

# Editorial

## El pensamiento de Benedicto XVI<sup>1</sup>

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.630>

**Pablo Blanco** 

Universidad de Navarra  
pblanco@unav.es

Han pasado varios años —en ocasiones, difíciles y controvertidos— desde aquel 19 de abril de 2005 en que Joseph Ratzinger fue elegido pontífice de la Iglesia católica, tomando para sí el nombre de Benedicto XVI. Empezamos a estar ahora en condiciones de distinguir los ejes centrales de lo que fue su pontificado. Intentaremos entonces proceder a la síntesis de las ideas expuestas a lo largo de estos años. Resumiremos en siete puntos las palabras clave en torno a las que ha girado su ministerio como obispo de Roma: razón, corazón, (ad)oración, creación, Jesucristo, la Iglesia y la belleza. En estos conceptos se resume un pensamiento que parece ofrecer una respuesta adecuada a los retos planteados por la posmodernidad, a juzgar por el concepto de razón propuesto por el papa alemán, por la apertura a un nuevo mundo y la disposición accesible a la ontología, por la acogida de la dimensión estética, así como la centralidad de las instancias del amor y de la esperanza, complementarios —como hemos enunciado— de la razón y de la verdad. Por todo esto, nos parece una calificación adecuada la de “papa para la posmodernidad”, aplicado a Benedicto XVI (y no solo “papa de la razón”), siempre que se entienda este debatido término en su acepción más amplia y esperanzadora.

---

<sup>1</sup> Una versión anterior fué publicada en: Blanco, P. (2014). Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? *Límite*, 29 (9), 35-62.

**Cómo citar en APA:** Blanco, P. (2024). El pensamiento de Benedicto XVI. *Kénosis*, 12(22), 1-14.  
<https://www.doi.org/10.47286/23461209.630>



## Razón, corazón, creación, (ad)oración

### Razón

Benedicto XVI fue llamado “el papa de la razón” por su decidida defensa en un mundo algo alérgico a ella. El papa-profesor habló en innumerables ocasiones sobre este tema central y decisivo en la sociedad actual. Como hemos visto, propuso una “nueva Ilustración”, con una nueva razón. Era este el tema expuesto en Ratisbona (y no el islam, tal como algunos entendieron): la necesidad de una *razón abierta*, ampliada al mundo del arte, de la ética, de la religión e, incluso, de los sentimientos. Esta nueva razón será —como afirmó Walter Kasper— más posmoderna que premoderna. La fe es también profundamente racional para el papa emérito, ha repetido en numerosas ocasiones. Por eso cabe el diálogo entre ciencia y Biblia; entre fe y razón. Ya un año antes de ser elegido papa, había acordado con Jürgen Habermas que razón y religión podían curarse recíprocamente de sus respectivas patologías, tal como hemos visto. La razón impide —decíamos— que la religión caiga en el fanatismo y el fundamentalismo; la religión evita que una razón puramente técnica produzca atropellos. “Los sueños de la razón producen monstruos”, dibujó Goya, como los modernos sueños de la razón moderna de Auschwitz, Hiroshima o Chernobyl, subproductos residuales de una razón puramente técnica. Por eso el filósofo alemán llamó a Ratzinger “amigo de la razón”. La cuestión de la verdad ha ocupado un lugar importante en sus escritos desde un primer momento. El cristianismo es la religión del amor y la verdad, del logos y del agape. Tras las encíclicas sobre el amor y la esperanza, Benedicto XVI publicó una sobre la verdad del amor titulada *Caritas in veritate* (2009). El amor en la verdad: la verdad sin amor se vuelve rígida, dice allí; mientras que el amor sin verdad degenera en puro sentimentalismo y arbitrariedad. Amor y verdad también se requieren y precisan mutuamente. La cuestión de la verdad es la mejor defensa contra la dictadura del relativismo, que en Ratzinger siempre contiene ecos del trauma sufrido en la infancia y adolescencia bajo la sombra del Tercer Reich<sup>2</sup>.

---

2 Sobre el tema, puede verse : A. Nichols, 1988, pp. 279-291; V. Pfnür, *Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen*, AA. VV., 1997, pp. 17-24; H. Häring, 2001, pp. 45-49; P. Blanco, 2008b, pp. 55-69; L. Boeve, *Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics*, L. Boeve – G. Mannion, 2010, pp. 18-21; T. Rowland, 2010, pp. 114-128; K. Koch, 2010, pp. 159-161.

## Corazón

El amor, lógicamente, es lo primero. La primera encíclica se tituló precisamente Dios es amor, y en ella nos explicó cómo se usa y abusa de este sagrado término. El *eros* ha de ser purificado para convertirse en verdadero amor humano y cristiano. Es decir, en *agape*. Pero también, al mismo tiempo —se añadía allí—, la caridad ha de incluir el afecto, el cariño, el amor humano. “Dios es cariño”, tradujo un santo del siglo XX la famosa de san Juan que da título a la encíclica programática de Benedicto XVI. *Eros* y *agape* presentan así esta mutua complementariedad y circularidad. Recogiendo la crítica de Nietzsche, al afirmar que el cristianismo quitaba la alegría de vivir y del amor, el papa alemán hablaba de esa complementariedad entre amor humano y amor divino. Pero este *eros* ha de ser purificado, recordaba, a la vez que la caridad necesita también del afecto humano. Esta purificación supondría una auténtica revolución del amor, que evitaría caer en los extremos del hedonismo y del espiritualismo. Por otra parte, viene a recordarnos que el amor es posible, porque Dios nos ama primero. Es esta también una afirmación revolucionaria en un mundo algo desengañado y desamorado después de tanto experimento.

El amor es posible si Dios ama y nos ama. Nosotros podemos amar con ese amor “prestado” por el mismo Dios. Tal revolución es posible precisamente porque Dios es amor. Nos ha creado y redimido por amor; nos da un amor que es el suyo. Podemos amar con el mismo corazón de Jesucristo, que dio su vida por todos. Por eso podemos amar. Existe por tanto una continuidad —termina diciendo— entre el amor, la caridad y la santidad, pues esta no sería otra cosa que el amor pleno: el amor total. Este amor ha de ser posible en este mundo tantas veces cruel. Es más, puede reinar en este mundo porque Jesucristo ha muerto en él. La justicia social sin más —dice en la encíclica social *Caritas in veritate*— resulta demasiado dura. Hace falta un poco de amor. La persona es el único ser digno de ser amado por sí mismo. Y esto tiene que ver también con la situación actual. La crisis económica presenta también sus raíces éticas y antropológicas. Es este un mensaje revolucionario lanzado a un mundo que no cree en el amor. El Pilato de nuestros días preguntaría con escepticismo: ¿qué es el amor?, ¿de verdad es el amor posible hoy en día? Y Benedicto XVI respondería: Dios es amor, y por eso podemos amar<sup>3</sup>.

---

3 Sobre este tema, puede verse: Aranda (2006); Blanco (2006b); Schulz (2008), “Die Quadratur des Zirkels der Theologie – Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie”; Guijarro Oporto (2007), “El costado traspasado. La inspiración joánica de la encíclica *Deus caritas est*”; Núñez Regodón (2007), “Él nos ha amado primero. La presencia de 1 Jn en *Deus caritas est*”; Moga (2007), “Glaube und Liebe gemäss dem *Logos*. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation”; Rowland (2009); Koch (2010); Vignini (2010).

## Creación

Muchos han hablado de las raíces verdes de la última encíclica social de Benedicto XVI. En la encíclica social *Caritas in veritate* ha conseguido conjugar no solo la crisis económica con la imprescindible ética de los negocios, sino también con la ética sexual y la defensa de la vida, la bioética y el respeto por el medio ambiente. Juan Pablo II era aplaudido cuando hablaba de cuestiones sociales, y abucheado —no lo olvidemos— cuando hablaba de las morales. Benedicto XVI, con esta visión integradora, pretende presentar unidas todas las facetas de la existencia humana. Por eso es una encíclica global. Sus alusiones a la ecología y al medio ambiente resultan continuas, y no meramente oportunistas. Tiene su misterio. Para el Ratzinger teólogo, la creación constituía un dogma olvidado, del que apenas se hablaba. Deberíamos volver al principio (cf. Gn 1,1; Jn 1,1) para deshacer los entuertos infligidos al planeta. Propugna así el papa alemán un ecologismo cristiano, interior y exterior, con unas profundas raíces cristianas en el momento de la creación. Esta creencia en el Creador no es sin embargo una exclusiva cristiana, pues también judíos, musulmanes y otras religiones confiesan este origen divino.

Tal afirmación tiene que ver también con su insistencia en la conciencia y en la ley natural, y puede ser un punto de encuentro y de mutuo entendimiento entre personas de diferentes religiones, e incluso con ateos y agnósticos. La corrupción interior produce contaminación exterior, y al revés: la limpieza interna promueve un respeto externo, con los demás y el medio ambiente. La tutela del medio ambiente y de la vida y la dignidad de la persona humana —creada por Dios e imagen de Dios— constituye un principio común de la *Weltethos*, de la llamada ética mundial. “En el principio era el *Logos*” (Jn 1,1), repetía el teólogo Ratzinger: la Razón creadora, la Razón-Amor ha dado sentido a todas las cosas “en el principio”. Por eso sigue el prólogo de san Juan: “todas las cosas fueron hechas conforme a él” (Jn 1,4), conforme al *Logos* que da sentido a cada cosa. La naturaleza tiene la huella del *Logos*, y por eso tiene un *logos*, sentido, un lenguaje, una gramática. Todas ellas tienen un *logos* interno del que no podemos prescindir sin hacer daño y sin hacernos daño. A él debemos volver para acertar con la propia naturaleza y con nuestro modo de ser. “Y el *Logos* se hizo carne” (Jn 1,14): es este el tercer sentido de la palabra. El ser humano está dotado de la razón y de la conciencia. Por eso podemos conocer el *logos* de las cosas y al mismo *Logos* que nos dio el ser<sup>4</sup>.

---

4 Voderholzer (2005); Blanco (2006a); Austriaco (2006); Moga (2007), “Glaube und Liebe gemäss dem *Logos*. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation”; Schneider (2008), “Primat der *Logos* vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger”; Rowland (2009); Quesada Rodríguez (2010); Rausch (2009); Koch (2010).

## (Ad)oración

Benedicto sabe que la (ad)oración es el verdadero motor de la Iglesia y de la vida cristiana. Frente al activismo cortoplacista, el papa alemán sabe esperar, pensar y rezar. Pero sobre todo rezar. El activismo es para Ratzinger “la gran bestia negra”: el actuar en la Iglesia actual sin pensar ni rezar. Para él, el culto y la oración son también fuentes de la verdad y del ethos cristiano. La mayor parte de los problemas que pudiera tener la Iglesia hoy proceden de la falta de unión a Jesucristo, presente en el Pan y en la Palabra. Es algo de lo que ya habló Juan Pablo II, con motivo de los primeros casos de los escándalos de pederastia entre miembros del clero en los Estados Unidos: “Esto nos pasa por descuidar la eucaristía”, dijo entonces Juan Pablo II. No era una evasiva. Aquello ocurrió, en última instancia y con todas sus consecuencias, por haber descuidado el centro de la vida cristiana. La liturgia ha sido uno de los puntos centrales de la teología de Ratzinger, y por ella ha profesado un especial interés desde su infancia. La razón y la liturgia —afirmaba— le metieron en el mundo de Dios; es más, fueron su refugio y su defensa ante la amenaza nacionalsocialista.

En su pensamiento, la liturgia ocupa ese lugar central que le corresponde en la Iglesia. La categoría de la *adoración* no es sin más un reducto piadoso, sino un verdadero lugar teológico de donde surgen continuas inspiraciones para la teología y el pensamiento en general. El *ora et labora* benedictino está también muy presente en su concepción teológica. Benedicto XVI está convencido de que la crisis de la Iglesia se debe al descuido de la liturgia, y de que el mejor modo de llenar las iglesias consiste precisamente en celebrar bien. Como para Juan Pablo II, la Eucaristía es el centro: hace la Iglesia. El misterio eucarístico no es solo el corazón de la Iglesia, sino que toda su unidad, su misión y su capacidad evangelizadora proceden de la Eucaristía. Los cristianos no solo se reúnen en torno al Pan y la Palabra, sino que serán capaces de ofrecer también un testimonio creíble en un mundo en ocasiones hostil. Y después de rezar, trabajar<sup>5</sup>.

---

5 Nichols (1988); Aldazábal (2000); Farnés (2002); Baldovin (2004); Blanco (2006c); Flores (2008); González Padrós (2008); Hoping (2009), “Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe”; Heim (2009); Ivanov (2007); Waldstein (2007); Hahn (2009); Rausch (2009); Mannion (2010), “Liturgy, catechesis and evangelization”; Rowland (2010); Koch (2010).

## Jesucristo, Iglesia, belleza

### Jesucristo en el centro

Es esta una afirmación incontrovertible. A pesar de las múltiples ocupaciones en su ministerio, Benedicto XVI no ha renunciado al proyecto personal de escribir su *Jesús de Nazaret* (2007-2012). Constituye este libro una actividad central como sucesor de Pedro: hablar de Jesucristo. Y hablar de él como Dios y hombre, como el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. No es un profeta ni un avatar más de la divinidad, sino el Hijo de Dios hecho hombre. Solo él salva. Esto fue también recordado por Juan Pablo II en el Jubileo del año 2000: junto a la petición de perdón por los pecados de los cristianos, recordó que “Jesús es el Señor”, el Salvador, el único Mediador. Recordar la centralidad salvífica de Jesucristo no es una ocupación más, sino la misión principal de la Iglesia. El relativismo religioso propone a Jesucristo como un varón egregio, un pacifista o un revolucionario, o bien una persona eminente que toma conciencia de una presunta divinidad. Se cree Dios, y por eso piensa que puede salvar. Otros tantos podrían hacerlo también.

