

### La verdad y el amor en Benedicto XVI\*

#### 1. *La crisis de la verdad*

El 18 de abril de 2005, el cardenal Joseph Ratzinger, decano del colegio cardenalicio, en la Misa "Pro eligendo Romano Pontifice", pronunció una homilía, cuyo texto fue el último que escribió como cardenal, porque al día siguiente fue elegido Papa con el nombre de Benedicto XVI. Describía la situación del mundo contemporáneo con estas palabras: "¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!". Añadía que incluso: "La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevaba de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical, del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc."

Todo ello revela que existe una crisis de la verdad. Queda expresada en el relativismo actual. "El relativismo, es decir, dejarse 'llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina' (Ef 4, 14), parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos".

Unos días antes, al recibir el Premio San Benedetto, "Por la promoción de la vida y de la familia en Europa", notaba que se da en la actualidad: "La absolutización de un pensar y de un vivir que se contraponen radicalmente, entre otras cosas, a las otras culturas históricas de la humanidad". De manera que: "La verdadera contraposición que caracteriza al mundo de hoy no es la que se plantea entre las diversas culturas religiosas, sino entre la radical emancipación del hombre de Dios y de las raíces de la vida por una parte, y las grandes culturas religiosas por otra parte".

Advierte, por ello, que: "Si se llega a un conflicto entre las culturas, no será por el desencuentro de las grandes religiones –desde siempre en lucha unas contra las otras, pero que en definitiva también siempre han sabido vivir unas con otras–, sino que será por el desencuentro entre esta radical emancipación del hombre y las grandes culturas históricas. En este sentido, el rechazo de la referencia a Dios no es expresión de una tolerancia que quiere proteger las religiones no teístas y la dignidad de los ateos y de los agnósticos, sino más que nada expresión de una conciencia que querría ver a Dios cancelado definitivamente de la vida pública de la humanidad y restringido al ámbito sub-

---

1. J. RATZINGER, *Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger Decano del Colegio Cardenalicio*. Misa "Pro eligendo Pontifice", 18-IV-2005.

---

\* Texto de la conferencia en el XLVIII *Encuentro de Universitarios Católicos*, Avila, 24-26 de febrero de 2006.

jetivo de las culturas residuales del pasado".

En el relativismo, está el origen de esta actitud. "El relativismo, que constituye el punto de partida de todo esto, se convierte así en un dogmatismo que se cree en posesión del conocimiento definitivo de la razón y con derecho a considerar todo el resto sólo como un estadio de la humanidad en el fondo superado y que puede ser adecuadamente relativizado"<sup>2</sup>.

## 2. Crisis del amor

Con su "dictadura" y en su "dogmatismo", el relativismo no solamente afecta a la verdad, sino también al bien. Impide el conocimiento y el amor. Desde la filosofía clásica, se comprende está correspondencia entre la verdad y el amor. La doctrina metafísica de los trascendentales enseña que la verdad y el bien coinciden en la realidad, son lo mismo. Sólo se distinguen en el orden de los conceptos. La razón los diferencia, porque en la realidad hay un fundamento para ello, aunque imperfecto.

Cada uno de ellos despliega una faceta de la realidad, que no es uno de sus constitutivos, pero que está siempre en ella y que el concepto explicita. El concepto de verdad explicita el ser objeto de la inteligencia. El de la voluntad, lo hace con el de ser objeto de la voluntad, del amor; aunque también significa el anterior atributo de la inteligibilidad, pero de manera implícita, al igual que el concepto de verdad contiene de manera implícita la bondad de la realidad.

En esta homilía, insistió en la importancia del amor en el hombre y en el cristiano: "en verdad, el amor; la amistad de Dios se nos ha dado para que llegue también a los demás. Hemos recibido la fe para transmitirla a los demás".

Indica seguidamente: "Debemos dar un fruto que permanezca. Todos los hombres quieren dejar una huella que permanezca. Pero ¿qué permanece? El dinero, no. Tampoco los edificios; los libros, tampoco. Después de cierto tiempo, más o menos largo, todas estas cosas desaparecen. Lo único que permanece eternamente es el alma humana, el hombre creado por Dios para la eternidad. Por tanto, el fruto que permanece es todo lo que hemos sembrado en las almas humanas: el amor; el conocimiento; el gesto capaz de tocar el corazón; la palabra que abre el alma a la alegría del Señor"<sup>3</sup>.

En estas palabras, se alude al hombre individual. El objeto del amor en su plenitud, al amor de benevolencia o "amor oblativo"<sup>4</sup>, como le denomina en su primera encíclica *Deus caritas est*, es el hombre en su individualidad, la persona humana. Dice, por ello, en la encíclica que: "No se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido. El programa del cristiano —el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús— es un 'corazón que ve'. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares"<sup>5</sup>.

2. IDEM, *Reflexiones sobre las culturas que hoy se oponen*, Subiaco, Monasterio de Santa Escolástica, 1-IV-2005, 1.

3. IDEM, *Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger Decano del Colegio Cardenalicio*, op. cit.

4. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 7.

5. *Ibid.*, n. 31, b.

Este amor personal, añade: "No ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos. Pero esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios (...) el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar. El cristiano sabe cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar"<sup>6</sup>.

### 3. La religión de la razón

Una de las enseñanzas de Ratzinger, ya presente desde el inicio de su magisterio en los años sesenta, es la de la racionalidad de la religión católica. En la conferencia pronunciada en el Monasterio de Santa Escolástica, en el monte Subiaco, el 1 de abril de 2005, en el acto de entrega del Premio San Benito: dijo "Desde sus comienzos, el cristianismo se ha concebido a sí mismo como la religión del logos, como la religión acorde a la razón".

Precisó que el cristianismo: "No ha identificado en primer lugar a sus precursores en las otras religiones, sino en ese iluminismo filosófico que ha abandonado la senda de las tradiciones para dirigirse a la búsqueda de la verdad y hacia el bien, hacia el único Dios, que está por encima de todos los dioses".

Con este aspecto filosófico, o con su patrimonio racional, el cristianismo puede dialogar con la modernidad. Para ello: "El cristianismo debe recordar siempre que es la religión del *logos*".

Tienen que hacerlo especialmente en estos momentos. "Justamente ésta debe ser hoy su fuerza filosófica, en cuanto el problema es si el mundo proviene de lo irracional, y la razón no sería otra cosa entonces que un 'subproducto', quizás puramente dañino, de su desarrollo, o si el mundo procede de la razón, y en consecuencia ésta es su criterio y su meta. La fe cristiana se inclina a esta segunda tesis, con lo que realmente tiene así, desde el punto de vista puramente filosófico, buenas cartas para jugar".

El motivo de esta ventaja en el orden filosófico es que: "A pesar que es la primera tesis la que muchos consideran hoy la única 'racional' y moderna, pero una razón emanada de lo irracional y que en definitiva es ella misma irracional no constituye una solución para nuestros problemas"<sup>7</sup>. El hombre no pudo salirse del logos, incluso para explicar que éste no existe.

