



An.teol. 25.2 (2023) 223-238

ISSN 0717-4152 impreso  
ISSN 2735-6345 online

## FE Y SOCIEDAD: VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LA MODERNIDAD Y LA ILUSTRACIÓN EN JOSEPH RATZINGER

### FAITH AND SOCIETY: THEOLOGICAL EVALUATION OF MODERNITY AND ENLIGHTENMENT IN JOSEPH RATZINGER

Carlos Soler<sup>1</sup>

Universidad Internacional de la Rioja, Logroño. España  
<https://orcid.org/0000-0001-9455-962X>

Recibido: 02.08.2023  
Aceptado: 01.10.2023

<https://doi.org/10.21703/2735-634520232522209>

#### Resumen:

El cristianismo estuvo enfrentado con la modernidad y la ilustración durante siglos. En el siglo XX la teología católica buscó una reconciliación, que dio frutos en el Vaticano II. Aquí estudiamos la opinión de Ratzinger sobre la relación del cristianismo con la modernidad y la ilustración. Al respecto establecemos tres etapas en su carrera académica: 1<sup>a</sup>) desde 1951 a 1967 sienta las bases teológicas, pero no aborda temáticamente la cuestión; 2<sup>a</sup>) a partir de 1967 establece que el cristianismo puede y debe asumir las reivindicaciones sustanciales de la modernidad y la ilustración, pues pertenecen a la esencia de la fe cristiana; al mismo tiempo, critica con fuerza algunos aspectos concretos de una y otra; 3<sup>a</sup>) desde 1990 da una ulterior profundidad a la tesis sobre la aceptación sustancial de la ilustración. La aportación principal de Ratzinger es la siguiente: el papel que la razón tiene en la fe, aspecto central de su teología, lleva a la concordia del cristianismo con las reivindicaciones intelectuales de la ilustración; razón y fe se purifican y se iluminan mutuamente. Aquí nos centramos en la aceptación, y al final exponemos las críticas de modo más breve.

**Palabras clave:** Ratzinger, Modernidad, Ilustración, Fe y Razón.

#### Abstract:

Christianity was at odds with modernity and enlightenment for centuries. In the 20th century Catholic theology sought a reconciliation, which bore fruit at Vatican II. Here we study Ratzinger's views on the relationship of Christianity to modernity and enlightenment. In this respect we establish three stages in his academic career: 1<sup>o</sup>) from 1951 to 1967 he lays the theological foundations, but does not address the question thematically; 2<sup>o</sup>) from 1967 onwards he establishes that Christianity can and must take up the substantial claims of modernity and enlightenment, since they belong to the essence of the Christian faith; at the same time he strongly criticises some concrete aspects of one and the other; 3<sup>o</sup>) from 1990 onwards he gives further depth to the thesis on the substantial acceptance of enlightenment. Ratzinger's main contribution is the following: the role of reason in faith (which is a central aspect of his theology) leads to the concord of Christianity with the intellectual reviews of the Enlightenment; reason and faith purify and illuminate each other. Here we focus on the acceptance, and at the end we will present the criticisms more briefly.

<sup>1</sup> Doctor en Derecho y en Derecho canónico. Graduado en Teología. Profesor titular acreditado por ANECA. Universidad Internacional de la Rioja, España. Miembro del Grupo de Investigación Cultura, Religión y Derechos Humanos [CRDH-01 UNIR]. Desde 1986 ha ejercido labor docente e investigadora en Teología sistemática y, dentro del Derecho canónico, en relaciones fe-política. Correo electrónico: carlos.solerferran@unir.net

**Keywords:** Ratzinger, Modernity, Enlightenment, Faith and Reason.

## 1. Introducción

En este trabajo estudiamos la valoración teológica de Ratzinger sobre la modernidad y la ilustración. Es decir, qué se puede decir desde la fe sobre estos dos procesos históricos, en opinión de Ratzinger.

A continuación, señalamos el interés del tema, así como el enfoque que le damos aquí. El interés obedece a la combinación de dos hechos ampliamente aceptados hoy en día. En primer lugar, la Iglesia estuvo históricamente enfrentada con la modernidad y con la ilustración: una y otra parecían ser la encarnación de la *nequitia temporum*. En segundo lugar, la mejor teología del siglo XX entendió que esta valoración debía cambiar, y buscó una reconciliación con ambas. Este laborioso intento dio fruto, al menos parcial, en el concilio Vaticano II. Ahora bien, se plantean múltiples cuestiones, de las cuales señalamos algunas: ¿hasta qué punto se logró esa reconciliación?; dicha reconciliación ¿obedecía a una real conformidad entre la fe de la Iglesia, por un lado, y la modernidad y la ilustración por otro?, ¿o a consideraciones estratégicas?; ¿subsisten, a pesar de todo, puntos de desencuentro? En este contexto, el punto de vista de Ratzinger, que fue uno de los protagonistas de ese proceso, resulta ilustrador. Confiamos que así se manifieste al final de estas páginas.

Sobre el enfoque de este trabajo hay que decir lo siguiente. Como se deduce de lo dicho, Ratzinger no estuvo solo, ni fue pionero en esta tarea, sino que se insertó en una línea que le había precedido y que le acompañó después. Sobre todo, sus maestros. No obstante, aquí vamos a estudiar solamente a Ratzinger. Y vamos a limitarnos a las fuentes primarias, a lo que dice Ratzinger. Las posibilidades de espacio así lo demandan<sup>2</sup>.

Antes de estudiar la valoración teológica de Ratzinger sobre modernidad e ilustración debemos decir brevemente cómo concibe él estos dos fenómenos históricos; esta concepción no difiere sustancialmente de la que encontramos en otros autores de su época, aunque sí tiene algunos matices propios.

Hecho esto, pasaremos a la parte central de nuestro trabajo: la valoración, lo que la fe puede y debe decir sobre la modernidad y la ilustración según nuestro autor. Al contrario de lo que hemos dicho en el párrafo anterior sobre la idea de modernidad e ilustración, el discernimiento de fe de Ratzinger sobre estos dos fenómenos sí es específico, al menos en parte.

Para exponerlo mejor, y sobre todo para ser más fieles a la realidad, vamos a dar un enfoque diacrónico a esta parte del estudio. Veremos la evolución de sus ideas en este punto, y esto nos ayudará a entenderlas mejor. A tal efecto, es posible distinguir tres fases. Una primera fase, desde su tesis doctoral hasta *Introducción al cristianismo* (1951-1967), en la que el autor sienta las bases de su postura específica, sin llegar a afrontar temáticamente la cuestión, y por tanto sin formular su postura en términos explícitos. A partir de esa decisiva obra (de 1967, publicada en 1968) Ratzinger formula cada vez con mayor precisión, y con insistencia, las tesis sobre modernidad e ilustración que mantendrá hasta el final. Esta segunda fase va desde 1967 hasta 1990. Por último, a partir

<sup>2</sup> Para las obras de Ratzinger, ver la bibliografía que elaboró Vinzenz Pfnür: V. PFNÜR, V., *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>, citado el 26 de abril de 2011. A continuación, ofrezco una breve información de las principales obras sobre nuestro autor. T. ROWLAND, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford University Press, Oxford 2008. También T. ROWLAND, *Benedict XVI: a guide for the perplexed*, T & T Clark, London 2010. P. BLANCO, *Benedicto XVI: la biografía*, San Pablo, Madrid 2023. Esta obra incluye y supera otras aproximaciones biográficas de Blanco en años anteriores. En cambio, sigue siendo necesaria *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2012. P. SEEWALD, *Benedicto XVI, una vida: biografía*, Mensajero, Bilbao 2020. A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, T & T. Clark Ltd., s/l 1988.

de la sexta edición alemana de su *Escatología* (1990), ofrece un marco teórico más general y profundo a estas tesis. Dentro de ese marco el significado y alcance de dichas tesis crece.