Sin embargo, los cristianos han creído y defendido siempre que toda salvación viene de Dios en Jesucristo. Un budista, un musulmán o un animista pueden salvarse, pero siempre en Jesucristo. No en Buda, Mahoma o el Gran Manitú. Solo Jesucristo es el Hijo de Dios, el mismo Dios, como recuerdan de modo constante los evangelios. Aquí se puede establecer una interesante “alianza ecuménica” con cristianos de otras confesiones que proclaman la divinidad de Jesucristo. En la actual sociedad multicultural y plurirreligiosa, hace falta anunciar de modo especial a Cristo, encarnado, muerto y resucitado por amor a todos. En una ocasión —relataba Ratzinger— fueron a verle un grupo de obispos latinoamericanos. Le contaban cómo les había ido a visitar un grupo de indígenas. Querían agradecerles toda la labor asistencial que había realizado la Iglesia a lo largo de tantos años: “Pero necesitábamos que nos hablaran de Jesucristo, y por eso nos hemos hecho miembros protestantes”. La Iglesia habla a veces demasiado de sí misma —recordaba el mismo Ratzinger— y demasiado poco de Dios, cuyo rostro se hace visible en Jesucristo<sup>6</sup>.

---

6 Hoping (2006); Theobald (2007); Martínez Gordo (2008); del Pozo (2009); Rausch (2009); Vidal Taléns (2008); Tura (1974); Häring (2001); Dirscherl (2007), “La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología”; Krieg (1980); Prades (2008, 2009); Lázaro Pulido & Piñero Mariño (2008); Rowland (2009); Capizzi (2009), “Il Gesù storico”; Valle (2009), “The Christological Hermeneutic of Joseph Ratzinger: From Introduction to Christianity to Today”; Boeve (2010), “Christ, humanity and salvation”; Koch (2010); Vignini (2010).

## **Iglesia**

Frente al conocido lema “Cristo sí, Iglesia no”, el papa Ratzinger quiso recordar que la Iglesia es el cuerpo y la esposa de Cristo. La Iglesia está inseparablemente unida a la persona de Jesucristo. Por eso la Iglesia debería hablar más de él y menos de sí misma y de asuntos clericales. Más santidad y menos burocracia, era la fórmula de Ratzinger para destacar la unidad entre Jesucristo y su Iglesia. De hecho, esta continúa la misión de aquel. Jesucristo mismo se sirvió de su mediación y, por tanto, de los apóstoles, obispos y demás ministros que siguen esta misma línea de continuidad. La apostolicidad de la Iglesia es una de sus notas fundamentales, nos recuerda una y otra vez el papa-teólogo. De manera que hay una continuidad entre Jesucristo, la Iglesia de los apóstoles y la Iglesia actual. Esto nos ofrecerá una clave para el diálogo ecuménico, que consistirá en profundizar en nuestras raíces comunes. Benedicto XVI estaba convencido de que la misión de la Iglesia consiste en anunciar a Cristo y en crecer en comunión y cohesión dentro de ella. Así se podrá llevar adelante ese proyecto ecuménico de crecer en unidad en la única Iglesia de Cristo, la cual desearon también los papas anteriores. El papa alemán piensa que se debe caminar con pasos lentos pero seguros, como en la ascensión a una montaña.

Los resultados ecuménicos le acompañaron: con los ortodoxos se ha reemprendido el diálogo ecuménico, y ya son tres las reuniones (Rávena, Chipre, Viena) que han tenido lugar sobre el principal tema que nos separa: el modo de ejercer el primado de Pedro. Mientras tanto, se busca una estrecha colaboración en cuestiones éticas —sobre todo bioéticas— y en la doctrina social. Algunos anglicanos han procedido —como se dice en lenguaje automovilístico— a un “adelantamiento por la derecha”. Han llamado a las puertas de Roma pidiendo una plena comunión, a la vez que conservan la liturgia y la espiritualidad propias. Con los protestantes se ha avanzado mucho en los años posteriores al Concilio Vaticano II. La colaboración en el ámbito moral es también ahora más que posible, pues existen temas comunes como la bioética, la defensa de la vida o la promoción de la familia, en los cuales cabe un acuerdo, un pacto ético, una alianza ecuménica. Quedan pendientes, sin embargo, algunas cuestiones importantes relacionadas con los conceptos de autoridad, ministerio e Iglesia. Son temas derivados de la sucesión apostólica de la que hablábamos antes. Sin embargo, el entendimiento alcanzado con algunos anglicanos hace pensar en una posible solución en el futuro también con los ortodoxos, los lefebvrianos o en ámbito protestante<sup>7</sup>.

---

7 Al respecto puede verse Tura (1974); Fahey (1981); Nichols (1988); Tracy (1989); Villar (1991); Rausch (2009). No compartimos, pues, la presunta ruptura y discontinuidad en la eclesiología ratzingeriana que parece advertir Pottmeyer (“Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la comunión de Joseph Ratzinger”, Meier-Hamidi & Schumacher, 2007); Eckert (2007); Mannion (2010), “Understanding the Church” y “Teaching and authority: dimensions of magisterium”; Koch (2010).

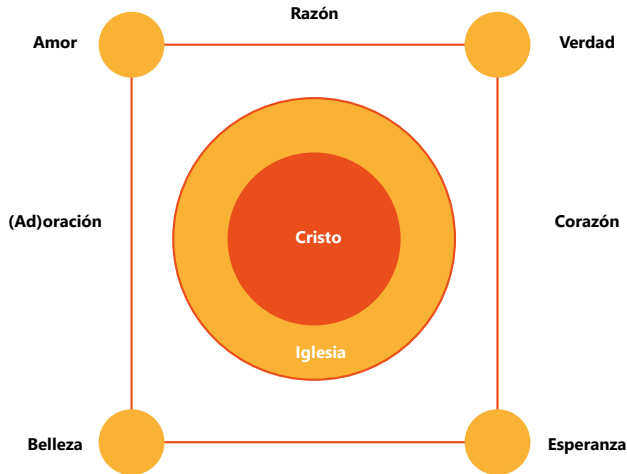
## Belleza

Ratzinger ha sido siempre un enamorado de la belleza. Desde su temprana afición a la música, especialmente Mozart, la dimensión estética forma parte de su pensamiento y de su visión de la vida. De hecho, suele ser llamado "el Mozart de la teología", no solo por las aparentes levedad y ligereza de su pensamiento (Ratzinger es más fácil de leer que otros teólogos alemanes), sino también por la profundidad y dramatismo de sus ideas. Mozart es su música de fondo. Además, ha afirmado que un teólogo que no tenga sensibilidad estética resulta peligroso. Por eso, siempre tiene algo de tiempo para tocar el piano. Para él, la belleza no solo es importante para la teología, sino también para la misma vida de la Iglesia. En una sociedad posmoderna y algo esteticista, decía Ratzinger, la razón y la belleza presente en el arte cristiano y en la vida de los santos puede ser un testigo de excepción: la mejor tarjeta de presentación para el cristianismo. La consagración de la Sagrada Familia constituyó todo un símbolo en este sentido.

En Gaudí se encuentran unidas estas dos dimensiones de la belleza cristiana: por una parte, como creador de una belleza nueva, moderna y dirigida a la gloria de Dios, tal como aparece en el templo barcelonés; por otra, por la belleza presente en la vida de los santos, si el proceso de beatificación del "arquitecto de Dios" llegara a buen puerto. El arte cristiano y la santidad hacen presente la belleza divina en este mundo. El cardenal Ratzinger relataba la historia de los legados del rey Vladimiro de Kiev. Buscaba una religión para su reino y envió unos legados para que vieran las religiones en países remotos. Los judíos y los musulmanes búlgaros dejaron bastante indiferentes a sus embajadores. Los católicos germanos impresionaron un poco más, pero no de modo suficiente. En fin, cuando los legados llegaron a Constantinopla, al contemplar la belleza de la celebración de la "divina liturgia" en la basílica de Santa Sofía, afirmaban que habían encontrado "el cielo en la tierra". Rusia se convirtió entonces al cristianismo. Este tipo de anuncio de la fe puede tener también gran actualidad en el momento presente, en un mundo especialmente sensible a la belleza, tal vez por la nostalgia de su presencia

Estas serían las siete palabras en las que me parece que se podría sintetizar el "programa" del papa emérito. Representado todo esto de modo gráfico, más o menos vendría a ser algo así: dos núcleos concéntricos (Cristo y la Iglesia); cuatro pilares ontológicos y teológicos (amor, verdad, belleza y esperanza); y cuatro referencias y actitudes: razón, corazón, (ad)oración y creación. Tal como figura en este cuadro:

### Benedicto XVI en 7 palabras



## Bibliografía sugerida

- Aldazábal, J. (2000). La liturgia es ante todo obra de Dios. *Phase*, 40(236), 181-186.
- Aranda, G. (2006). La enseñanza bíblica de la *Deus caritas est*. *Scripta Theologica*, 38(3), 993-998.
- Austriaco, N. P. (2006). Reading *Genesis* with Cardinal Ratzinger. *Homiletic and Pastoral Review*, 106(5), 22-27.
- Baldovin, J. F. (2004). Cardinal Ratzinger as liturgical critic. *Studia Liturgica, diversa*, 211-227.
- Blanco, P. (2005a). La razón en el cristianismo: Una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 37(2), 597-613.
- Blanco, P. (2005b). *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp.
- Blanco, P. (2006a). *Logos*: Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. *Límite*, 14(1), 57-86.
- Blanco, P. (2006b). Amor, caridad y santidad: Una "lectura transversal" de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. *Scripta Theologica*, 38(3), 1041-1068.
- Blanco, P. (2006c). Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 38(1), 103-130.
- Blanco, P. (2006d). La Iglesia necesita el arte. En M. A. Labrada (Ed.), *La belleza que salva: Comentario a la 'Carta a los artistas' de Juan Pablo II* (pp. 119-130). Madrid: Rialp.

- Blanco, P. (2007). Fe, razón y amor: Los discursos de Ratisbona. *Scripta Theologica*, 39(3), 767-782.
- Blanco, P. (2008a). La encíclica *Spe salvi*. *Palabra*, 530(1), 66-70.
- Blanco, P. (2008b). Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger: Una teología fundamental sin complejos. *Communio*, 7, 55-69. [Versión revisada en inglés: *Logos and dia-logos: Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger*. *Anglican Theological Review*, 92(3), 499-509].
- Blanco, P. (2009). Razón, islam y cristianismo: El debate suscitado por Benedicto XVI. *Scripta Theologica*, 41(1), 199-225.
- Bloch, E. (1979). *Das Hoffnung Prinzip I-III (1954-1959)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boeve, L., & Mannion, G. (2010). *The Ratzinger Reader: Mapping a theological journey*. T & T Clark.
- Charamsa, K., & Capizzi, N. (2009). *La voce della fede cristiana*. Roma.
- Comisión Teológica Internacional. (2004). *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* (24.7.2004). [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html)
- Eckert, J. (2007). Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers. *Orthodoxes Forum*, 21, 131-139.
- Escrivá de Balaguer, J. (2002a). *Amigos de Dios*. Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2002b). *Es Cristo que pasa*. Rialp.
- Fahey, M. (1981). Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor. *Concilium*, 17(161), 133-144.
- Farnés, P. (2002). Una obra importante sobre la liturgia que debe leerse en su verdadero contexto. *Phase*, 247, 55-76.
- Flores, J. J. (2008). Joseph Ratzinger y la liturgia. *Communio*, 7, 139-159.
- Garay, J. de (2001). El caballero, la muerte y el diablo: Nietzsche en nuestra cultura. *Nueva Revista*, 76(julio-agosto), 91-97.
- Glucksmann, A. (2007). Lo spettro di Tiffone. En AA. VV., *Dio salvi la ragione* (pp. 93-113). Edizioni Cantagalli.
- González Padrós, J. (2008). Benet XVI i la litúrgia. *Temes d'avui*, 27(1), 83-96.
- Habermas, J. (1997). Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? En J. B. Metz (Ed.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (pp. 98-111). Suhrkamp.

- Habermas, J. (2007). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft. *Neue Zürcher Zeitung*, 34(10-11.2), 30. <https://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>
- Hahn, S. W. (2009). *Covenant and communion: The biblical theology of Pope Benedict XVI*. Brazos Press.
- Häring, H. (2001). *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Patmos.
- Heim, M. H. (2009). Theologie aus dem Herzen der Kirche: aus der Liturgie. *Revista de Teología Española*, 69, 643-667.
- Hofmann, P. (Ed.). (2008). *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*. Schönigh.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica* (t. o.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, 2007). Katz Editores.
- Hoping, H. (2006). Gemeinschaft mit Christus: Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger. *Communio*, 35, 558-572.
- Ivanov, V. (2007). Der Geist der Liturgie von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie. *Orthodoxes Forum*, 21, 141-152.
- Jiménez, M. (2008). Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger. [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate\\_Habermas\\_Ratzinger.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm)
- Kasper, W. (2007). Glaube und Vernunft: Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. *Stimmen der Zeit*, 4, 219-228.
- Kissler, A. (2005). *Der deutsche Papst: Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Koch, K. (2010). *Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*. Pustet.
- Krieg, R. A. (1980). Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie. *Theologische Quartalschrift*, 160, 106-122.
- Lázaro Pulido, M., & Piñero Mariño, F. (2008). *R. Jesús de Nazaret: Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*. Cáceres: Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara".
- Lehmann, K. (2007). Exkurs: Zum Zitat des Kaisers Manuel II. *Palaiologos* im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. En VV. AA. (pp. 132-133).
- Linares, J. B. (2002). Nietzsche y la sexualidad. En AA. VV., *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo* (pp. 665-672). Navarra Gráfica Ediciones.

