

Tomás de Aquino, el desconocido maestro de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI Temas tomistas en la teología ratzingeriana

Thomas Aquinas, the unknown master of Joseph Ratzinger/ Benedict XVI Thomistic Themes in Ratzingerian Theology

Pablo Blanco Sarto
Universidad de Navarra, Pamplona, España
pblanco@unav.es
ORCID: 0000-0001-9497-1649

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt50.25.2022.217-243>

Resumen: Entre otras muchas fuentes, Ratzinger recibió su formación de los *tres grandes maestros*: Agustín, Buenaventura y Tomás de Aquino. Aun rechazando una escolástica impersonal y esencialista, reconoce la autoridad del Aquinate –vista a través de un *tomismo agustiniano*– en la antropología, la doctrina de la gracia y de la creación, así como en la naturaleza del acto de fe y el método de la Teología. El teólogo alemán procura compatibilizar la perspectiva ontológica con la histórico-salvífica, la personalista con la metafísica. En la síntesis entre fe y razón, filosofía y teología, Ratzinger encuentra en el Aquinate un buen modelo, que se fundamenta no solo en el orden de la gracia sino también en el de la creación.

Palabras clave: antropología, gnoseología, conocimiento de Dios, método teológico, fe y razón, acto de fe

Abstract: Among many other sources, Ratzinger received his background knowledge from the *three great masters*: Augustine, Bonaventure and Thomas Aquinas. Even rejecting impersonal and essentialist scholasticism, he recognizes the authority of Aquinas –seen through an *Augustinian Thomism*– in anthropology, the doctrine of grace and creation, as well as in the nature of the act of faith and the method of Theology. The German theologian tries to make the ontological perspective compatible with the historical-salvific perspective, and the personalist perspective with the metaphysical perspective. In the synthesis between faith and reason, philosophy and theology, Ratzinger finds in Aquinas a good model, which is based not only on the order of grace but also on that of creation.

Keywords: anthropology, gnoseology, knowledge of God, theological method, faith and reason, act of faith

Recibido: 21/10/21
Aprobado: 15/03/22

Junto a la diversidad de fuentes de la teología de J. Ratzinger, podemos apreciar que amor, verdad y belleza se encuentran a su vez vinculadas a los conceptos de persona y de existencia, tal como se puede encontrar también en la mejor teología clásica formulada por los padres de la Iglesia y los maestros medievales. Es esta una constante del pensamiento de Ratzinger. En sus años de formación en Frisinga hizo muchas lecturas: las novelas de Dostoyevski y Gertrude von Le Fort, la literatura francesa del momento representada por Claudel y Bernanos, a la vez que mantenía también un gran interés por las teorías científicas de Einstein o Heisenberg, por poner tan solo algunos ejemplos. Además, “en el campo teológico y filosófico, Romano Guardini, Josef Pieper, [o los después católicos] Theodor Häcker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas” (Ratzinger, 1997a, p. 55). También se acercó a otros filósofos del momento: aparte de la *filosofía del diálogo* de Ferdinand Ebner y Martin Buber, “me interesaron mucho [el existencialismo de] Jaspers y Heidegger, y el personalismo en su conjunto. (...) Este fue clave para mí. Y como contrapartida, me apasionaron –también desde el principio– Tomás de Aquino y san Agustín” (Ratzinger, 1997b, p. 66; Läßle, 2006a, pp. 45-51), sin renunciar por ello tampoco al conocimiento del nihilismo de Nietzsche, del espiritualismo de Bergson o del pensamiento de otros tantos filósofos (Läßle, 2006, pp. 28-51; Läßle, 1947, pp. 52-60). Fruto de una amplia erudición, el arte, la ciencia y la filosofía han permanecido siempre como fuentes de inspiración del teólogo Ratzinger.

El problema del sobrenatural

La teología de Joseph Ratzinger será siempre una *con-teología*, una teología en continuo diálogo con la fe de la Iglesia y con otros autores, clásicos y modernos. En sus años de formación –y no solo en ellos, tal como se puede ver en su extensa obra– tuvieron especial relevancia los que su maestro Gottlieb Söhngen (1892-1971) llamó los *tres grandes maestros*: Agustín, Tomás y Buenaventura. El lema de su maestro era: “con santo Tomás, más allá de santo Tomás; con Agustín, más allá de Agustín” (Ratzinger, 1997a, p. 27; Valente, 2011, p. 46). En una entrevista durante su pontificado, ante la pregunta sobre el modo en que rezaba el papa, respondió aludiendo a esos tres grandes maestros: “Tengo amistad con Agustín, con Buenaventura, con Tomás de Aquino. A esos santos se les pide: “¡Ayudadme!” (Ratzinger, 2010a, p. 30). Sin embargo, respecto al Aquinate destaca en otro lugar las dificultades iniciales con un cierto tipo de escolástica: “tuve más dificultades en el acceso al pen-

samiento de Tomás de Aquino –seguía recordando Ratzinger de sus años de seminario–, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada” (Ratzinger, 1997a, p. 56; Rausch, 2009, pp. 47-49). Según Rossi & Rossi (2013), la teología ratzingeriana tiene “una armoniosa arquitectura de sencillas líneas que –trazadas con rigor conceptual– componen un diseño bastante complicado, pero nítido en su luminosidad” (p. 239). Tendría algo de esa sencilla nobleza de las catedrales góticas.

Echaba de menos sin embargo aquella entraña personal e intimista que veía en los escritos de san Agustín. A pesar de una traducción sobre el tratado del amor en el Doctor Angélico que dejó una profunda huella en él (Läpple, 2006, p. 55; Gaál, 2010, p. 31), una distancia inicial entre Tomás y Buenaventura constituyó un punto de partida en el pensamiento del joven estudioso bávaro. También resultan bien conocidas sus reservas iniciales hacia la escolástica, cuando se refería a su profesor, Arnold Wilmsen, quien les enseñó “un rígido tomismo escolástico, que para mí estaba sencillamente demasiado lejos de mis intereses personales” (Ratzinger, 1997a, p. 56). Ratzinger es considerado de modo habitual como un seguidor de la línea agustiniana-bonaventuriana –y realmente lo es–, pero existe también una influencia de Tomás de Aquino que podría pasar desapercibida; esta aparece realmente en sus textos, tal como intentaremos mostrar en estas páginas, sobre todo en la unidad entre reflexión, espiritualidad y propósito pastoral (Rossi & Rossi, 2013, pp. 12-13). Esto lo haremos a través de tres grandes temas que hemos encontrado: a) el problema del sobrenatural, b) el conocimiento de Dios y c) la doctrina de la creación y las ideas sobre la naturaleza del acto de fe y el método de la ciencia teológica. También una metodología genética y cronológica servirá para rastrear esta posible influencia.

Aquella escolástica le parecía a Ratzinger un enfoque demasiado cosístico e impersonal, decíamos. Sin embargo, aludiendo al *Surnaturel* de Lubac, añadía: “admiré una nueva interpretación de santo Tomás de Aquino, muy distinta de la filosofía neoescolástica que habíamos estudiado hasta ese momento” (Ratzinger, 1997a, p. 58). Por otra parte afirmaba sobre su *Doktorvater*, el director de sus trabajos de doctorado y habilitación, Söhngen:

Pertenecía a aquella corriente dinámica del tomismo que había hecho propias la pasión por la verdad y la búsqueda de un fundamento y fin de toda la realidad que se había planteado el Aquinate; pero [también] se esforzaba conscientemente en hacerlo dentro del debate filosófico contemporáneo. (Ratzinger, 1997a, pp. 67-68)

Existía por tanto otro tomismo, más abierto y actual. De hecho, el teólogo alemán encontró también sus puntos de inspiración en el pensamiento del Aquinate. Dorothea Kaes (1997) afirma que:

Ratzinger encuentra una confirmación de su postura en Tomás en la medida en que ha subrayado la relación de la teología con la experiencia de la fe de los santos, sin que la primera pierda su relación con la realidad. En particular, la exposición de lo simple de Agustín y Buenaventura le parece relacionada con la afirmación de Tomás de que el amor es el ojo que deja ver al hombre. (pp. 187-188; Association Internationale Cardinal Henri de Lubac, 2005, p. 8).

Conjuga así ambas perspectivas. Tracey Rowland (2008), premio Ratzinger 2020 y buena conocedora de la neoescolástica del siglo XX, considera por su parte que “a lo largo de toda su obra hace referencia a la posición de santo Tomás: siempre que encuentra en ella una intuición valiosa” (p. 24)¹.

