

ALEJANDRO SADA, TRACEY ROWLAND y
RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO (EDS.)

RATZINGER Y LOS FILÓSOFOS

DE PLATÓN A VATTIMO



Ratzinger
y los filósofos

Alejandro Sada, Tracey Rowland
y Rudy Albino de Assunção (eds.)

Ratzinger y los filósofos

De Platón a Vattimo



© Los autores y Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2023

Traducción del inglés original de los capítulos I, II, V, VIII, IX, X, XIII, XV, XX y XXI: David González Ginocchio

Traducción del alemán original del Prólogo, Estudio introductorio y capítulo XVII: Stefan Münzing

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, n° 123

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-161-8

ISBN PDF: 978-84-1339-827-3

Depósito Legal: M-24143-2023

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

Prólogo.....	9
Introducción.....	13
Estudio introductorio.....	17
I. Platón: Dios, conciencia y verdad.....	29
MANUEL SCHLÖGL	
II. Agustín de Hipona: Dependencia recíproca de la fe y el mundo.....	41
EMERY DE GAÁL	
III. Buenaventura de Bagnoregio: Metafísica de la historia.....	69
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO	
IV. Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios.....	97
PABLO BLANCO-SARTO	
V. Immanuel Kant: Diferencia entre <i>verum</i> y <i>ens</i>	115
JACOB PHILLIPS	
VI. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Razón, historicidad y comunidad.....	139
EDUARDO CHARPENEL	
VII. Augusto Comte: Ciencia, razón y religión.....	171
EUCLIDES ESLAVA	
VIII. Karl Marx y el marxismo: El problema de la primacía de la <i>praxis</i>	191
TRACEY ROWLAND	
IX. Friedrich Nietzsche: <i>Eros</i> , moralidad y muerte de Dios....	211
OWEN VYNER	

X. Martin Buber: Personalismo y relacionalidad	233
MARIUSZ BILINIEWICZ	
XI. Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls: Relativismo filosófico y sabiduría de las tradiciones religiosas.....	253
RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO	
XII. Romano Guardini: liturgia, existencia cristiana, verdad y ética.....	289
MARCELA JIMÉNEZ UNQUILES	
XIII. Ludwig Wittgenstein: El alcance de la razón.....	307
TRACEY ROWLAND	
XIV. Martin Heidegger: Ser y tiempo.....	321
CONOR SWEENEY	
XV. Edith Stein: Razonabilidad de la fe.....	343
MARY FRANCES MCKENNA	
XVI. Karl Popper: Fideísmo, racionalismo y racionalidad	379
EDUARDO ECHEVERRÍA	
XVII. Josef Pieper: Filosofía, filología y teología	399
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ	
XVIII. Jean-Paul Sartre: Verdad, libertad y responsabilidad ...	415
ALEJANDRO SADA	
XIX. Albert Camus: Sentido de la vida.....	437
ALEJANDRO SADA	
XX. Robert Spaemann: Persona, ética y política.....	451
CHRISTIAN SCHALLER	
XXI. Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas.....	461
MARY FRANCES MCKENNA	
XXII. Gianni Vattimo: Nihilismo y verdad	499
THOMAS G. GUARINO	
AUTORES	517
SIGLAS.....	521

«La filosofía no debería encerrarse en lo meramente propio y pensado por ella misma. Así como debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar».

Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*
(Sígueme, Salamanca 2005, p. 181)

«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. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. Junto con el ‘sin confusión’ está también el ‘sin separación’: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que 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 ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino».

Benedicto XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»*

PRÓLOGO

El profesor Gottlieb Söhngen, mentor académico y supervisor de la tesis de doctorado de Joseph Ratzinger, estaba convencido de que era imposible prepararse adecuadamente para hacer teología sin contar también con la filosofía: «No importa cuán largo sea el camino de la filosofía, nunca es una desviación respecto a la teología; más bien, permite a uno embarcarse en el trabajo teológico eficaz más pronto que tarde». Análogamente, Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, defendió la idea de que una filosofía robusta es el marco interior de la teología, y al contrario, una filosofía débil no se corresponde con una teología robusta. Tanto la teología como la filosofía son ciencias holísticas —ciertamente con distintas fuentes de conocimiento— que buscan respuesta a las cuestiones últimas de la existencia. Se desarrollan juntas y juntas hacen preguntas sobre la naturaleza de la persona humana y la persona humana perfeccionada con ayuda de la razón y a la luz de la fe.