- Martínez Gordo, J. (2008). La cristología de J. Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica. *Cuadernos CJ*.
- Meier-Hamidi, F., & Schumacher, F. (Eds.). (2007). *El teólogo Joseph Ratzinger*. Herder.
- Metz, J. B. (1989). Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften. En A. Honneth (Ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (pp. 733-738). Suhrkamp.
- Miller, M. J. (2000). Cardinal Ratzinger on liturgical music. *Homiletic and Pastoral Review*, 100(10), 13-22.
- Mondin, B. (1997). *Storia della teologia* (Vol. 4). Studio Domenicano.
- Nichols, A. (1988). *The theology of Joseph Ratzinger: An introductory study*. Edimburg: Clark.
- Nichols, A. (1997). Zion and Philistia: The liturgy and theological aesthetics today. *The Downside Review*, 115, 53-73.
- Nichols, A. (2007). Benedict XVI on the Holy Images. *Nova et Vetera*, 5(2), 359-374.
- Nygren, A. (1930). *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Evangelischer Verlag.
- Piqué, J. (2006). *Teología y música: Una contribución dialéctico-transcendental a la sacramentalidad de la percepción estética del misterio*. P.U.G.
- Pozo, G. del (2009). Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Cristo: La teología existencial de Joseph Ratzinger. *Revista de Teología Española*, 69, 547-583.
- Prades, J. (2008). El misterio de Dios contemplado y vivido por J. Ratzinger. *Communio*, 7, 97-121.
- Prades, J. (2009). El Dios de Jesucristo en Josep Ratzinger. *Revista de Teología Española*, 69, 625-642.
- Quesada Rodríguez, F. (2010). Logos en la teología de Joseph Ratzinger: La argumentación racional del sistema teológico. *Senderos*, 95(1), 35-72.
- Ratzinger, J. (1976). *Palabra en la Iglesia*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (1990). *Mirar a Cristo: Ejercicios de fe, esperanza y amor*. Edicep.
- Ratzinger, J. (2002). *Dios y el mundo: Creer y vivir en nuestra época*. Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.
- Ratzinger, J. (2004). *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* [Diálogo entre la razón y la fe]. *La Vanguardia*, 1 de mayo, p. 29.
- Ratzinger, J. (2005a). *Europa: Raíces, identidad, misión*. Ciudad Nueva.

- Ratzinger, J. (2005b). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Cantagalli.
- Ratzinger, J. (2007). *Escatología: La muerte y la vida eterna* (v.o.: *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*), en J. Auer & J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*. Herder; Regensburg: Pustet.
- Ratzinger, J., Horn, S., Pfnür, V., & Twomey, V. (1997). *Vom Wiederauffinden der Mitte: Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. Herder.
- Ratzinger, J., Horn, S., Pfnür, V., & Twomey, V. (2002). *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*. Navarra Gráfica Ediciones.
- Ratzinger, J., Horn, S., Pfnür, V., & Twomey, V. (2006). *Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*. Herder.
- Ratzinger, J., Horn, S., Pfnür, V., & Twomey, V. (2007). *Dios es amor: Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI 'Deus caritas est'*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Rausch, T. P. (2009). *Pope Benedict XVI: An introduction to his theological vision*. Paulist Press.
- Rodríguez Duplá, L. (2005). El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: El "caso Habermas". *Estudios Trinitarios*, 39, 93-102.
- Rodríguez Duplá, L. (2006). Presentación a J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión* (pp. 14-16). Encuentro.
- Rowland, T. (2009). *La fe de Ratzinger: La teología de Benedicto XVI*. Nuevo Inicio.
- Rowland, T. (2010). *Benedict XVI: A guide for the perplexed*. Continuum.
- Saranyana, J. I., & Illanes, J. L. (1995). *Historia de la teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schönborn, C. (2007, 3 septiembre). Cardenal austriaco en espera del Papa: El cristianismo, la vía del futuro (I). Entrevista al cardenal Christoph Schönborn. *Zenit*.
- Theobald, M. (2007). Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazaret. *Theologische Quartalschrift*, 187, 157-169.
- Tracy, D. (1989). The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity and postmodernity. *Theological Studies*, 50, 555.
- Tura, R. (1974). La teología di J. Ratzinger: Saggio introduttivo. *Studia Patavina*, 162-177.
- Umbral, F. (2005, 29 abril). Benedicto XVI. *El Mundo*, 52.
- Vidal Taléns, J. (2008). Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger. *Communio*, 7, 97-102.

- Vignini, G. (2010). *Joseph Ratzinger – Benedetto XVI: Una guida alla lettura*. Librería Editrice Vaticana.
- Vilanova, E. (1985). *Historia de la teología cristiana III*. Herder.
- Villar, J. R. (1991). Iglesia universal e iglesia local: A propósito de unas conferencias del Cardenal Ratzinger en Brasil. *Scripta Theologica*, 23, 267-286.
- Voderholzer, R. (2005). Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 56, 400-414.
- Voderholzer, R. (Ed.). (2009). *Der Logos-gemäße Gottesdienst: Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*. Regensburg: Pustet.
- Waldstein, W. (2007). Für eine Vielfalt bewährter Formen: Joseph Ratzingers Liturgie-Verständnis in rechtlicher Sicht. *Orthodoxes Forum*, 21, 169-179.



# El pensamiento de Joseph Ratzinger sobre la universidad: presencia de la fe y libertad religiosa

## Joseph Ratzinger's Thought on the University: Presence of Faith and Religious Freedom

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.631>

**Carlos Soler Ferrán<sup>1</sup>** 

Universidad Internacional de la Rioja (España)  
carlos.solerferran@unir.net

---

1 Miembro del Grupo de Investigación Cultura, Religión y Derechos Humanos [CRDH-01 UNIR]. Colaboración vinculada al Proyecto de Investigación PP-2023-17 UNIR: "Desafíos jurídicos de la pluralidad de creencias en el espacio público de la era digital".

**Cómo citar en APA:** Soler Ferrán, C. (2025). El pensamiento de Joseph Ratzinger sobre la universidad: presencia de la fe y libertad religiosa. *Kénosis*, 12(22), 15-36. <https://doi.org/10.47286/23461209.631>

Recibido: 15-07-2024  
Aprobado: 23-04-2025



## Resumen

Ratzinger considera que la Universidad es un lugar privilegiado para la búsqueda de la verdad. También es un lugar para la capacitación profesional, pero la tarea principal es buscar la verdad en común, mediante la investigación y la docencia. Esa tarea no se reduce a la verdad empírica, propia de las ciencias experimentales y aplicable mediante la técnica. Incluye esa verdad, pero también y, sobre todo, la verdad metaempírica o filosófica, que intenta responder a las preguntas últimas y fundamentales del ser humano. Esto implica que la pregunta sobre Dios es ineludible, como también lo es la pregunta sobre Cristo. Todo esto desemboca en un problema delicado, para el que por el momento no hay solución: por un lado, Dios y la fe pueden y deben tener presencia pública en la cultura y en la universidad; por otro, esto se debe hacer con el debido respeto a la libertad, porque lo exigen tanto los derechos humanos, como la esencia de la tarea universitaria, como la naturaleza misma de la fe, que sólo puede ser recibida en libertad. Cómo se combinen las exigencias de la verdad y de la libertad es una cuestión abierta. Tras unas aclaraciones previas que delimitan el tema de nuestro estudio, en este artículo se estudia la tarea de la Universidad en nuestro autor; después se estudia que la Universidad debe abrirse a la verdad meta empírica, a la verdad sobre Dios y a la verdad sobre Cristo. Por último, se plantea la cuestión de la libertad.

**Palabras clave:** Ratzinger, Esencia de la Universidad, Teología en la Universidad, Verdad y libertad, Cristianismo, Libertad religiosa.

## **Abstract**

Ratzinger considers the university to be a privileged place for the search for truth. It is also a place for professional training, but its main task is to seek truth in common, through research and teaching. This task is not limited to empirical truth, which is characteristic of the experimental sciences and applicable through technology. It includes that truth, but also, and above all, meta-empirical or philosophical truth, which attempts to answer the ultimate and fundamental questions of human beings. This implies that the question about God is unavoidable, as is the question about Christ. All this leads to a delicate problem for which there is currently no solution: on the one hand, God and faith can and should have a public presence in culture and in the university; on the other hand, this must be done with due respect for freedom, because this is required by human rights, by the essence of the university's task, and by the very nature of faith, which can only be received in freedom. How the demands of truth and freedom can be combined is an open question. After some preliminary clarifications that define the subject of our study, this article examines the task of the university in our author's work; it then goes on to examine how the university must open itself to empirical truth, to the truth about God, and to the truth about Christ. Finally, the question of freedom is raised.

**Keywords:** Ratzinger, The essence of the university, Theology at the university, Truth and freedom, Christianity, Religious freedom.

## Aclaraciones previas

¿Cómo ve la Iglesia a la Universidad? Ratzinger es un testigo cualificado al respecto por cuatro razones: en primer lugar, su rico pensamiento teológico y filosófico ha prestado particular atención a la situación de la cultura y a las relaciones de la fe con el pensamiento contemporáneo; en segundo lugar, ha sido pastor, primero como obispo de Munich, después, como prefecto, por último como papa; en tercer lugar, por su experiencia como universitario durante cerca de 30 años y como profesor en varias universidades alemanas hasta 1977 (Ratzinger, 2007; Blanco, 2012; Blanco, 2023; Rowland, 2008). Por último, una de las características de su teología es que él no pretende construir algo propio, sino entender lo común. Ciertamente, algunas de sus opiniones y propuestas son poco frecuentes, como veremos más adelante; sin embargo, él las hace desde la fe compartida. Es un representante autorizado de la fe compartida, y al mismo tiempo sostiene una posición propia que merece la pena escuchar.

*Los pensamientos y las propuestas de Ratzinger no solo se dirigen a las universidades católicas.* Se refieren a cualquier universidad; a la institución universitaria en cuanto tal y a su situación actual. Algunas de sus intervenciones se dirigen a universidades de estudios eclesiásticos, o a universidades católicas. Pero el núcleo de su interés y de sus preocupaciones se centra en la universidad en cuanto tal, con independencia de que sea laica o católica, pública o privada. Cantos (2014), por ejemplo, informa de sus discursos sobre la Universidad en general, y también de los dirigidos específicamente a universidades católicas.

*Ratzinger habla algunas veces como teólogo privado, y otras como pastor (a distintos niveles: obispo, prefecto, papa).* Sin embargo, no debemos considerar estas últimas intervenciones como un corpus magisterial, una doctrina oficial de la Iglesia sobre la universidad. El motivo es doble. Por un lado, la universidad es una institución contingente. Podría no existir, y de hecho no existió durante más de un milenio. Está sujeta a evoluciones como institución histórica. No se podría hablar sin matices de una "doctrina" de la Iglesia sobre la Universidad, aunque sí de una enseñanza y un pensamiento expresados por los pastores desde la fe. Por otro lado, si uno lee las intervenciones públicas del pastor Ratzinger o del papa Benedicto, la redacción manifiesta que no pretenden revestir particular autoridad: se presentan más bien

---

2 Sus obras completas, muy avanzadas en alemán, ocupan 16 volúmenes con un total de 24 tomos. Para la bibliografía de Ratzinger, ver: Pfnür (2011).

como reflexiones y meditaciones personales, avaladas por la credibilidad del autor y por el peso interno de sus argumentos (Cantos, 2014).

Pasamos ahora a otra aclaración, de mayor calado. Lo que dice Ratzinger sobre la Universidad solo puede entenderse en el marco más amplio de su pensamiento y de sus preocupaciones. Ratzinger tiene un interés de fondo por la situación intelectual y espiritual de hoy, y por el lugar de la fe en la cultura actual. Más concretamente, por las relaciones entre la fe y la razón: el papel de la razón en el acto de fe; el servicio que la razón presta a la fe; y el servicio que la fe puede prestar a la razón. Tiene, pues, un amplio interés por las relaciones de la fe con la cultura actual: cómo quiere relacionarse la fe con la cultura, cómo se encarna en las diversas culturas actuales; y qué papel otorga la cultura de hoy en día a la verdad, a Dios, y a la fe cristiana. Pues bien, lo que dice sobre la Universidad se sitúa dentro de este marco de intereses y preocupaciones. No se entiende fuera de él. Y al revés: lo que dice sobre la Universidad ilustra de un modo concreto su posición de fondo sobre esas cuestiones. En este trabajo hemos optado por el enfoque que se desprende de esta última consideración: en lugar de exponer esas cuestiones de fondo, y descender después a la Universidad, expondremos directamente lo que dice sobre esta, y procuraremos que queden evidenciadas las posiciones de fondo que lo sustentan (Benedicto XVI, 2006, 2011)<sup>3</sup>.