En su tesis doctoral sobre la eclesiología agustiniana, aparecen cuatro menciones a la *Summa Theologiae*, en las que aprecia una relación distinta entre natural y sobrenatural, así como en lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios. Mientras Agustín proponía una vía interior de acceso a Dios, el Aquinate lo hace a través de las cosas sensibles y utilizando el concepto de causalidad en un sentido netamente metafísico (Sicouly, 2011, p. 127). Así, Ratzinger señala que entre ambos existe una diferente concepción del ser y del conocimiento, aunque no acepte la dicotomía propuesta por Max Scheler entre conocimiento agustiniano-religioso y conocimiento tomista-metafísico. Para Agustín, en realidad, ambos se encuentran íntimamente unidos (Ratzinger, 2014, pp. 445-460; donde alude a *De veritate*, q. 10 a. 6; Bellandi, 1996, p. 138). Como punto de confluencia entre ambos autores, Tomás de Aquino “ve la *res sacramenti* de la eucaristía en la *unitas corporis mystici*” (Ratzinger, 2014,

¹ Puede verse también Bachanek (2010) y sobre todo Correas Mazuecos (2018). Sostiene Rowland (2008) que se trata de un agustinismo no maniqueo, muy distinto del que podrían tener otros autores, como por ejemplo el mismo Lutero (p. 263). A su vez, este agustinismo no supondría una oposición al tomismo sin más, sino más bien al tomismo transcendental de Karl Rahner. Nos encontraríamos pues ante un “tomismo agustiniano de Henri de Lubac, combinado con la teología de la historia de von Balthasar” (p. 265). Puede verse también Verweyen (2007, pp. 106-107). Kaes (1997) es del mismo parecer, aunque con algún matiz más sobre la importancia del amor (pp. 187-188).

p. 244, nota 88), el fruto del sacramento de los sacramentos (*STh.* III, q. 80 a. 4c; q. 60 s.c.; Ratzinger, 1972, pp. 99-100; Martuccelli, 2001, p. 254).

También en sus escritos sobre san Buenaventura, Ratzinger realizaba algunas otras aproximaciones al pensamiento de santo Tomás. Aquí las diferencias se reflejan en la gnoseología, que dan lugar a las respectivas orientaciones ontológicas del tomismo e histórico-salvífica de Buenaventura, respectivamente. Así, encontraremos diferencias en la doctrina sobre la revelación, en la antropología teológica o en la doctrina de la gracia, que son principalmente los tres grandes temas que Ratzinger tomará de Tomás de Aquino, según Schenk (2011, pp. 37-44; Rossi & Rossi, 2013, pp. 152-158). A su vez, en toda su tesis de habilitación de 1955 insiste en que ambas perspectivas son complementarias, pues ninguna de ellas agota toda la riqueza de la verdad cristiana. Buenaventura realizó una síntesis entre la teoría de la iluminación interior agustiniana y la de la abstracción de Aristóteles, mientras el Aquinate, por el contrario, optó unilateralmente por la aristotélica: “Según él, solo puede hablarse de iluminación divina porque esa luz propia de la razón humana ha sido creada por Dios y, en tal sentido, es participación en la luz de Dios” (Ratzinger, 2013, p. 657; Voderholzer, 2011, p. 59). Por eso, también para Tomás, no existe una revelación interna, pues “como todo conocimiento, también la revelación viene de fuera: es un hecho completo, concluido de una vez por todas” (Ratzinger, 2013, p. 141). Hace notar igualmente la paradoja de que “haya concedido al acontecimiento histórico el rango de origen positivo en el acontecer salvífico” (Ratzinger, 2013, p. 141). El significado de *revelatio* no será para Tomás de Aquino subjetivo sino objetivo –con lo que se pasa a una objetivización del acto relacional de la revelación–, si bien distingue netamente entre fe y revelación, al contrario que el Doctor Seráfico (Ratzinger, 2013, pp. 141-153; 164, nota 55 donde alude a *STh.* I q. 1; Verweyen, 2010, p. 46)².

Tanto Tomás como Buenaventura participaron en la preparación del concilio unionista II de Lyon (1274) ayudando a Urbano IV, auténtico inspirador de dicho evento, y sostenían que el *Filioque* era un dogma, si bien cada uno lo veía desde su propia perspectiva ontológica o histórico-salvífica, respectivamente. Tomás definió en *STh.* I, q. 36 a. 2 “el derecho e incluso el deber [de la Iglesia] de definir su fe con más precisión”. Se da entonces la paradoja de que las herejías contribuyen al desarrollo orgánico del dogma, para concre-

² En *Historia de la salvación, metafísica y escatología* (1967) va a hacer notar el giro copernicano que supone el paso de la interpretación alegórica a la literal (en Ratzinger, 1985, p. 215).

tarlo y explicitarlo y, en este proceso, la autoridad papal resulta determinante (Ratzinger, 2013, pp. 129-130). Menos concorde serán sin embargo los desarrollos de la antropología y, más en concreto, en el tema de la relación entre natural y sobrenatural. Ratzinger hace notar que la abstracción del concepto de naturaleza puede suponer caer en un cierto dualismo antropológico, tal como se podría derivar de la concepción bonaventuriana (Ratzinger, 2013, p. 230; Verweyen, 2010, pp. 61-66). En este sentido, el pensamiento metafísico del Aquinate tuvo algo de liberador, pues “ante Dios toda criatura es *naturaleza*, tanto el espíritu como el cuerpo o las cosas inanimadas del mundo”. El concepto metafísico de *natura humana* fue necesario para renovar el espíritu paulino (Rm 3,23). Sin embargo, al reducir el concepto de gracia a la salvífica obtenida en Jesucristo, cayó en el olvido la gracia de la creación. Con esto “la *naturaleza* es relegada a una cierta neutralidad metafísica en la que ya no se aprecia con suficiente claridad su necesaria dependencia de la gracia y su irreductible carácter metafísico” (Ratzinger, 2013, p. 231). Es más, “la separación de naturaleza y espíritu *puede* ser expresión de una realidad verdaderamente cristiana a la que el tomismo no le hace *tanta* justicia” (Ratzinger, 2013, p. 231). En cualquier caso, Ratzinger (2013) vuelve a insistir en la complementariedad de las concepciones tomista y bonaventuriana (pp. 230-231, p. 771)³.

Así, el concepto tomista de *supernaturalis* prevaleció en la teología católica. Ratzinger (2013) lo relaciona con el concepto bonaventuriano de *desiderium naturalis*, en contra de lo que se pensaba en aquel entonces: sitúa así a Buenaventura “en la línea de evolución espiritual que había desembocado lógicamente en Tomás de Aquino” (p. 244; Verweyen, 2010, pp. 66-72). Sin embargo, insiste en que el concepto tomista de sobrenatural comportaba el peligro de pasar por alto la apertura inmediata de la criatura al Creador. En cambio, el concepto bonaventuriano de *supernaturalis* reflejaba mejor el carácter relacional de la gracia (Ratzinger, 2013, p. 252). De modo análogo, Tomás y Buenaventura tampoco entendían de la misma manera a la persona vista como *imago Dei*, según las respectivas concepciones *dinámico-actual* y *estático-sustancial*. Mientras Buenaventura abordaba la cuestión en el conocimiento de Dios, el Aquinate se ocupaba de ello en la antropología. Según Ratzinger, Tomás de Aquino incidía más en la naturaleza espiritual de la persona que en la *actuales*. Así, “en Tomás todo se desplaza: la pregunta por el acto y por el objeto se vuelve, por primera vez, separable” (Ratzinger, 2013, p. 280, 267, 270). El

³ Ver Rossi & Rossi (2013, pp. 32-33, 207-212, 240) que relaciona con la *prima pars* de la *Summa Theologiae*.

Doctor Angélico fundamentó la doctrina de la gracia en su concepto de sobrenatural, para hacerlo comprensible para la ontología aristotélica. Este fue su gran logro, pero el aristotelismo había sido ya sustituido por otros sistemas filosóficos a principios del siglo XX, por lo que era necesaria una nueva síntesis teológica (Ratzinger, 2013, pp. 279-280). Tomás hablaba de la sobrenaturaleza como naturaleza elevada, transformada y divinizada: puso un acento especial en el axioma *gratia praesupponit naturam*. Sin embargo, al mismo tiempo, “fue relegando a un segundo plano las distinciones histórico-salvíficas”, sostenía Ratzinger (2013, pp. 283, 311; Valente, 2011, p. 236)⁴.