Las fechas de esta periodización han de entenderse con dos matices. En primer lugar, como en toda periodización tienen un valor relativo: obedecen a que no hemos verificado, en cada uno de esos periodos, una presencia intensiva de las ideas correspondientes al periodo posterior; pero podrían variar si se estima tal presencia. En segundo lugar, una advertencia documental: dado el enfoque diacrónico, daremos la fecha del texto original alemán (o italiano, en algún caso), aunque citaremos según la edición castellana que hemos manejado. En las referencias bibliográficas finales daremos esta edición, pero las ordenaremos por la fecha del original alemán. Hemos optado por no considerar la producción del papa Benedicto XVI, y por tanto terminamos el estudio en 2005<sup>3</sup>. Indiquemos solamente que, a nuestro juicio, la producción posterior no añade cambios significativos.

Lo dicho nos da la estructura de este trabajo: idea de modernidad e ilustración; bases teológicas de su valoración en los primeros decenios de Ratzinger; valoración desde 1967; ulterior marco teórico a partir de 1990; críticas a la ilustración; conclusiones.

## 2. ¿Qué es lo esencial de la modernidad y de la ilustración según Ratzinger?

Podemos resumirlo en una palabra: emancipación. Emancipación de la voluntad y emancipación de la razón<sup>4</sup>.

Lo primero que salta a la vista es la reivindicación de libertad. En este sentido, tanto la modernidad como la ilustración parecen ser un fenómeno sociopolítico más que intelectual<sup>5</sup>. Una y otra quieren ser una historia de la libertad<sup>6</sup>.

Lutero está en el origen de esta reivindicación. Con esta salvedad: él reclama esta libertad sólo ante la autoridad eclesiástica, no reivindica una libertad política. Y, cuando esta reivindicación se produce, Lutero la reprime con dureza<sup>7</sup>. Es, pues, la reivindicación de la libertad del fiel frente a la Iglesia. Así pues, en un primer momento no hay una reivindicación de libertad política. Ésta se produce más adelante, con la ilustración. Seguramente, estaba *in nuce* desde Lutero, pero no eclosiona hasta el XVIII.

Junto a esta reivindicación de libertad hay también una reivindicación de la razón. La razón había estado como encerrada, sometida en exceso a la autoridad, y la modernidad quiere salir de ese encerramiento y sacudirse ese yugo. Esta reivindicación parece quedar en un segundo plano ante la reivindicación de libertad; pero en realidad es lo principal, fundamenta y define la modernidad y la ilustración: hay reivindicación de libertad porque hay reivindicación de la razón. En realidad, pues, modernidad e ilustración son un fenómeno intelectual antes que sociopolítico. Ya Lutero exige el libre examen, es decir la libre interpretación de la Escritura, sin las ataduras de la autoridad eclesiástica. Pero son sobre todo los filósofos, empezando en Descartes y culminando en la ilustración,

<sup>3</sup> En este trabajo estudiamos las obras personales de Ratzinger, y por tanto no tenemos en cuenta lo que firmó como cardenal prefecto ni como papa. Esto requeriría un estudio sobre en qué medida cada documento concreto responde a la pluma y al pensamiento de Ratzinger y en qué medida lo excede. Por supuesto, *Jesús de Nazaret* no queda excluida por este criterio, pues es una obra personal de Ratzinger. Pero, por el tema que trata y por su enfoque, no añade nada a nuestra cuestión. Es cierto que algunos discursos del papa inciden sobre nuestro tema y son con toda probabilidad de su pluma. No obstante, hemos considerado preferible no hacer excepciones a este criterio.

<sup>4</sup> Para una descripción de la esencia de la modernidad como emancipación, Cfr. “La libertad y la verdad”, en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013, 197-204, especialmente 197-199 (original de 1995); Ratzinger retoma y reelabora en ese trabajo lo que había dicho ya en 1981: “Libertad y autoridad vinculante en la Iglesia”, en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 200-210, especialmente 201 y 209.

<sup>5</sup> Pero en realidad son primero un fenómeno intelectual, ver unos párrafos más adelante.

<sup>6</sup> Cfr. “Libertad y autoridad vinculante en la Iglesia”, en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 201.

<sup>7</sup> Cfr. “La libertad y la verdad”, en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2013, 198.

quienes reivindican la razón frente a toda autoridad. Podemos decir que el *sapere aude* es el lema de esta tendencia: atrévete a saber, atrévete a pensar, atrévete a usar tu inteligencia<sup>8</sup>. Este lema define la esencia de la ilustración.

Detrás de esta doble reivindicación hay una conciencia renovada de la dignidad y los derechos de cada persona. La persona y su dignidad habían sido una aportación del cristianismo, pero habían caído en una cierta preterición. Esta renovada conciencia de la dignidad personal puede ocasionar un pensamiento individualista, y de hecho esto ha ocurrido; pero no es así necesariamente, y de hecho también se ha expresado en términos no individualistas.

Para Ratzinger la negación o la marginación de la fe cristiana no pertenece a la esencia de la modernidad ni de la ilustración. Sin embargo, observa que esa negación o marginación se ha dado de hecho en algunas corrientes de la modernidad y de la ilustración (sobre todo las de inspiración rousseauiana) o en algunos desarrollos posteriores de la ilustración (especialmente Marx y Nietzsche). Para Ratzinger la ilustración tiene dos versiones principales: una más moderada en la línea de Locke, que cuaja en la independencia americana y en una nueva concepción del derecho natural; y otro más radical, en la línea de Rousseau, que cuaja en la revolución francesa y en desarrollos radicales<sup>9</sup>. las corrientes y desarrollos radicales han prevalecido a veces sobre otras versiones más moderadas.

Existen, pues, versiones de la modernidad y de la ilustración que entiende como radicalizadas y que son difícilmente compatibles con la fe. Veámoslas en sus dos componentes, libertad y razón:

-la reivindicación de la libertad se hace absoluta en una corriente cuyo representante principal es Rousseau. Después ha habido desarrollos en esta misma línea que han acentuado esta radicalización. Particularmente en Nietzsche y en el existencialismo de corte Sartriano. También, aunque de modo paradójico, en Marx.

-la reivindicación de la razón se hace absoluta cuando se entiende que la conciencia no tiene acceso a la realidad externa y, sobre todo, que sólo es posible el conocimiento de lo empírico. Hume y Kant sientan las bases, pero solo Comte sacará las últimas consecuencias de esta postura<sup>10</sup>. Ahora bien, si sólo hay conocimiento de lo empírico, la fe se hace imposible, y por tanto queda excluida.

Puesto que, en cuanto fenómenos históricos, modernidad e ilustración son complejos y ambivalentes, se puede opinar que estas radicalizaciones forman parte de la esencia de ambos, o, por el contrario, que no pertenecen a esa esencia. Ratzinger parece inclinarse más bien a lo segundo, aunque a veces es ambiguo o parece dudar<sup>11</sup>.

En cualquier caso, lo importante es lo siguiente. Tanto la reivindicación de la razón, como de la libertad, como de la dignidad eran necesarias, por cuanto habían caído en un cierto olvido en los siglos anteriores. Estas reivindicaciones legítimas no están vinculadas a las versiones radicales. Son separables. En este sentido, para Ratzinger la negación o la marginación de la fe cristiana no pertenece a la esencia de la modernidad ni de la ilustración.

### 3. Las bases de la posición de Ratzinger durante los años 50.

Las bases se forjan en su tesis sobre San Agustín (1951) y en su tesis sobre San

<sup>8</sup> Sobre esta reivindicación de la razón, cfr. "Libertad y autoridad vinculante en la Iglesia", en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 201-202.

<sup>9</sup> Menciona estas dos tendencias de la ilustración, moderada y radical, en J. RATZINGER – P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid 2008, 41, 48-50 (transcripción de un diálogo del año 2000). Hace suyo el análisis de Tocqueville, quien considera que en América se impuso una versión moderada y cristiana de la ilustración, inspirada en Locke: ver textos más abajo, en el apartado 7, sobre la crítica a la ilustración.

<sup>10</sup> Sobre Comte, J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1972, 13-14 (original de 1970).

<sup>11</sup> Por ejemplo, en algunos pasajes de "Fe y filosofía", en: J. RATZINGER, *Fe y futuro...*, 43-57, especialmente: "Es claro que por el análisis cuidadoso de los componentes particulares de la conciencia moderna no llegamos a constatar si hay en ella un lugar para la fe y cómo es tal lugar" (50).