En otra conferencia, titulada "Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones", pronunciada en París, en La Sorbona, en 1999, explicó que: "El hombre contemporáneo se encuentra reflejado muy bien en la parábola del elefante y de los ciegos. Una vez, un rey del norte de la India reunió en un puesto a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después, frente a los allí reunidos, hizo pasar a un elefante. Dejó que uno tocara la cabeza, y dijo 'un elefante es así'; otros pudieron tocar las orejas, y así sucesivamente el colmillo, la trompa, el lomo, la pata, la parte de atrás, los pelos de la cola. Posteriormente el rey preguntó a cada uno: '¿cómo es un elefante?'. Y según la parte que habían tocado, cada uno de ellos respondió: 'es como un cesto trenzado...', 'es como un jarrón...', 'es como un asta de un arado...', 'es como un almacén...', 'es como un pilastro...', 'es como un mortero...', 'es como una escoba...'. Entonces, continúa la pará-

6. Ibid., n. 31 c.

7. IDEM, *Reflexiones sobre las culturas que hoy se oponen*, op. cit

bola, se pusieron a discutir a los gritos: 'el elefante es así', 'no, es así', se precipitaron unos con otros y se tomaron a golpes de puño, lo cual divirtió mucho al rey".

El hombre de hoy cree que las disputas sobre la verdad y más concretamente ante el "misterio de Dios" es semejante a la de estos ciegos del cuento. Nadie tiene toda la verdad y, en cambio, considera que la parte que tiene es la totalidad. Esta historia reflejaría la actitud del hombre de hoy frente al misterio. La actitud correcta sería la del escepticismo, que lleva al "fin de la metafísica", a creer que el hombre es ciego frente a lo que le trasciende.

Sin embargo, replica Ratzinger: "Un ciego de nacimiento sabe que no ha nacido para ser ciego, en consecuencia no dejará de interrogarse sobre el por qué de su ceguera y sobre cómo salir de ella. Solamente en apariencia el hombre se ha resignado a la condena de ser ciego de nacimiento frente a aquello que le pertenece, a la única realidad que en última instancia es la que cuenta en nuestra vida".

Lo prueba el hecho de que: "El intento titánico de tomar posesión del mundo entero, de extraer de nuestra vida y para nuestra vida todo lo posible –como explosión de un culto de éxtasis, de transgresión y de destrucción de sí– muestra que el hombre no se conforma con un juicio así. Porque si no sabe de dónde viene y por qué existe, ¿entonces no es todo su ser una creatura malograda? Constituyen un engaño tanto el adiós aparentemente indiferente que se dispensa a la verdad sobre Dios y sobre la esencia de nuestro yo, como la aparente satisfacción que produce el no tener que ocuparse más de todo esto".

Concluye, por ello Ratzinger que: "El hombre no puede resignarse a ser y permanecer ciego de nacimiento en cuanto a lo que es esencial: el adiós a la verdad jamás puede ser definitivo"<sup>8</sup>.

#### 4. La conciencia de la racionalidad del cristianismo

En esta conferencia, Ratzinger muestra que la racionalidad de la religión cristiana fue advertida desde el principio. Nota que se advierte claramente en San Justino (ca. 100-163) "Justino el filósofo, Justino el mártir (...) había estudiado todas las filosofías y al final había reconocido al cristianismo como la *vera philosophia*. Estaba convencido que al convertirse al cristianismo no había renegado de la filosofía, sino que sólo entonces se había convertido en verdadero filósofo. La convicción que el cristianismo es una filosofía, la filosofía perfecta que ha podido alcanzar la verdad, permanecerá en vigor todavía durante largo tiempo, después de la patristica".

San Agustín, por ello, considera que la filosofía en sentido pleno y propio es la fe y la religión cristiana. Para confirmar la tesis que presenta, Ratzinger acude a la discusión de San Agustín con el filósofo romano Marco Terencio Varrón (116 a. C - 27 a. C.). En el libro VI *La Ciudad de Dios*, San Agustín expone parte de su obra *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, que se ha perdido como la mayoría de sus libros. Ratzinger sintetiza sus doce capítulos, explicando, en primer lugar, que: "Varrón compartía la imagen estoica de Dios y del mundo, definía a Dios como *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (como «el alma que rige el mundo por medio del movimiento y la razón»), en otros términos, como el alma del mundo que los griegos llaman cosmos: *hunc ipsum mundum esse deum*. Sin embargo, esta alma del mundo no recibe culto, no es objeto de *religio*, ya que verdad y religión, conocimiento racional y

8. IDEM, "Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones", La Sorbona, París, 27 de noviembre de 1999.

orden cultural están situados sobre dos planos totalmente diferentes".

Según el escritor romano todavía hay que tener en cuenta otro plano, el político. "El orden cultural, el mundo concreto de la religión no pertenece al orden de la *res*, de la realidad como tal, sino al orden de las *mores*, de las costumbres: no son los dioses los que han creado el Estado, sino que es el Estado el que ha instituido a los dioses, cuya veneración es esencial para el orden del Estado y para el buen comportamiento de los ciudadanos. La religión es esencialmente un fenómeno político".

Distingue, por tanto, tres clases de «teología» o de explicaciones sobre lo divino: la teología mítica, la teología civil y la teología natural. Según Ratzinger puede compendiarse su concepción de estas tres teologías con cuatro definiciones de cada una de ellas, que se refieren respectivamente: a sus tres tipos de teólogos, a los lugares a los que están situados tales teólogos en particular en la realidad; el contenido de las tres teologías; el tipo de realidad que constituye estos contenidos.

En primer lugar, en la teología mítica, los teólogos son los poetas, porque "han compuesto cantos sobre los dioses y son así cantores de la divinidad". Su ámbito es el teatro, que "tenía de hecho un rango religioso, cultural, ya que según la opinión común, los espectáculos habían sido instituidos por orden de los dioses". Su contenido son las fábulas sobre los dioses, creadas por los poetas. La realidad de este contenido es la de ser creaciones de la mente humana, son "instituciones divinas de los hombres".

En segundo lugar, en la teología civil, sus teólogos son los «populistas», que "han elegido no aliarse a los filósofos (a la verdad), sino a los poetas, a sus visiones poéticas, a las imágenes y a sus figuras. El puesto que le corresponde es la "urbs", ciudad. El contenido que tiene es el culto, mantenido por el Estado. Su realidad es la misma que la anterior, "las instituciones divinas de los hombres".

En tercer lugar, en la teología física o natural, los teólogos son los filósofos. Su espacio es el *cosmos*. En cuanto al contenido de esta teología filosófica, mientras que la teología mítica y respondía a la pregunta sobre quiénes son los dioses. La teología natural se ocupa de la naturaleza de los dioses. Por último, en cuanto a la realidad de tal naturaleza, se sostiene de hecho no existen. "Esta teología natural es una desmitologización, o mejor dicho, una racionalidad, que mira críticamente qué hay detrás de la apariencia mítica y la disuelve por medio del conocimiento científico-natural".