Para Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, el legado de Grecia, junto a la tradición legal romana y la bíblica de Jerusalén, son los fundamentos de Occidente. La «helenización», entendida como una opción por la racionalidad y la comunicabilidad, son rasgos positivos de la teología cristiana desde sus inicios (como puede verse en el discurso de Ratisbona). La traducción del nombre de Dios en la Septuaginta como *ego eimí hò ón* hace que el mensaje bíblico pueda escucharse en el mundo griego que busca a Dios. La expresión de Tertuliano: «Cristo no se llamó a sí mismo *costumbre*,

sino *verdad*», fue una de las citas favoritas de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Los biblistas insuficientemente ilustrados sobre sus propios juicios preliminares deíctico-filosóficos pueden traer descrédito a la necesaria y valiosa exploración histórica de las fuentes bíblicas¹.

El proceso de helenización en el sentido de opción por la racionalidad fue a la vez un proceso de deshelenización bajo la forma de los correctivos ofrecidos a la filosofía griega en las áreas de la teología y la antropología. A la luz de la revelación de la naturaleza trinitaria de Dios, el accidente de relación, insignificante para ontología griega, adquiere el rango de sustancia y hace concebible la comprensión de «Dios como amor desde toda la eternidad»². Una visión bíblica holística de la naturaleza humana, que ve el cuerpo y el alma como una unidad, no puede dejar de lado el concepto de alma: este transforma la integridad de cuerpo y alma en un principio de identidad para la vida terrena y la corporalidad transformada en la resurrección de los muertos (como muestra el innovador estudio de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI en el ámbito de la escatología). La corrección cristiana de la filosofía griega ofrece lo que Ratzinger llama un concepto de alma *dialógico*.

A partir de la Ilustración, la filosofía se ha encadenado a sí misma al negar la capacidad de la razón humana para trascender lo meramente empírico en su búsqueda de la verdad. De ahí la llamada del papa Benedicto a «desatar» a la razón. «La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo»³.

¹ Cf. la *Erasmus Lecture* de Ratzinger, publicada en 1989.

² Cf. la recepción del concepto de *persona* y otras aproximaciones filosóficas dialógicas.

³ Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

La conversación y el diálogo con filósofos clásicos y contemporáneos es una de las características más sobresalientes en el pensamiento del papa teólogo. Una compilación de los interlocutores más relevantes y una visión de conjunto de los tópicos, tal como los que provee este libro, cubre un vacío en la literatura ratzingeriana. Agradezco de corazón a los editores y les deseo muchos lectores.

Rudolph Voderholzer

Obispo de Ratisbona y Director del Instituto papa
Benedicto XVI de Ratisbona, Alemania

Ratisbona, en la fiesta de san Juan de Ávila, 10 de mayo de 2023

INTRODUCCIÓN

El origen de este libro se haya en la convergencia de algunos intereses comunes compartidos por investigadores sobre el pensamiento de Joseph Ratzinger. De algún modo, el objeto de este libro (la filosofía y distintos filósofos en particular) se nos impuso por sí mismo por dos razones: la omnipresencia de la cuestión de la filosofía en Ratzinger y la notable ausencia de un estudio más completo y sistemático sobre las contribuciones del autor alemán a este campo tan relevante. El encuentro de nuestras preocupaciones intelectuales e interiores pudo tener lugar porque cada uno de nosotros ha seguido un camino particular, cada uno ha explorado un ángulo del trabajo de Ratzinger desde un horizonte hermenéutico común.

Alejandro Sada (México) preparó su tesis doctoral en la Universidad de Navarra (España) en torno a la naturaleza de la filosofía en el pensamiento de Ratzinger. Durante ese periodo quedó impresionado por la capacidad del teólogo bávaro para el diálogo: no solo con profesores y estudiantes, sino sobre todo con las grandes tradiciones filosóficas. Comenzó entonces a bosquejar un libro dedicado a esta cuestión.

Entretanto, la profesora Tracey Rowland, ganadora del Premio Ratzinger en 2020, se ha enfocado en su trabajo de los últimos años en la relación entre fe y cultura, historia y ontología. Por ejemplo, en su tesis doctoral en la Universidad de Cambridge buscó integrar la filosofía de la cultura de Alasdair MacIntyre con la

teología de la cultura que puede encontrarse en Joseph Ratzinger y Henri de Lubac. Rowland mantiene también un interés en la historia y la filosofía de Europa central, de manera que conoce la tradición marxista.

Por su parte, Rudy Albino de Assunção, que investiga la relación entre la Iglesia y la modernidad desde la perspectiva del teólogo y papa alemán —y que originó su tesis doctoral en la Universidad Federal de Santa Catarina en Brasil—, notó que la reconstrucción ratzingeriana de la genealogía de la modernidad, y la relación histórica que esta tiene con la Iglesia, debe ser enmarcada en el análisis de un diálogo más amplio entre el cristianismo y la filosofía.