Buenaventura (1955), y adquieren su forma definitiva en su lección inaugural en Bonn (1959). La relación entre los problemas nos invita a no seguir un orden cronológico en la exposición: veremos la tesis de 1955 en último lugar.

**3.1. En la tesis sobre Agustín** estudia la crítica del obispo de Hipona a Varrón y, en él, a toda la religiosidad grecorromana. Vamos a sintetizar lo que dice Ratzinger en esas páginas<sup>12</sup>. En Grecia y Roma la religión estaba separada de la verdad sobre los dioses, y la verdad sobre los dioses estaba separada de la religión. Esta separación es lo que critica Agustín.

Por un lado, estaba la verdad sobre los dioses: si existían o no, cuántos y cómo eran, si era uno o eran muchos, si eran de fuego, de aire, de tierra o de agua. De esto se ocupan los filósofos. Su lugar propio es la academia, y conviene que quedé ahí encerrado, que no salga a la plaza pública.

Por otro lado, está la religión, el culto, la piedad. El lugar concreto de la religión es el teatro y el templo. En el fondo, el lugar propio es el pueblo, la polis. La polis necesita la religión para dotarse de unidad. Esta religión es pura costumbre, costumbre como algo contrapuesto a la verdad.

En consecuencia, Varrón distingue, con la *stoa*, entre tres “teologías”: teología física, teología mítica y teología política. La “teología física” se ocupa de la verdad sobre los dioses, estudia su naturaleza (=fysis). Es tarea de los filósofos, y no debe salir al discurso público, debe quedar en las academias. La “teología mítica” compete a los poetas, se ocupa de las fábulas y los mitos que se representan en la escena, y su lugar es el teatro. En el fondo, es una con la “teología política”. Ésta última se ocupa de los ritos, del culto que la polis debe dar a los dioses si quiere esperar su protección y cultivar ciudadanos piadosos. Compete al pueblo, y su lugar es el espacio público de la polis y, más concretamente, el templo.

La respuesta de Agustín a Varrón es que verdad y religión deben estar unidas. El Dios verdadero debe ser el Dios a quien se da culto. Y el Dios del culto debe ser el Dios verdadero. Por lo tanto, la religión cristiana tiene que ver con la “teología física”, con lo que dicen los filósofos sobre los dioses. Y no tiene que ver con el mundo de las religiones, con el culto, con las teologías mítica y política, que son pura costumbre ayuna de verdad.

Más adelante, Ratzinger llamará la atención sobre un hecho: los primeros padres de la Iglesia presentan el cristianismo como una filosofía, la verdadera filosofía, no como una más de las religiones<sup>13</sup>.

**3.2. La lección inaugural del Bonn en 1959**<sup>14</sup>. Hasta aquí la tesis de 1951-1954. Sin embargo, esta relación del cristianismo con la filosofía plantea algún problema. El Dios de los filósofos era efectivamente ajeno a la religión, al culto. Digámoslo con un ejemplo: la autoconciencia infinita de Aristóteles no podía ser objeto de devoción o de piedad. No se le podía rendir culto, no era invocable. Y lo mismo pasaba con la divinidad de Platón, con el primer motor inmóvil, con la naturaleza divinizada de los estoicos, o con el Uno de Plotino. En definitiva: el Dios de los filósofos se tenía en pie, era intelectualmente válido, pero no era significativo, no se le podía adorar, no podía ser objeto de devoción. No era apelable, no podía entrar en relación con nosotros.

En el discurso de Bonn Ratzinger expone el problema y, partiendo de lo adquirido en las tesis sobre Agustín y Buenaventura, intenta averiguar cómo se pueden relacionar el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Cómo se puede dar culto al Dios de los filósofos y

<sup>12</sup> J. RATZINGER, J., *Obras completas I: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 2015, 292-302 (original de 1951, publicado en 1954).

<sup>13</sup> O mejor, establecen la religión cristiana como la verdadera filosofía. Ver la interpretación de esto en: J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2007, (original de 1960) 29-30 y 31-32. Lo volverá a tratar en *Introducción al cristianismo*, pero esta obra pertenece ya a la segunda fase, y la estudiaremos ahí.

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos...*, (original de 1960).

cómo se puede considerar verdadero al Dios de la religión y de la fe. Para ello establece un diálogo entre Tomás de Aquino, Pascal y Emil Brünner; este diálogo le permitirá establecer que el Dios de los filósofos es el mismo que el Dios relacional e interpelable de la Biblia. O, dicho de otro modo, establece la sorprendente apelabilidad del Dios de los filósofos.

Hasta aquí la primera de las dos bases. No obstante, la reconciliación no está lograda del todo: por así decir, entre tanto ha aparecido un problema nuevo (que, en cierto sentido, es la solución). Tenemos que regresar unos años atrás, a su tesis sobre san Buenaventura, donde Ratzinger sienta la segunda base.

**3.3. En la tesis sobre Buenaventura** Ratzinger intenta elucidar la teología de la revelación<sup>15</sup>. La revelación no es una transmisión divina de información extra, sino un encuentro personal de Dios con su pueblo. En este encuentro Dios se entrega, y el pueblo le recibe. Esta concepción dinámica e interpersonal de la revelación le permitirá hacer aportaciones importantes sobre las relaciones entre Escritura y Tradición, que tuvieron su influjo en los textos del concilio. Sea de ello lo que fuere, a nosotros nos interesa un aspecto específico, que es lo siguiente. El referente último del cristiano no es, pues, un libro, la Escritura, sino un acontecimiento, la irrupción de Dios en la historia, la autodonación de Dios a los hombres y la relación que establece con ellos. Esto hace posible la reconciliación entre el Dios de los filósofos y del Dios de la fe, de la que hemos tratado. Ahora bien, también plantea un problema, y no pequeño. A saber, esta irrupción es un don que viene de lo alto, no algo que podamos alcanzar nosotros: hay en él autoridad. Y se transmite, de acuerdo con la lógica interna de su naturaleza, mediante tradición y, por tanto, mediante autoridad.

Así pues, en la revelación hay más de lo que los filósofos pueden hacer, más de lo que la razón humana puede alcanzar. En esta religión hay autoridad y hay transmisión, con lo cual se ha introducido un nuevo factor y un nuevo problema. La valoración que Ratzinger haga de la reivindicación de la razón no podrá prescindir de este fenómeno de autoridad y de tradición que se da por lógica interna en lo cristiano. Como decíamos, esto plantea un problema no pequeño a aquella alianza de la fe cristiana con la filosofía. Autores como Heidegger y Jaspers lo han planeado en toda su crudeza<sup>16</sup>. Al mismo tiempo, en la lección inaugural de Bonn se ve que la revelación, más que el problema es la solución: es el modo de relacionar el Dios de los filósofos con el Dios de la religión. Pero la respuesta definitiva de Ratzinger sólo llegará más adelante: cuando, partiendo de estas adquisiciones formule su propuesta de la doble ampliación de la razón. En esta propuesta, la razón humana sólo alcanza su plenitud si no se cierra en sí misma, si se abre a lo que pueda venirle *razonablemente* desde fuera (y es esencial remarcar este “razonablemente”)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger II: El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura*. BAC, Madrid 2013, 1-587. El trabajo fue presentado en 1955, la segunda parte fue publicada en 1959. El manuscrito de la primera parte fue publicado por primera vez en las obras completas (pp. 1-354). El autor narra en su autobiografía lo esencial de esta azarosa historia.

<sup>16</sup> Ratzinger lo expone en J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, EUNSA, Pamplona 2009, 23-40 (original de 1984). Primero narra la alianza del cristianismo primitivo con la filosofía, después expone cómo esta simbiosis entra en crisis a partir del siglo XIII (una crisis cada vez mayor), y busca por último vías para una nueva relación.