Comenta Ratzinger que: "En este sentido, culto y conocimiento están separados el uno del otro. El culto resulta necesario en tanto que es una cuestión de utilidad pública, mientras que el conocimiento tiene un efecto destructor sobre la religión y no debería entonces ser colocado en la plaza pública".

En cuanto a San Agustín, escribe: "¿Dónde es que él sitúa el cristianismo en la triada varroniana de las religiones? Lo que asombra es que, sin la más mínima vacilación, Agustín asigna al cristianismo su puesto en el ámbito de la 'teología física', es decir, en el ámbito de la racionalidad filosófica".

Es un hecho histórico que el cristianismo diálogo con la filosofía no con las religiones paganas. "El cristianismo tiene sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones. El cristianismo no está basado en absoluto, según Agustín y la tradición bíblica que para él es normativa, sobre imágenes y presentimientos míticos, cuya justificación última se encuentra en su utilidad política, sino que por el contrario se refiere a aquello divino que puede ser percibido por el análisis racional de la realidad. En otros términos, Agustín identifica el monoteísmo bíblico con las concepciones filosóficas sobre la fundación del mundo que se han formado, según diversas variantes, en la filosofía antigua".

Como consecuencia, puede decirse que: "La fe cristiana no se basa ni en la poesía ni en la política, estas dos grandes fuentes de la religión, sino que se basa en el conocimiento, ya que venera a aquel Ser que es fundamento de todo lo que existe, el Dios verdadero".

Desde un punto de vista histórico, puede afirmarse que: "En el cristianismo, la racionalidad ha devenido religión y no es más su adversaria". Además, como la verdad racional es universal, la religión cristiana tuvo, por ello, la pretensión de universalidad. "Para que el cristianismo fuese comprendido como la victoria de la desmitologización, la victoria del conocimiento y con ello de la verdad, debía considerarse necesariamente como universal y ser llevado a todos los pueblos, pero no como una religión específica que reprime a las otras a la fuerza, como una especie de imperialismo religioso, sino como la verdad que torna superflua la apariencia".

Por presentarse como verdad universal, el cristianismo fue rechazado por la religión mítica y política. "Lo que en la amplia tolerancia de los politeísmo debía aparecer necesariamente como intolerable, directamente como enemigo de la religión, como 'ateísmo'. El cristianismo no se fundó sobre la relatividad ni sobre la convertibilidad de las imágenes, por eso molestaba sobre todo a la utilidad política de las religiones, ya que ponía en peligro los fundamentos del Estado, en el que no quería ser una religión entre otras sino la victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones".

Por otra parte, a diferencia de la filosofía, cuyo ámbito es la verdad universal, en el cristianismo satisfacía "las exigencias de la razón y al mismo tiempo a la necesidad religiosa del hombre". Asimismo, con su "unión de la racionalidad y de la fe", la religión cristiana corrigió la concepción filosófica de Dios, aportándole una mayor racionalidad.

La primera modificación de la noción de Dios está en la separación la naturaleza y Dios. "El Dios en el que los cristianos creen y que veneran, a diferencia de los dioses míticos y políticos, es verdaderamente *natura Deus*. En esto satisface las exigencias de la racionalidad filosófica. Pero al mismo tiempo es válido el otro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus*, no todo lo que es naturaleza es Dios. Dios es Dios por su naturaleza, pero la naturaleza como tal no es Dios. Se crea una separación entre la naturaleza universal y el Ser que la funda y que le da origen. Sólo entonces la física y la metafísica se distinguen claramente una de otra (...) Dios es más que la naturaleza, ya que la precede y ella es su creatura".

La segunda rectificación es la conversión del Dios del mundo al Dios de la religión. "A la naturaleza, al alma del mundo o a cualquier cosa que fuese no se le podía rezar. (...) Ahora, aquello que ya dice la fe del Antiguo Testamento y más todavía la del Nuevo Testamento, aquel Dios que precede a la naturaleza se ha vuelto hacia los hombres. No es un Dios silencioso, justamente porque no es sólo naturaleza, por cuanto ha entrado en la historia, ha venido al encuentro del hombre, y así ahora el hombre puede encontrarlo. El hombre puede unirse a Dios porque Dios se ha unido a él. Las dos dimensiones de la religión que estaban siempre separadas una de la otra –la naturaleza eternamente dominante y la necesidad de salvación del hombre que sufre y lucha–, están unidas una con otra. La racionalidad puede devenir religión, porque el Dios de la racionalidad es el mismo que ha entrado en la religión".

El cristianismo unió, por consiguiente, de manera inseparable las nociones de naturaleza y Dios, de logos y religión. "El orientarse de la religión hacia una visión racional de lo real, el logos como parte de esta visión y su aplicación concreta bajo el primado del amor, se asociaron el uno al otro. El primado del logos y el primado del amor se revela-

ron idénticos. El logos nunca apareció sólo como razón matemática a la base de todas las cosas sino como amor creador hasta convertirse en compasión hacia la creatura".

En esta crisis de la verdad y el bien, que atraviesa la humanidad, propone Ratzinger presentar, como se ha hecho siempre, el cristianismo como *religio vera*, la religión con un el sentido comprensible. "En un nivel más profundo su contenido deberá consistir, hoy –como siempre, en último análisis– en el hecho que el amor y la razón coinciden en cuanto verdaderos y precisos pilares fundamentales de lo real: la razón verdadera es el amor y el amor es la razón verdadera. En su unidad ellos son el fundamento verdadero y la finalidad de todo lo real"<sup>9</sup>.

### 5. La importancia de la verdad

En la conferencia, titulada "Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio'", que pronunció en Madrid, el 16 de febrero de 2000, en el "I congreso Teológico Internacionall", que se celebró en la capital de España, señaló sobre la encíclica filosófica de Juan Pablo II que: "Si debiera caracterizar brevemente la intención última de la encíclica, diría que ésta quisiera rehabilitar al cuestión de la verdad en un mundo marcado por el relativismo; en la situación de la cultura actual, que ciertamente busca verdades, pero descalifica como no científica la cuestión de la verdad, la encíclica quisiera hacer valer dicha cuestión como tarea racional y científica, porque, en caso contrario, la fe pierde el aire en que respira".

En síntesis, según el cardenal: "La encíclica quisiera sencillamente animar de nuevo a la aventura de la verdad. De este modo, habla de lo que está más allá del ámbito de la fe, pero también de lo que está en el centro del mundo de la fe"<sup>10</sup>, es decir, la verdad.

En esta conferencia, precisó el modo que ocurrió el encuentro entre la filosofía y el cristianismo. "Que no se entrara en contacto con las religiones, sino con la filosofía, tiene que ver con el hecho de que no se canonizó una cultura, sino que se podía entrar a ella por donde había comenzado ella misma a salir de sí misma, por donde había iniciado el camino de apertura a la verdad común y había dejado atrás la instalación en lo meramente propio. Esto constituye también hoy una indicación fundamental para la cuestión de los contactos y del trasvase a otros pueblos y culturas. Ciertamente, la fe no puede entrar en contacto con filosofías que excluyen la cuestión de la verdad, pero sí con movimientos que se esfuerzan por salir de la cárcel del relativismo".