## **¿Cuál es la tarea de la universidad? Orígenes, evolución y situación actual**

La Universidad de los orígenes tenía una tarea principal, a la que se añadía otra secundaria: su objetivo era buscar la verdad de manera conjunta sobre las cuestiones fundamentales del hombre, a las que no puede renunciar. Esto definía la esencia de la Universidad en sus orígenes (Ratzinger, 2005c, p. 172; 1992b, p. 24; Benedicto XVI, *Discursos*, 2006-09-12, 2008-01-17, 2008-09-12, 2009-09-27, y 2011-08-19). Por eso las dos facultades principales eran la de teología y la de filosofía.

A esta tarea se añadía otra, que se evidenciaba en las otras dos facultades: capacitar para el ejercicio profesional de la medicina y del derecho, *conforme a la*

---

3 Para las intervenciones públicas del papa, doy la ocasión y la fecha exacta (año/mes/día), y omito las referencias editoriales, porque el texto oficial se encuentra fácilmente en la red. Para las obras de Ratzinger, puesto que la fecha de la traducción castellana que he manejado puede diferir bastante del original, añado la fecha de este, para mejor orientación del lector.

*razón* —no, por ejemplo, conforme a una actitud mágica, o de sumisión al arbitrio del poder—. Así pues, el origen de la universidad es la búsqueda de la verdad y capacitación profesional, por este orden.

Poco a poco se invierten las prioridades. Los primeros pasos en esta línea obedecen a la lógica interna de la universidad tal como nació, y también a la lógica interna de la fe. Los siguientes obedecen en parte a esa misma lógica y en parte a otros elementos. Expongámoslo.

Lo primero que ocurre es que la segunda tarea (la capacitación profesional) crece, se amplía. Esto era algo que estaba *in nuce* desde los comienzos, por una doble tendencia interna. En primer lugar, si valoramos la verdad, no valoraremos tan solo un tipo determinado de verdades, sino cualquier tipo de verdad, allí donde se encuentre. Ciertamente, unas serán más importantes que otras, pero la universidad está vocacionalmente abierta a hacer tesoro de la verdad sobre cualquier materia; también a capacitar según razón para todos los quehaceres, para todas las artes, no tan solo para la medicina y el derecho. En segundo lugar, la Universidad nace de la confianza de la fe cristiana en la razón. La fe entiende que en el principio existía la Razón, y que de esta razón procede todo cuanto existe. De aquí se deriva una doble confianza: confiamos que hay una racionalidad inscrita en todo cuanto existe, grande o pequeño, en toda parcela de la realidad; y esta racionalidad es potencialmente desentrañable. Confiamos también en que también nuestra razón procede de la Razón, no es un fruto casual (y en definitiva irracional) de lo irracional. Por lo tanto, confiamos en que nuestra razón es capaz de desentrañar efectivamente esta racionalidad inscrita en todo lo real y de conocer la verdad sobre las cosas (Ratzinger, 2005c, pp. 170-175). Así pues, las dos facultades principales pedían, por su lógica interna, el desarrollo de cualquier saber particular que se ocupara de cualquier parcela de la realidad. Este desarrollo pertenece plenamente a la lógica interna de los orígenes (2008, 2011).

Podemos personalizar en Bacon un segundo paso (Benedicto XVI, *Spe salvi*, 2007, nn. 16-18; Ratzinger, 2005c, p. 228). Primero lo sintetizamos en tres palabras y después lo exponemos brevemente. La síntesis sería “saber es poder”. Es la idea de la ciencia *aplicada*, es decir, la idea de la técnica. El conocimiento no es pura ilustración teórica. En la medida en que conozco mejor el mundo, me puedo manejar mejor con la naturaleza; puedo ponerla a mi servicio, dominarla. De modo que las ciencias posibilitan mejoras concretas en nuestra vida y nos prometen un futuro mejor. Un colega me decía en una conversación a finales de los 80: “un avión levanta el vuelo con cuatrocientas personas dentro: ese es el prestigio de la física” (Comunicación personal).

Ratzinger agradece (como no podía ser menos) los grandes servicios que nos ha prestado la ciencia a través de la técnica. Ve esto como un desarrollo de lo que estaba en los orígenes. Al mismo tiempo no deja de señalar los peligros de una actitud de dominio y de una fe ciega en el progreso convertido en un mito, que hace promesas imposibles de cumplir (Ratzinger, 2005b, pp. 85-104; Ratzinger y Seewald, 2010; Benedicto XVI, *Spe salvi*, 2007, nn. 22-23).

El tercer paso se da con el empirismo. Lo específico del empirismo es el adverbio "solo", la exclusividad de lo empírico. Solo lo empíricamente verificable es objeto de conocimiento serio, válido. Porque solo ese conocimiento es controlable, y por tanto susceptible de una certeza absoluta. De modo que lo demás, particularmente los conocimientos de tipo filosófico y metafísico, queda relegado al terreno de las opiniones subjetivas o al de los sentimientos (Ratzinger, 1973, pp. 8-9; 2005b, p. 77; 2005c, pp. 275-277; Illanes y Saranyana, 1995, pp. 301-303; 2008-01-17). Por otra parte, este es el tipo de conocimiento útil, aplicable. Como consecuencia, la función de capacitación para lo útil adquiere la prioridad de modo decisivo. Hasta el punto de que la otra función, la búsqueda de la verdad en sí misma, especialmente la verdad sobre las cuestiones fundantes, queda marginada o desaparece. Si las ciencias humanas quieren tener algún lugar como ciencias, y algún lugar en la academia, deben cumplir ese doble requisito: se ceñirán al método de las ciencias empíricas (o se aproximarán a él, del modo que su objeto lo permita); y habrán de buscar su aplicabilidad mediante una técnica específica. Todo lo demás solo puede tener un lugar residual. El grandioso proyecto de Comte, construir un saber enciclopédico y positivo, obedece a esta mente (Ratzinger, 1973, pp. 13-21 y p. 54, 2013, p. 53).

¿Cómo ve Ratzinger la situación actual de la Universidad? Lo podemos resumir en dos elementos: un diagnóstico y una propuesta.

El diagnóstico. Para Ratzinger, hemos llegado a una situación que contiene algún aspecto no positivo. Concretamente, una excesiva especialización, en la que cada uno está encerrado en lo suyo. Un conjunto de saberes fragmentados e incomunicados entre sí. No son capaces de entrar en diálogo con los otros saberes (por ejemplo, 2007-06-23). Se suele decir que un especialista es alguien que lo sabe casi todo sobre casi nada, y para quien solo existe ese "casi nada" (este modo de expresarse no se encuentra en Ratzinger, pero podemos decir que es un resumen de su diagnóstico).

La gran propuesta de Ratzinger se puede sintetizar así: la apertura a la totalidad de lo real (por ejemplo, 2006-09-12, 2008-01-17, 2001-09-27). El ser humano no se pregunta solo por realidades particulares. Se pregunta también, y antes, por el

conjunto, por el todo. Para esto no hace falta ser un profesional de la metafísica: un hombre analfabeto, de hace tres mil años, podía mirar al todo como de un vistazo; podía preguntarse; y en esa medida era un filósofo. Y cualquier hombre, más cultivado o menos, tiene esta misma mirada al conjunto. Más: no le bastan las respuestas sobre las cuestiones penúltimas, sobre lo útil, sobre cómo funcionan las cosas. Necesita esto, pero necesita también, y más, las preguntas sobre el fundamento, sobre el sentido, sobre lo último. Apertura a la totalidad de lo real significa, entre otras cosas: si lo meta-empírico es real, nos abrimos a ello; si Dios es real, nos abrimos a él (Ratzinger, 2013, pp. 49-56 y pp. 58-63). Parafraseando a Hegel (y cambiando el sentido): todo lo que es real es racional, es objeto del conocimiento humano. Quizás no sea objeto de una certeza absoluta, controlada, pero sí objeto de conocimiento válido. Volveremos sobre esto más adelante.

Conviene deshacer enseguida un posible malentendido. La especialización y la capacitación profesional (lo útil) conservan toda su importancia. En concreto, los saberes particulares conservan todo su valor por las razones que vimos antes, al exponer la evolución histórica<sup>4</sup>. Es más, lo aumentan, porque de este modo quedan situados en su contexto, en un marco que les da sentido y que les confiere un lugar. Es cierto que pierden la prioridad (que vuelve a los saberes filosófico y teológico) y *a fortiori* la pretendida exclusividad.

## **Abrir espacio para la verdad en la cultura y en la universidad actual**

Con el diagnóstico de Ratzinger sobre la situación actual, y con su propuesta, hemos salido ya del enfoque histórico y hemos empezado a plantear las cuestiones. Antes de continuar, voy a presentar los tres próximos apartados, sirviéndome de una anécdota. Ratzinger habla con alguna frecuencia de “abrir espacio para Dios en el mundo” (Benedicto XVI, 2006). Con esto se relaciona una conocida canción de Iglesia, inspirada en Jeremías, Isaías y Hechos: “llevaré tu nombre a las naciones”. En realidad, “llevar el nombre” es lo mismo que “abrir espacio”. Por supuesto, Dios no necesita que le abramos espacio, ni que llevemos su nombre; pero, allí donde el mundo está cerrado a Dios, podemos preparar un pueblo dispuesto a escuchar su

---

4 Podemos añadir ahora dos motivos más, no pequeños. La concentración monográfica es importante porque hace avanzar sobremanera el saber en esa esfera concreta. Y porque la sociedad necesita, cada vez más, profesionales altamente especializados en tareas complejas y tecnificadas.

nombre y su palabra, y de este modo abrirle espacio. Obviamente, abrir espacio a Dios en el mundo incluye abrirle espacio en la cultura, y, como un detalle pequeño y concreto, pero real, abrirle espacio en la universidad.

Esto se debe desglosar en tres aspectos: abrir espacio a la verdad, abrir espacio a Dios, y abrir espacio a Cristo. En efecto, si el mundo, la cultura o la universidad están cerrados a la verdad, no podrán abrirse a Dios. Por otro lado, esa apertura a Dios se prolonga y se concreta necesariamente en una apertura a toda posible palabra suya y, en caso de que se diera, a la encarnación de su Palabra. Así pues, en los tres próximos apartados, vamos a tratar, respectivamente, de la apertura de la Universidad a la verdad, a Dios, y a Cristo (y a la fe).

En primer lugar, apertura a la verdad. Pero, ¿qué verdad? Debemos dejar de lado aquí la cuestión de Hume y Kant sobre el acceso a la realidad extramental: ¿podemos realmente conocer la cosa en sí?, ¿o solo conocemos el fenómeno, es decir, lo que ocurre en nuestro interior? Hoy la reflexión temática se divide entre quienes sostienen una visión realista de las ciencias (nuestros saberes nos informan sobre la realidad que está "ahí fuera") y los instrumentalistas (no nos consta que haya tal información sobre la realidad externa; las ciencias nos permiten establecer regularidades, probabilidades, y de este modo hacer predicciones que se cumplen y que nos permiten manejarnos mejor con el medio). Sin embargo, quien practica la ciencia suele tener una precomprensión realista: presupone que hay una cierta información sobre la realidad. Nosotros podemos eludir aquí esta cuestión, suponiendo que conocemos en alguna medida la realidad; de modo incompleto, imperfecto y falible, pero auténtico. Solo con aproximaciones, pero aproximaciones reales. No obstante, las posiciones son más matizadas (Soler, 2024).

Dicho esto, volvemos a nuestra cuestión: ¿qué verdad? Para ello, hemos de desarrollar lo que apuntábamos antes a propósito del empirismo. Hemos primado la certeza, la "seguridad" sobre la verdad (1973, pp. 13-21). De este modo, solo se considera serio el conocimiento de lo empírico, porque solo él es susceptible de control mediante verificación; porque, en consecuencia, solo él puede pretender validez universal; y, por último, solo él es técnicamente aplicable, es un saber funcional, útil. En consecuencia, la Universidad debe ceñirse a las ciencias empíricas. Las llamadas "ciencias humanas", o ciencias del espíritu, solo podrán tener un lugar secundario en la medida en que puedan adoptar un método semejante al empírico y en la medida en que encuentren aplicabilidad (en que tengan salidas, en que tengan empleabilidad y se pueda vivir de eso). En resumen: todo ha de ser tocable y útil.

La misma filosofía, e incluso la teología, pueden ceñirse a este canon de lo empírico (y en esta medida dejan de ser lo que son). En efecto, en lugar de preguntarse por la verdad de las cosas (que a veces parece la única pregunta prohibida, ver Ratzinger 1973, pp. 8-9; 2005c, p. 174), pueden hacerse preguntas documentables, por ejemplo, históricas o lingüísticas. Del tipo: ¿cómo se formó una determinada idea?, ¿cuáles fueron las condiciones históricas y culturales que hicieron posible una determinada tesis?, o bien, ¿cuál es la estructura de tal texto y qué se puede concluir de ahí sobre lo que transmitía con él su autor?

Todo esto parece razonable. Y en buena medida lo es. Sin embargo, se topa con un problema infranqueable: lo importante (lo existencialmente importante) nunca es empírico. No se puede hacer empíricamente visible. Las grandes cuestiones del ser humano no se pueden poner sobre el tapete de la mesa, ni debajo del microscopio, ni observar con el telescopio. Un astronauta soviético dijo, al volver a casa, que no había visto a Dios por ninguna parte (Ratzinger, 2005a, p. 13). Y un prestigioso neurocirujano materialista decía que no había visto el alma en toda su dilatada carrera.

Este es el punto. Con toda seguridad, ese neurocirujano tampoco vio nunca la libertad. Ni vio los derechos humanos, ni la dignidad. Es más, si los hubiera visto, habría demostrado que, en realidad, eran una ilusión: que la aparente libertad o dignidad no era, en realidad, más que un fenómeno fisiológico observable por las técnicas de la neurociencia.