Juntos hemos advertido estar ante un autor que pone en juego todas las energías de la fe y la razón para encontrar soluciones a problemas concretos. ¿Quién es el ser humano? ¿Por qué es el mundo del modo que es? ¿Cómo deberíamos orientar nuestras vidas, en términos tanto individuales como sociales? ¿A qué se refiere la crisis del mundo moderno? ¿Cómo podemos enfrentar los retos que tiene el futuro para nosotros? Joseph Ratzinger no solo desarrolló en sus investigaciones una teoría sobre el desarrollo de la fe y la razón, sino que de hecho las puso además a trabajar juntas para encarar las preguntas más complejas, tanto para la teología como para la filosofía.

Fue así como nuestras conversaciones culminaron en la idea de elaborar una obra colectiva en la que queríamos compilar el diálogo intelectual que Ratzinger ha establecido a lo largo de las décadas de su actividad teológica con las distintas tradiciones filosóficas, desde la Antigüedad hasta hoy. Comenzamos a perfilar una lista de los grandes nombres de la filosofía, incluyendo a Platón, Agustín, Buenaventura, Kant, Hegel, Camus, Sartre, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche... A partir de ella nació el libro *Joseph Ratzinger en diálogo con las tradiciones filosóficas*.

Este es un trabajo colectivo porque un esfuerzo de esta clase exige la colaboración de investigadores de distintos lugares del mundo que sean expertos tanto en el filósofo con quien Ratzinger

tuvo alguna suerte de diálogo o confrontación intelectual como en el propio teólogo alemán. El resultado ha excedido nuestras expectativas y está ahora disponible para el público interesado como un fruto más del trabajo iniciado por Ratzinger al final de la década de 1950. En esa época, el joven profesor de Bonn impartía lecciones de filosofía de la religión y teología fundamental y, en diálogo con el protestantismo, escribía sobre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos.

Finalmente, tras dos años de trabajo, nos alegra presentar esta colección de ensayos, que busca traer a la luz la creatividad dialógica del pensamiento de Ratzinger y su extraordinaria capacidad de hacer que filosofía y teología colaboren en una búsqueda auténtica por la verdad. Siguiendo el hermoso prólogo de Rudolf Voderholzer, Obispo de Ratisbona, este libro presenta una introducción preparada por Christian Poncelet. El ensayo de Poncelet no se limita solo a las obras de Ratzinger, sino que parte del modo en que su maestro, Gottlieb Söhngen, entendía la relación entre filosofía y teología. En distintas ocasiones Ratzinger confesó su cercanía con la visión de Söhngen, de manera que podemos considerarla una suerte de herencia intelectual y punto de referencia para la articulación que hace Ratzinger del pensamiento filosófico y teológico. Tras ello, 19 autores de 10 países distintos presentan 22 capítulos en los que exploran el modo en que Ratzinger se aproxima a los grandes filósofos de la tradición occidental: desde Platón hasta Gianni Vattimo¹. El resultado es un mapa que hace visible la extensión de la mente de Joseph Ratzinger. Confiamos que el lector podrá descubrir en estas páginas una puerta a la razón a la que tan urgentemente nos conminaba el teólogo alemán, así como

¹ Los filósofos aparecen en orden cronológico (fecha de nacimiento). En el caso de artículos con más de un filósofo estudiado, prevalece la fecha de nacimiento del filósofo de mayor antigüedad. Otra nota importante: en general, los textos magisteriales o pontificios se toman de la página web de la Santa Sede (www.vatican.va), excepto en casos específicos en los que el autor ha utilizado una publicación en particular, que aparecerá siempre en la bibliografía. Además, todas las citas de textos no publicados en lengua inglesa han sido traducidas por los autores de cada capítulo.

cierta inspiración y claridad al enfrentar los retos intelectuales que mantienen al mundo contemporáneo inmerso en un clima de perplejidad y confusión.

Los capítulos fueron escritos originalmente en distintos idiomas: inglés, español y alemán. Un equipo de traductores se ha asegurado de que el texto esté disponible en los tres idiomas, de manera que el libro se publicará en inglés, español y alemán. Nos gustaría agradecer sinceramente a los profesionales que han trabajado en la edición y preparación del material, especialmente a Christa Byker, Stefan Münzing, David González Ginocchio y Aurora Fosado Gómez. Estamos verdaderamente agradecidos con los autores que han participado en la creación de este libro. Querriamos también expresar nuestra gratitud a la Universidad Panamericana, que ofreció el apoyo necesario para hacer posible este proyecto, fundamentalmente mediante el Fondo de Fomento a la Investigación.

Alejandro Sada, Tracey Rowland
y Rudy Albino de Assunção

ESTUDIO INTRODUCTORIO: LA COMPRENSIÓN DE GOTTLIEB SÖHNGEN DE LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

Triplex usus - El «plan interior» en el pensamiento de Gottlieb Söhngen

Gottlieb Söhngen fue una «figura que marcó decisivamente a Joseph Ratzinger»¹. Por ello, el problema de definir la relación entre la teología y la filosofía en su pensamiento puede contribuir también a una comprensión más profunda de Benedicto XVI.