<sup>17</sup> Ver “Teología y política de la Iglesia”, en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 169-181 (original de 1980), y J. RATZINGER, *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 2005, 71-72, 79 y 82 (original de 1981, publicado en 1985); en esos textos el autor todavía no formula esa propuesta (la doble ampliación de la razón), sino que se limita a evidenciar la aporía de una razón que, al negar una Razón creadora, se cierra en sí misma, sólo se puede fundar en lo irracional y, de este modo, no sólo hace al mundo irracional, sino que deviene ella misma irracional. La formulación más antigua que hemos encontrado de esa propuesta está en una conferencia pronunciada en Hamburgo en 1998 y recogida en J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 117-136. A partir de ahí la repite con frecuencia. Notemos que todos los documentos citados en esta nota pertenecen a los periodos segundo y tercero, pero la lógica de los problemas nos lleva a adelantarlos aquí.

**3.4.** Llegamos a una conclusión provisional, con la que cerramos esta parte y entramos en la siguiente. La alianza de la fe con la filosofía y la ilustración greco-romana sienta las bases para que se pueda hacer una valoración positiva de las reivindicaciones de la modernidad y de la ilustración. Al mismo tiempo, el hecho de que el Dios cristiano es un Dios vivo, y de que ha intervenido en la historia, sienta las bases para impedir que esas reivindicaciones se absoluticen, y para hacer una crítica de estas absolutizaciones, que de hecho se han dado. Todas las adquisiciones de Ratzinger hasta ahora se pueden resumir en su profundización sobre la frase de Tertuliano: “Christus veritatem se nominavit, non consuetudinem”<sup>18</sup>. El predicado de esta frase (“verdad, no costumbre”) fundamenta la valoración positiva de la ilustración: la verdad, no la costumbre, es lo que importa. Allí donde las tradiciones han ofuscado la verdad, o han obstaculizado el camino a la razón, que es el órgano de la verdad, hay que optar contra ellas y en favor de la razón y de la verdad. Al mismo tiempo, debemos prestar atención también al sujeto: quien se ha llamado verdad es Cristo. Esto tiene dos consecuencias: no estamos ante una verdad abstracta, ahistórica, eterna y dotada de un cierto carácter matemático-geométrico. Se trata de una persona, de un hombre concreto que desciende de lo alto y que habla como Dios. Estamos, pues, ante un Dios invocable. Y, por otra parte, esa verdad y esa razón no excluyen totalmente la autoridad, sino que más bien la piden. Y a la inversa: esa autoridad no tiene poder para establecer arbitrariamente la verdad, no prescinde ni puede prescindir de la realidad y de la razón. En este par de fuerzas está la base de lo que dirá Ratzinger explícitamente sobre nuestro asunto.

#### **4. Las tesis explícitas de Ratzinger sobre modernidad e ilustración a partir de 1967**

Que Ratzinger participaba del deseo de reconciliación con la modernidad es algo conocido y anterior a la fecha que hemos adoptado aquí. Hay menciones incidentales, en las que no trata directamente nuestro asunto<sup>19</sup>. Aquí nos ocupamos de las que lo abordan temáticamente. Veremos cómo lo dice en *Introducción al cristianismo*<sup>20</sup> y después documentaremos que mantiene reiteradamente lo esencial de esa tesis, aunque con matices diversos, a lo largo de toda su carrera. De su obra de 1967-68 nos interesan dos apartados.

**4.1.** Ratzinger dedica un apartado a reflexionar sobre la alianza del primitivo cristianismo con la ilustración griega, y sobre el valor permanente de esa alianza (pp. 105-115). Merece la pena exponer con cierto detenimiento su pensamiento en este punto.

Al respecto, da dos pasos: establece un paralelismo entre la “Aufklärung” de los profetas en Israel y la “Aufklärung” griega; y sitúa el cristianismo en continuidad con una

<sup>18</sup> Debemos señalar que Ratzinger todavía no cita esta frase: lo hará a partir de J. RATZINGER, *Obras completas IV: Introducción al cristianismo*, BAC, Madrid 2018 (1967-1968). La retoma un poco más adelante, en J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, Fax, Madrid 1972, 52-54 (original de 1971). Señala que la religión romana se apoya en una canonización de la costumbre contra la verdad, y comenta: “Aquí es donde Agustín ve irrumpir en toda su acritud lo que propiamente constituye el antagonismo. Según la concepción romana la religión es una organización del Estado, esto es una función del mismo y como tal supeditada a él. No es un absoluto, independiente de los intereses del grupo, sino que es un valor instrumental respecto al absoluto ‘Estado’. En cambio, según la concepción cristiana, en la religión no se trata de la costumbre sino de la verdad, la cual no está organizada en modo alguno por el Estado, sino que es ella misma quien ha organizado una nueva comunidad que alcanza a todos cuantos viven de la verdad de Dios. Y partiendo de aquí entiendo Agustín como liberación la fe cristiana: liberación para la verdad, de la constricción de la costumbre”.

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, su informe de 1963 sobre la primera sesión del concilio: J. RATZINGER, *Obras completas VII/1: Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2013, 255 *in fine* y 256 *in principio*. En la p. 271 se aprecia por un lado su sentido de los peligros del espíritu moderno, y por otro su deseo de erradicar actitudes cerriles de los cristianos al respecto. El asunto sale mencionado ahí de manera incidental, a propósito de otros temas, pero por eso mismo evidencia la mente del autor.

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 5-288. Es aconsejable tener presente también la traducción de Olegario González de Cardedal en Sígueme, Salamanca.

y otra<sup>21</sup>. Expongamos esto con algo de detalle.

Ratzinger encuentra un paralelismo entre la crítica de los filósofos griegos a los dioses y la crítica de los profetas y sabios de Israel a los ídolos de los pueblos circunvecinos. Aunque son fenómenos independientes, en ambos se manifiesta la misma tendencia a la “ilustración”, es decir a usar la razón para repensar y criticar lo recibido. El cristianismo se sitúa en continuidad con el fuerte monoteísmo de Israel y con su crítica a los ídolos. Pero ya no es independiente de la filosofía griega: dado que, mientras tanto, se había producido el encuentro entre lo griego y lo judío (que en un primer momento estaban a distancia), el cristianismo encuentra en la filosofía griega, en la crítica ilustrada a los dioses, un parentesco natural.

Ahora bien, la crítica filosófica a los dioses había dejado intacta la religiosidad griega (provisionalmente intacta). De hecho, Platón y Aristóteles, que eran monoteístas filosóficos, eran politeístas en sus prácticas religiosas. Esto es curioso y significativo a la vez. Pero esto no podía durar mucho a la larga. En el paganismo antiguo razón y religión “se fueron separando cada vez más”, y esto “significó el colapso interno de la religión antigua”<sup>22</sup>. El cristianismo “no podría haber esperado un destino distinto si se hubiera encerrado en un aislamiento similar frente a la razón”<sup>23</sup>.

Esto no tiene un interés meramente histórico, como cosa del pasado: “hay algo que es sorprendentemente contemporáneo”: existe en el cristianismo la tentación de que la razón se retire “respecto a la verdad hacia el ámbito de lo meramente religioso”. Esta tentación “se asemeja en forma fatal a la retirada de la religión antigua respecto al *logos*”<sup>24</sup>. La opción cristiana original sigue vigente: una “opción contra la *religio* y contra su costumbre vacía de verdad, tomando partido únicamente por la verdad del ser”<sup>25</sup>.

En definitiva, el cristianismo busca la verdad, depende completamente de ella. Por lo tanto, siempre tenderá por lógica interna a la alianza con la filosofía y con todo lo que suponga el empleo serio de la razón. Y, en consecuencia, con la ilustración. Al mismo tiempo, como hemos visto más arriba, buscará el modo de reconciliar la religión con el logos.