El diálogo con la filosofía fue posible, porque además de la "apertura" a la trascendencia,: "en el mundo griego se había iniciado, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento"<sup>11</sup>.

Ratzinger ha reivindicado siempre la racionalidad del cristianismo, el que pueda ofrecerse como la religión de la verdad y, por tanto que se valore la razón. Podría pensarse que, por ello, ha sido el Prefecto ideal de la Congregación para la doctrina de la fe, desde el año 1981. Podría también decirse que en la fábula los ciegos lo son porque sólo quieren ver con los ojos y no con el entendimiento. En el año 2000, en una entrevista a la pregunta "Usted dijo una vez: 'si el ser humano sólo confía en lo que ven sus ojos, en realidad esta ciego...'", respondió: "porque limita su horizonte de manera que se le escapa precisamente lo esencial. Porque tampoco tiene en cuenta su inteligencia. Las cosas

9. Ibid.

10. IDEM, "Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio'". Madrid, el 16 de febrero de 2000,

11. Ibid. 2, b.

12. IDEM, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (entrevista con Peter Seewald, 2000, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002, p. 16.

realmente importantes no las ve con los ojos de los sentidos, y en esa medida aún no se percibe bien de que es capaz de ver más allá de lo directamente perceptible<sup>12</sup>.

Notó también que, desde nuestra cultura tecnológica, se la llegado a la negación de la verdad y del amor. "Nuestra cultura de la técnica y del bienestar se basa en la convicción de que, en el fondo, todo es factible. Naturalmente, si pensamos así, la vida termina en lo que nosotros podemos hacer, construir y demostrar. Por tanto, la cuestión divina queda relegada a un segundo termino. si se generaliza esta actitud (...) la respuesta es palmaria: lo que no es obra nuestra, no existe"<sup>13</sup>.

Se lamenta de que entre amplios sectores de los creyentes : "Ya nadie se atreve a decir que lo que afirma la fe es cierto, pues se teme ser intolerante, incluso frente a otras religiones o concepciones del mundo. Y los cristianos se dicen que nos atemoriza esa elevada reivindicación de la verdad. Por una parte esto, en cierto modo, es saludable. Porque si uno se dedica a asestar golpes a su alrededor con demasiada rapidez e imprudencia con la pretensión de la verdad y se instala en ella demasiado tranquilo y relajado, no sólo puede volverse despótico sino también etiquetar con enorme facilidad como verdad algo que es secundario y pasajero". No obstante, añade: "La cautela a la hora de reivindicare la verdad es muy adecuada, pero no debe provocar el abandono generalizado de dicha pretensión"<sup>14</sup>.

Advierte asimismo que, en este sentido, haya que destacar que: "el concepto de 'tradicición' haya sustituido al concepto de 'religión' y de 'confesión', y con ello también al concepto de verdad. Las distintas religiones se consideran tradiciones. Entonces se juzgan 'venerables', 'hermosas', y se afirma que quien está dentro de una tradición provoca también, es lógico, una pérdida de la verdad. Y en cierto momento uno se preguntará por qué ha de existir tradición siquiera. Y entonces la rebelión contra la tradición quedará justificada"<sup>15</sup>.

Confiesa seguidamente: "Recuerdo siempre las palabras de Tertuliano, que comentó una vez: 'Cristo no ha dicho: 'Yo soy la costumbre, sino 'Yo soy la Verdad'. Y es que Cristo no sanciona simplemente la costumbre, al contrario, él nos arranca de las costumbres. El desea que las abandonemos, nos exige que busquemos la verdad, lo que nos introduce en la realidad del Creador, del Salvador, de nuestro propio ser"<sup>16</sup>. Descubre el amor de Dios hacía él, que tendría igual que si fuese el único hombre sobre la tierra. "Lo importante para cualquier persona, lo primero que da importancia a su vida, es saber que es amada. precisamente quien se encuentra en una situación difícil, resiste si sabe que alguien le espera, que es deseado y necesitado. Dios está ahí primero y me ama. Ésta es la razón segura sobre la que se asienta mi vida, y a partir de la cual yo mismo puedo proyectarla"<sup>17</sup>.

El tema de la verdad es como el leitmotiv de toda la obra de Ratzinger. Explica, en el escrito *Mi vida*: "Como lema episcopal escogí dos palabras de la tercera epístola de san Juan: 'colaborador de la verdad', ante todo porque me parecía que podían expresar bien la continuidad entre mi anterior tarea y el nuevo cargo; ya que –con todas las diferencias que se quiera– se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir a la verdad, ponerse a su servicio"<sup>18</sup>.

13. Ibid., p. 21.

14. Ibid., p. 27.

15. Ibid., p. 28.

16. Ibid., p. 29.

17. Ibid., p. 20.

18. IDEM, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, p. 130.



En otra obra, confiesa que en la época de su formación: "Me interesaron mucho Heidegger y Jaspers, y el personalismo en su conjunto (...) y como contrapeso a todo esto, me interesaron mucho, también desde el principio, Tomás de Aquino y San Agustín"<sup>19</sup>.

Después en su magisterio oral y escrito, declara: "Yo nunca he buscado tener un sistema propio o crear nuevas teorías. Quizá lo específico de mi trabajo, si queremos decirlo así, podría consistir en que me gusta pensar con la fe de la Iglesia y eso supone, para empezar pensar con los grandes filósofos de la fe. Significa que yo no hago una teología aislada, intento hacer una teología lo más amplia posible y siempre abierta a otras formas de pensamiento dentro de una misma fe. Por eso para mí ha tenido siempre especial interés la exégesis. Yo no podría hacer teología puramente filosófica. Para mí, lo primero de todo, el punto de partida, es el Verbo. Creer en la Palabra de Dios y poner empeño en conocerla a fondo, ahondar en ella y entenderla, para después reflexionar junto a los grandes maestros de la fe. Por cierto mi teología tiene cierto carácter bíblico e incluso patrístico, sobre todo, agustiniano. Pero procuro, como es natural, no quedarme en la Iglesia primitiva, lo que intento es subrayar los aspectos más relevantes de su pensamiento y entablar al mismo tiempo un diálogo con el pensamiento contemporáneo"<sup>20</sup>.