Al leer los escritos del teólogo de Colonia se puede discernir una estructura subyacente en el pensamiento de Söhngen. En el prefacio de la colección de ensayos *Die Einheit in der Theologie* (*La unidad en la teología*), Gottlieb Söhngen dice que, al mirar atrás a sus trabajos sobre el problema de la teología, le queda claro que había estado «creando y escribiendo durante dos décadas de acuerdo a un plan interior»². Tras ello remite a la idea general del contenido de la obra, en el que no se incluyen sus ensayos puramente filosóficos³. Si se consulta el índice, se puede hacer una división de la obra en dos, según trata primero el problema de la

¹ P. Pfister (ed.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising* (Regensburg: Schnell und Steiner, 2006), p. 119.

² G. Söhngen, «Vorwort», en *Die Einheit in der Theologie* (München: Zink, 1952), p. iv.

³ Cf. *ibidem*.

unidad de la teología (teología natural y sobrenatural, teología histórica y sistemática) y después sobre la unidad de lo «peculiarmente cristiano y lo generalmente humano»⁴. Si a esta división añadimos los escritos filosóficos, obtenemos una división triple. El «plan interior» que se oculta tras esta división en filosofía pura, unidad teológica y unidad humano-cristiana se encuentra de forma conceptualmente breve en su contribución *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft* [La sabiduría de la teología a través del camino de la ciencia], publicada en el primer volumen de *Mysterium Salutis*⁵. Ahí el autor expone su concepción de la teología, en la que ambos aspectos, científicidad y sabiduría, razón humana y conmoción ante el misterio de Dios, se consolidan en unidad, tal como se muestra al retomar la formulación de Bonaventura en otra publicación: «La teología como ciencia de la fe es la cooperación del ojo sobrenatural y la luz de la fe divina con las dos perspectivas naturales de las ciencias y métodos históricos y filosóficos»⁶. La teología «ocurre por añadidura»⁷. Con esto Söhngen quiere decir que el misterio de la sabiduría de Dios (es decir, la revelación de Dios y su testimonio bíblico) se adjudica como un «añadido» a la contemplación científica de este misterio: primero por la filosofía científica — en la medida en que esta reclama «el conjunto del saber y del ente»⁸— y después por la teología.

Esta triple división se encuentra en la expresión de Söhngen «*triplex usus philosophiae*»⁹ (*usus philosophicus, usus theologicus*

⁴ Ibidem.

⁵ Cf. G. Söhngen, «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», en J. Feiner y M. Löhrer. M. (eds.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* 1 (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1978), pp. 907-980.

⁶ Id., *Philosophische Einübung in die Theologie: Erkennen, Wissen, Glauben* (Freiburg-München: Karl Alber, 1955), p. 1.

⁷ Ib., p. 128.

⁸ G. Söhngen, «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 942.

⁹ Ib., p. 943.

y *usus cosmicus*)¹⁰. Él mismo no se refiere ni explica en ningún momento este triple uso, pero su definición de la relación entre filosofía y teología puede sistematizarse a partir de la triple división. El primer caso se trata de «filosofar con miras a la propia filosofía»¹¹. El uso teológico de la filosofía en el segundo sentido implica ya un servicio de la ciencia de la razón al discurso de Dios. Por último, con el *usus cosmicus* de la filosofía, en tercer lugar, Söhngen va más allá del ámbito científico para relacionar la razón con la sabiduría, a la que llama «disposición natural del ser humano como ciudadano del mundo»¹², es decir, un uso de la razón en su entorno vital.

Es cierto que el propio Söhngen apoyaba el discurso del *usus* en la fórmula de «*triplex usus legis*»¹³ procedente del protestantismo. Sin embargo, pueden verse elementos precursores en la teología de Buenaventura, puesto que en ella se constata una triple estructura en la comprensión de la verdad¹⁴.

Así, la distinción entre *veritas rerum*, *veritas vocum/sermonum* y *veritas morum* podría considerarse análoga a la triple división de Söhngen del *triplex usus philosophiae* en *usus philosophicus*, *usus theologicus* y *usus cosmicus*. El uso puro filosófico de la razón se corresponde con la *veritas rerum* de Buenaventura, que está orientada a la *cognitio naturalis*; el *usus theologicus* puede ser comprendido de forma análoga a la *veritas vocum*, ya que se ocupa del ámbito del objeto del conocimiento (en este caso, Dios). La *veritas morum*, que se refiere a la orientación práctica en la vida, podría considerarse paralela al *usus cosmicus*. Esto coincide con la propia categorización de

¹⁰ Cf. ib., p. 945. Cf. Benedicto XVI, *Discurso en la entrega del primer «Premio Ratzinger»*, 20 de junio de 2022.