Vamos a decir esto mismo partiendo de un ejemplo de la historia de la filosofía. Aristóteles (2005) afirmaba: quien diga que uno puede pegar a su madre no necesita argumentos, sino azotes. Lo que quería decir el estagirita es que ese hombre está tan deteriorado que no va a atender a razones, no se podrá hablar con él. Pero lo que nos interesa a nosotros ahora es otro aspecto, que está implícito en lo que dice el filósofo. Concretamente: no puedo demostrar empíricamente que pegar a tu madre es malo, es inhumano. Pero sin embargo es verdad, y es una verdad importante. Es decir: es una verdad que presupone y manifiesta muchas otras verdades, presupone y manifiesta toda una antropología filosófica, una idea del ser humano y de la vida, una idea del bien y del mal. Y todo este plexo de verdades es metaempírico. No es susceptible del tipo de certeza controlable y absoluta que parece pretender la exclusividad del saber (Ratzinger, 2005b, pp. 71-72).

En consecuencia, Ratzinger insiste en que excluir este tipo de cuestiones es amputar al hombre (2006, p. 25). Y, aunque él no lo explicita en estos términos, es amputarle el miembro más importante, el corazón o la cabeza, no uno secundario. Y considerar esto como no-conocimiento, o como opinión meramente subjetiva, es excluirlo. Ha de ser considerado como conocimiento, y ha de tener un lugar en la universidad.

No obstante, esto plantea una dificultad seria. Hasta donde se me alcanza, Ratzinger no la ha formulado. Pero sí le ha dado una respuesta o, mejor, elementos para una respuesta.

La dificultad es el desprestigio del pensar filosófico en cuanto conocimiento de la realidad. Ciertamente, la filosofía tiene prestigio, pero es un prestigio similar al que pueda tener la poesía o el arte: es decir, no como conocimiento serio de la realidad. Esto se ve bien si pensamos en la historia de la filosofía. Cualquiera que la conozca un poco, aunque sea por encima, puede tener la siguiente percepción. A lo largo de la historia, en filosofía se ha dicho todo y su contrario. Se han mantenido tesis fuertemente contrarias entre sí. Y, a veces, tesis que hoy nos resultan peregrinas. Y esto no una vez, o en unas pocas cuestiones. Muchas veces y en todo el campo del pensar filosófico. A esto se añade que, por lo general, esos pensamientos contradictorios se han elaborado con una argumentación responsable y sólida, fundada. Añadimos a esto una última consideración. En ciencia también puede pasar que una tesis tenida por cierta sea contradicha posteriormente. Pero se puede establecer a qué obedeció el error inicial. Y, sobre todo, se puede dar por concluida la disputa con certeza. Es decir, lo ocurrido no provoca una percepción de arbitrariedad. En cambio, la historia de la filosofía sí produce, o puede producir, esa sensación de arbitrariedad. Esto invita a "academizar" la presencia de la filosofía en la Universidad. Admitir, como mucho, una filosofía que sea, sobre todo, historia de la filosofía.

Lo interesante es el tipo de respuesta hacia el que apunta Ratzinger (1992a, p. 36; 2005d, pp. 117-120, 124, 195; Benedicto XVI, Discurso, 2008-01-17). No es el mismo tipo de conocimiento el que se da en las ciencias empíricas que en las ciencias humanas. Las primeras, precisamente porque se ocupan de realidades "pequeñas" (abarcables, comprensibles, patentes, carentes de intimidación y de misterio), pueden encerrarlas en una fórmula; y esta fórmula puede llegar a ser definitiva. El resultado de las ciencias empíricas es "una suma catalogable de fórmulas". En cambio, el resultado de los otros saberes es "una serie de adentramientos hacia la profundidad del ser".

Ahora bien, existe el peligro de interpretar la expresión verbal de esos resultados como si fueran fórmulas, como si fueran la solución de un problema. En definitiva, como si estuviéramos en una ciencia empírica. En estos casos, las posibles contrariedades entre los autores son siempre objeto de una lógica aut-aut: ambas tesis se excluyen. Pero, si no las interpretamos así, no siempre han de verse como mutuamente excluyentes: a veces son aproximaciones distintas a un mismo centro del ser. Los problemas admiten una única solución correcta, el misterio admite múltiples aproximaciones, que no siempre se excluyen.

Ratzinger otorga gran importancia al encuentro y al diálogo entre las diversas disciplinas, y agradece su larga experiencia de encuentros con alumnos y profesores de otras materias, que le abrieron nuevas perspectivas (Ratzinger, 2007; Benedicto XVI 2006-09-12, 2011-08-19). Todo esto obedece a esta apertura al todo, al conjunto de que estamos hablando. En efecto, el ideal de Ratzinger no es el ideal renacentista: un hombre de cultura enciclopédica que acumula todos los saberes parciales. Esta acumulación de saberes, como veremos más adelante, puede entristecer. No se trata de eso, sino de que el conjunto puede ser iluminado de muy diversas maneras y, por supuesto, también desde los saberes particulares distintos al propio. Esta apertura al ser en cuanto tal, al todo, a las preguntas últimas, al fundamento firme, es ineludible: el hombre la reclama, y no puede vivir sin ellas, no puede vivir encerrado en lo penúltimo. Necesitamos saberes de totalidad.

## **¿Abrir espacio para Dios? Dios es una cuestión ineludible para el hombre**

Con esto llegamos ya a la cuestión sobre Dios. ¿Tiene algún lugar? La respuesta de Ratzinger es un sí decidido: Dios es una cuestión ineludible (Benedicto, XVI 2006-09-12, Ratzinger, 2018, pp. 362-366;376-381). La pregunta sobre Dios es ineludible, por lo que acabamos de ver: porque así lo es la pregunta sobre el fundamento último. Nuestra idea del hombre, del mundo y de la vida cambia sustancialmente según afirmemos o neguemos que detrás de todo hay un Dios creador o no lo hay.

Por lo tanto, es necesario un razonar discursivo sobre Dios, un encuentro discursivo en busca de la verdad sobre este tema, el tema decisivo. Y la universidad es el lugar privilegiado para ese razonar y para ese encuentro. Por supuesto, no el único, puesto que es una pregunta universal, que puede y debe ser abordada en cualquier sede, pero sí el lugar privilegiado (Cantos, 2014). La cuestión de Dios es ineludible porque lo es la cuestión sobre el hombre, la cuestión sobre el fundamento, sobre el origen y el fin, y sobre lo que da sentido a la existencia.

Al respecto, vamos a señalar solamente dos puntos. Vivimos desde hace siglos bajo el presupuesto de que la vida social se ha de construir *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera. Esta propuesta es el resultado de dos pasos. En primer lugar, puesto que no hay consenso respecto a Dios, se propone prescindir de esa cuestión. En segundo lugar, en la práctica no es posible vivir en una posición agnóstica: solo se puede vivir como ateo o como creyente. Por lo tanto, se propone,

y se acepta, que la vida pública se construya en ateo, como si Dios no existiera. En la intervención de Subiaco (Ratzinger, 2006), la última antes de ser elegido papa, dirigió de modo formal una cordial invitación a los amigos no creyentes, al mundo laico. A saber, invertir la propuesta. Construir la sociedad como si Dios existiera, vivir *etsi Deus daretur*. Quizás algunos piensen que esto es una anécdota, en el sentido débil de la palabra. Es decir, una incidencia ocasional, un episodio poco representativo, algo que ha ocurrido y que no reclama mayor interés: no se puede acudir a ella ni para sostenerla invocando el prestigio del autor ni para atacar a este autor (en el caso de que se considere una propuesta no pertinente). Se equivocan. No es una incidencia. Es algo que Ratzinger tiene pensado, que ocupa un lugar importante en sus reflexiones (dos ejemplos, de 1972 y 1986, en Ratzinger, 2018, 362 ss. y 375 ss.)

El segundo punto es algo que ya hemos mencionado pero que necesitamos resumir ahora. No es casual que las ciencias se desarrollaran en un ambiente influido por las religiones abrahámicas y por la cultura griega. Unas y otra presuponen, con matices distintos, pero de un modo coincidente en lo sustancial, que en el principio existía el *Logos*: la Palabra. Es decir, que lo que hay detrás de todo no es lo irracional, la sinrazón de lo que es totalmente casual, sino la Razón. Si una cultura está imbuida por esta idea, obrará con el presupuesto (consciente o no, explicitado o no) de que en toda realidad hay una racionalidad inscrita. Tendrá una doble confianza: confiará que toda realidad es racional, y confiará que nuestra razón, en cuanto también participa de esa razón originaria, puede desentrañar esa racionalidad inscrita en el mundo, puede conocer. Cuando este conocimiento es sistemático y adopta un método determinado, constituye una ciencia. Y cuando se institucionaliza una comunidad de alumnos y profesores que buscan ese conocimiento, surge la universidad (Ratzinger, 2005c, pp. 170-175).

Ahora bien, si suponemos que Dios no existe, todo esto pierde su base. Puede perdurar durante siglos, porque esa confianza inicial tiene una inercia que no desaparece en poco tiempo. Pero las bases, el fundamento, han desaparecido. El trono de la ciencia y de la universidad se apoya sobre las nubes. Las motivaciones que lo sustentan a largo plazo desaparecen.

Por todo eso, y también porque en la experiencia alemana las dos facultades de teología están en las universidades, en paridad con cualquier otra facultad, a Ratzinger le resulta indudable que la cuestión sobre Dios, el pensar y argumentar sobre él, debe estar presente en la universidad (2006-09-12). Ciertamente no todos la tratarán como creyentes. Pero todos pueden sostener la legitimidad y la necesidad

de un argumentar discursivo sobre él, y de su presencia en la universidad. Lo contrario es amputar la existencia del hombre y edificar sobre arena.

## ¿Abrir también espacio para Cristo? La sorprendente respuesta de Ratzinger

Así pues, tanto la razón griega como las religiones Abrahámicas han llegado al *Logos*, a una razón creadora. El tema de Dios no puede ser expulsado al terreno de lo irracional ni de lo plenamente subjetivo. La Palabra, el Pensamiento Eterno, origina, preside e impregna intrínsecamente toda realidad. En consecuencia, si la universidad ha de estar abierta a la totalidad de lo real, el *Logos* divino ha de tener un lugar, y un lugar importante, en la universidad. Con esto recapitulamos lo conseguido hasta ahora, y nos disponemos a dar el siguiente paso.

Entramos, pues, en la cuestión sobre Cristo. Para eso hemos de plantearnos una pregunta. ¿Puede, por hipótesis, esa Palabra visitar el mundo que ha creado? Es más ¿puede encarnarse, hacerse carne, hacerse un trozo del mundo? La fe cristiana no solo afirma que sí, sino que pone en esto su origen y el centro del universo y de la historia: el *Logos* se ha hecho carne.

Dicho esto, se plantea otra cuestión: ¿puede la cultura pública conceder un lugar a esta hipótesis?, y ¿puede la Universidad acoger un encuentro discursivo sobre esto? Ratzinger responde que sí (Benedicto XVI, 2006-09-12 y 2008-01-17).

Hemos de considerar varios elementos. En primer lugar, en los países latinos se da por descontado que no, que esto no es posible. Sería una mezcla de realidades heterogéneas. Algo parecido a dar carta de naturaleza universitaria a las pseudociencias o al esoterismo. No se plantea, a bastantes les parece una locura. No obstante, analizando el tema con un poco más de detalle, comprobamos que tiene cabida en Bolonia; que de hecho existen facultades de teología en Alemania; que existe un grado, un máster y un programa de doctorado en ciencias de las religiones en la Universidad Complutense de Madrid<sup>5</sup>; y que existe —esto es lo más interesante ahora— un máster oficial en Teología en una universidad pública española: la Universidad de Murcia (González Martín, 2020). Esto da paso a reflexiones como las siguientes: es posible, por ejemplo, un grado de estudios islámicos, o hindúes; por

---

5 <https://www.ucm.es/estudios-ofertados>

lo que no se excluye ninguna realidad religiosa concreta que presente cierto nivel de argumentación responsable.

En segundo lugar, no es casual que las universidades hayan nacido de la fe cristiana. Concretamente, de la fusión previa entre la fe cristiana y la racionalidad griega (Benedicto XVI 2006-09-12 y 2011-08-19). No se trata aquí de reivindicar supuestos derechos históricos, sino de investigar si este hecho es significativo para nuestra cuestión o es, por el contrario, casual (Cantos, 2014). Con lo que hemos dicho hasta ahora podemos considerar justificado que sí es un hecho significativo. Pero hemos de añadir algo.

Se trata de la relación entre la fe y la razón. Es un asunto que ilumina la cuestión que nos estamos planteando aquí. Podemos decir que es una relación de fecundación mutua. Que razón y fe se necesitan mutuamente, y que juntas llegan a una fecundidad que no podrían alcanzar por separado. Vemos primero cómo la razón fecunda a la fe, cómo la fe necesita a la razón. Luego veremos el sentido inverso: cómo la fe fecunda a la razón, cómo la razón necesita a la fe.

La fe necesita ser razonable si quiere ser humana, digna del hombre. Necesita de la razón para auto comprenderse, es decir para entenderse a sí misma (para entender en qué creemos, qué es creer, y por qué creemos), y para expresar todo esto verbalmente. En este sentido, fue providencial que la razón griega hubiera desarrollado poco antes un discurso sobre el mundo en general, sobre el ser, quizás por primera vez, y hubiera dado paso, de este modo, a una nueva etapa de la cultura (2006).