Desde esta teológica patrística y agustiniana, dialogante con el pensamiento contemporáneo, Ratzinger ha elaborado una filosofía de la verdad. Confiesa también que: "A lo largo de mi trayectoria intelectual me fui dando cuenta de lo siguiente: viendo todas nuestras limitaciones, ¿no será una arrogancia por nuestra parte decir que conocemos la verdad? Y, lógicamente, después me planteaba si no sería conveniente suprimir esa categoría, y tratando de resolver esta cuestión, llegué a comprender y a percibir con claridad que renunciar a la verdad no sólo no solucionaba nada, sino que además se corría el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad. Porque lo que queda después de suprimir la verdad sólo es simple decisión nuestra y, por tanto, arbitrario. si el hombre no reconoce la verdad, se degrada; si las cosas sólo son resultado de una decisión, particular o colectiva, el hombre se envilece. De este modo comprendí la importancia que tenía el concepto de verdad –con las obligaciones y exigencias que, indudablemente, conlleva– no desapareciera y fuera para nosotros una de las categorías más importantes"<sup>21</sup>.

Para Ratzinger, la cuestión de la verdad no ha sido algo meramente teórico. Continua declarando: "Me parece fundamental no permitir que se acepte, o sea bien visto, lo que es contrario a la verdad. Y esa tentación se presenta con frecuencia. Como es natural, puede darse un espíritu de contradicción, que presente todo como opinable y justificable. Sin embargo, cuando el hombre escucha la voz de su conciencia, distingue el bien por encima de cualquier actitud permisiva o tolerante. Por eso es para mí un ideal y una gran tarea ayudar al hombre a reconocerla"<sup>22</sup>.

#### 6. *Correlación entre la racionalidad y la fe cristiana*

La filosofía de la verdad lleva a la filosofía de la bondad. Precisa, por una parte, que esta bondad no hay entenderla como "falsa bondad", una bondad que pretende no

19. IDEM, *La sal de la tierra*. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald. Madrid, Ediciones Palabra, 1997, p. 66.

20. p. 72.

21. *Ibid.*, p. 73.

22. *Ibid.*, p. 74.

disgustar a nadie. "Actualmente, esa actitud se da con mucha frecuencia incluso en ámbitos políticos, 'no me voy a meter en eso, porque sería mi perdición'. Y antes que disgustar a alguien o disgustarse uno mismo, se pacta con el error, con la impureza, con la falta de verdad, con el mal. El bienestar o éxito personal y la propia imagen se pagan muy caros –con el visto bueno del grupo de opinión más en boga–, a costa de la Verdad. Yo no estoy en desacuerdo con la bondad en general, porque la verdad triunfa y sale adelante sólo con la bondad". No está de acuerdo con: "la caricatura de bondad que lamentablemente, tanto se ha extendido. So capa de bondad, la conciencia se desvirtúa y se antepone la tolerancia, se rehuye todo lo que pueda causar enojo y se elige el camino más cómodo, es decir, se elige ser bondadoso para dar buena imagen"<sup>23</sup>.

Por otra, con respecto a la verdad, que se descubre con la razón, hace asimismo una importante advertencia. En un debate entre Ratzinger y Jürgen Habermas, el famoso profesor de la Escuela de Frankfurt, celebrado el 19 de enero del año 2004, en la Academia Católica de Munich, sobre los *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, dijo Ratzinger en su intervención, que existe, en nuestros días una: "Forma de poder que en principio aparenta ser de naturaleza plenamente benéfica y digna de todo aplauso, pero que en realidad puede convertirse en una nueva forma de amenaza contra el ser humano. Hoy en día, el hombre es capaz de crear hombres, de fabricarlos en una probeta, por así decirlo. El ser humano se convierte así en producto, y con ello se invierte radicalmente la relación del ser humano consigo mismo. Ya no es un regalo de la naturaleza o del Dios creador: es un producto de sí mismo. El hombre ha penetrado en el sanctasanctorum del poder ha descendido al manantial de su propia existencia. La tentación de intentar construir ahora por fin el ser humano correcto, de experimentar con seres humanos, y la tentación de ver al ser humano como un desecho y en consecuencia quitarlo de en medio, no es ninguna creación fantástica de moralistas enemigos del progreso". Por consiguiente: "Debemos poner en duda que la razón sea una potencia fiable. al fin y al cabo, también la bomba atómica fue un producto de la razón; al fin y al cabo, la crianza y selección de seres humanos han sido concebidos también por la razón"<sup>24</sup>.

En la conclusión, se preguntó: "¿Que se puede hacer, pues?". Su respuesta fue, en primer lugar la siguiente: "En lo que respecta a las consecuencias prácticas, estoy en gran medida de acuerdo con lo expuesto por el señor Habermas acerca de la sociedad postsecular, la disposición al aprendizaje y la autolimitación por ambas partes".

En segundo lugar, con esta tesis, que sintetiza, en parte su intervención: "En la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una y otra vez la religión, algo que, por cierto, ya habían previsto los Padres de la Iglesia. Pero a lo largo de nuestras reflexiones hemos visto igualmente que también existen patologías de la razón (de las que la humanidad hoy en día no es consciente, por lo general), una desmesurada arrogancia de la razón, que resulta más peligrosa todavía por su potencial eficiencia. la bomba atómica o el ser humano entendido como un producto. Por eso, también la razón debe inversamente, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición al aprendizaje y esa relación correlativa, se vuelve destructiva".

Por último, en tercer lugar, que: "De acuerdo con esto, yo hablaría de la necesidad de

---

23. Ibid., pp. 74-75.

24. IDEM, *Diálogo entre la razón y la fe* (Trad. Juan Parra), en "La Vanguardia" (1, 5, 2004), p. 30

una relación correlativa entre razón y fe, razón y religión, que están llamadas a depurarse y redimirse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y que deben reconocerlo ante el otro lado". Finalmente: "Esta regla básica debe concretizarse luego de modo práctico en el contexto intercultural de nuestro presente"<sup>25</sup>

### 7. El problema del Dios de la filosofía

El profesor Pablo Blanco, en su libro *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, uno de los que mejor expone, con claridad y profundidad, el pensamiento teológico filosófico de Ratzinger, explica que en un ambiente, como el alemán, que por influencia de la filosofía contemporánea y también del protestantismo, se contraponen la fe y la razón, el profesor bávaro: "Apreció desde un primer momento la importancia de la filosofía y de la defensa racional de la fe". Indica asimismo que, en su formación intelectual influyeron principalmente San Agustín, San Buenaventura, Guardini, Lubac y Daniélou. Por último,, el autor considera que "fue decisiva su amistad con Hans Urs von Balthasar"<sup>26</sup>.

Como nota el profesor Blanco: "Todo este recorrido intelectual le llevará a reivindicar la necesidad de la verdad y del pleno uso de la razón. Sin embargo, en la obra de Ratzinger, existe un largo hilo conductor: la reivindicación de la razón en el cristianismo, es decir, lo que él mismo ha llamado 'la victoria de la inteligencia' en el mundo de las religiones"<sup>27</sup>.

Lo prueba el hecho de que: "Ya desde sus primeros escritos e intervenciones, se aprecia en Ratzinger un gran interés por la filosofía, que considera inseparable de la teología. Sin embargo, el teólogo alemán propone superar la razón puramente matemática del racionalismo, que evita también cualquier posible relación". Para ello, destaca que: "La fe cristiana revoluciona el concepto filosófico de Dios, al establecer en su mismo núcleo los conceptos de persona y amor: Dios no será solo pensamiento, sino una Trinidad de Personas que aman"<sup>28</sup>.