**4.2.** Desde aquí se entiende el alcance de una afirmación que se encuentra en el otro apartado del que nos ocupamos aquí: “la fe cristiana está decisivamente comprometida con las fuerzas motrices de la época moderna”<sup>26</sup>. Esta frase representa el pensamiento de fondo del autor. Para comprobarlo vamos a fijarnos en el contexto de esta frase dentro del discurso. En ese apartado<sup>27</sup> Ratzinger habla de la comprensión moderna de la realidad (es decir, de las líneas de fondo del pensamiento moderno), y de cómo ha respondido la teología ante ella. Concretamente, ve dos líneas: primero el historicismo y después el pensar de lo factible, el pensar técnico. Historicismo y pensar técnico serían, según Ratzinger, las dos principales fases del pensamiento moderno. Veámoslas:

En una primera fase, partiendo de la idea clásica de que el conocimiento científico es el conocimiento *por causas*, se le añade la siguiente reflexión: conozco sobre todo las causas de lo que he hecho yo. Por lo tanto, la ciencia principal es la Historia, la ciencia del *factum humanum*, de lo que hacemos los hombres. Es la fase del historicismo. Y todo otro saber auténtico tendrá que participar de esto, debe ser un saber de “hechos”, de

---

<sup>21</sup> Debemos hacer una advertencia. El original alemán usa reiteradamente el término “Aufklärung”; sin embargo, la traducción de JROC evita la palabra “ilustración” y la sustituye por “explicaciones”, “explicación” y “reflexiones”; la traducción de Olegario González de Cardedal (que con frecuencia es preferible) traduce “ilustración”, y de este modo refleja más fielmente el texto original. Por lo que se refiere al uso del término “aufklärung”, está claro que cuando Ratzinger lo utiliza para aplicarlo a la crítica griega de la religión y a la crítica profética del culto israelita, el paradigma que tiene en la cabeza es nuestra “Ilustración”.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 107.

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 107.

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 109.

<sup>25</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 110.

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Obras completas IV...*, 52. La citamos según la traducción de González de Cardedal, no según las obras completas.

<sup>27</sup> pp. 43-53

hechos en los que ha intervenido el hombre, de “experimentos”: las ciencias experimentales, las ciencias de lo que podemos verificar haciendo personalmente el experimento.

En una segunda fase, el saber no mira solo al pasado, a lo dado, a lo ya hecho, sino que mira sobre todo hacia adelante, quiere configurar el futuro, sea a escala micro o a escala macro. Es el saber de lo factible, la técnica. A pequeña escala, es el saber de las aplicaciones de la ciencia, es decir la técnica. A gran escala, es la transformación del mundo que intenta realizar, sobre todo y pretendiendo hacerlo científicamente, el marxismo, el “materialismo científico”. Es la fase del pensar técnico.

Dicho esto, Ratzinger se pregunta cómo reaccionó la teología. Y responde. intentó incorporar estas dos fases y hacerlas suyas; primero entendiendo la fe como historia (que lo es); y después, buscando mediante una teología política hacer eficaz la fe en el terreno de lo factible. Ratzinger no rechaza ni acepta radicalmente estas dos actitudes de la teología. Sino que, con su habitual actitud crítica, intenta ver lo que hay en ellas de aprovechable y lo que necesita ser criticado.

Acepta tanto uno como otro intento en cuanto son asunciones, por parte de la teología, de las reivindicaciones legítimas de la razón moderna<sup>28</sup>. La frase citada al comienzo de este epígrafe<sup>29</sup> es precisamente la conclusión principal de Ratzinger sobre el tema de que está tratando.

Pues bien, si esa es la conclusión principal de Ratzinger sobre el tema Iglesia-y-pensamiento-moderno, ahora sólo tenemos que sacar la consecuencia. Ratzinger, con la mejor teología del XX, ve en la modernidad algo profundamente cristiano en lo esencial, aunque tiene para ella puntos de crítica, y de crítica fuerte.

**4.3.** Después de 1967 mencionará repetidamente ese paralelismo entre ilustración griega y judía, y la inserción del cristianismo en este movimiento, e insistirá también en el valor permanente de esta relación. A continuación ponemos algunos ejemplos, distribuidos a lo largo del tiempo. Ya lo había apuntado en su intervención en el homenaje a Rahner en 1964<sup>30</sup>. En 1967 habla de la afinidad de los cristianos con los filósofos, y al mismo tiempo de los problemas que esa afinidad plantea<sup>31</sup>. En 1975, en “Fe y formación”<sup>32</sup>. En su *Escatología*<sup>33</sup> (año 1977). En un artículo de 1978, “La Iglesia y la teología científica”<sup>34</sup>. En *La fiesta de la fe*<sup>35</sup>; en 1999, en una importante conferencia de la Sorbona publicada con el título “¿Verdad del cristianismo?”<sup>36</sup>; en ¿Dios existe? (debate del año 2000 con Flores d’Arcais)<sup>37</sup>: aquí añade que cristianismo e ilustración son como dos hermanos que han peleado, y ha llegado el momento de superar estas oposiciones.

Como se ve, todo esto depende del papel que reconoce a la razón en la fe cristiana: ve una profunda afinidad, entre el cristianismo y la reivindicación de la razón en la

<sup>28</sup> Al mismo tiempo, critica una fe que se limite a “sobrevivir en todas las aguas”, a buscar el sol que más caliente en cada situación. Cuando esto ocurre, ya no es consciente de que es portadora de una verdad, ya no es consciente de que tiene algo que aportar. Y critica también que no supiera discernir lo inaceptable.

<sup>29</sup> “la fe cristiana está decisivamente comprometida con las fuerzas motrices de la época moderna”.

<sup>30</sup> “Unidad y pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones”, en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 22-23.

<sup>31</sup> “El credo de Nicea y de Constantinopla: historia, estructura y contenido”, en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1982, 133. Ver también, de ese mismo año, “Valor absoluto del camino cristiano de salvación”, en: J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 407-408.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos...*, 407-409.

<sup>33</sup> J. RATZINGER, *Obras completas X: Resurrección y vida eterna*, BAC, Madrid 2021, sobre todo 79 y 75, pero también 72-73.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos...*, 394.

<sup>35</sup> J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, Desclée, Bilbao 1981, 21-22.

<sup>36</sup> Recogida con el título “El cristianismo, ¿la verdadera religión?” en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 136-154.

<sup>37</sup> J. RATZINGER – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Dios existe? ...*, 42 y 43.

ilustración<sup>38</sup>.

## 5. Ulterior marco teórico a partir de 1990

Ratzinger continuará siempre con estas tesis. Pero parece posible distinguir un enriquecimiento y una profundización a partir de 1990 aproximadamente. Se trata de lo siguiente: existen patologías de la religión, y más concretamente patologías de la fe cristiana. Estas patologías son teóricas y prácticas, y han producido hechos oscuros, a veces durante un tiempo prolongado. Ante tales patologías, la crítica externa presta un servicio de purificación e iluminación. El cristianismo necesita esta crítica porque necesita esa purificación. En este marco incluye Ratzinger, en primer plano, los fenómenos de la modernidad y de la ilustración. Esta purificación opera en los dos sentidos: también existen patologías de la razón, y ante ellas la religión, y concretamente la fe cristiana, pueden prestar un servicio semejante de purificación e iluminación. Así pues, fe y razón se purifican y se iluminan mutuamente, se necesitan: la fe ayuda a pensar, la razón ayuda a creer. Aquí nos vamos a fijar más en el primero de los dos sentidos: la purificación de la fe por parte de la razón.

Lo encontramos por primera vez en el epílogo a la 6ª edición alemana de su *Escatología* (1990). Citando a Eccles y Robinson dice que la fe necesita purificarse continuamente, y el escéptico “presta un servicio esencial a tan noble misión”<sup>39</sup>. A partir de ahí aparecen en repetidas ocasiones, con especial referencia a la ilustración. Aquí vamos a limitarnos a dos textos particularmente significativos.

Esta idea vertebraba una parte de su intervención en el diálogo con Habermas (2004)<sup>40</sup> y su último (e importante) discurso antes de ser elegido papa, que tuvo lugar en Subiaco el 1 de abril de 2005<sup>41</sup>. Puesto que en este último discurso recoge y reelabora lo que había dicho en su diálogo con Habermas, y constituye una síntesis del propio autor sobre su pensamiento en la materia, puede ser suficiente exponer aquí esta intervención de Subiaco. Al hacerlo, recogemos no sólo su valoración positiva de la ilustración, sino también la fuerte crítica que la precede, con lo que adelantamos contenidos que corresponden al apartado sobre la crítica de la modernidad y la ilustración.