El conocimiento de Dios

Esto nos lleva a replantearnos las relaciones entre la filosofía y la teología. Para Ratzinger, Tomás representa la línea de la teología entendida como *philosophia supernaturalis*, propia del planteamiento objetivo-metafísico, mientras que Buenaventura la ve como una ciencia práctica propia de una perspectiva histórico-concreta. El Doctor Angélico fundamentaba la teología en el conocimiento científico y “precisamente en esta actividad por la que el intelecto extrae conclusiones [de los artículos de fe,] se ve la verdadera esencia de la ciencia teológica” (Ratzinger, 2013, p. 148, ver también p. 322). Esta será entendida sobre todo como fe pensada, como *fides quaerens intellectum*. Contra la teoría de la doble verdad propuesta en el siglo XIII por Siger de Brabante (1240-1280), el Aquinate sugirió una sutil fórmula de reconciliación entre fe y razón mucho más elaborada que la de Buenaventura. El problema consistía en comprender la unidad y la diferencia entre filosofía y teología, pues este último no entendía la separación entre ambas disciplinas. El Doctor Seráfico elaboró a partir de 1267 un antiaristotelismo que no fue *antitomasiano* (Ratzinger, 2013, pp. 206, 544-545, 734-735; Hofmann, 2011, p. 88). Por su parte, Ratzinger negó siempre –con Tomás– el carácter cosístico o esencialista de la teología. En una posterior conferencia de 1979, afirmaba que “si no me equivoco, fue Tomás el primero que alcanzó, sin vacilaciones, la consecuencia del concepto de teología: el objeto de esta ciencia –Tomás de Aquino habla incluso de *sujeto*– es Dios”. Y concluía con las siguientes palabras: “la teología se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía” (Ratzinger, 1985, pp. 381, 385).

⁴ Todas estas consideraciones fueron explicadas y profundizadas en sendos seminarios específicos sobre Tomás en el primer semestre de 1956, en Múnich, y sobre Buenaventura en Bonn, en el primer semestre de 1962.

Hay sin embargo un viejo texto aparecido en 1960, fechado en la fiesta de santo Tomás del año anterior y dedicado a su padre, recientemente fallecido. Era una de sus primeras publicaciones. Se trata de la lección inaugural con motivo de haber ocupado la cátedra de teología fundamental en la universidad de Bonn, y titulada *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*⁵. Declaraba allí que el problema es tan antiguo como “el estar fe y filosofía la una junto a la otra” (Ratzinger, 1962, p. 11), y recordaba entonces el famoso *Memorial* de Blaise Pascal, cosido al forro de su casaca y descubierto en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, al morir el científico y pensador francés: “Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios”. Afirmaba al respecto el joven teólogo:

El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió –con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado– qué distinta era la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática (de un Descartes, por ejemplo) sabía decir sobre Dios. (...) Si la filosofía de aquel tiempo –de Descartes, especialmente– es una filosofía desde el *esprit de la géometrie*, los *Pensamientos* de Pascal buscan ser una filosofía [elaborada] desde el *esprit de la finesse*, desde la comprensión de la realidad entera, que penetra en ella con más hondura que la abstracción matemática. (Ratzinger, 1962, p. 12; Guardini, 1935/1950)

Consistía por tanto en una superación de la mera razón matemática buscando una *razón abierta*, como vendrá después repitiendo nuestro teólogo una y otra vez⁶.

Para abordar esta controvertida cuestión, Ratzinger desarrollaba entonces una contraposición histórica en la que enfrenta a Tomás de Aquino y al

⁵ Será sin embargo un texto importante, pues se recogerá en la antología preparada por sus discípulos (Ratzinger, 1997c, pp. 40-59). Así lo afirma Pfnür, al señalar las dos visiones antagónicas que ahí se presentan y se estudian (en Ratzinger, 1997c, pp. 19-20). No hemos encontrado sin embargo recensiones y comentarios en las revistas de teología en lengua alemana del momento a esta obra de juventud. Véase también Blanco (2005, pp. 58-64).

⁶ Sobre este tema, véase Blanco (2005). “Sin embargo –sigue diciendo Ratzinger–, el pensamiento occidental exageró esta contraposición entre razón y corazón, *esprit de la géometrie* y *esprit de la finesse*” (Ratzinger, 1962, p. 13). La referencia en la parte crítica aparecida aquí es de Söhngen (1928, pp. 1-55).

teólogo evangélico suizo Emil Brunner (1884-1976), compañero de primera hora de Karl Barth (1886-1968). Resumía el pensamiento del Aquinate del siguiente modo:

Para Tomás, el Dios de la religión y el Dios de los filósofos se compenetran perfectamente el uno con el otro; por el contrario, el Dios de la fe y el Dios de la filosofía se distinguen parcialmente: el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. (Ratzinger, 1962, p. 17)

Esta postura iba directamente en contra del rechazo de la *analogia entis* por parte del teólogo de Basilea, quien consideraba en menos la filosofía. En efecto, “fuera de la fe cristiana, la filosofía es –según Tomás– la más alta posibilidad del espíritu humano en general” (Ratzinger, 1962, pp. 17-18)⁷. La filosofía se constituye de este modo en la reina de las ciencias humanas, sobre todo por la amplitud de su conocimiento, si bien es cierto que la fe “procura [dar] una imagen nueva de Dios, más alta de la que nunca pudiera fijarse y pensar la razón filosófica” (Ratzinger, 1962, p. 18). Por eso la fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios, y para iluminar su relación con ella se dejaría aplicar más bien –y con sentido– la fórmula *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*. La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume.

En pocas palabras: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo son uno y el mismo. Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos conocer con más hondura y profundidad gracias a la fe, así como en la visión de Dios en el más allá conoceremos la esencia divina más de cerca y con una mayor intimidad. (Ratzinger, 1962, p. 18)

Con lo que concluye: “se trata de tres grados de un mismo camino” (Ratzinger, 1962, pp. 18-19; la cita es de *STh.* q.2, a.2, ad 1). Conocimiento filosófico, conocimiento por la fe y visión directa de Dios en la bienaventuranza eterna son distintas fases de un mismo itinerario, que se contienen e implican recíprocamente, tal como recoge de igual modo el Aquinate⁸.

⁷ Se refiere a *STh.* I, q.1, a.1., donde se habla de las diferencias entre filosofía y teología, teología natural y teología cristiana. Véanse también, por ejemplo: *STh.* I q. 1 a. 1 s. c.; q. 1 a. 1 co.; q. 1 a. 1 ad 2. Sobre el teólogo suizo, puede verse Blanco (2019, pp. 67-95).

⁸ Cuando aborda la tesis de Emil Brunner –si bien es “un deseo de la teología reformada en general”–, Ratzinger (1962) recuerda que el teólogo suizo “anuda su doc-

Frente a la crítica de Brunner, que resulta dura y categórica, Ratzinger (1962) intentaba llegar entonces al núcleo de la cuestión, a los temas de fondo que están en juego: “Aquí se convierte en una pregunta sobre la esencia del cristianismo en general; en una pregunta sobre la legitimidad de la síntesis concreta entre pensamiento griego y bíblico que da forma al cristianismo” (p. 20). Es la pregunta sobre la legitimidad de la coexistencia de fe y filosofía, y sobre la validez de la *analogia entis* en cuanto relación positiva entre conocimiento por la razón y conocimiento por la fe, entre el ser natural y el sobrenatural. En fin, nos pone ante la tesitura de “que nos decidamos entre la comprensión católica y protestante del cristianismo” (Ratzinger, 1962, p. 21). He aquí por tanto el meollo de la cuestión que nos ocupa: si existe la *analogia entis* y la posibilidad de encuentro (o, por el contrario, un abismo) entre fe y razón, lo natural y lo sobrenatural, Dios y el hombre en definitiva (Ratzinger, 1962, p. 26)⁹.