Esta doctrina se encuentra claramente expuesta, en uno de sus primeros escritos, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, publicado en 1960 y que reproduce la lección inaugural que, con motivo de la toma de posesión de la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, dictó el 24 de junio de 1959, cuando contaba treinta y dos años de edad y había fallecido recientemente su padre, a quien dedicó el trabajo. Lo comienza acudiendo al filósofo francés del siglo XVII, Blas Pascal, a quien Ratzinger ha citado muchas veces a lo largo de toda su vida académica y de escritor.

Se refiere a la llamada "segunda conversión" de Pascal, cuando fue sacudido por una especial experiencia religiosa. "El tema de estas reflexiones de fe y filosofía –el Dios de la fe y el Dios de los filósofos– es, según su asunto, tan antiguo como el estar la una junto a la otra. Pero su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. Esta hoja, llamada «Memorial», da noticia recatada y, a la vez, estremecedora de la vivencia de la transformación que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 le ocurrió a este hombre. Comienza, tras una indicación muy cui-

25. Ibid.

26. PABLO BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005, p. 219.

27. Ibid., pp. 219-220.

28. Ibid., p. 220.

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

dadosa del día y de la hora, con las palabras: 'Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios'<sup>29</sup>.

Comenta Ratzinger que: "Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado, qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios"<sup>30</sup>.

Sin embargo, la advertencia de Pascal no fue atendida por la filosofía racionalista, firme y segura de sí misma, en esta época. "Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. Metafísica, es decir razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. Religión no tiene ningún asiento en el espacio de la 'ratio'<sup>31</sup>.

Con ello quedaban separadas la filosofía y la religión, el saber y el creer, la verdad universal y vivencia religiosa individual y, en definitiva, el Dios de los filósofos y el Dios de la fe. "Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido"<sup>32</sup>.

Seguidamente Ratzinger presenta la respuesta a este problema moderno que se encuentra en Santo Tomás de Aquino. "Su opinión se dejaría exponer de la siguiente manera: para Tomás caben el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro", porque los dos son expresiones de la búsqueda humana de Dios. Puede decirse que: "identifica las religiones extracristianas, según su contenido de verdad, con la filosofía"<sup>33</sup>.

No ocurre igual con el Dios de la religión cristiana, porque: "mantiene sólo la fe cristiana fuera de esa total identidad". De manera que: "El Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. La 'religio naturalis' –y esto es: cada religión fuera del cristianismo– no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con ésta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general".

Para el Aquinate, la fe cristiana proporciona: "Una imagen de Dios nueva, más elevada que la que pudiera nunca forjarse y pensar la razón filosófica. Pero la fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios". Recuerda en este punto las fórmulas, aunque

30. *Ibid.*, p. 12.

31. *Ibid.*, p. 13.

32. *Ibid.*, p. 14.

33. *Ibid.*, p. 17.

34. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

35. *Ibid.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

36. *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, in c.

refundidas en una: "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona"<sup>34</sup>; "la gracia presupone la naturaleza al modo como una perfección presupone lo que es perfecto"<sup>35</sup>; y "el hombre necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza"<sup>36</sup>.

Desde estos principios puede sostener que: "La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehendemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina"<sup>37</sup>.

Sugiere Ratzinger, que según la explicación de Santo Tomás: "Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico, de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario"<sup>38</sup>.

A continuación Ratzinger expone una doctrina contraria, la del teólogo protestante suizo Emil Brunner (1889-1966). El teólogo, amigo del pastor de la Iglesia reformada, Karl Barth, destacó el "Hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene nombre. Este es, sin duda, un estado de cosas contrario a la tendencia fundamental de la doctrina filosófica de Dios. La filosofía quiere precisamente sobre lo particular y plural, que lleva nombre, avanzar hasta lo general, hasta el concepto. Lo que lleva nombre es particular, junto a él hay igual; pero la filosofía busca el concepto, que, en cuanto designación de lo general, es la contraposición estricta del nombre. Así aspira consecuentemente la doctrina filosófica de Dios, lejos del nombre de Dios, hacia su concepto. Es tanto más pura, cuanto más lejos del nombre ha llegado hacia el mero concepto. Pero el Dios bíblico tiene nombre, y es uno particular, uno determinado, en lugar de ser 'el absoluto'<sup>39</sup>.

El hecho del nombre de Dios, en primer lugar, significa que no es algo pensado, sino quien se revela, y así se puede nombrar. "El nombre no es expresión de conocimiento de la esencia, sino que le hace a un ser apelable, y en cuanto que da la apelabilidad, procura la ordenación social de lo llamado; de la apelabilidad se sigue la relación de la existencia con el ser a nombrar. Si Dios se da un nombre entre los hombres, no expresa con ello propiamente su ser, sino que, más bien, establece la apelabilidad, se hace accesible al hombre, entra en la relación de la coexistencia con él, o sea admite a los hombres a la coexistencia consigo".

Además, en segundo lugar, por ser Dios superior a las criaturas: "No puede ser nombrado por el hombre, no puede ser forzado por él a la apelabilidad; Dios es apelable sólo si se deja apelar; su nombre es conocido sólo si El mismo le da a conocer; la relación de la coexistencia no puede ser, por tanto, erigida por el hombre sino solamente por parte de Dios"<sup>40</sup>.

Como consecuencia, además de la contraposición entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión por sus contenidos respectivos, lo esencial o universal y lo personal o individual, hay otra importante oposición: "En la filosofía es el hombre el que desde sí mismo busca a Dios, en la fe bíblica es Dios mismo, y Dios solo, el que establece en libertad creadora la relación Dios-hombre".

37. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, op. cit., p. 18

38. *Ibid.*, p. 19.

39. *Ibid.*, p. 20.

40. *Ibid.*, p. 22.

Sólo, por consiguiente, en la religión hay comunicación personal. "El 'Dios de los filósofos' es el Dios al cual no se le reza, con el que sí hay unidad –esto es, la unidad que piensa el pensamiento como la 'más profunda verdad'–, pero ninguna comunidad que esté fundada por Dios mismo". En cambio, el concepto de nombre de Dios implica: "el misterio esencial que se abre por la revelación del Dios verdadero, personal, que sólo puede ser conocido en cuanto tal en esa revelación. El Dios de la revelación es el cognoscible sólo en la revelación. Dios, como es pensado fuera de esa revelación, es otro; es un pensado; por tanto, no el personal; no es ése, cuya esencia es comunicarse"<sup>41</sup>.