El discurso tiene tres partes. En la primera analiza la situación actual del mundo y particularmente de Europa; aparte de otros asuntos que no nos competen aquí, constata que se impone una versión radical de la ilustración, y que esta versión pretende tener validez universal y ser completa. En la segunda parte verifica si esa cultura es efectivamente universal y completa, lo que acaba negando. En la tercera parte expone que, no obstante, la sustancia de la ilustración es irrenunciable y ha prestado un servicio esencial a la fe, concretamente a la purificación de la fe. Así pues, comienza con la crítica y termina con la recepción. Veámoslo con algo más de detalle.

1º La primera parte comienza hablando de la situación del mundo, para después pasar a la situación de la relación entre la religión y la cultura actual y por último ver cómo esa relación (casi enfrentamiento) se plasma en el debate sobre Europa.

-En la situación actual ve oportunidades y peligros. Sobre todo, el peligro de autodestrucción, que se manifiesta en las posibilidades de las armas nucleares y biológicas, en las posibilidades del hombre de manipularse a sí mismo y en otros

<sup>38</sup> Podemos ilustrar esto mediante una contraposición: su reconciliación con la modernidad recorre el camino inverso al que había seguido Barth. Éste rechaza todo papel de la razón en la fe, y se puede reconciliar con el espíritu moderno entregándole todo pensar: el filosofar puede ser ateo y, a la vez, la persona puede ser creyente: J. RATZINGER, *Fe y futuro...*, 46-50.

<sup>39</sup> J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona 2007, 265. Ver también p. 298 donde insiste en la necesidad de mantener la fe en diálogo con la ciencia y con la filosofía.

<sup>40</sup> J. RATZINGER - HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006.

<sup>41</sup> “La crisis de las culturas”, En: J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Encuentro, Madrid 2005, 21-46, especialmente 43-47.

aspectos. Han crecido mucho nuestras posibilidades técnicas, pero no ha habido un desarrollo paralelo de nuestras fuerzas morales.

-La situación de las relaciones entre la fe y cultura: por un lado Europa tiene raíz cristiana; pero por otro lado intenta fundarse *exclusivamente* sobre una racionalidad científico-técnica, funcional. Ahora bien, esta racionalidad puramente funcional no puede dar un fundamento moral. Si lo intentamos estamos excluyendo el bien, porque el bien no es accesible a la racionalidad funcional y exclusivamente empírica.

-Todo esto se refleja en el debate sobre Europa: impera la pretensión de imponer la cosmovisión laicista, es decir, una versión radical de la ilustración. Ahora bien, esto es tan confesional como lo contrario. Hay que someter a crítica esta cultura iluminista radical, y en particular sus dos pretensiones de ser universal y de ser completa, tarea esta última que acomete a continuación.

2º En la segunda parte analiza estas pretensiones de ser universal y completa. La ilustración ha traído, entre otros, dos avances fundamentales e irrenunciables: que la religión no pueda ser impuesta por el Estado, y el respeto de los derechos fundamentales. Pero la pretensión de edificar todo sobre una racionalidad puramente funcional es un retroceso. Limitar la razón es limitar al hombre. En realidad, el iluminismo radical no es una razón universal, sino la particular razón del occidente actual. Ni es una cultura completa, puesto que limita la racionalidad a lo técnico-funcional, y de este modo cercena al hombre.

3º. En la tercera parte aclara que esto no significa un rechazo de la ilustración, que es cristiana en su esencia, sino del hecho de que se haya separado de sus raíces históricas (en particular de las cristianas) al radicalizarse. La fe y la razón necesitan corregirse mutuamente. La fe debe recordar que es religión del logos, de la verdad por encima de lo útil, y que tiene que dar un lugar a la razón. Y la ilustración se lo ha recordado cuando parecía olvidarlo. Habla, pues, de la purificación mutua: existen patologías de la religión y patologías de la razón, y ambas se pueden purificar mutuamente.

Hecho este resumen, reproducimos a continuación los párrafos esenciales que nos interesan aquí. Antes recordemos el contexto: en las páginas anteriores Ratzinger había criticado algunos excesos de una ilustración radicalizada; entre ellos, una concepción radical de la libertad, que acaba negándose a sí misma, y paradójicamente, “comporta limitaciones a la libertad que hace tan solo unos años eran inimaginables (...) cada día se revela más hostil a la propia libertad” El texto que sigue es de las páginas 43-44; lo esencial está en los tres últimos párrafos, pero es necesario tener en cuenta también los dos primeros:

«¿Estoy proponiendo un rechazo del iluminismo y de la modernidad? Absolutamente no. El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del «logos», como la religión según la razón. No ha encontrado sus precursores entre las otras religiones, sino en esa ilustración filosófica que ha limpiado el camino de tradiciones, para salir en búsqueda de la verdad y del bien, del único Dios que está más allá de todos los dioses.

- En cuanto religión de los perseguidos, en cuanto religión universal, más allá de los diversos estados y pueblos, ha negado al estado el derecho de considerar la religión como una parte del ordenamiento estatal, postulando así la libertad de la fe. Siempre ha definido a los hombres, a todos los hombres sin distinción, como criaturas de Dios e imagen de Dios, proclamando en términos de principio, aunque en los límites imprescindibles de los ordenamientos sociales, la misma dignidad.

- En este sentido, la ilustración es de origen cristiano y no es casualidad el que haya nacido única y exclusivamente en el ámbito de la fe cristiana, allí donde el cristianismo, contra su naturaleza y por desgracia, se había vuelto tradición y religión del estado. A pesar de que la filosofía, en cuanto búsqueda de racionalidad –también de nuestra fe–, haya sido siempre una prerrogativa del cristianismo se había domesticado demasiado la voz de la razón.

- Ha sido y es mérito de la Ilustración el haber replanteado estos valores

originales del cristianismo y el haber devuelto a la razón su propia voz. El Concilio Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, ha subrayado nuevamente esta profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración, buscando llegar a una verdadera conciliación entre la Iglesia y la modernidad, que es el gran patrimonio que ambas partes deben tutelar.

- Ahora bien, es necesario que ambas partes reflexionen sobre sí mismas y estén dispuestas a corregirse».

Llamemos la atención sobre algunas frases. Es significativa la siguiente: [en algunos lugares y tiempos] “el cristianismo, contra su naturaleza y por desgracia, se había vuelto tradición y religión del estado” (en estos párrafos la palabra “tradición” significa “costumbre”). Esa frase quiere decir: cuando en el cristianismo histórico la costumbre prevalece sobre la verdad y la razón, ahí el cristianismo se ha desnaturalizado. Cuando tal desnaturalización tiene lugar, se manifiesta sobre todo en que el cristianismo se convierte en religión de estado (o al menos lo intenta). En estas circunstancias, la ilustración presta el servicio de recordar los “valores originales del cristianismo”: es religión de la verdad, de la realidad, y por lo tanto de la razón. Por eso hay una “profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración”. En lo dicho podemos considerar también resumida su intervención en el diálogo con Habermas. Por lo demás, aunque sólo hemos citado tres textos, estas ideas aparecen también en otros lugares<sup>42</sup>.

## 6. Conclusión provisional sobre estas tres fases

En la primera fase Ratzinger lleva a cabo tres tareas. 1<sup>a</sup>) En su trabajo sobre Agustín destaca que la fe cristiana se sitúa en el plano de lo verdadero, no en el plano de lo útil: busca la verdad sobre Dios. En cambio, las religiones vigentes en la antigüedad se situaban en el plano de la utilidad política y prescindían de la verdad sobre los dioses. Por lo tanto, el cristianismo se veía en continuidad con la filosofía y sus tradiciones; y en discontinuidad con las religiones. La fe se presentó como una filosofía, y no como una de las religiones. 2<sup>a</sup>) No obstante, esta autopresentación de la fe encontraba dificultades, puesto que el cristianismo no dejaba de ser revelación. En su trabajo sobre Buenaventura Ratzinger recupera una noción de revelación algo olvidada. Esto le permitirá afrontar de una manera propia la permanente pregunta sobre cómo se pueda combinar la razón con la revelación. 3<sup>a</sup>) partiendo de aquí, Ratzinger lucha por encontrar el modo de conciliar verdad y adoración, el Dios de la filosofía y el Dios de la fe. Llegó a una posición en su discurso de toma de posesión en Bonn. Este discurso es el puente a la siguiente fase.