¹¹ G. Söhngen, «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 945.

¹² Ibidem.

¹³ Cf. ibidem.

¹⁴ Cf. Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron* 4, 2 (V 349 ab); cf. ib., *De reductione artium ad theologiam* 4 (V 320 b); cf. también A. Speer, *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras* (Werl-Westfalen: Coelde, 1987), pp. 48-52.

Söhngen dentro de los temas de la filosofía: «El orden de todas las cosas es triple: las cosas *son* como seres reales, *son verdaderas* como objeto del pensamiento y son *buenas* como meta de un esfuerzo»¹⁵.

La inspiración de Söhngen para hacer uso del *usus legis* protestante se encuentra en su monografía sobre la unidad de *Ley y Evangelio*¹⁶. En ella, la formulación se traslada desde el campo de problemas original —la relación entre ley y gracia o Evangelio— a su aplicación en la relación entre filosofía y teología. Este modo de proceder es original y característico de la comprensión de la filosofía por parte de Söhngen y parece plausible si la teología se posiciona del lado de la gracia o del Evangelio, puesto que, al fin y al cabo, se trata de la ciencia «que conocemos [...] aquí abajo solo por la fe divina»¹⁷. Ciertamente no se le puede dar la misma plausibilidad a la concepción de la filosofía como análoga al derecho. Sin embargo, él conecta explícitamente ambas concepciones mediante la pregunta: «¿no es la filosofía también una «ley» para el teólogo?»¹⁸.

Ahora bien, según Söhngen, la ley no debe considerarse principalmente en términos de ley escrita, como si la filosofía fuera un conjunto estático de normas similares a una colección de reglamentos. Más bien, en su uso teológico, la ley aparece contenida en el Evangelio, es decir, en la promesa de Dios, en la «palabra de gracia revelada en Jesucristo»¹⁹: «el Evangelio, sin embargo, abarca y contiene su contrario, la Ley»²⁰.

En el pasaje de *Mysterium Salutis* parece utilizar la misma palabra «ley» en un sentido análogo, puesto que en otro lugar contrapone la filosofía a la ley en el esfuerzo por adquirir claridad:

¹⁵ G. Söhngen, «Philosophie», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8 (1936), p. 244.

¹⁶ Cf. id. *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich* (Freiburg-München: Karl Alber, 1957), pp. 5s; «Gesetz und Evangelium», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (1960), p. 832.

¹⁷ Id., *Philosophische Einübung in die Theologie*, p. 119.

¹⁸ Id., «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 945.

¹⁹ Id., *Gesetz und Evangelium*, p. 28.

²⁰ Ib., p. 27.

El análogo filosófico probablemente más significativo de la época precristiana se encuentra en Platón hacia el final de su diálogo sobre el estadista [...] y se expresa en el griego original como «ley y comprensión», *nomos y phronesis* [...]. La ley debe seguir siendo una palabra viva, un dicho vivo en constante interpretación viva, afirmada y realizada desde el espíritu de discernimiento del hombre con discernimiento²¹.

En consecuencia, se hace evidente que la constatación de Söhngen de que la filosofía es la ley para el teólogo se apega a una comprensión dinámica de la búsqueda de la verdad por parte de la razón. Aunque —vista desde la historia— la filosofía griega ha proporcionado los fundamentos mismos de la teología cristiana²², Söhngen no cree que la teología esté sujeta a una determinada filosofía o un sistema determinado²³. En lo que se refiere a la conceptualización y formalización científica de la que se compone un sistema de pensamiento, Söhngen señala, en efecto:

No hace falta decir que no pensamos aquí en primera instancia en la ciencia cuando pensamos en lo metafísico, sino, hablando con Kant, en la metafísica que está dispuesta en la naturaleza profundamente oculta del ser humano, en los intereses metafísicos de la humanidad, ya que estos intereses conceptuales del mundo y de la vida de la humanidad se expresan en el lenguaje o más bien en los lenguajes, en conceptos y en imágenes, pero probablemente de modo originario en imágenes y en palabras de imágenes, y después en el terreno fértil de conceptos y palabras de conceptos²⁴.

En una publicación posterior, Söhngen define *nomos* como «lo que corresponde a la esencia, al ser de una cosa»²⁵. De ello se

²¹ Ib., pp. 109s.

²² Cf. id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 944.

²³ Cf. id., *Der Weg der abendländischen Theologie* (München: Anton Pustet, 1959), p. 36; *Sein und Gegenstand Das scholastische Axiom ens et unum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation* (Münster: Aschendorff, 1930), p. 42.

²⁴ Id., *Analogie und Metapher Kleine Philosophie und theologie der Sprache* (Freiburg: Karl Alber, 1962), p. 88.