Se trata pues de un viejo problema muy anterior a Pascal y la edad moderna, por lo que concluye Ratzinger (1962) del siguiente modo: “el temible riesgo del monoteísmo es llamar al Absoluto –al *Dios de los filósofos* y al Dios del hombre– Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, [confundir] el uno con el otro” (p. 28). Desde el monoteísmo, es perfectamente legítimo el nexo que Agustín ha establecido entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios –según afirmaba Brunner (1953)–, la manera concreta en que para él ha de presentarse el nexo entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe. “Más aún, con la constatación de que el Dios mudo e inapelable de los filósofos se ha hecho –en Jesucristo– un Dios que habla y escucha, ha realizado plenamente la exigencia interior de la fe bíblica” (Ratzinger, 1962, pp. 33-34; Pannenberg, 1959, pp. 1-45; Rossi & Rossi, 2013, pp. 228-237).

Por tanto, el abismo entre fe y filosofía no debería ser tan profundo como algunos habían sugerido. El intento de solución que ofrece Ratzinger (1962) será el siguiente, a pesar de que podría sonar a auténtica provocación en el ambiente teológico al que hemos aludido antes: “La apropiación de la filosofía, tal y como la llevaron a cabo los apologistas, no era otra cosa que la necesaria función interior que complementa el proceso externo de la predicación misionera del evangelio a los pueblos del mundo” (p. 35). Si es esencial al mensaje cristiano no ser doctrina esotérica y secreta, dirigida

trina de Dios al hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene un nombre” (pp. 19-20, 21). Se refiere sobre todo a Brunner (1953).

⁹ Hay una nueva referencia al maestro de Ratzinger, G. Söhngen (1952). Sobre esto puede verse también Prestige (1975, pp. 18-19).

exclusivamente a un grupo reducido de iniciados, sino que es un mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial al cristianismo la interpretación hacia fuera, dentro del lenguaje general de la razón humana.

La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por medio de este nexo de unión con lo que el hombre ha captado –de alguna manera ya de antemano– como absoluto. (Ratzinger, 1962, p. 39)¹⁰

Si el cristianismo rechaza el gnosticismo y el pensamiento hermético, opta entonces claramente por la razón y la universalidad, tal como había hecho en su momento el Doctor Angélico. De este modo, las relaciones entre fe y filosofía escogerán el camino de la armonía final, a pesar de sus evidentes diferencias y divergencias, y en esto recordará la armonía entre ambas que había propuesto Tomás de Aquino.

Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: “lo Absoluto –del que vosotros sabíais algo de alguna manera– es *el* Absoluto del que habla Jesucristo (que es la ‘Palabra’) y al que se le puede hablar”, sin embargo no por esto se suprime sin más la diferencia entre fe y filosofía, ni mucho menos se transforma en fe lo que hasta ahora era filosofía. (Ratzinger, 1962, p. 40)

La filosofía sigue siendo más bien algo diferente con su propia entidad, a la que se refiere la fe “para expresarse en ella como esa otra cosa y poder así hacerse comprensible” (Ratzinger, 1962, p. 40). Diferencia y armonía entre ambas, por tanto. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob será un Dios apelable, a la vez que se puede acceder –tal vez de un modo más lejano pero real– por medio de la razón y el conocimiento. No hay pues un abismo, sino un puente (quizá bastante largo y algo arriesgado de cruzar, pero puente al fin y al cabo). El *Logos* divino quiere contar con el *logos* humano. Sin embargo, el joven profesor de Bonn procedía también a un tímido acercamiento a la postura de Brunner:

De todas maneras, puede y debe decirse aquí: aunque la apropiación del concepto filosófico de Dios por parte de los apologistas y los Padres

¹⁰ Nuevas alusiones al artículo de Pannenberg (1959).

era sin duda legítimo (más aún, esencialmente necesario), tampoco hay que discutir que esa apropiación no se ha realizado siempre con la suficiente crítica. (Ratzinger, 1962 p. 41)¹¹

La crítica se mueve por tanto desde instancias personalistas, pues:

el conocimiento de que Dios es persona –un yo que sale al encuentro de un tú– exige una revisión de las declaraciones filosóficas, un repensarlas de un modo que todavía no se ha realizado convenientemente. En esta tarea de apropiación de un concepto más profundo de Dios, la teología católica y protestante –procediendo de sitios distintos– pueden encontrarse de nuevo. (Ratzinger, 1962, p. 42)

Propone entonces que se tenga en cuenta el principio agustiniano del *quaerite faciem eius semper* (*Enarrationes in psalmos* 104, 3: *Corpus christianorum* 40, 1537), perfectamente compatible con el mencionado *crede ut intelligas, intellige ut credas* (*Sermones* XLIII, 9: *Patrologia latina* 38, 257-258). “La tarea de la teología queda inacabada en este preciso momento del mundo. Consiste en preguntar siempre por el rostro de Dios ‘hasta que Él venga’ y sea Él mismo la respuesta a toda pregunta” (Ratzinger, 1962, pp. 42-43). El tono personalista de la teología de Ratzinger ha sido recordado por Tura (1974) y Bellandi (1996) y, de hecho, Ratzinger intenta realizar más adelante esta síntesis filosófica entre personalismo y pensamiento metafísico¹².

“Tomás de la creación”

Junto a esto, hará un breve acercamiento a la espiritualidad, a la dimensión espiritual y sapiencial de la teología. En *La Iglesia en la piedad de san Agustín* de 1961, Ratzinger (1972) muestra que no es tal la habitual contraposición entre vida activa y contemplativa, representadas en las figuras de Marta y

¹¹ Ver Rossi & Rossi (2013, pp. 27, 207-212, 241) que relaciona con la *tertia pars* de la *Summa Theologiae*.

¹² Sobre la importancia del pensamiento fenomenológico y personalista en Ratzinger, Krieg (1980) recuerda “die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person” (p. 111). Según Bellandi (1996), este personalismo parte de la doctrina de la encarnación (p. 188). La doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, *Logos* y carne, encontraría su correlato en el concepto cristiano de persona. Puede verse también Tura (1974, pp. 154, 158-161).

María, que supuestamente Tomás toma de Agustín. Esta doctrina va a influir en la teología del ministerio, que el Aquinate interpreta según la ordenación en estamentos propios de la Edad Media. El profesor bávaro se mostraba crítico y distante esta vez sobre la interpretación tomista: por contra y siguiendo la interpretación de Gregorio Magno (540-604), Ratzinger (2014) concluye que “tales hechos impiden una desvalorización excesiva de la vida activa. El gran papa insiste en que nadie puede ser perfecto en la contemplación si no viene del trabajo de la vida activa” (p. 427)¹³. Sin embargo, en 1975, Ratzinger volvía a referirse a la actualidad y complementariedad entre Tomás y Buenaventura, pues “se estimaban tanto en sus diferencias como en los aspectos en que coincidían. El debate propio de la escolástica ha de mantenerse en pie” (p. 5). En efecto, “merece la pena discutir sobre algunos aspectos. Todas las diferencias de enfoques y temperamentos se unen formando una sola unidad, la cual une y reconduce las cuestiones actuales a las cuestiones planteadas ya en el siglo XIII” (Ratzinger, 1975, p. 5)¹⁴. La complementariedad de ambas perspectivas puede servir para enriquecerse mutuamente, a la vez que permite desvelar facetas tal vez desconocidas para la otra parte.

Durante sus años de Münster, el joven profesor de teología hizo una buena amistad con su admirado Josef Pieper (1904-1997), conocido y atípico tomista: “se reunía –comenta un cronista de aquellos años– todos los sábados por la tarde con el obispo Volk, Lausberg el romanista, y Beckmann, el latinista, y yo también me convertí en miembro del club” (Ratzinger, 2016). A lo que el mismo Benedicto XVI añade una valoración personal: “Entonces Pieper, como yo, se consideraba progresista. Alguien que buscaba algo nuevo, por ejemplo, con una interpretación de Tomás de Aquino. En sus clases cautivaba al público. Era en Münster lo que Guardini en Múnich” (Ratzinger, 2016). En efecto, a sus conferencias asistían multitudes de estudiantes y profesionales, legos y expertos, creyentes y no creyentes. Pieper hizo buenas migas con Ra-

¹³ Ver también p. 425. Ya en una recensión de 1957, Ratzinger (2014) había detectado –respecto a la doctrina de la evolución en san Agustín– que, sin querer contradecir al *doctor gratiae*, había asimilado su doctrina de la evolución a la doctrina de la generación de Aristóteles (p. 616).