En una segunda fase Ratzinger explicita algunas consecuencias que estaban implícitas en lo anterior. A saber: la primitiva religión cristiana se alineó con la ilustración griega y con su crítica de las religiones paganas. Para Ratzinger, esta alianza no es una historia efímera, sino una ley permanente de lo cristiano: el cristianismo está en continuidad con la crítica veterotestamentaria a los dioses, y siempre se moverá en ese terreno. En el terreno de la verdad, y por tanto siempre en relación con la filosofía. Sin embargo, el cristianismo no se limita a rechazar las religiones, sino que busca su modo propio de ser religión sin dejar de ser filosofía. Así pues, en esta fase Ratzinger sienta de modo explícito la alianza permanente del cristianismo con toda ilustración, y por tanto con la modernidad y con la Ilustración; y al mismo tiempo sienta el carácter religioso del cristianismo. Junto con esa reconciliación sustancial, no deja de haber fuertes críticas a determinados desarrollos de la modernidad y de la ilustración.

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, en una importante conferencia sobre la historia de la reunificación de Europa pronunciada en Cernobbio (norte de Italia) en 2001, recuerda el papel de los ideales ilustrados en la reconciliación tras las dos guerras mundiales y afirma que esos ideales ilustrados “habían puesto de relieve la dimensión racional de la realidad cristiana”: “Reflexiones sobre Europa”, en: J. RATZINGER, *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 36. Esta frase viene a significar que, si bien el papel de la razón en la fe cristiana había quedado oscurecido (con graves consecuencias prácticas) la ilustración vino precisamente a recordar ese papel.

En una tercera fase ocurren dos cosas. En primer lugar, insiste cada vez más en esta aceptación sustancial de la modernidad y de la ilustración (y, en consecuencia, se siente obligado a subrayar también las críticas a puntos concretos, lo que veremos enseguida). En segundo lugar, establece una simbiosis entre razón y religión (entre ilustración y fe), en la que también insistirá repetidamente: la razón ayuda a creer, la fe ayuda a pensar. Esta simbiosis obedece a lo siguiente: existen patologías de la fe y patologías de la razón. La crítica del racionalista presta un servicio a la fe, porque le ayuda a purificarse de esas patologías. Entre ellas, destaca la siguiente: la fe puede olvidar que la razón forma parte de su lógica interna, y caer en sobrenaturalismos, irracionalismos; en esta medida, puede caer también en praxis irracionales y poco humanas. La crítica de la ilustración le ha ayudado a redescubrir el papel de la razón en el interior mismo de la fe, y de este modo, la purifica de estos errores. Por su parte, también la fe presta un servicio a la razón, por cuanto la purifica de sus patologías y le da un fundamento.

## 7. Críticas a la Ilustración

Para comenzar, hay que tener en cuenta lo siguiente: Ratzinger ha respirado desde siempre un aire en el que modernidad e iglesia eran enemigas. Habla como hombre de su tiempo, y con los sobreentendidos correspondientes. No hemos de extrañarnos, pues, si cuando la modernidad y la ilustración aparecen mencionadas incidentalmente en sus escritos, con alguna frecuencia lo sea desde esta mentalidad y este lenguaje. En cambio, cuando reflexiona temáticamente sobre ella pone en tela de juicio esa mentalidad. En estas reflexiones, junto a la aceptación sustancial hay también críticas.

Veamos algunas de estas críticas temáticas. Antes de comenzar con ellas, hemos de recordar un aspecto interno de la fe cristiana al que ya hemos aludido. La revelación es un don que viene de lo alto, y por tanto en ella hay autoridad; la fe no es una conquista del sujeto, sino algo recibido de Dios, que merece confianza; y recibido no directamente, sino a través de aquellos que merecen confianza. Así pues, por una lógica interna necesaria, esa autoridad estaba en el constituirse de la revelación y está también en su transmisión. Esto quiere decir, por lo que a nosotros nos interesa: en el cristianismo la razón no excluye la autoridad. Por tanto, si la reivindicación de la razón se radicaliza y el rechazo de la autoridad es absoluto, la ilustración se haría incompatible con la naturaleza del cristianismo<sup>43</sup>. Esto se hace más concreto con un aspecto nuevo. En un artículo de 1975 que ya hemos mencionado, Ratzinger recuerda que aquí hay un par de fuerzas. Por un lado, la fe se dirige a la razón, habla de la verdad y busca comprender; todo lo cual lleva a la ilustración, a la alianza con la filosofía. Por otro lado, la fe se dirige a los sencillos, a los humildes, a los pobres, también a los intelectualmente pobres; todo esto previene contra el peligro de una ciencia que hincha, concretamente contra el peligro del gnosticismo, de buscar la auto-salvación por el conocimiento. La reflexión sobre fe e ilustración no puede omitir ninguno de estos dos elementos y entregarse unilateralmente en manos del otro<sup>44</sup>. Así pues, la fe puede y debe asumir la ilustración, pero no puede hacerlo sin discernimiento.

Para terminar de exponer sumariamente la crítica de Ratzinger a la ilustración hemos de dar dos pasos más: el primero se refiere a los hechos históricos, y el segundo critica estos hechos.

Como hemos visto en el apartado 2, según Ratzinger hubo dos corrientes en la ilustración, una moderada y otra radical. La primera estaría representada por Locke y sería más afín al cristianismo. La segunda estaría representada por Rousseau y sería decididamente anticristiana. La primera corriente se habría impuesto en América<sup>45</sup>, en

<sup>43</sup> "Libertad y autoridad vinculante en la Iglesia", en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 209.

<sup>44</sup> «*Bildung und Glaube in unserer Zeit. Drei Thesen zur christlichen Bildung*», en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos...*, 400-412.

<sup>45</sup> Por lo que se refiere a América, Ratzinger se inspira en el análisis de Tocqueville: "La libertad, La justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas", en: J. RATZINGER, *Verdad, valores,*

tanto que la segunda habría prevalecido en Europa<sup>46</sup>. Por lo demás, hubo de hecho una enemiga mutua entre iglesias e ilustración en el continente, y esta enemiga es un hecho histórico cuyo causante no es una de las dos partes en exclusiva.

La corriente radical produjo una absolutización de la libertad: una reivindicación de la libertad que la pretendía desligada de todo vínculo y, de este modo, acababa negándose a sí misma. También provocó una absolutización de la razón, que se limita a lo que ella puede controlar con plena certeza, es decir a lo empírico, y se encierra en sí misma.

Estos fenómenos se han caracterizado como la “dialéctica de la ilustración”, que en su autoafirmación ilimitada acaba renunciando a sí misma. En esta línea, se puede decir que hay también una dialéctica de la libertad y una dialéctica de la racionalidad<sup>47</sup>.

Ratzinger critica tanto la absolutización de la libertad como la absolutización de la razón. Y entiende que no son sólo incompatibles con la fe, sino con la dignidad del hombre. La fe no puede asumir esta ilustración absolutizada, y cuando lo hemos creído así hemos padecido las consecuencias<sup>48</sup>.

Merece la pena detallar un poco más lo relativo a la absolutización de la razón. En un primer paso, la verdad, es decir la realidad, deja de tener la primacía, para ceder ese lugar a la certeza. Lo importante es de qué podemos estar seguros y de qué no, y por tanto la precisión del método queda por encima de la captación de la realidad. Esto puede cuajar en el racionalismo (en la línea de Descartes) o en el empirismo: sólo se puede tener acceso a lo empírico, es decir a lo que pueden captar los sentidos (en la línea de Bacon). El empirismo acaba por imponerse. La metafísica y, en el fondo, toda filosofía se hace imposible. Finalmente, esta razón se hace puramente instrumental, funcional. Por supuesto, con estos planteamientos el conocimiento de Dios es imposible y, por tanto, también la fe cristiana. Ratzinger los critica no sólo por esta razón sino también porque empujeñen la razón y, en último término, al ser humano. A propósito de esta crítica, hemos de apuntar que no se limita a ella, sino que propone una salida: la doble ampliación de la razón, en la que ésta llega a ser más plenamente ella misma, al respecto nos remitimos a lo apuntado brevemente en el apartado 3.3.