La conclusión de Brunner es que no es posible una síntesis entre el Dios de la fe y el de los filósofos, como afirmaba Santo Tomás y los escolásticos en general. La fe y la filosofía respecto a Dios adoptan dos posiciones opuestas e irreductibles. "La contraposición se aguza hasta el extremo en el nombre central de Dios en la Biblia: Yahvé". En la Escolástica y en la Patrística se entendió que: "Dios se llama aquí el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es 'ens a se', en el que esencia y existencia coinciden en unidad. Es decir: lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como la declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo. Esta palabra garantiza así la unidad de Escritura y filosofía, y es una de las abrazaderas más importantes que unen ambas".

Brunner sostiene que, con ello, se falsifica la religión, porque: "El nombre Yahvé es concebido como declaración de la esencia, en la que Dios descubre el originario fondo metafísico de su ser, de modo que en verdad ya no se trata exactamente de un 'nombre', sino de un 'concepto'". Por el contrario, considera que: "El sentido de la paráfrasis del nombre es exactamente éste: 'yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo; yo soy el que soy. Yo soy el incomparable, y por esto no para definir, no para nombrar'<sup>42</sup>.

El planteamiento del problema, que se patentiza en esta interpretación está en la contraposición entre dos extremos incompatibles. "A una parte está el Dios, que en la nominación de su nombre se da a conocer en cuanto tú y se abre al hombre, se le ofrece para comunidad. A la otra parte, el pensamiento filosófico, que en la revelación del nombre ve un antropomorfismo, con lo cual en último término rechaza la revelación misma".

Comenta Ratzinger: "Con esto está impulsado hasta su hondura, última posible, el enfrentamiento de Dios de la fe y Dios de los filósofos. Aquí se convierte en pregunta por la esencia del cristianismo en general, en pregunta por la legitimidad de la síntesis concreta, que da forma al cristianismo de pensamiento griego y bíblico, en pregunta por la legitimidad de la coexistencia de filosofía y fe, y por la legitimidad de la 'analogía entis' en cuanto positiva puesta en relación de conocimiento de razón y conocimiento de fe, de ser de naturaleza y realidad de gracia; y finalmente también en cuestión de decisión entre comprensión católica y protestante del cristianismo"<sup>43</sup>.

## 8. Necesidad de la filosofía

Para proponer una solución a este grave y serio problema, precisa, en primer lugar, que: "El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal poli-

41. Ibid. p. 24

42. Ibid., p. 25.

43. Ibid. p.26.

teísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre. Por eso ha de resolverse a invocar los reflejos finitos del absoluto, los dioses, que no son precisamente 'Dios tampoco para él' Porque Dios, esto es, el absoluto mismo, no es, para decirlo una vez más, apelable".

En cambio: "La esencia del monoteísmo, como se muestra ahora, 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 y el Dios del hombre–, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, uno con otro. El enlace (...) es, desde el monoteísmo legítimo (...) la constatación de que el Dios mudo e inapelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha, ha ejecutado la exigencia interior plena de la fe bíblica"<sup>44</sup>.

Se deriva de ello que: "La síntesis realizada por los padres de la Iglesia entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general no sólo era legítima, sino necesaria, para traer a expresión la exigencia plena y la seriedad completa de la fe bíblica. Esta exigencia plena se apoya en que hay ese guión para con el concepto prerreligioso, filosófico de Dios. Esto significa que la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana, y esto indica a su vez que la 'analogía entis' es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y tacharla sería suprimir la exigencia propia que ha de plantear el cristianismo"<sup>45</sup>. Queda así justificada el enlace entre Dios de la fe y Dios de los filósofos, porque se revela como necesario desde la misma religión.

Tres hechos confirman esta interpretación. Así, por ejemplo: "El concepto de creación apunta la designación de Dios como 'Dios del cielo', la cual se encuentra determinante, en primer plano, en los libros de Esras y Daniel. No hay duda de que se trata, por así decirlo, de un concepto misional, cuya función es otra vez hacer por todos lados comprensible a los pueblos la esencia del Dios de Israel. 'Dios del cielo' es en la historia de las religiones la designación del Dios supremo, que con frecuencia (...) adopta prácticamente la función de un Dios de los filósofos. Si Israel designa a su Dios ante los paganos como el Dios del cielo, quiere decir con ello que no conoce ningún Dios de los pueblos en sentido usual, sino que su Dios es el único señor del mundo –'el absoluto'–, por el que se sabe apelado y al que están en verdad sometidos todos los pueblos"<sup>46</sup>.

También favorece la solución de Ratzinger, la consideración de los atributos divinos, que se encuentran en la Biblia. "En ella se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen bíblica de Dios con la doctrina de Dios de los filósofos, y por lo mismo ha favorecido como nada la puesta en relación de ambas. Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en Biblia y en filosofía, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los poderíos intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas"<sup>47</sup>.

Por último, el carácter expansivo del cristianismo llevaba la asunción de lo racional, por implicar universalidad. "El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es,

44. Ibid., p. 33-34.

45. Ibid., p. 35.

46. Ibid., p. 36.

47. Ibid., p. 38.

comprensible para el mundo todo, por encima del propio espacio interior. Se hizo necesario en la medida en que, visto negativamente, surgió la indignancia apologética; visto positivamente, la indignancia misionera. Lo filosófico designa, por tanto, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera (...) Si para el mensaje cristiano es esencial no ser doctrina esotérica secreta para un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial la interpretación hacia afuera, dentro del lenguaje general de la razón humana<sup>48</sup>.

### 9. *El nombre propio de Dios*

Concluye Ratzinger, que en la contraposición entre las posiciones del Aquinate y de Brunner, la primera es la atinada. "Por eso, al 'sistema parcial de identidad' de Tomás de Aquino le corresponde, sin duda alguna, auténtico derecho: el enlace entre Dios de la fe y Dios de los filósofos es, fundamentalmente y en cuanto tal, legítimo"<sup>49</sup>.

Debe reconocerse, como también lo hace el Aquinate, que: "Sin embargo, queda atrás una espina que nos fuerza a hacer espacio todavía y, sobre todo, al justificado deseo de Emil Brunner. Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: 'lo absoluto, del que vosotros sabíais ya por sospechas de alguna manera, es el absoluto que habla en Jesucristo (que es «palabra») y que puede ser apelado', con ello, no se suprime sin más la diferencia de fe y filosofía, y ni mucho menos lo que hasta ahora era filosofía se transforma en fe. La filosofía sigue siendo más bien lo otro y lo propio, a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en lo otro y hacerse comprensible"<sup>50</sup>.

Todavía podría añadirse que en Santo Tomás se encuentra también tratado el problema del nombre propio de Dios. En un artículo de la cuestión trece de la Primera parte de la Suma Teológica. El Aquinate presenta una objeción que recuerda a la de Brunner: "Los únicos nombres no comunicables son los nombres propios. Pero este nombre, 'Dios' no es nombre propio, sino apelativo, puesto que tiene plural, según aquello del Salmo : 'Yo dije, sois dioses' (Sa 81,6). Luego el nombre de Dios es común"<sup>51</sup>.