¹⁴ La complementariedad y necesidad de ambas perspectivas formaban parte del mismo pluralismo teológico presente también en la Edad Media. Aidan Nichols (1988) establece así el siguiente veredicto al respecto: “La simpatía de Ratzinger por Buenaventura y la escuela franciscana no debe ser considerada como antitomista. De hecho, Ratzinger se ha expresado sobre santo Tomás con cercanía mayor a la que requería un acto oficial” (p. 62).

tzinger y colaboraban juntos en el Círculo de Trabajo Ecuménico, vinculado al Instituto Johann Adam Möhler de Paderborn. En una carta de 2009, el papa alemán recordaba que:

los libros de Josef Pieper sobre las virtudes cardinales fueron mis primeras lecturas filosóficas, cuando empecé mis estudios en 1946. Despertaron en mí el gusto por el pensamiento filosófico, la alegría de una búsqueda racional sobre las grandes preguntas de nuestra vida. (Ratzinger, 2009, p. 1)

El estudioso de Tomás de Aquino sabía aderezar los problemas y las cuestiones filosóficas con elementos de actualidad y con un estilo cercano. Ratzinger (2016) recuerda también cómo en aquellos años lo conoció personalmente, y que desde entonces gozó siempre de su amistad, “de la que solo puedo estar agradecido” (2016, p. 138; 2009, p. 1; Seewald, 2020, p. 457; Schlögl, 2014, pp. 116-119).

Más adelante, saldrá a colación un nuevo tema tomista: en una conferencia pronunciada en Salzburgo en 1979 igualmente con motivo de la fiesta de santo Tomás y titulada *Consecuencias de la doctrina sobre la creación*, partía de la doctrina tomista sobre el origen del mundo. Hablaba allí del título de *Thomas a Creatore*, otorgado al *Doctor communis* por el escritor inglés Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), pues “Creador y creación constituyen el núcleo de su pensamiento teológico”, que indica que “la reflexión cristiana sobre la herencia antigua solo alcanzó su objetivo con la total comprensión intelectual de la fe en la creación” (Ratzinger, 2001, p. 101; Rodríguez Mas, 2013, pp. 72-76). También en una homilía con motivo de nuevo de la fiesta del 28 de enero de 1987 y pronunciada en el *Angelicum* de Roma, el cardenal Ratzinger hacía referencia a lo que él consideraba que era el núcleo del pensamiento del Aquinate: “Conságrales en la verdad”. “Santo Tomás ha resumido toda su vida en estas palabras del Señor. La suya fue una vida en la verdad, por la verdad. El servicio humilde y constante de la verdad fue su misión, su ministerio sacerdotal” (Ratzinger, 1987, pp. 189). De nuevo volvía a aparecer la *cuestión de la verdad*, a la que se une el tema de la creación, y aludía allí de nuevo a la calificación chestertoniana al apellidar a santo Tomás como “del Creador”, por presentar el correlato entre Dios y el *logos*, es decir, la verdad interna de las criaturas, lo cual justifica la importancia e independencia de los conocimientos natural y filosófico: “La filosofía se convierte así en una necesidad para la teología: el respeto de la autonomía

está implicado en la fe, porque la verdad consagra. La valentía de la verdad es la consecuencia de la fe en Dios creador” (Ratzinger, 1987, pp. 189-190)¹⁵.

La fe y la teología

Pero junto a los temas de la verdad y de la creación, Ratzinger acudió a Tomás para abordar la metodología teológica. En un texto de 1993 pronunciado con motivo de un congreso en Roma sobre las enseñanzas del entonces beato Josemaría Escrivá (1902-1975), Ratzinger (1994) recordaba el carácter a la vez científico y sapiencial de la teología: “La teología, ciencia en sentido pleno, es efectivamente ejercicio de la razón científica” (p. 19). Sin embargo, resultaba también oportuno hablar de la “realidad del cielo”; es más, resulta necesario, pues solo de este modo se puede entender la teología. “Tomás de Aquino lo repitió en una famosa fórmula ampliamente repetida: la teología es la ciencia subordinada a la de Dios y los bienaventurados” (Ratzinger, 1994, p. 20). El teólogo ha de ser hombre de ciencia, pero también –en cuanto teólogo– “hombre de oración”: ha de estar pendiente del suceder de la historia y del progreso de la ciencia, pero –todavía más– del testimonio de quien, tras haber recorrido hasta el final el camino de la oración, “ha alcanzado –ya en la tierra– las altas cimas de la intimidad divina; del testimonio en definitiva de aquellos que solemos llamar santos” (Ratzinger, 1994, pp. 19-20). No se trata, pues, de una recomendación piadosa sino de una exigencia metodológica. Tras un largo y fatigoso camino, la ciencia culmina en la visión que otros ya poseen de un modo más directo, como don recibido directamente de Dios. De este modo, sabiduría y santidad se encuentran en la misma entraña de la teología, la cual se concibe como una ciencia subordinada a la sabiduría de Dios y de los santos. Esto “implica también una referencia a la unión vital con Dios” (Ratzinger, 1994, p. 20), que resulta posible ya en la tierra a aquellos que, abriéndose con fe a la divina palabra, se hacen con ella no solo con la inteligencia, sino también con todo el corazón. “Porque Dios es a la vez e inseparablemente verdad, bondad y belleza, y la fuerza unitiva del amor no solo conduce a dejarse traspasar por su bondad, sino también a profundizar en su verdad” (Ratzinger, 1994, p. 21; Blanco, 2005, pp. 95-97).

De igual manera y con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* en el año 2000 en la universidad de Wroklaw/Breslau, en la actual

¹⁵ Sobre este tema, ver Rossi & Rossi (2013, pp. 101-104).

Polonia, el teólogo-prefecto hacía un nuevo acercamiento a la cuestión de la fe como conocimiento racional. Partía del lenguaje habitual cuando se dice, por ejemplo: “creo que mañana hará buen tiempo”; o bien: “creo que esta o aquella noticia no dice la verdad”, cuando la palabra “creer” equivale aquí a pensar, opinar: “expresa una forma imperfecta de conocimiento”. Se habla aquí de fe donde no se ha alcanzado el estatuto de un saber cierto y riguroso. De hecho, “muchas personas piensan que este significado de fe vale también en el ámbito religioso y que, entonces, los contenidos de la fe cristiana son un nivel previo [e] imperfecto del saber” (Ratzinger, 2004, p. 18). Sin embargo, esta no es la acepción habitual de la principal palabra que repetimos en el credo: “En realidad, para los creyentes cristianos, la expresión ‘creo’ indica una *certeza absolutamente peculiar*, en algunos aspectos mayor que la de la ciencia; pero, desde luego, también lleva en sí misma un momento de ‘sombra e imagen’, un momento de ‘todavía no’” (Ratzinger, 2004, p. 18; pp. 22-23)¹⁶. Pensamiento y asentimiento a la vez, inteligencia y voluntad, conocimiento y libertad debidamente integrados, en definitiva, tal como sostenía el Aquinate.

El asentimiento es causado por la voluntad, no por la comprensión directa del entendimiento: en esto consiste la particular forma de libre albedrío en la decisión por la fe. *Cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*, santo Tomás cita para esto a san Agustín: todo lo demás puede hacerlo el hombre sin quererlo, [pero] la fe solo puede alcanzarla voluntariamente. (Ratzinger, 2004, p. 23)

Con esta constatación se muestra ahora la particular estructura espiritual de la fe, la cual no es solo un acto del entendimiento, sino en el que confluyen todas las potencias espirituales de la persona. “Mas aún: el hombre lleva a cabo la fe en su propio yo, y nunca fuera de él; tiene un carácter dialógico por naturaleza” (Ratzinger, 2004, p. 23), con lo que enfatiza el carácter relacional del acto de fe. Solo porque el fundamento del alma, el corazón, es tocado por Dios, se pone en marcha toda la estructura de las potencias espirituales y confluye en el sí de la fe. “Cuando el corazón entra en contacto con el *Logos* de Dios, con la Palabra encarnada, se toca ese íntimo punto de su

¹⁶ Sobre este tema, puede verse también *De veritate*, q. 14, a. 1, co.; Rossi & Rossi (2013, pp. 53-57, 96-99, 105-118).

existencia” (Ratzinger, 2004, pp. 23-24)¹⁷. La teología del *Logos* que desarrolla Ratzinger vuelve a hacer aquí aparición. El conocimiento por fe procede de este modo de la confianza previa que uno deposita en aquel que le puede hacer merecedor de un conocimiento más elevado. Esto es, una relación que aumenta mi conocimiento: si uno acepta y confía en el *Logos*, el propio *logos* resultará profundamente enriquecido (Blanco, 2006, pp. 57-86).