Por supuesto, si se entiende que estas versiones y desarrollos radicales son esenciales a la modernidad y a la ilustración, la valoración teológica global positiva cambiaría. Pero no parece ser el caso en Ratzinger. En cualquier caso, para Ratzinger las reivindicaciones legítimas de la modernidad no están vinculadas a estos desarrollos radicales: tienen consistencia con independencia de ellos, y son irrenunciables.

Ratzinger lamenta que también el juicio de la modernidad y la ilustración sobre la Iglesia es injusto. Se insiste casi exclusivamente en algunas realidades tristes: “la historia de las cruzadas, de la inquisición y de la brujería” constituyen la única visión de la Iglesia

*poder*, Rialp, Madrid 1995, 38-39 (original de 1992); “Escatología y utopía”, en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 277 (original de 1977); “Un reto para Europa”, en: J. RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993, 189-190 (original de 1991). Citando a Maritain, contraponen la democracia americana a la de concepción Rousseauiana: “El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista”, J. RATZINGER, *Verdad, valores y poder...*, 96-97 (original de 1992).

<sup>46</sup> Pongamos algunos ejemplos. Critica la absolutización de la razón y la absolutización de la libertad en “Teología y política de la Iglesia” (original del 1980), en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 172-175, y en “La libertad y la verdad” (original de 1995), en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 193-215. La libertad, al pretenderse absoluta, olvida dos cosas: que está condicionada por la realidad, y que está inserta en una red de libertades; de modo similar, la razón al pretenderse absoluta se hace abstracta y se desliga de la realidad concreta y de la cultura. En “libertad y autoridad vinculante en la iglesia”, en: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, indica que, ya en sus mismos orígenes, la ilustración mostró su ambivalencia, una ambigüedad que la historia posterior hizo más evidente.

<sup>47</sup> Una breve y densa exposición de la dialéctica de la Ilustración, J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política...*, 170-172 (con la nota 2 sobre Kriele). En 1991-1995 vuelve sobre este tema, tratando específicamente la dialéctica de la libertad y la dialéctica del racionalismo: J. RATZINGER, *La fe como camino*, EUNSA, Madrid 2005, 71-73 (un texto donde, simultáneamente, afirma que los desarrollos de la modernidad son innegables y no pueden ser empujeñados, sobre todo en materia de derechos humanos).

<sup>48</sup> “la Iglesia y la teología científica” (original de 1978), en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos...*, 399. Por la cita de Kriele se deduce que el autor se refiere a lo siguiente: la asunción del marxismo por la teología de la liberación sería un caso de asimilación acrítica de esta ilustración radicalizada.

y, por tanto, de su absoluta negatividad. “Cada intento de contemplar la historia un poco más diferenciadamente (...) es juzgado como concesión a la inhumanidad”<sup>49</sup>.

## 8. Conclusiones

Modernidad e ilustración son dos fenómenos históricos pluriseculares y complejos, que no admiten una valoración simple. No obstante, se puede constatar que ha habido una enemiga mutua entre modernidad e ilustración, por un lado, y cristianismo por otro, en particular la Iglesia católica. Cada una de las dos partes había dado motivos a la otra para esa enemistad. Al mismo tiempo, durante la primera mitad del siglo XX hubo una corriente teológica que buscó una reconciliación crítica. Teniendo esto presente, podemos formular las siguientes tesis por lo que respecta a nuestro autor:

1. Ratzinger respira ese ambiente de desconfianza mutua, y esto se deja notar a veces, cuando menciona incidentalmente la modernidad o la ilustración, no cuando reflexiona temáticamente sobre ellas.

2. Ratzinger se inserta en la corriente teológica que busca la reconciliación con la modernidad y la ilustración. Y esto se deja notar cuando reflexiona temáticamente sobre ambas. Al respecto, hace una aportación propia, que detallamos en los números siguientes.

3. Su aportación específica consiste en que aborda el tema desde uno de los puntos clave de su teologar: el papel de la razón en la fe cristiana. Desde aquí ve una profunda afinidad, casi una connaturalidad, entre el cristianismo y la reivindicación de la razón en la modernidad y más fuertemente en la ilustración. En cambio, en lo relativo a la reivindicación de la libertad no encontramos una aportación específica: hace propio lo que la teología y el magisterio del siglo XX habían dicho sobre la reivindicación de la libertad y de los derechos humanos en la modernidad y la ilustración.

4. En su reflexión sobre estos dos procesos históricos, Ratzinger sigue una misma línea de fondo a lo largo de toda su carrera, sin cambios fuertes. Si perjuicio de esto, encontramos tres fases, atendiendo a la explicitación y profundización. En una primera fase (1951-67), sienta las bases teológicas, sin abordar temáticamente la cuestión: la afirmación del Dios de los filósofos y su unión con el Dios de la revelación cristiana. En una segunda fase (1967-90) explicita que la fe cristiana está vinculada, por su lógica interna, con la reivindicación de la razón, y por tanto con la ilustración. La ilustración es cristiana, y el cristianismo es ilustrado. En una tercera fase (1990-2005, pues aquí omitimos su etapa como pontífice) encuentra que la crítica de la ilustración ayuda a purificar las patologías de la fe cristiana.

5. Tiene también críticas serias a la modernidad y a la ilustración. Particularmente la siguiente: con frecuencia la reivindicación ha concluido en una absolutización de la razón y en una absolutización de la libertad. Una razón absolutizada se cierra a la fe y, cuando se encierra en lo empírico se aleja del mundo de los valores y se hace inhumana. La absolutización de la libertad recibe una crítica similar.

6. El cristianismo afirma la legitimidad sustancial de la modernidad y la Ilustración, y a la vez critica algunos desarrollos radicales. No hay un enfrentamiento con la cultura moderna sino una profunda solidaridad, una solidaridad crítica.

## 4. Referencias bibliográficas

- BLANCO, P., *Benedicto XVI: la biografía*, San Pablo, Madrid <sup>3</sup>2023.  
 BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid <sup>2</sup>2012.  
 NICHOLS, A., *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, T.& T.Clark Ltd.,

<sup>49</sup> “La culpa de la Iglesia. Presentación del documento *Memoria y reconciliación* de la comisión teológica internacional”, J. RATZINGER, *Jonvocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 289.

- s/l 1988.
- PFNÜR, V., *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>, citado el 26 de abril de 2011.
- RATZINGER, J. - FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid 2008.
- RATZINGER, J. - HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006.
- RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004.
- RATZINGER, J., *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 2005.
- RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Encuentro, Madrid 2005.
- RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2007.
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.
- RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona 2007.
- RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- RATZINGER, J., *Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1972.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2013
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013.
- RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987.
- RATZINGER, J., *La fe como camino*, EUNSA, Madrid 2005.
- RATZINGER, J., *La fiesta de la fe*, Desclée, Bilbao 1981.
- RATZINGER, J., *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, Fax, Madrid 1972.
- RATZINGER, J., *Naturaleza y misión de la teología*, EUNSA, pamplona 2009.
- RATZINGER, J., *Obras completas de Joseph Ratzinger II: El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura*. BAC, Madrid 2013.
- RATZINGER, J., *Obras completas I: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 2015.
- RATZINGER, J., *Obras completas IV: Introducción al cristianismo*, BAC, Madrid 2018.
- RATZINGER, J., *Obras completas VII/1: Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2013.
- RATZINGER, J., *Obras completas X: Resurrección y vida eterna*, BAC, Madrid 2021.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1982.
- RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993.
- RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid 1995.
- ROWLAND, T., *Benedict XVI: a guide for the perplexed*, T & T Clark, London 2010.
- ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- SEEWALD, P., *Benedicto XVI, una vida: biografía*, Mensajero, Bilbao 2020.