²⁵ Id., *Grundfragen einer Rechtstheologie* (München: Anton Pustet, 1962), p. 27.

deduce que la filosofía no se enfrenta a la teología como algo ajeno, sino que su *lex/nomos* la ayuda en su propia empresa y le previene de perder su meta²⁶.

Uso filosófico de la razón

El *usus philosophicus* sintetiza el «filosofar por filosofar»²⁷ en el sentido de un empeño razonable en el conocimiento de la verdad, pero *sin* referencia inicial a la revelación²⁸. Söhngen no parte de la premisa de que la filosofía por sí misma corre el peligro de volverse inútil para la teología a causa de su independencia, aunque emprenda reflexiones que no son explícitamente de carácter teológico.

Esto también se manifiesta en la declaración de Söhngen sobre su propia trayectoria: «Me aferro a esto [...]: un camino a través de la filosofía, sin importar lo largo que sea, nunca es una desviación hacia la teología: uno puede empezar el verdadero trabajo teológico demasiado pronto y no demasiado tarde»²⁹. Söhngen no niega, sin embargo, que la filosofía pueda entrar en conflicto con las verdades de la revelación, lo que atribuye a una filosofía «sobreinterpretada e ideológicamente sobrecargada»³⁰.

Dentro de este primer espacio, su obra *Sein und Gegenstand* [*Ser y objeto*] tiene una importancia central, ya que puede entenderse como una aclaración fundamental sobre las capacidades de la razón. Apoyándose en el axioma escolástico *ens et verum convertuntur*, Söhngen considera la relación entre el pensar y el ser, incluyendo problemas epistemológicos como el de la irracionalidad

²⁶ Cf. *ib.*, p. 29.

²⁷ *Id.*, «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 945.

²⁸ Cf. *id.*, *Philosophische Einübung in die Theologie*, p. 122; «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 941.

²⁹ *Id.*, *Die Einheit in der Theologie*, p. vii.

³⁰ *Id.*, *Philosophische Einübung in die Theologie*, p. 123.

del ente³¹ que son tratados de forma fructífera para la teología. El tema y la orientación de la obra solo pueden entenderse a través del contexto de la historia intelectual, es decir, el neokantismo, el realismo, la fenomenología, la neoescolástica, pero sobre todo a través del redescubrimiento de la ontología, especialmente a través de la filosofía de Nicolai Hartmann, quien ejerció una gran influencia sobre Söhngen³². La relación entre el conocimiento y el ser está ontológicamente anclada en la concepción de Söhngen, en el sentido de que «nuestro sujeto pensante [está] situado en el mundo del ser en la medida en que él mismo pertenece a él como sujeto del ente»³³. El sujeto que conoce es parte del mundo del ser y el conocimiento no es ajeno al ser. A la inversa, el mundo del ser está abierto al conocimiento: «Cuanto más marcado por el pensar está un ser, tanto más está marcado por el ser y tanto más es en verdad un ser»³⁴. Por un lado, se subraya el anclaje ontológico del conocimiento sin, por el otro, desatender la estructura del ser que se asienta al conocimiento, que a su vez proviene de la razón de un Dios creador³⁵.

Uso teológico de la razón

En segundo lugar está el uso teológico de la filosofía, es decir, el servicio de la ciencia de la razón para el discurso de Dios. Bajo este signo, la relación entre teología y filosofía puede ser explorada tanto intra-teológicamente³⁶ como *ad extra*, como una conversación entre la teología de la revelación y la filosofía autónoma. En este contexto, las observaciones de Söhngen sobre el

³¹ Cf. id., *Sein und Gegenstand*, p. 70; »Irrational«, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, pp. 603s.

³² Cf. W. Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2 (München: Beck, 1996), p. 439s; G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, p. vii.

³³ Id., *Sein und Gegenstand*, p. 251.

³⁴ Ib., p. 307.

³⁵ Cf. ib., p. 334.

³⁶ Cf. id., *Philosophische Einübung in die Theologie*, p. 131.

problema de la analogía, que se inspiran en Buenaventura, parecen ser especialmente importantes. La teología natural, como *analogia creaturae*³⁷ o *analogia e naturali cognitione*³⁸ se asienta como una posibilidad, aun *después* de la revelación³⁹, y sin embargo bajo las condiciones de la historia de la salvación está en peligro de «haber pensado» a Dios⁴⁰. En este punto, la fórmula de Söhngen de la *analogia entis in analogia fidei* se presenta como un punto clave, ya que no se trata en primer término del conocimiento del ser humano, sino que, más allá y de manera más fundamental, de su calidad ontológica, de su existencia concreta y su situación en la historia de la salvación⁴¹. La razón sanada por la fe es el punto de partida de una ciencia filosófica y teológica responsable. Sin embargo, «fe» no significa en este contexto la supremacía del conocimiento de la fe sobre el conocimiento de la razón⁴². La teología «no es la legisladora de la filosofía y las ciencias del mundo»⁴³. Aquí la fe significa la rendición personal a Dios, como nuevo ser en Cristo. Un pensamiento marcado por este giro existencial constituye el marco de una ciencia responsable, tanto filosófica como teológica.