La fe necesita imperiosamente a la razón, también en otro sentido más concreto. La vivencia histórica de la fe puede caer en el irracionalismo y en patologías (por ejemplo, Ratzinger, 2006, p. 43; 2005d, p. 139 y 222; Habermas y Ratzinger, 2006), tanto en sus teorías como en sus praxis. En la autocomprensión teórica, la fe puede caer en un sobrenaturalismo antirracional que la falsee, que le haga presentarse como aquello que no es, que contradiga su identidad. En el terreno de la praxis, puede olvidar, sobre todo, que su misión no se realiza desde el poder, o que el respeto a la libertad es (aparte de un derecho humano) una exigencia intrínseca de la fe. En efecto, solo se puede creer libremente: solo si el acto de fe libre puede ser real. Cuando la fe cae en esta tentación, va en contra de su propia naturaleza, se traiciona a sí misma (además de traicionar al hombre). Esto ocurre cada vez que se convierte en religión de estado, o que pretende imponerse con presión, sea esta más directa o más sutil. En todos estos casos, necesita imperiosamente la crítica de la razón (sea una razón interna a la fe, externa o incluso anticristiana), que le presta

un servicio esencial en cuanto la ayuda a purificarse. Ratzinger afirma, por ejemplo, que la ilustración prestó este servicio a una fe que, en contra de su naturaleza, se había convertido en religión de estado y en costumbre que se impone (Ratzinger, 2006, pp. 43-45).

Esto también es verdad en el sentido inverso: la fe fecunda a la razón y la ayuda a purificarse de sus propias patologías. Para Ratzinger, es claro que la razón no puede pensar como desde cero, no puede ser una razón abstracta, necesita un marco cultural e histórico. Y la fe cristiana ha prestado este marco vital a lo largo de la historia. La fe cristiana le dice a la razón: ese *Logos* que existía desde el principio no es mera matemática del universo, razón fría e indiferente. Ese *Logos* nos ha visitado, se ha hecho presente, se ha hecho uno de nosotros. Podemos acceder a él, no es un mito que se pierde en la noche de los tiempos, sino alguien localizable en el tiempo y en el espacio, un niño que nació en un pesebre, un adulto que predicó de un modo fascinante, y un hombre que entregó su vida en una cruz. Es decir, ese *Logos* eterno es a la vez amor eterno. Es un amante que ama con la pasión de un verdadero amor.

De este modo, la fe abre a la razón campos nuevos que siguen siendo plenamente razonables, le posibilita una nueva profundidad y una nueva riqueza. Una nueva plenitud. Estas no son consideraciones meramente hipotéticas, sino acontecimientos que se han verificado en la historia, y que han producido frutos. Por ejemplo, ideas esenciales como la noción de persona, de dignidad incondicional de la persona y de libertad, nacen de la religión cristiana, en los primeros siglos. Son fruto de la lucha de la iglesia primitiva por entender y expresar su fe, fruto de la reflexión trinitaria y cristológica, y fruto de la contemplación de la palabra encarnada.

Detallemos un poco esto último. Los cristianos de los primeros siglos contemplan que la Palabra se ha hecho uno de nosotros, la miran básicamente en tres lugares: en el pesebre, en su predicación, y en la cruz. A esto podemos añadir un cuarto: en su resurrección. Esta contemplación les va haciendo poco a poco evidente el valor de cada ser humano, lo que significa ser persona. Frente a la dignidad condicionada de los griegos (la dignidad depende de los servicios significativos que uno haya prestado a la polis), alcanzan una noción de dignidad incondicionada de toda persona humana que les lleva, por ejemplo, a la negación de la esclavitud, y que está en la base de la noción actual de los derechos humanos (Ratzinger, 2005c, pp. 178-179; 238-241).

Esta es una idea recurrente en Ratzinger: que la fe enriquece a la razón, le da un fundamento, le abre nuevas posibilidades de riqueza y profundidad. En este sentido, la razón necesita de la fe si no quiere empequeñecerse (2005c, 169-171).

Hay otra tesis relacionada con esta, a saber: la fe es lo que posibilita una vida plenamente humana (2013, 28). Esto es una de las constantes de Ratzinger, y es el contexto intelectual de su conocida propuesta de una doble ampliación de la razón. Como primer paso, y conforme a lo que vimos en los primeros epígrafes, una razón encerrada en lo empírico y en lo funcional necesita abrirse a lo metaempírico, a las preguntas últimas y a las cuestiones sobre el sentido. En segundo lugar, y conforme a lo que estamos viendo en estos últimos apartados, la razón humana debe abrirse a una palabra que le viene de fuera, no a una palabra que provenga del no-pensamiento, sino a una palabra que proviene del pensamiento eterno de Dios, y que por eso mismo es coherente con el *logos* humano (Ratzinger, 1998). Se trata, pues, de algo muy pensado, sobre lo que vuelve con frecuencia. Desde sus comienzos. Quizás estamos ante una de sus principales aportaciones como filósofo y teólogo (Benedicto XVI, 2006-09-12, 2009-09-27).

Es claro que esto contradice el espíritu del tiempo. Parece fuera de lugar, la propuesta de un outsider. Sin embargo, es verdad. Hemos notado antes que en Alemania es un poco más normal, y que como propuesta académica tiene un lugar en el ordenamiento de Bolonia. Ahora debemos notar que autores como Habermas y Rawls han sostenido tesis que, si bien no coinciden plenamente con esto, están relacionadas y le dan un fundamento. En concreto, han establecido, en contra de la tendencia general, que las religiones no deben ser excluidas del espacio público y del debate público (lo pueden enriquecer y de hecho lo han enriquecido): porque han desarrollado argumentaciones responsables que tienen carta de naturaleza, y ayudan a mantener la “sensibilidad por la verdad” que es necesaria para que el diálogo común se desarrolle con honestidad y orientación (Benedicto XVI, 2008-01-17; Habermas y Ratzinger, 2006).

En síntesis, hay una invitación, osada y delicada a la vez, a que la cultura se abra a Cristo y a la fe. Aunque Ratzinger no lo expresa con estas palabras, se invita a vivir y a construir la sociedad no solo *etsi Deus daretur*, sino también *etsi Christus esset Deus*.

## **Tres requisitos internos de la praxis**

1. Ratzinger es un autor que cree en los derechos humanos. Es decir, entiende que las exigencias de la naturaleza humana, de la dignidad de cada persona humana, se encuentran sustancialmente formuladas y protegidas en la doctrina y la praxis de los derechos humanos que se han desarrollado desde el siglo XVIII (Ratzinger, 2006, pp. 32, 35, 59).

Entre estos derechos, el primero es la libertad religiosa. En consecuencia, esta presencia de la verdad, de Dios y de Cristo en la Universidad debe encontrar modos que estén conformes con esta libertad religiosa. Y, en general, con la libertad de pensamiento y con el hecho de la pluralidad. Se trata de encontrar un equilibrio en el que ninguna religión —concretamente la fe cristiana— sea en modo alguno impuesta ni sea excluida. Sobre la manera de hacerlo volveremos más adelante.

Pero hay algo más: la libertad es también una exigencia interna de la fe. Es decir, con independencia de lo que sostengamos sobre derechos humanos y concretamente sobre la libertad religiosa, la fe debe ser, por su propia naturaleza un acto libre. Si la impongo, sea mediante una presión sutil, sea convirtiendo a la Iglesia en religión de estado, contradigo la lógica interna de la fe: su esencia (Ratzinger, 2006, pp. 43-45). Así pues, la libertad no es un límite externo; es también, y sobre todo, una exigencia interna de la fe. Digámoslo de un modo expresivo: la fe tiende, por su propia naturaleza, a comunicarse, no por proselitismo, sino por una dinámica interna (por ejemplo, 2008-09-12). No se trata de que, en esta tendencia expansiva, se tope con el derecho de libertad y deba respetarlo. Es que solo es auténtica fe si lo es libremente (Benedicto XVI, 2006-09-12 y 2008-01-17), y solo se puede recibir en libertad. Esto se ha olvidado a veces a lo largo de la historia. La crítica ilustrada prestó un servicio a la purificación de la fe. Un delicado respeto a la libertad es esencial a la fe (Ratzinger, 2006, pp. 43-45).

La libertad es también un requisito interno del trabajo universitario. La autonomía de las universidades, la libertad de investigación y la libertad de cátedra son derechos que tienen un fundamento en la naturaleza de la tarea universitaria. En cierto sentido, la libertad es una obligación de las universidades, de los investigadores y docentes y de los alumnos. Si la tarea universitaria se viera demasiado condicionada por factores externos no podría cumplir su misión (por ejemplo, 2008-01-17, 2009-09-27).

¿Cómo se combinan en la realidad concreta estas dos exigencias: la verdad y la libertad?, ¿cómo se realiza en la praxis la pretensión de verdad y de totalidad de la fe, siendo esta plenamente libre y voluntaria? Ratzinger no tiene una respuesta para esta pregunta. Más bien, piensa que no la hay; no hay todavía una reflexión filosófica suficiente al respecto (1993, p. 24). Por otra parte, no se puede responder solo desde la razón teórica, será siempre un delicado equilibrio (1995, p. 90) encomendado a la praxis y a la razón práctica.

Sí tiene algunas orientaciones. Vamos a señalar algunas. La relación entre verdad y libertad no es exclusivamente dialéctica, de oposición. Si así fuera tenderíamos a sacrificar una de las dos en el altar de la otra: sacrificar la libertad en el altar

de la verdad, o la verdad en el altar de la libertad. Quizás, para no caer en eso, buscaríamos un equilibrio en la ecuación: a más libertad, menos verdad, y viceversa. Para Ratzinger algo de esto es cierto. Pero por encima de la relación dialéctica está la relación sinérgica. La sentencia “sólo se puede creer en libertad” deja paso a una tesis más amplia: la verdad solo se puede buscar en libertad, únicamente, en una búsqueda libre, puede haber auténtico encuentro con la verdad. Al mismo tiempo, la verdad da un contenido a la libertad: esta corre el riesgo de ser una libertad vacía, una no-libertad, cuando carece por completo de orientaciones y de vínculos, cuando se convierte en capricho (Ratzinger, 2005d, pp. 200-222; 1995, p. 24).

\*\*\*

Quizás podamos expresar estas ideas de Ratzinger mediante una parábola y un ejemplo.

La parábola: Un náufrago sin instrumentos de orientación en un cielo cubierto, de modo que no sabe dónde está el norte. No sabe siquiera si mantiene la dirección o esta va variando. Tiene una buena embarcación, con carburante y alimentos suficientes. Es decir, tiene poder, libertad. Pero es una libertad vacía, porque carece de toda orientación: ni sabe dónde está, ni sabe a dónde quiere ir, ni en qué dirección va, ni siquiera si permanece en la misma dirección o cambia. No es un viajero sino un errante: puede hacer lo que quiera, pero está a merced de fuerzas ajenas.

El ejemplo: Cuando alguien tiene un hijo, madura de modo exponencial, salvo excepciones. Normalmente maduran más las madres que los padres, y las excepciones se dan más en los padres que en las madres. Podemos resumir esta maduración en dos palabras: identidad y responsabilidad. El (o ella) sabe muy bien quién es: el padre de este hijo, que le necesita. Y asume con gusto su nuevo papel y sus responsabilidades. Esto le da contenido a su libertad, un contenido y una densidad de que antes carecía. Está más limitado, pero es más libre. Quizás esta pequeña parábola y este ejemplo sirvan para entender lo que quiere expresar Ratzinger cuando dice que los vínculos y la realidad le dan un “contenido” a la libertad. El paradigma no es el hombre o la mujer que no tiene, ni tendrá nunca, vínculos, o el que no sabe a dónde ir ni cómo.

\*\*\*

En definitiva, hay una sentencia que es válida en los dos sentidos: “la verdad os hará libres” y “la libertad os hará verdaderos”. Lo primero quiere decir que la libertad es tal en la medida en que tiene una buena relación con la realidad; y lo segundo quiere decir que la verdad sólo puede ser buscada y asumida en libertad. La autenticidad es un deber para el ser humano. Algunos contraponen una frase a la otra; en realidad, las dos frases se requieren y se refuerzan mutuamente.

2. Existe el peligro de instrumentalizar una realidad en orden a fines que le son ajenos, y en esa medida no respetar su naturaleza. Se suele decir que el llamado agustinismo político incurre en tal instrumentalización. Se asienta sobre tres afirmaciones: el fin de la polis es el bien común temporal; el fin de la Iglesia es la salvación eterna; y este último fin es superior al primero. Apoyado en este trípode, pone la polis al servicio de la iglesia; es decir, la instrumentaliza, la orienta hacia fines que le son ajenos.

Además de este peligro, existe también otro internamente relacionado: invadir las realidades, manejándolas no desde su lógica propia, sino desde una lógica ajena. Cada ciencia, así como cada arte, tiene su fin propio, su propia lógica y sus propias leyes, que deben ser respetadas. La fe traicionaría esta lógica, y se traicionaría a sí misma si pretendiera introducirse invasivamente, si en vez de iluminar internamente fuera, de hecho, un adherido postizo.

3. Por último, Ratzinger no promueve una presencia meramente teórica de todo lo visto. Verdad y bien son inseparables. Son “trascendentales” del ser. En consecuencia, *Logos* y *Ágape*, conocimiento y amor, también son inseparables (Benedicto XVI, 2008-01-17 y 2011-08-19). Se trata de llenar de sentido la tarea universitaria, de enriquecer a las personas que pasan por la academia.