Tras el asentimiento viene el ineludible cometido del pensamiento, decíamos. “La *voluntad* (el corazón), pues, ilumina previamente el entendimiento y lo introduce con ella en el asentimiento” (Ratzinger, 2004, p. 24). Así comienza a ver también el pensamiento, por medio del amor; por eso la fe no surge del comprender sino del escuchar: *fides ex auditu* (Rm 10,17). El pensar no ha llegado a su término ni ha hallado todavía su quietud. La contemplación llega siempre al final de un denodado esfuerzo. Aquí se muestra de forma totalmente peculiar que la fe es un peregrinar del pensamiento que todavía está en camino. De esto santo Tomás concluye también que, en la fe, pese a la firmeza del asentimiento:

puede surgir un movimiento contrario (*motus e contrario*): permanece pensamiento que lucha y cuestiona, que ha de buscar una y otra vez su luz a partir de la luz esencial que resplandece en el corazón por la palabra de Dios. Asentimiento y movimiento reflexivo están “de algún modo” (*quasi*) equilibrados, *ex aequo*. (Ratzinger, 2004, p. 25)¹⁸

Asentimiento y reflexión, confianza y conocimiento permanecen en condiciones de igualdad en el acto de fe, que es firme e incierto a la vez. La voluntad no anula en ningún momento al entendimiento, sino que le plantea nuevos retos. De ahí este continuo carácter de peregrinación en la fe, que conseguirá superar la duda y llevar al creyente a la fe otorgada por Jesucristo y custodiada en Iglesia.

Los teólogos encuentran una referencia muy útil en la fe común de la Iglesia. El purpurado alemán proponía unir a esta con la teología, también en su analogía interior: “La esencia de la teología –seguía exponiendo en 2000 en Breslau– solo puede llegar a entenderse desde la esencia de la fe” (Ratzinger,

¹⁷ Se cita allí el *De veritate*, q. 14 a.1 co.; la referencia agustiniana se encuentra en *In Iohannis evangelium tractatus* 26, 2: PL 35, 1607.

¹⁸ La cita sigue siendo del *De veritate*, q. 14 a.1 co., que a su vez remite a 2 Co 10,5. Sobre la racionalidad de la fe y la moral, puede verse Ratzinger (1993, pp. 58-63,136-145).

2004, p. 21). La fe de toda la Iglesia predispone a la teología y “anticipa lo que nosotros no podemos ver ni tener todavía” (Ratzinger, 2004, p. 21). Esta pre-visión nos pone en movimiento, pues hemos de ir tras ella. Como el asentimiento y la confianza van antes, el pensamiento debe intentar alcanzarlo, y también ha de superar el movimiento contrario, el *motus de contrario*. Esta es la situación de la fe, desde que el hombre se encuentra en el tiempo.

Por eso toda la historia ha de dar lugar a la teología; la tarea de la teología en la historia permanece inconclusa. El pensamiento permanece en peregrinación, como nosotros mismos. Y nosotros no peregrinamos de verdad si nuestro pensamiento no peregrina. (Ratzinger, 2004, p. 26)

La fe es la meta hacia la que camina la teología. La teología parte de la fe, pero le corresponde a ella continuar todo ese itinerario racional e histórico, que le debe hacer volver siempre a la fe de la Iglesia. Junto a la irrenunciable dimensión personal de la fe, Ratzinger recuerda la eclesial. De este modo, también razón, historia y teología se encontrarán íntimamente unidas en la Iglesia. Håring (2001), por el contrario, no parece de acuerdo con el equilibrio propuesto entre Iglesia y teología, y acusa a nuestro autor de falta de comprensión del trasfondo histórico-crítico de toda teología (p. 301)¹⁹.

Las repercusiones prácticas de estas afirmaciones para la teología serán grandes. Esta se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía, decíamos. “En este empeño metafísico (ontológico) de la teología no hay –en contra de lo que hemos estado temiendo durante largo tiempo– una traición a la historia de la salvación” (Ratzinger, 1985, p. 385); más bien al contrario: si la teología quiere ser fiel a su punto de arranque histórico (al acontecimiento salvífico en Cristo testimoniado en la Biblia) debe superar la historia y dedicarse, en último término, a Dios. Si quiere acreditar su fidelidad al contenido *práctico* del evangelio –la salvación del hombre– debe ser, ante todo, *scientia speculativa* y no puede ser directamente una *scientia practica*. “Debe postular el primado de la verdad, de una verdad que se apoya en sí misma y por cuyo ser mismo debe preguntarse en primer lugar, antes [incluso] de valorar su utilidad práctica para los quehaceres humanos” (Ratzinger, 1985, p. 385). La teología debe recuperar el primado del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia

¹⁹ Por contra, véase también Rossi & Rossi (2013, pp. 57-67), Forte (1997, p. 66)

sobre la ortopraxis, y esta postura –concluye–, en el fondo se encuentra tanto en Tomás de Aquino como en Buenaventura²⁰.

Conclusiones

Ya como sucesor de Pedro, en las audiencias generales que impartió, Benedicto XVI dedica tres catequesis al Aquinate. Estas nos van a servir como síntesis y recapitulación de algunas de las ideas hasta ahora expuestas. En la primera de ellas, del 2 de junio de 2010 y tras una primera aproximación biográfica, recordaba la armonización entre fe y razón, a partir de la asunción de la filosofía aristotélica:

Tomás de Aquino mostró que entre fe cristiana y razón subsiste una armonía natural. Esta fue la gran obra de santo Tomás, que en ese momento de enfrentamiento entre dos culturas –un momento en que parecía que la fe debía rendirse ante la razón– mostró que van juntas, que lo que parecía razón incompatible con la fe no era razón, y que lo que se presentaba como fe no era fe, pues se oponía a la verdadera racionalidad; así, creó una nueva síntesis, que ha formado la cultura de los siglos sucesivos. (Ratzinger, 2010b)

²⁰ Ratzinger profundiza en el concepto de razón y de teología de san Buenaventura, quien “comparte plenamente la tesis central del Aquinate. También Buenaventura declara expresamente que el sujeto de la teología, al que las demás cosas se refieren, es Dios mismo. Pero vinculó esta idea –cuya enorme importancia advirtió Tomás antes que ningún otro– a una teoría muy matizada de la razón humana. Buenaventura conoce una *violentia rationis* que no es adecuada a la realidad personal. (...) A partir del *Itinerarium mentis in Deum* (es decir, desde el año 1259), se percibe un lento desplazamiento de la significación del concepto de teología, debido a que, por aquellas fechas, comenzó a leer las obras del Pseudo-Dionisio. [...] En consecuencia, en el Buenaventura tardío se alcanza aquella síntesis que había venido buscando el Buenaventura de la primera época, cuando afirmaba el carácter ontológico de la teología (y, por tanto, el propio rango de lo teórico); pero, al mismo tiempo, pedía la necesaria autosuperación de la contemplación para insertarse en la práctica de la fe” (Ratzinger, 1985, pp. 385-387). En fin, encontramos otra alusión a santo Tomás en la presentación de una jornadas de liturgia en 2001: “creo que santo Tomás de Aquino es tanto un teólogo que abre la puerta a una nueva visión de la teología, con la integración del aristotelismo, como un teólogo perfectamente patristico” (Ratzinger, 2012, p. 500). La continuidad entre patristica y escolástica, entre Agustín, Buenaventura –objeto de sus investigaciones– y Tomás de Aquino parece una constante en su pensamiento. Encontramos así referencias al Aquinate en sus escritos sobre san Agustín.

La catequesis del 16 de junio volvía sobre la dinámica del acto de fe, el método de la teología y “su nueva síntesis y distinción entre filosofía y teología”, y explicaba cómo los padres de la Iglesia se confrontaron con el platonismo y elaboraron una visión completa de la realidad, partiendo de la fe y usando elementos de esta filosofía. Y continuaba el 16 de junio: “Para santo Tomás el encuentro con la filosofía precristiana de Aristóteles (que murió hacia el año 322 a.C.) abría una perspectiva nueva” (Ratzinger, 2010c). La filosofía aristotélica era, obviamente, una explicación del mundo sin revelación, por la sola razón, explícita catequéticamente. La relación entre fe y razón, filosofía y teología llevan a la mutua colaboración y a la legítima autonomía²¹.