Su respuesta es la siguiente "Como este nombre, 'Dios', se emplea para significar la naturaleza divina, y ésta no es multiplicable, síguese que indudablemente es incommunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres, a la manera como el término 'sol' es comunicable en la mente de los que opinan que hay muchos soles, y en este sentido dice San Pablo (Ga 4, 8) : "servíais a los que no son dioses por naturaleza", y dice la *Glosa (Glosa ordinaria, ML 192, 139)*: "No son dioses por naturaleza, sino en la opinión de los hombres". Sin embargo, el término 'Dios' es comunicable, no ciertamente en toda su extensión, sino en parte, de forma que se llama dioses a los que participan por semejanza de algo divino, y en este sentido se ha escrito: 'Yo dije: dioses sois' (Sa 81,6)"<sup>52</sup>.

En el artículo anterior, Santo Tomás había explicado que: "El significado con que se aplica un nombre no siempre coincide con el de su origen. Por esto, debido a que

48. Ibid., p. 39.

49. Ibid., pp. 39-40.

50. Ibid., p. 40.

51. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 9, ob. 2.

52. Ibid., I, q. 13, a. 9, in c.



conocemos las sustancias por sus propiedades y operaciones, las designamos a veces por alguna propiedad u operación suya, y así denominamos la sustancia de la piedra por una de sus operaciones, la de lesionar el pie, a pesar de que este nombre 'piedra' no significa tal acción, sino la sustancia de la piedra. En cambio, no designamos por una acción o propiedad lo que conocemos en sí, como el calor, el frío, la blancura, etc., por lo cual en estos casos se identifican el significado de origen y el usual".

Teniendo en cuenta esta observación, añade: "Aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de él por sus obras y efectos, por ello podemos darle nombre, y por esto el nombre 'Dios' es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que en su origen significa la providencia de Dios, sobre todos los seres, y cuantos hablan de Él llaman Dios el ser que tiene providencia universal de todas las cosas, y por esto dijo Dionisio, en *Los nombres divinos* (12, MG 3, 969), que 'la deidad es la que se ocupa de todas las cosas con providencia y bondad perfectas'. Así, pues, el nombre "Dios", tomado de esta operación, se emplea para designar la naturaleza divina"<sup>53</sup>.

La objeción no presenta, por tanto, ninguna dificultad real, porque: "Es apelativo, y no propio, el nombre de Dios, porque significa la naturaleza divina como existente en un sujeto, y aunque en realidad Dios no es un ser universal ni particular, los nombres no se acomodan al modo de ser que tienen en sí las cosas, sino al que tienen en nuestro entendimiento. Sin embargo, en realidad es incomunicable, como lo es el nombre del sol"<sup>54</sup>.

El Aquinate acepta la interpretación tradicional del texto del *Éxodo* "Yo soy el que soy" como una definición de la esencia divina. Además este constitutivo metafísico de Dios, queda identificado con el Acto puro de Aristóteles y el Bien de Platón

Sostiene que "'El que es" es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser (...) Segunda. por su universalidad (...) con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia de una cosa. Pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama 'piélagos infinito de sustancia. Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con mayor propiedad se dice del de Dios, que no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín, en *Sobre la Trinidad* (V, c. 2, ML 42 912)"<sup>55</sup>.

A pesar de esta afirmación, añade Santo Tomás, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino de la sustancia individual, queriendo decir "éste", dicho nombre sería totalmente incomunicable. "El nombre 'Él que es', tanto por su origen –pues se toma del ser– cuanto porque connota tiempo presente, le conviene con más propiedad que el de Dios; aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de Dios, el cual se emplea para significar la naturaleza divina. Y más propio todavía es el nombre *Tetragrammaton*, impuesto para significar la sustancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así singular"<sup>56</sup>

Puede hablarse, por tanto, de tres nombres propios de Dios. Primero: el más propio de todos los nombres de Dios es "'El que es'. El ser o "Él que es", como constitutivo formal, es el más propio nombre de Dios en cuanto a su punto de partida, el ser de

53. Ibid., I, q. 13, a. 8, in c.

54. Ibid., I, q. 13, a. 9, ad 2.

55. Ibid., I, q. 13, a. 11, in c.

56. Ibid., I, q. 13, a. 11, ad 1.

las criaturas. Los entes creados, principio de la vías para llegar a Dios, poseen el ser de modo limitado, efecto de Dios, que es el mismo ser o perfección suprema, desconocido en su modo.

Segundo: en cuanto a la intención significativa, es más propio el nombre de "Dios", que nombra a toda la naturaleza divina, aunque sin significar nada respecto a como es. No obstante, esta última tesis tiene un inconveniente, el carácter común del nombre y el concepto de Dios, que le puede dar el hombre. Así, se emplea el nombre de Dios, para nombrar lo que no es el único Dios.

En cambio, si se conociese el nombre propio de Dios, el que sólo se pudiera aplicar a El, y que le distinguiera en todos los ordenes de todo lo demás, sería verdaderamente el nombre incommunicable de Dios. Dicho nombre no expresaría una naturaleza abstracta universal, sino alguien, la persona, un nombre propio. Un poco antes había dicho: "Si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino de la substancia individual, queriendo decir "éste", dicho nombre sería totalmente incommunicable, como quizá ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos. Dicho nombre sería incommunicable en todas las formas, como sucedería si alguien diese al sol un nombre que significase lo individual"<sup>57</sup>.

Lo que expresaba aquí como posibilidad, más adelante, como se advierte, en el anterior pasaje citado queda afirmado que con el nombre de Yahvé los hebreos expresaban el más propio nombre de Dios. El *Tetragrammaton*, quería indicar no algo común sino lo singular, lo personal de Dios

### 10. *La verdad y el amor*

En su discurso del pasado día 10 de febrero de 2006, Benedicto XVI, al final de la sesión plenaria de la Congregación para la doctrina de la fe, que había presidido durante más de veinte años, sintetizó todas sus reflexiones filosóficas y teológicas, que realiza desde más de cincuenta años, sobre la verdad y el amor. Dijo que: "La caridad, desde el corazón de Dios, a través del corazón de Jesucristo, se derrama mediante su Espíritu en el mundo que lo renueva todo".

Seguidamente citó el siguiente pasaje de su encíclica *Deus caritas est*: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva"<sup>58</sup>.

Comentó estas palabras diciendo que: "Jesucristo es la Verdad hecha Persona, que atrae hacia sí al mundo. La luz irradiada por Jesús es resplandor de verdad. Cualquier otra verdad es un fragmento de la Verdad que es él y a él remite. Jesús es la estrella polar de la libertad humana: sin él pierde su orientación, puesto que sin el conocimiento de la verdad, la libertad se desnaturaliza, se aísla y se reduce a arbitrio estéril. con él, la libertad se reencuentra, se reconoce creada para el bien y se expresa mediante acciones y comportamientos de caridad"<sup>59</sup>.

DR. EUDALDO FORMENT  
*Universidad de Barcelona*

57. *Ibid.*, .I, q. 13, a. 9, in c.

58. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

59. IDEM, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Congregación para la doctrina de la fe*, 10 de febrero de 2005.