras*, ed. preparada por T. Egido, Salamanca 2001, 82-83.

³⁶ MARTIN LUTHER ZU Ps 5, 12, «Operationes in Psalmos», WA 5, 176, 32.

³⁷ Cf. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Herausgegeben von C.-D. Osthövener, Tübingen 2007, 118, 121.

³⁸ *Íd.*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1931, 243-290; 496-796.

³⁹ *Íd.*, *Das Wesen des Christentums*, 85.

⁴⁰ *Ibid.*

tercer momento es el que vivimos en la actualidad en el contexto de un pluralismo cultural y religioso. A pesar de que desde el ámbito de los investigadores las tesis de Harnack sobre su interpretación del gnosticismo y del cristianismo católico son insostenibles, la palabra *helenización* no ha perdido fascinación, especialmente por el empuje que ha recibido desde la teología de la liberación y teología del pluralismo religioso⁴¹. Desde estas perspectivas se pone de relieve que el actual sistema doctrinal, cultural y moral del Cristianismo se basa más en una cosmovisión griega y romana que en el espíritu y corazón del evangelio. En el encuentro de este con nuevas culturas (especialmente en la India, China y África), no sería necesario pasar por esa determinada configuración histórica fruto del encuentro del cristianismo con una cultura concreta, que de suyo no puede ser universalizable a otras, a no ser con un riesgo evidente de imperialismo y colonialismo cultural.

Reconociendo que no todo lo que históricamente se ha logrado como fruto de esa relación pertenece o ha de pertenecer a la esencia del cristianismo, hay que afirmar lo que dice *Fides et ratio* referido a la inculturación del evangelio en la India en el número 72. Inspirándose en el Decreto *Nostra Aetate* habla de unos criterios para este proceso de inculturación: «El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que, cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir contra «el designio providencial de Dios, que conduce a su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia». La fe es un don de Dios y una realidad diferente de toda acción humana, que sin embargo esta llamada a informar y penetrar todo nuestro ser y nuestra vida. Una fe que necesita la razón, pues desde sí misma busca su inteligencia, para que no se convierta en ideología destructora, pero que sin embargo no se reduce a ella. La fe remite al Señor y a su Iglesia, no a ninguna instancia de poder que termina reduciendo la fe a pragmatismo. «Hemos de esforzarnos por lograr esa nueva relación entre la fe y la filosofía, porque ambas se necesitan mutuamente. La razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón, no será humana»⁴². Cuando analiza-

⁴¹ J. RATZINGER, *Fe verdad y tolerancia*, 82.

⁴² J. RATZINGER, *Fe verdad y tolerancia*, 121.

mos la expansión del cristianismo en la Edad Antigua siempre pensamos en el edicto de Milán del emperador Constantino. Para expresar que esta expansión fue sobre todo un acontecimiento político y cultural. No obstante, el hecho de la rápida y profunda extensión del Cristianismo en la cultura romana hay que explicarlo más desde una realidad interior que desde una decisión política. El Cristianismo fue acogido como el lugar donde el hombre de la antigüedad encontró realizado y consumado el deseo de verdad, la necesidad de la liberación de la fatalidad y el deseo de santidad y transformación interior⁴³. Para Ratzinger, la expansión y el fruto del Cristianismo en la Edad Antigua se debieron en realidad a su capacidad de realizar una bella y armónica síntesis entre la fe, la razón y la vida, una síntesis a la que él nos está invitando de nuevo encarecidamente⁴⁴.

CONCLUSIÓN: HACIA UN NUEVO ENCUENTRO Y DIÁLOGO ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

Según la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* (FR) ha habido tres momentos fundamentales en la historia de esta fecunda y dramática relación:

a) El *encuentro* en el Cristianismo antiguo, un encuentro entre la teología filosófica de los griegos y la teología teológica de los primeros cristianos. A pesar de que hubo dos tendencias diferentes entre los que subrayaban la continuidad (Justino, Clemente de Alejandría) y los que afirmaban la necesidad de una asunción más crítica, Cristianismo y filosofía griega pudieron entrar en diálogo porque en realidad miraban en la misma dirección.

b) *La armonía fundamental*. El segundo momento crucial de esta relación es el Medievo cristiano en dos figuras señeras: Anselmo de Canterbury y su interpretación del *intellectus fidei* en donde expone una armonía fundamental entre el conocimiento filosófico y el de la fe: «la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presen-

⁴³ G. BARDY, *La conversión al cristianismo en los primeros siglos*, Bilbao 1961, 136-189.