Esta distinción garantiza la autonomía tanto de las ciencias humanas como de las ciencias teológicas, “pero no equivale a separación sino que implica más bien una colaboración recíproca y beneficiosa” (Ratzinger, 2010c). De hecho, la fe protege a la razón de “toda tentación de desconfianza en sus propias capacidades, la estimula a abrirse a horizontes cada vez más amplios, mantiene viva en ella la búsqueda de los fundamentos” y “enriquece su trabajo” (Ratzinger, 2010c). Según Tomás, por ejemplo, la razón humana puede llegar a la afirmación de la existencia de un solo Dios, pero “únicamente la fe, que acoge la revelación divina, es capaz de llegar al misterio del amor de Dios uno y trino”. Por otra parte, no solo la fe ayuda a la razón, pues también la razón puede prestar un triple servicio que Tomás resume en el prólogo de su comentario al *De Trinitate* de Boecio: “Demostrar los fundamentos de la fe; explicar mediante semejanzas las verdades de la fe; rechazar las objeciones que se levantan contra la fe” (q. 2, a. 2). Toda la historia de la teología es, en el fondo, “el ejercicio de este empeño de la inteligencia”, que muestra la inteligibilidad de la fe, su articulación y armonía internas, su racionalidad y su capacidad de promover el bien de la persona. La teología es fe pensada. “La corrección

²¹ “Junto con el acuerdo entre razón y fe –continuaba–, se debe reconocer, por otra parte, que ambas se valen de procedimientos cognoscitivos diferentes. La razón acoge una verdad en virtud de su evidencia intrínseca, mediata o inmediata; la fe, en cambio, acepta una verdad basándose en la autoridad de la palabra de Dios que se revela” (Ratzinger, 2010c). Y cita el siguiente texto: “El orden de las ciencias es doble: algunas proceden de principios conocidos mediante la luz natural de la razón, como las matemáticas, la geometría y similares; otras proceden de principios conocidos mediante una ciencia superior: como la perspectiva procede de principios conocidos mediante la geometría, y la música de principios conocidos mediante las matemáticas. Y de esta forma la sagrada doctrina (es decir, la teología) es ciencia que procede de los principios conocidos a través de la luz de una ciencia superior, es decir, la ciencia de Dios y de los santos” (*STh.* I, q. 1, a. 2).

de los razonamientos teológicos y su significado cognoscitivo real se basan en el valor del lenguaje teológico, que, según santo Tomás, es principalmente un lenguaje analógico” (Ratzinger, 2010c), basado en la analogía del ser. La distancia entre Dios Creador y el ser de sus criaturas es infinita, mientras la semejanza siempre es más grande que la semejanza (DS 806). “A pesar de ello, en toda la diferencia entre Creador y criatura existe una analogía entre el ser creado y el ser del Creador, que nos permite hablar con palabras humanas sobre Dios” (Ratzinger, 2010c)²².

A la luz de esta enseñanza de Tomás, la teología afirma que, aun siendo limitado, el lenguaje religioso “está dotado de sentido –porque tocamos el ser–, como una flecha que se dirige hacia la realidad que significa” (Ratzinger, 2010c). Esta armonía entre la razón humana y la fe cristiana se aprecia en otro principio fundamental del pensamiento del Aquinate: “la gracia divina no anula, sino que supone y perfecciona la naturaleza humana” (Ratzinger, 2010c). Tras haber analizado las relaciones entre fe y razón y las posibilidades de la teología cristiana, aborda así la cuestión del sobrenatural, tal como había hecho antes como teólogo. En efecto, la naturaleza humana, incluso después del pecado, no está completamente corrompida, sino herida y debilitada:

La gracia, dada por Dios y comunicada a través del misterio del Verbo encarnado, es un don absolutamente gratuito con el que la naturaleza es curada, potenciada y ayudada a perseguir el deseo innato en el corazón de cada hombre y de cada mujer: la felicidad. (Ratzinger, 2010c)

Todas las facultades del ser humano son por tanto purificadas, transformadas y elevadas por la gracia:

Una importante aplicación de esta relación entre la naturaleza y la gracia se descubre en la teología moral de santo Tomás de Aquino, que resulta de gran actualidad. En el centro de su enseñanza en este campo pone la ley nueva, que es la ley del Espíritu Santo. (Ratzinger, 2010c)

²² Tomás de Aquino no solo fundó la doctrina de la analogía en sus argumentaciones exquisitamente filosóficas, sino también en el hecho de que con la revelación Dios mismo nos ha hablado y, por tanto, nos ha autorizado a hablar de él. “Considero importante recordar esta doctrina, que de hecho nos ayuda a superar algunas objeciones del ateísmo contemporáneo, el cual niega que el lenguaje religioso tenga un significado objetivo, y sostiene en cambio que sólo tiene un valor subjetivo o simplemente emotivo” (Ratzinger, 2010c); puede verse también Rossi & Rossi (2013, pp. 29-37).

Con una mirada profundamente evangélica, insiste en que esta ley es la gracia del Espíritu concedida a todos los que creen en Cristo. Tomás, subrayando el papel fundamental, en la vida moral, de la acción del Espíritu, de la gracia, de la que brotan las virtudes teologales y morales, hace comprender que todo cristiano puede alcanzar las altas metas del Sermón de la Montaña “si vive una relación auténtica de fe en Cristo, si se abre a la acción de su Espíritu Santo” (Ratzinger, 2010c)²³.

En conclusión, santo Tomás nos propone una visión de la razón humana amplia y confiada: amplia porque no se limita a los logros de la llamada razón matemática o calculadora, empírico-científica, sino que está abierta a todo el ser y, por tanto, también a las cuestiones fundamentales e irrenunciables del vivir humano; y confiada porque la razón humana, sobre todo si acoge las inspiraciones de la fe cristiana, promueve una civilización que reconoce la dignidad de la persona, la intangibilidad de sus derechos y la obligatoriedad de sus deberes. (Ratzinger, 2010c)

Reconoce así que la doctrina sobre la dignidad de la persona, fundamental para el reconocimiento de la inviolabilidad de los derechos del hombre, haya madurado en ambientes de pensamiento que recogieron la herencia de Tomás de Aquino, el cual tenía un concepto altísimo de la criatura humana. La definió, con su lenguaje rigurosamente filosófico, como “lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es decir, un sujeto subsistente en una naturaleza racional” (*STh.* I, q. 29, a. 3). Y terminaba con una consideración sobre la piedad, necesaria para el teólogo: “La profundidad del pensamiento de santo Tomás de Aquino brotaba –no lo olvidemos nunca– de su fe viva y de su pie-

²³ Pero –añade el Aquinate– “aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial para el hombre” (*STh.* I-II, q. 94, a. 6, ad 2), por lo que, en la perspectiva moral cristiana, hay un lugar para la razón, la cual es capaz de discernir la ley moral natural. La razón puede reconocerla considerando lo que se debe hacer y lo que se debe evitar para conseguir esa felicidad que busca cada uno, y que impone también una responsabilidad hacia los demás, y por tanto, la búsqueda del bien común. “En otras palabras, las virtudes del hombre, teologales y morales, están arraigadas en la naturaleza humana. La gracia divina acompaña, sostiene e impulsa el compromiso ético pero, de por sí, según santo Tomás, todos los hombres, creyentes y no creyentes, están llamados a reconocer las exigencias de la naturaleza humana expresadas en la ley natural y a inspirarse en ella en la formulación de las leyes positivas, es decir, las promulgadas por las autoridades civiles y políticas para regular la convivencia humana” (Ratzinger, 2010c).

dad fervorosa, que expresaba en oraciones inspiradas”, y repetía una de sus oraciones: “Concédeme, te ruego, una voluntad que te busque, una sabiduría que te encuentre, una vida que te agrade, una perseverancia que te espere con confianza y una confianza que al final llegue a poseerte” (Ratzinger, 2010c)²⁴.