En lo que respecta a la forma lingüística de la teología, para Söhngen el *kerigma* (que se puede calificar como metafórico), sigue siendo el punto de referencia determinante para el pensamiento y el discurso teológicos, a pesar de su «traducción» al ámbito del concepto⁴⁴. Tanto la primacía del testimonio de la revelación

³⁷ Id., «Bonaventura als Klassiker der *analogia fidei*», *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935), p. 104.

³⁸ Cf. id., «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», p. 923.

³⁹ Id., *Grundfragen einer Rechtstheologie*, 38. Cf. *Die Einheit in der Theologie*, p. 245.

⁴⁰ Cf. id., *Die Einheit in der Theologie*, p. 243; *Philosophische Einübung*, pp. 34, 74; «Bonaventura als Klassiker der *analogia fidei*», pp. 102, 109.

⁴¹ Cf. id., «Analogia fidei II, Die Einheit in der Glaubenswissenschaft», *Catholica* 3 (1934), pp. 176-208, en p. 192.

⁴² Cf. id., *Philosophische Einübung in die Theologie*, pp. 121, 116s.

⁴³ Ib., p. 122.

⁴⁴ Cf. ib., pp. 127s; «Analogia fidei II», p. 196; *Analogie und Metaphor*, pp. 83-87.

como la justificación para aplicar la razón pura en el espacio de la teología de la revelación permanecen en equilibrio⁴⁵. Los límites de esta razón pura son la Escritura y la tradición en tanto testigos de la revelación⁴⁶. Este trazado de límites va acompañado de la validación de la categoría de historicidad, sin la cual el acontecimiento de Cristo degenera en una pura idea que, en el marco de una razón absolutizada, corre el peligro de formar ideologías que pueden tener consecuencias fatales en la práctica, como ilustra Söhngen con los intentos de establecer una religión natural, no histórica, y con la violencia en el transcurso del *terreur* durante la Revolución francesa⁴⁷.

Uso de la razón en el entorno de la vida

En lo que respecta al *usus cosmicus*, Söhngen va más allá del ámbito científico para vincular la razón con la sabiduría, a la que llama «disposición natural del ser humano como ciudadano del mundo»⁴⁸ (una formulación que juega con la distinción de Kant entre el «concepto escolástico» y el «concepto del mundo»⁴⁹). En este sentido, la filosofía entra en relación con la fe cristiana tanto por la referencia a la vida cotidiana del ser humano en el mundo como por la construcción de una cosmovisión⁵⁰, en la medida en que la búsqueda de la sabiduría es interpretada como una búsqueda de la salvación. Aunque Söhngen destaca la pluralidad de formas de

⁴⁵ Cf. C. Poncelet, *Dreifacher Gebrauch der Vernunft* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2017), pp. 162-168 y 180-182.

⁴⁶ Cf. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn: Hanstein, 1940), pp. 49s.

⁴⁷ Cf. id., *Einheit in der Theologie*, pp. 349-351; »Analogia fidei II«, p. 192.

⁴⁸ Id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 945.

⁴⁹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft 2* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1974), pp. 866ss.

⁵⁰ Por ejemplo, también K. Wenzel, »Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom ‚Kampf um Anerkennung‘ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins«, *Theologie und Philosophie* 86 (2011), pp. 182-200.

pensar y de lenguajes, parte de la premisa de que existe una única verdad y que todas las personas y los pueblos la han buscado en un esfuerzo científico común⁵¹. Mediante las dimensiones sabiduría, amor y orientación esperanzadora hacia el futuro, Söhngen presenta la tensión entre la *humanitas* y la *humanitas christiana*. Entre otras cosas, exhorta a encontrar verdades y valores que hayan sido olvidados y enterrados en la vida cristiana o en el pensamiento de una época fuera de la Iglesia⁵².

La relación llena de tensiones entre *fides* y *ratio* se hace evidente sobre todo en el posicionamiento de la cruz de Cristo. Continuando con la teología paulina de la cruz (especialmente en 1 Cor), hay que distinguir entre la aspiración mundana a la sabiduría y la sabiduría de Dios⁵³, pero la cruz, como juicio sobre un mundo pecador, es también una llamada a la «penetración cristiana y a la configuración del mundo»⁵⁴. Puesto que la cruz como misterio está permanentemente presente en el culto del pueblo de Dios⁵⁵, la vida dentro de la Iglesia puede ser considerada una precondition antropológica de la teología. La crisis de la cruz como lugar de juicio sobre lo erróneo del mundo y como incentivo para actuar por amor sigue presente en la forma de la Iglesia. Así, la categoría de historicidad efectiva en el *usus theologicus* es captada en el *usus cosmicus* como la presencia concreta de la cruz de Cristo en la historia del pueblo de Dios. Paralelamente, el filósofo también forma parte de la historia como ser humano y requiere este punto de referencia existencial concreto, sin el cual toda terminología se vaciaría.