## Referencias

- Benedicto XVI. (2006-09-11). *Homilía en el santuario mariano de Altötting*.
- Benedicto XVI. (2006-09-12). *Discurso en la Universidad de Ratisbona*.
- Benedicto XVI. (2007-06-23). *Discurso a los participantes en el Encuentro europeo de profesores universitarios*.
- Benedicto XVI. (2007-11-30). *Carta encíclica Spe Salvi*.
- Benedicto XVI. (2008-01-17). *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma La Sapienza*.
- Benedicto XVI. (2008-09-12). *Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins*.
- Benedicto XVI. (2009-09-27). *Discurso en el encuentro con el mundo académico en el castillo de Praga*.
- Benedicto XVI. (2011-08-19). *Discurso en el encuentro con jóvenes profesores universitarios de España en la Basílica de San Lorenzo del Escorial*.

- Blanco, P. (2012). *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Palabra.
- Blanco, P. (2023). *Benedicto XVI: la biografía*. San Pablo.
- Cantos, M. (2014). Identidad y racionalidad de la universidad según Joseph Ratzinger (Benedicto XVI). *Relecciones*, 1, 89-106. <https://portalderevistas.ufv.es/index.php/relecciones/article/view/28/27>
- González Martín, R. (2020). La presencia de la Teología Católica en la Universidad de Murcia dentro del proyecto integrador de Bolonia. *Educatio Siglo XXI*, Vol. 38 nº 2, pp. 233-250. <http://dx.doi.org/10.6018/educatio.432991>.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Encuentro.
- Illanes, J. L. y Saranyana, J. (1995). *Historia de la teología*. BAC.
- Pfnür, V. (26 de abril de 2011). *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*. Consultado 26 de abril de 2023. <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>.
- Ratzinger, J. (1973). *Fe y futuro*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (1992a). *Escatología, la muerte y la vida eterna*. Herder.
- Ratzinger, J. (1992b). "Introducción a la declaración *Mysterium Filiationis Dei*", en AA.VV., *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*. Palabra, 15-35.
- Ratzinger, J. (1993). *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*. Rialp.
- Ratzinger, J. (1995) *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp.
- Ratzinger, J. (1998). Discurso en el doctorado Honoris causa en la Universidad de Navarra. *Scripta Theologica*, 30(2), 387-393.
- Ratzinger, J. (2005a). *El Dios de los cristianos*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005b). *Creación y pecado*. Eunsa.
- Ratzinger, J. (2005c) *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiology*. BAC.
- Ratzinger, J. (2005d). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2006). *El cristiano en la crisis de Europa*. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2007). *Mi vida, recuerdos*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (2013). *Introducción al cristianismo*. 2ª ed. Sígueme.

- Ratzinger, J. (2018). *Obras completas IV: Introducción al cristianismo*. BAC.
- Ratzinger, J. y Seewald, P. (2010). *Luz del mundo: el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos: una conversación con Peter Seewald*. Herder.
- Rowland, T. (2008). *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford University Press.
- Soler, P. (2024). Confusiones en torno a los posicionamientos filosóficos sobre la ciencia: el relativismo, el instrumentalismo y el realismo, *El escéptico*, 59, 40-45.
- Universidad Complutense de Madrid. (2025). Estudios ofertados. <https://www.ucm.es/estudios-ofertados>



# Verdad, autocrítica y anuncio: Ratzinger y el diálogo interreligioso

## Truth, Self-Criticism, and Proclamation: Ratzinger and Interreligious Dialogue

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.632>

**Euclides Eslava<sup>1</sup>** 

Universidad de La Sabana  
euclides.eslava@unisabana.edu.co

**Edwart Andrey Casallas<sup>2</sup>** 

Colegio Jordán de Sajonia  
andreycapu@gmail.com

---

1 Médico, teólogo y doctor en Filosofía. Director de la Maestría en Teología, miembro del Centro de Estudios para el Desarrollo humano integral (Cedhin) y del grupo Nóvitas de la Facultad de Filosofía y Ciencias humanas, Universidad de La Sabana (Bogotá, Colombia).

2 Filósofo, Magíster en Teología. Docente del Colegio Jordán de Sajonia (Bogotá, Colombia).

**Cómo citar en APA:** Eslava, E., & Casallas, E. A. (2024). Verdad, autocrítica y anuncio: Ratzinger y el diálogo interreligioso. *Kénosis*, 12(22), 37–54. <https://doi.org/10.47286/23461209.632>

Recibido: 30-09-2024  
Aprobado: 02-05-2025



## Resumen

La pregunta por la manera en que podemos comprender la unidad y la diversidad de las religiones se ha considerado un problema relevante en filosofía y en teología, especialmente en los últimos años. En este artículo se estudian los análisis de Joseph Ratzinger, quien advierte la insuficiencia de las teorías dominantes en torno a las religiones (*exclusivismo*, *inclusivismo*, posturas niveladoras, pluralismo) como fundamento para el diálogo, y quien propone la necesidad de abordar las religiones en sus propios términos. También se analizan los modelos bajo los cuales se ha concebido la unidad entre las religiones (pragmático, místico y teísta) y se muestran las premisas para el diálogo interreligioso: búsqueda conjunta de la verdad; capacidad de crítica y autocrítica para purificación de los contenidos; y compatibilidad entre el diálogo y el anuncio misionero. Además, se presentan dos interrogantes principales: si la propuesta ratzingeriana es un modelo nuevo o una mera refinación de las posturas anteriores y si es posible aplicarla a algún caso concreto del vasto universo del diálogo interreligioso.

**Palabras clave:** Ratzinger, Diálogo Interreligioso, Verdad, Anuncio.

## **Abstract**

The question of how we can understand the unity and diversity of religions has been considered a relevant issue in philosophy and theology, especially in recent years. This article examines the analyses of Joseph Ratzinger, who warns of the inadequacy of the dominant theories surrounding religions (exclusivism, inclusivism, leveling positions, pluralism) as a basis for dialogue, and who proposes the need to approach religions on their own terms. It also analyzes the models under which unity among religions has been conceived (pragmatic, mystical, and theistic) and presents the premises for interreligious dialogue: joint search for truth; capacity for criticism and self-criticism for the purification of content; and compatibility between dialogue and missionary proclamation. In addition, two main questions are raised: whether Ratzinger's proposal is a new model or merely a refinement of previous positions, and whether it is possible to apply it to any specific case in the vast universe of interreligious dialogue.

**Keywords:** Ratzinger, Interreligious Dialogue, Truth, Announcement.

## Introducción

El fenómeno religioso formó parte del pensamiento de Joseph Ratzinger desde el inicio de su carrera. El teólogo bávaro señalaba, en concordancia con autores como René Girard, que la religión está presente en todos los seres humanos y que todos los pueblos —antiguos y contemporáneos— anhelan lo infinito (2005, p. 121)<sup>3</sup>. Esta búsqueda de lo absoluto evolucionó desde los pueblos primitivos, que valoraban elementos como el agua y las comidas, pasando por el mito, hasta llegar al “paso decisivo de las religiones”, la “transfiguración” del mito en los grandes caminos religiosos: la mística de la identidad, común a Buda y los hinduistas; el monoteísmo de Israel, que insiste en el llamamiento profético y la ilustración griega, que instauro como absoluto al conocimiento racional (Cfr. 2005, pp. 26-44; Eslava, 2013, pp. 146-151).

Estos dos últimos caminos coincidieron en el siglo III a.C. Los anhelos de ambos pueblos se vieron cumplidos en el cristianismo, que apareció como el cumplimiento de las promesas hechas a Israel y de los anhelos racionales de los griegos. La armonía entre fe y razón instaurada por el cristianismo duró hasta el siglo XVI, cuando la Reforma y la Ilustración provocaron su ruptura (Ratzinger, 2005, pp. 131-160; Eslava, 2013, pp. 151-153). Ratzinger señala que esta separación entre religión y razón fue un grave error, pues “una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas” (2006). Por eso trató de recuperar la importancia de la religión en la sociedad contemporánea y dejó varios retos para que la religión incida en la cultura. Entre esos se encuentra el diálogo entre la cultura y los ámbitos que la configuran, como la política, la academia y las tradiciones religiosas. De hecho, el diálogo interreligioso aparece en las reflexiones de Ratzinger como parte del encuentro entre las culturas y del esfuerzo por la paz mundial. Aunque estos dos motivos son importantes, la causa primordial de la reflexión ratzingeriana sobre el tema es la relación entre el mensaje cristiano y las realidades culturales y religiosas con las que interactúa. Este ha sido el punto de partida de sus reflexiones sobre las religiones y su incidencia en la cultura, que es el principal objeto de estudio del presente artículo (Benedicto XVI, 2006; Cfr. Habermas y Ratzinger, 2004; Casallas, 2018).

---

<sup>3</sup> Si no se indica el autor, las obras referenciadas son de Joseph Ratzinger. Una versión previa de este trabajo fue la tesis de Casallas (2018).

Para tal fin, se iniciará con el análisis del diálogo interreligioso en el contexto académico y eclesial; después se estudiarán sus observaciones sobre las posturas tradicionales; en tercer lugar, se indicarán los modelos bajo los cuales se podría concebir la unidad de las religiones. Por último, se esbozarán los puntos clave de la propuesta ratzingereana y se reflexionará sobre si su aproximación al problema puede considerarse una hipótesis nueva o una versión refinada de alguna de las teorías previas sobre las religiones.

## El diálogo interreligioso en la obra de Ratzinger

El diálogo interreligioso apareció de forma un poco marginal en el Concilio Vaticano II, debido a que algunos obispos de las zonas periféricas pidieron un documento que, además de la relación entre el cristianismo y el judaísmo, abordara también el islam y las religiones asiáticas. Fue así como “un decreto nacido casi de manera incidental demostró posteriormente que contenía una especial orientación para el futuro” (2005, p. 16).

Tras la declaración *Nostra Aetate* surgieron diferentes investigaciones en torno al diálogo con las demás religiones y se propusieron hipótesis para explicar el valor de las otras creencias frente a la propia fe, como el *exclusivismo*, el *inclusivismo* y el pluralismo. Además, varios autores propusieron una solución relativista al problema de la unidad entre las religiones. Para favorecer el diálogo, planteaban que la fe cristiana debería renunciar a su pretensión de singularidad. Un ejemplo es John Hick, quien oponía el anuncio cristiano al diálogo interreligioso. Sin embargo, esta postura tuvo poco éxito y varios teólogos, como Ratzinger, ofrecieron alternativas que evitaron tanto el relativismo, como el supremacismo.

Nuestro autor busca demostrar la compatibilidad entre la singularidad del cristianismo y el diálogo con las demás tradiciones religiosas para abordar otras cuestiones más allá de la salvación de los no cristianos. Aborda estos temas en sus comentarios a los textos conciliares recogidos en los dos tomos del volumen VII de sus *Obras completas* (2016 y 2019), con su prefacio en el que agrega una crítica a la *Nostra Aetate* porque “habla de religión en términos solamente positivos, dejando de lado las formas enfermas y perturbadas de religión” (2019, p. xxii). También los explica en entrevistas como *Sal de la tierra* (1997), *Luz del mundo* (2011) y *Últimas conversaciones* (2016).

Aun así, además de las respuestas que dio a autores pluralistas con ocasión del lanzamiento de la *Dominus Iesus* (2000), sus dos trabajos más importantes sobre esta problemática son, por un lado, el libro *Fe, verdad y tolerancia* (2005), donde reflexiona sobre el lugar de la fe cristiana y su relación con las religiones; también sienta las bases de los caminos religiosos surgidos como superación del mito, y presenta hipótesis sobre el diálogo interreligioso. Por otro lado, en el tomo VIII/2 de sus *Obras completas*, titulado *Iglesia, signo entre los pueblos* (2020), recoge escritos sobre eclesiología y ecumenismo, algunos publicados previamente en *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (2007). Allí desarrolla los postulados para el diálogo, y critica las soluciones pragmáticas basadas en el pluralismo. Advierte la prioridad de la reflexión y ofrece algunas coordenadas para el diálogo: la posibilidad de llegar a la verdad, la autocrítica y la complementariedad con el anuncio, teniendo como base el entender a cada religión desde sus propios términos.

Asimismo, en sus escritos como pontífice insiste en la necesidad del diálogo con las demás religiones. En el *Discurso de Ratisbona* (2006) desarrolla la relación entre la fe y la razón y el carácter racional de la creencia religiosa; en los tres tomos de *Jesús de Nazaret*, recogidos en el tomo VI/1 de sus *Obras completas* (2015), estudia la figura de Jesús y da luces sobre la relación entre cristianismo y judaísmo<sup>4</sup>. De modo póstumo se publicó *Qué es el cristianismo* (2023), que contiene su producción teológica posterior a la renuncia al pontificado, e incluye una reflexión de 2014 “para aclarar el concepto de las religiones con las que la fe cristiana quiere entrar en diálogo”; también ofrece un escrito sobre la naturaleza y el futuro del monoteísmo, seguido de un breve texto sobre el método del diálogo cristiano-islámico; por último, escribe sobre la relación judeocristiana y publica el intercambio de cartas de 2018 con el rabino Arie Folger, que no estuvo exento de polémicas (Cf. Buckenmaier, 2024; Di Blasi, 2020).