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 121-159.

ta» (FR, 42). Junto a Anselmo hay que mencionar a Tomás de Aquino. Tiene en común con el monje benedictino que mantiene la armonía fundamental entre la fe y la razón, pero mientras para Anselmo la fe es el principio y el ámbito desde el que se desarrolla la razón, Tomás aun manteniendo el vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fue el primero junto a Alberto Magno «en reconocer la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación» (FR, 45). La fe y la razón se relacionan como la gracia y la naturaleza. La primera presupone, asume y perfecciona a la segunda. No obstante, lo que todavía en Tomás de Aquino es unidad armónica, después de él comienza a ser una nefasta separación, que ya repercutirá en la tradición posterior que ha visto siempre esta relación desde un punto de vista excesivamente dualista⁴⁵.

c) *La nefasta separación.* «Lo que el pensamiento patristico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella» (FR, 45). La FR se refiere a sistemas filosóficos que de forma genérica y con una cierta ambigüedad en su descripción se conocen como idealismo, humanismo ateo, mentalidad positivista y el nihilismo como filosofía de la nada.

d) Una nueva integración desde la *circularidad*. El momento actual es paradójico, pues aun constatándose *una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica* aparecen gérmenes preciosos de pensamiento que profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad: análisis profundo de la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia, la reflexión sobre la muerte. En este momento el esquema que propone para la relación entre razón y fe o teología y filosofía es el de la *circularidad*. La palabra de Dios revelada en la historia es el punto de partida y el objetivo final de la inteligencia de la fe. Pero entre ambas ha de ser profundizada por la fuerza de la razón que busca de forma incan-

⁴⁵ Cf. J.-Y. LACOSTE, *Dieu connaissable comme aimable. Par delà «foi et raison»*: Recherches de Science Religieuse 93 (2007) 177-197. El autor percibe este dualismo o dicotomía en la tesis de la propia Encíclica resumida en la frase inicial: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad».

sable la verdad (FR, 73). Si bien esta circularidad ha sido pensada como fe-razón-fe, la encíclica no ha profundizado suficientemente en el movimiento de vuelta que implica todo tipo de circularidad no sólo de la fe a la razón, sino de la razón a la fe⁴⁶, de la filosofía a la teología, tal como se ha puesto de manifiesto en los mejores teólogos a lo largo de la historia de la Iglesia.

e) En esta misma línea Benedicto XVI ha subrayado nuevamente la necesidad de esta relación. En la universidad de Ratisbona abogó por la relación entre una razón abierta y una fe iluminada. Justificada desde un argumento teológico (Dios es logos) antropológico (el hombre es capaz de verdad) e histórico (el cristianismo como ilustración radical o el encuentro necesario entre Cristianismo y Helenismo). Para hacer posible este encuentro Benedicto XVI entiende que la tarea principal de la Universidad es ser realmente «Universitas», es decir, lugar y espacio abierto al diálogo con las culturas desde la amplitud de la razón, en cuyo seno pueda haber espacio real para la teología en sentido propio y específico⁴⁷. ¿No sería el momento de que en España se pudiera estudiar teología en las universidades estatales? Independientemente de esta lejana posibilidad, este diálogo entre la fe y la razón supone un auténtico desafío para la sociedad y para la Iglesia, pues la Universidad ha de ir más allá del concepto de razón y de ciencia donde está actualmente asentada y recuperar su original vocación a la unidad del saber como condición necesaria para que se pregunte críticamente por la Verdad. Pero también la Iglesia ha de acoger la invitación a que sus miembros sean más y mejor creyentes en Dios, en ese Dios que es *Logos* y *Agape*, purificando su fe de toda posible vinculación al fundamentalismo y a la violencia. El compromiso de la teología es trabajar por esa razón abierta y esa fe iluminada, «escuchando las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana»⁴⁸, en diálogo con otras ciencias del saber humano. El Papa ha invitado a la Universidad a que siendo realmente *universitas*, ensanche

⁴⁶ Cf. G. AMENGUAL, *L'encíclica Fe i Raó i la tasca de la filosofia: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca* 94-95 (1999) 7-30; esp. 20-25.

⁴⁷ BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft*, 30: «En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, como pregunta por la racionalidad de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias».

⁴⁸ *Ibid.*

su actual concepto de razón, excesivamente estrecho. Pero, a la vez, ha invitado a los creyentes a que sean realmente creyentes en Dios, purificando su fe de toda posible vinculación al fundamentalismo y a la violencia. El compromiso de la teología es que trabaje por esa razón abierta y esa fe iluminada, para poderlas poner en una relación fecunda y fructífera, para que ni la fe ni la razón caigan en nefastas patologías que nos puedan conducir a la «dictadura del relativismo» o al caos del fundamentalismo.