En fin, en la alocución que al final no tuvo lugar en la universidad *La Sapienza* de Roma –por un *boicot* por parte de quienes reclaman tolerancia–, Ratzinger (2008) volvía a citar al Aquinate con las siguientes palabras: “la teología y la filosofía forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad”. Y procuraba hacer justicia histórica estableciendo un paralelismo:

Yo diría que la idea de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí sin confusión y sin separación. “Sin confusión” quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. (Ratzinger, 2008)

La comparación con la fe cristológica de Calcedonia no deja de tener su audacia, al mismo tiempo que ofrece profundas sugerencias al filósofo y al teó-

²⁴ La fe y la razón, la unidad entre teología y oración, así como la naturaleza y el método de la teología vuelven a aparecer en estas intervenciones sobre el Doctor Común. Así, en fin, en la audiencia del 23 de junio de 2010, realizaba un recorrido por las tres partes de la *Summa Theologiae*, con sus tres partes dedicadas a Dios, el hombre y Cristo, a la vez que recuerda la unidad entre teología y predicación: “Lo que santo Tomás ilustró con rigor científico en sus obras teológicas mayores, como la *Summa Theologiae*, o la *Summa contra gentiles*, lo expuso también en su predicación, dirigida a los estudiantes y a los fieles” (Ratzinger, 2010d). Y concluía volviendo a la racionalidad de la fe: “Por tanto, es razonable tener fe en Dios que se revela y en el testimonio de los apóstoles: eran pocos, sencillos y pobres, afligidos a causa de la crucifixión de su Maestro; y, aun así, muchas personas sabias, nobles y ricas se convirtieron en poco tiempo al escuchar su predicación” (Ratzinger, 2010d). Acababa pues esta catequesis sobre el Aquinate, considerando la persona de Jesucristo, en su encarnación y en su misterio pascual: “la caridad se reaviva, porque no existe signo más evidente del amor de Dios por nosotros, que ver al Creador del universo que se hace él mismo criatura, uno de nosotros” (Ratzinger, 2010d). Y añade una comparación sencilla y eficaz del Aquinate: “Si el hermano de un rey estuviera lejos, ciertamente anhelaría poder vivir a su lado. Pues bien, Cristo es nuestro hermano: por tanto, debemos desear su compañía, llegar a ser un solo corazón con él” (*Opuscoli teologico-spirituali*, 64).

logo. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón; la teología “debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado”. Pero junto al “sin confusión” preconizaba el “sin separación”:

[la filosofía] se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse a lo que las religiones, y en particular la fe cristiana. (Ratzinger, 2008)

La teología se puede equivocar, pero, al mismo tiempo, “la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública” (Ratzinger, 2008). Y citaba en fin la *comprehensive religious doctrine* de John Rawls (1921-2002), pero yendo más allá de estos planteamientos apelaba a “una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma” (Ratzinger, 2008). El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, un refugio contra el poder totalitario. Las enseñanzas del Aquinate cobraban así de nuevo actualidad en los momentos actuales. Los temas tomasianos de la creación, la relación entre natural y sobrenatural, fe y razón, teología y oración habían vuelto a aparecer en su magisterio pontificio.

Referencias

- Association Internationale Cardinal Henri de Lubac. (2005). Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac. *Bulletin de la Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, 7, 6-9.
- Bachanek, G. (2010). Šv. Tomas Akvinietis Josepho Ratzingerio (Benedikto XVI) apmąstymuose. *Logos*, 65, 29-40.
- Bellandi, A. (1996). *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*. Pontificia Università Gregoriana.
- Blanco, P. (2005). *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*. Rialp.
- . (2006). *Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. *Límite*, 14(1), 57-86.
- . (2019). *Analogia entis, analogia fidei*. Karl Barth dialoga con teólogos católicos. *Scripta theologica*, 51(1), 67-95. <https://doi.org/10.15581/006.51.1.67-95>
- Brunner, E. (1953). *Die christliche Lehre von Gott. Band 1: Dogmatik*. Zwingli.

- Correas Mazuecos, M. A. (2018). Los *pensadores de la fe* de Joseph Ratzinger. Tradición y diálogos teológicos. *Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología. Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 67, 5-107. <https://hdl.handle.net/10171/55777>
- Forte, B. (1997). Una teología eclesiale. En J. Clemens e A. Tarzia (Eds.), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger* (pp. 66-83). San Paolo.
- Gaál, E. (2010). *The Theology of Benedict XVI. The Christocentric Shift*. Palgrave McMillan.
- Guardini, R. (1935/1950). *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. München.
- Häring, H. (2001). *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Patmos.
- Hofmann, P. (2011). Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu *Gaudium et spes* als angewandte Bonaventura-Rezeption. In M. Schlosser & F.-X. Heibl (Eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (pp. 18-49). Friedrich Pustet.
- Kaes, D. (1997). *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*. Dissertationen Theologische Reihe.
- Krieg, R. A. (1980). Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie. *Theologische Quartalschrift*, 160, 97-111.
- Läpple, A. (1947). Theologie als Krisis und Wagnis des Theologen. *Die Besinnung*, (1-2), 52-60.
- . (2006). *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*. Sankt Ulrich.
- Martuccelli, P. (2001). *Origine e natura della chiesa: la prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*. Peter Lang.
- Nichols, A. (1988). *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*. T. & T. Clark.
- Pannenberg, W. (1959). Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 70, 1-45.
- Prestige, G.L. (1975). *Dios en el pensamiento de los Padres*. Sígueme.
- Ratzinger, J. / Benedicto XVI. (1962). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Taurus.
- . (1972). *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Herder.
- . (1975). Vortwort. In *Aktualität der Scholastik* (pp. 5-7). Pustet.
- . (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder.
- . (1987). Omelia in occasione della festa di S. Tommaso d'Aquino. *Angelicum*, 64, 189-192.

- . (1993). *Una mirada a Europa*. Rialp.
- . (1994). Messaggio inaugurale. En M. Belda, J. Escudero, J.L. Illanes e P. O'Callaghan, *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993)* (pp. 19-28). Editrice vaticana.
- . (1997a). *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. Encuentro.
- . (1997b). *Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*. Palabra.
- . (1997c). Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis. In *Vom Wiederauffinden der Mitte* (pp. 40-59). Herder.
- . (2001). *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación. Cuatro sermones de cuaresma sobre la creación y el pecado*. Edicep.
- . (2004). *Convocados en el camino de la fe*. Cristiandad.
- . (2008). *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"* [17 de enero de 2008]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html
- . (2009). *Schreiben von Papst Benedikt XVI. An Erzbischof Hans-Josef Becker anlässlich der Eröffnung der Josef-Pieper-Arbeitsstelle* [25 de abril de 2009].
- . (2010a). *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y el signo de los tiempos*. Herder.
- . (2010b). *Audiencia general* [2 de junio de 2010]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html
- . (2010c). *Audiencia general* [16 de junio de 2010]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html
- . (2010d). *Audiencia general* [23 de junio de 2010]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100623.html
- . (2012). *Obras completas: Vol. XI. Teología de la liturgia*. BAC.
- . (2013). *Obras completas: Vol. II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*. BAC.
- . (2014). *Obras completas: Vol. I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. BAC.
- . (2016). *Ultime conversazioni*. Garzanti.
- Rausch, T.P. (2009). *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*. Paulist Press.

- Rodríguez Mas, J. (2013). *La Doctrina sobre la creación y el pecado original en la teología de Joseph Ratzinger. El valor de la categoría de relación*. Pontificia Università della Sancta Croce.
- Rossi, M. M. & Rossi, T. (2013). *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la chiesa del futuro*. Angelicum University Press.
- Rowland, T. (2008). *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*. Nuevo Inicio.
- Schenk, R. (2011). Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers. In M. Schlosser & F.-X. Heibl (Eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (pp. 37-44). Friedrich Pustet.
- Schlögl, M. (2014). *Joseph Ratzinger in Münster (1963-1966)*. Schnell & Steiner.
- Seewald, P. (2020). *Benedikt XVI. Ein Leben*. Droemer.
- Sicouly, P. C. (2011). Fe y razón en la lectura del pensamiento patristico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una mirada a sus primeras obras (1951-1962). *Ciencia Tomista*, 138(244), 107-132.
- Söhngen, G. (1928). Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotterkenntnis. In *Probleme der Gotterkenntnis* (pp. 1-55). Albertus Magnus Akademie.
- . (1952). *Die Einheit in der Theologie*. Karl Zink.
- Tura, R. (1974). La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo. *Studia Patavina*, 154, 158-161.
- Valente, G. (2011). *El profesor Ratzinger (1946-1977). Los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos*. San Pablo.
- Verweyen, H. (2007). *Joseph Ratzinger & Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . (2010). *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*. Friedrich Pustet.
- Voderholzer, R. (2011). Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite. In M. Schlosser & F.-X. Heibl (Eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (pp. 50-73). Friedrich Pustet.