⁵¹ Cf. G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie*, p. 36; también *Einheit in der Theologie*, pp. 390, 404.

⁵² Cf. *ib.*, p. 382.

⁵³ Cf. *id.*, *Humanität und Christentum* (Essen: Augustin Wibbelt, 1946), pp. 59, 61; *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, p. 91.

⁵⁴ *Id.*, »Zur Frage eines christlichen Sozialismus. Soziale Struktur und soziales Ethos«, *Politische Studien* 5/54 (1954), pp. 6-20, en p. 17.

⁵⁵ Cf. *id.*, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn: Hanstein, 1938), p. 25.

Referencia mutua de teología y filosofía

Si procedemos en el orden del *usus philosophicus* y por vía del *usus theologicus* al *usus cosmicus*, seguimos el camino del orden del conocimiento. Para Söhngen, sin embargo, la verdad de los hechos, es decir, el significado general y mundano de la fe, tiene prioridad sobre la verdad de la razón. La experiencia reflexiva contribuye a la construcción del conocimiento y a la adquisición de la sabiduría, ya que «la experiencia pertenece a la razón y con la experiencia viene la comprensión. La comprensión sin experiencia se convierte en fábulas y delirios y pierde el suelo bajo sus pies; y la experiencia sin la comprensión deviene sentimiento ciego y sin sentido»⁵⁶.

Como aspecto central hay que subrayar que, para Söhngen, la teología y la filosofía son caminos separados que están abiertos el uno al otro y deben estarlo si no quieren deslizarse hacia formas erróneas. Una filosofía cerrada en sí misma, que niega *a priori* la posibilidad de una revelación de Dios, tiende a convertirse en una ideología a partir de una sobreestimación de la razón humana, al igual que la fe sin referencia al conocimiento natural se convierte en un sistema ideológico, por lo que ambas tendencias —el racionalismo y el fideísmo— se encuentran en esta deformación ideológica como un punto de fuga.

El hecho de que la razón esté abierta a la revelación y, por tanto, sea capaz de un acto de fe racionalmente responsable, radica en la disposición de apertura del espíritu al mundo como un todo asumida por Söhngen. El poder de la cognición se aplica estructuralmente a la totalidad del ser, porque el ser mismo está estructurado espiritual y racionalmente. Y a la inversa, según él, la cognición está anclada en el ser del mundo. Esta idea básica, tal como la encontramos en *Sein und Gegenstand*, aparece como el gran fundamento de la relación entre teología y filosofía.

Christian Poncelet

⁵⁶ Id., *Philosophische Einübung in die Theologie*, p. 88.

I. PLATÓN: DIOS, CONCIENCIA Y VERDAD

Joseph Ratzinger se ha descrito a sí mismo en varias ocasiones como «platónico», al menos en cierto sentido¹ y «un poco»². La relación de la teología de Ratzinger con la filosofía de Platón es, pues, indudable. Hay, sin embargo, controversia y debate sobre la extensión de esta afinidad y si el impacto en su teología es más bien positivo o negativo. Los críticos acusan a Ratzinger de idealismo o espiritualismo³, de una desvalorización pesimista de la historia y, en esa medida, de una considerable distancia del mundo moderno y sus problemas⁴, lo que se considera también a veces resultado de su platonismo. El teólogo Heiko Nüllman acusa a Ratzinger de carecer de «humanidad» porque acepta, como Platón, una verdad transhistórica incluso en lo moral y no reconoce la dependencia intersubjetiva de las acciones morales⁵. En contra, teólogos como

¹ Cf. J. Ratzinger, «Fe, historia y filosofía. A propósito del eco de mi 'Introducción al cristianismo'», en *JROC* 4, pp. 289-304, en p. 295.

² Id., *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio* (Madrid: Palabra, 1997²), p. 45.

³ Cf. W. Kasper, »Das Wesen des Christlichen. Rezension zu Joseph Ratzinger ‚Einführung in das Christentum‘«, *Theologische Revue* 65 (1969), pp. 182-188.

⁴ Cf. A. Jall, *Erfahrung von Offenbarung. Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers*. Ratzinger Studien, 15 (Regensburg: Pustet, 2019), pp. 456-457.

⁵ Cf. H. Nüllmann, *Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und Interreligiösen Dialog* (Würzburg: Echter, 2012), p. 378.