---

4 A pesar de que este tema no es considerado una parte fuerte de la obra ratzingeriana, lo han abordado autores como Rowland (2011), Mires (2007), Mannion (2010), Blanco (2011, 2024) y Rodríguez (2009). Lo estudian en relación con la unidad de los cristianos (Rowland, Mannion), a partir de la afirmación de la diferencia (Mires) o como parte de su teoría de las religiones (Blanco, Rodríguez). Otros trabajos que afrontan la actualidad este problema son Eslava (2013), que relaciona el pensamiento de Ratzinger con la cultura, además de señalar que el teólogo alemán —con matices, claro está— tiene tendencias al inclusivismo; y Guibert (2015), que expone algunos postulados y anexa documentos de Benedicto XVI, sin dejar de lado la obra anterior al cónclave. Pero quien más ha desarrollado el tema es Anton, que publicó varios artículos al respecto entre 2017 y 2020.

## Ratzinger y las posturas sobre el diálogo interreligioso

En este apartado se examinará lo que Ratzinger dice sobre las principales posiciones en relación con la teología de las religiones (*exclusivismo*, *inclusivismo* y pluralismo), así como las soluciones niveladoras.

En el *exclusivismo* la fe y religión se contraponen: solo la primera puede conducir a la salvación y a la verdad, mientras la segunda dirige al error y a la condenación. Ratzinger considera que "un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo [y que] la fe tiene que expresarse también como religión y en la religión, pero no puede reducirse a ella" (2005, p. 46). Para un defensor del diálogo, esta posición es supremacista, se cierra sobre sí misma y no admite la salvación de los no cristianos, por lo cual "hoy día no es mantenido seguramente por nadie" (2005, p. 73).

El estudio ratzingeriano del *inclusivismo* no se centra tanto en esa posición como apertura a la posibilidad de verdad en credos diferentes al propio, sino en la crítica a la teoría del "cristianismo anónimo" de Rahner como respuesta a la relación entre el cristianismo y las demás creencias religiosas. Ratzinger amplió la cuestión para dialogar de modo eficaz con los demás credos y criticó la propuesta de Rahner por su presentación del cristianismo como expresión y realización de lo humano universal, pero que ignora la naturaleza de la libertad y la convierte en una autoposesión que no toma en cuenta el carácter de la libertad como salida de sí y aceptación de lo otro (Cf. 1983, pp. 191-204).

Por esa razón, afirma que tanto el *inclusivismo* como el *exclusivismo* "están lastrados por la problemática de la salvación de los no cristianos" (Rodríguez, 2009, p. 256). Valora el hecho de que el *inclusivismo* tenga una mirada más abierta sobre las otras religiones, pero le critica el enfocarse en la salvación de los no cristianos, y minusvalorar tanto al cristianismo como a las demás creencias religiosas.

Con respecto a las posturas niveladoras, Ratzinger afirma que, frente a las amenazas de la guerra, la desigualdad social y el abuso de la técnica, ha surgido una nueva escala de valores, caracterizada por el trinomio compuesto por la paz, la justicia y la preservación de la creación como tareas para el hombre de hoy. Las diversas religiones han considerado como suya la tarea de frenar la tentación de autodestrucción de la humanidad y por este motivo, se les empezó a valorar en función de su compromiso con esos nuevos valores.

Señala Ratzinger que, en la actualidad, hay un modelo pragmático para concebir la unidad de las religiones según el cual "todas las religiones deberían renunciar

a la interminable disputa sobre la verdad y reconocer su verdadera esencia en la ortopraxis, cuyo camino parece claramente trazado por los desafíos del momento presente” (2007, p. 87). Pueden conservar sus prácticas, pero deben orientarlas hacia un accionar adecuado.

El cardenal alemán critica que la orientación hacia una cierta práctica correcta desdibuja la identidad de cada religión y hace superfluas sus diferencias; todas son igualadas por los retos del momento. Se convierte, pues, la religión en una suerte de moralismo que busca fines nobles, pero a costa de perder su identidad. Asimismo, señala que estos nuevos valores son tareas esenciales del cristianismo y de toda creencia; pero también apunta que reducir lo religioso a lo moral, lo convierte en una dictadura ideológica que no construye, sino que homogeniza. Por lo tanto, la religión “no puede estar sometida a una finalidad práctico-política que (...) somete a Dios a sus objetivos y con ello [el hombre] deshonra a Dios y a sí mismo” (2007, p. 93).

Sin embargo, la teoría que Ratzinger estudia más a fondo es la pluralista y señala que sus partidarios sostienen que su propuesta fue querida “por Dios mismo, y que todas ellas son caminos de salvación, o por lo menos pueden serlo, asignándose a Cristo un puesto destacado, pero no precisamente exclusivo” (2005, p. 47). Esta posición tiene muchos matices, pero todos se caracterizan por mantener una postura relativista, que iguala los diferentes caminos religiosos y los hace renunciar a su identidad en aras de una “tolerancia religiosa”.

Ratzinger critica una noción de tolerancia que exija a las diferentes religiones abandonar sus contenidos, pues considera que relativizar las creencias atenta contra la dignidad de las religiones. Por esto, critica con firmeza las tesis pluralistas, puesto que —de modo similar a las posturas niveladoras— proponen un imperativo ético por encima de lo religioso y convierten al cristianismo —y después a la idea de Dios de las otras tradiciones— en una especie de mitología. Se relativizan los contenidos y se termina concibiendo a Cristo como una especie de líder social o como un avatar occidental de Buda o Visnú.

Este hecho podría interpretarse como una mutilación del diálogo. Al relativizar los valores religiosos y enfocar las creencias hacia una praxis correcta, el intercambio de ideas deja de ser importante y el consenso para obrar se convierte en lo principal: ahí no es posible un diálogo auténtico y eficaz, sino un mero acuerdo para la acción conjunta y de ese modo se desnaturaliza el contacto interreligioso. Impedir que las diferentes religiones desarrollen la cuestión de la verdad hace que se genere una actitud escéptica, que no favorece el contacto con las otras culturas, sino que reafirma las posiciones iniciales sobre la propia religión e impulsa una actitud cerrada al diálogo.

Después de haber presentado la mirada de Ratzinger sobre las hipótesis acerca del diálogo entre creencias, puede decirse que el punto central de su crítica es que estas posiciones desdibujan las religiones y el proceso del diálogo, porque se pierde la identidad de cada actor, ya sea por la pretensión de verdad absoluta y supremacista, o por una actitud relativista y escéptica. Ratzinger critica la pretensión igualitarista de las religiones y marca las diferencias de cada camino religioso en lo práctico, lo dogmático y lo espiritual. Para hacer justicia a las religiones, se debe respetar que cada credo tiene estructuras diferentes y debe entenderse bajo sus propias dinámicas. En el siguiente apartado se expondrá la concepción ratzingeriana de la unidad de las religiones.

## Ratzinger y los modelos para la unidad de las religiones

En la teoría de Ratzinger sobre las religiones como transfiguración del mito surgieron tres caminos: la ilustración griega, la mística de la identidad y la revolución monoteísta. En estas vías se basa la división entre religiones místicas y teístas, con prácticas y creencias diferentes. Aquí entra la cuestión sobre si puede haber unidad entre tal diversidad. De acuerdo con Ratzinger, esta unidad podría alcanzarse de tres maneras: pragmática, mística y teísta.

El modelo *pragmático* propone que las tradiciones religiosas abandonen el problema de la verdad y concentren sus esfuerzos en el actuar común. En esta concepción se basan las posturas niveladoras, que apelan a factores externos a la religión para solucionar las disputas interreligiosas. El problema es que su aplicación conlleva que las religiones se conviertan en meros modelos éticos, en los cuales dejan de importar las creencias y se pasa al actuar. Sin embargo, no se tiene en cuenta que las creencias son el motor y que, al mutilarlas, la acción se convierte en mera filantropía. En pocas palabras, el pragmatismo termina convirtiendo las religiones en meros modos de vida o filosofías.

El modelo *místico* aplica a las tradiciones teístas los presupuestos de la religiosidad mística, que se caracteriza por la búsqueda de la identidad entre el sujeto y el todo, que se intuye en la interioridad. Esta vendría a jugar un papel protagónico en la relación del hombre con lo divino. Por lo tanto, las religiones aparecen como maneras convergentes de apreciar lo divino: la adoración de Dios en Israel y la disolución del yo en el infinito podrían ser considerados como variantes de una misma actitud ante lo infinito. Esa actitud descarta toda pretensión de conocimiento en relación con lo divino. La religión queda relegada a experiencia de lo interior y se abandona la pretensión de verdad en aras de una tolerancia que relativiza los valores religiosos.

Como no pretende ninguna verdad sobre lo divino, este modelo ha gozado de gran aceptación en los ambientes culturales de hoy, como sucede con el pluralismo de Hick. Pero esta actitud tiene el problema de reducir lo personal a lo impersonal, que se puede traducir en el desconocimiento de la singularidad individual que lleva, en cambio, a aceptar un todo uniforme. Las diferencias entre los caminos se convierten en irrelevantes y se explican como “formulaciones históricas de una verdad sin forma”. Uno de los más firmes defensores de esta teoría, Radhakrishnan, sostiene que, “mientras el tesoro es uno e inviolable, el recipiente de barro que lo contiene toma la forma de su tiempo y ambiente. Cada visión histórica es una posible, perfecta expresión de lo divino, capaz (...) de conducirnos a lo más elevado” (cf. Rodríguez, 2009, p. 260).

En ese orden de ideas, aparece la experiencia *apofática* de lo infinito como posible solución a las diferencias religiosas. Esta posición, que parte de la total ignorancia de la intervención de lo divino en la historia, resalta el carácter negativo de la experiencia del todo divino. Sin embargo, el considerar el carácter negativo de esta experiencia termina por convertir la realidad religiosa en un vaciamiento del yo en lo infinito y en consecuencia relativiza las demás creencias. Una visión de este corte no hace justicia a las religiones no místicas porque ellas, a pesar de tener un componente apofático y una valoración positiva de esta experiencia —como puede verse en los grandes místicos europeos—, tienen un punto de partida fundamental que es la revelación de ese Dios personal que interviene en la historia.

Con esta aclaración aparece el modelo *teísta* como posibilidad para las religiones místicas. Las religiones teístas se basan en el llamado de un Dios personal que se da a conocer al hombre, interviene en la historia y se relaciona con él, y no en una experiencia de lo inefable (Cfr. 2005, p. 31; Eslava, 2013, p. 149). La relación de esa divinidad con el hombre no es apofática, sino positiva: a Dios se le experimenta en su accionar y no solo en el vaciamiento del yo. En el modelo teísta se puede concebir además una unidad entre el hombre y lo divino. Con todo, esa unidad no suprime las diferencias, sino que las reafirma y así sostiene la identidad de las partes de la relación. El factor de esta unidad es el amor en el que ambas partes reconocen la alteridad y se dan en mutuo consentimiento. En el caso de las religiones, este modelo sostiene el valor distinto de cada tradición y reafirma la diferencia entre ellas. El modelo teísta reconoce las diferencias religiosas y las hace visibles para presentar los aspectos sobre los cuales se puede dialogar, además de que da a conocer la identidad de los interlocutores y hace justicia a su alteridad.

Ratzinger opta por la visión de la unidad religiosa porque considera que, para que se entiendan las religiones y las culturas, es necesario reconocer al otro en su alteridad. Critica las visiones mística y pragmática por su carácter relativista, pues considerar que todas las religiones son iguales no hace justicia a esas tradiciones y desconoce su identidad. Los modelos pragmático y místico no tienden a la unidad de las religiones, sino a su unificación y quien pretenda hacerlo “solo puede quedar decepcionado porque en estas circunstancias históricas algo así es casi imposible, y quizá ni siquiera sea deseable” (2007, p. 100). Por este motivo, señala que el diálogo debe llevarse “sin hacer que el monoteísmo quede absorbido por un estéril sincretismo místico y sin hacer, a la inversa, que las religiones comprometidas con la mística queden sometidas a un falso y mezquino absolutismo de formas históricas occidentales” (2005, p. 34). Por esa razón, Ratzinger descarta las vías mística y pragmática, y considera el modelo teísta —basado en el reconocimiento de la diferencia— como el modo correcto para entender la unidad de las religiones. Por lo tanto, a partir de esta visión señala tres presupuestos para el diálogo, que se abordan a continuación.

## **La propuesta ratzingeriana**

Nuestro autor ofrece tres presupuestos elementales para llevar un diálogo auténtico: la preocupación por la verdad; una actitud crítica y autocrítica; y, por último, la compatibilidad entre el diálogo y el anuncio (2020, pp. 1092-1109). Estos postulados se relacionan con la premisa fundamental de Ratzinger: el carácter armónico de las relaciones entre fe y razón, que facilita la apertura del hombre a lo divino, y posibilita el diálogo entre la religión y la sociedad. A continuación, se estudian sus propuestas para entrar en contacto con las demás creencias.

### **La preocupación por la verdad**

Una de las afirmaciones comunes en torno al diálogo interreligioso es que, para lograr un mayor entendimiento entre las tradiciones religiosas, ellas deben renunciar a cualquier pretensión de verdad y singularidad. Por el contrario, Ratzinger señala que “el diálogo no debe hacerse renunciando a la verdad, sino profundizando más en ella” (2007, p. 100). Considera que desistir de la verdad convierte al hombre en presa de cálculos utilitarios. Esto hace que surjan posiciones de corte escéptico o pragmático que, en vez de mostrar apertura, se terminan replegando sobre sí mismas. El escepticismo despoja de toda grandeza al ser humano y reduce sus posibilidades

cognoscitivas; termina haciendo que se encierre en una cosmovisión estrecha. El abandono de la cuestión por la verdad hace que el diálogo pierda su naturaleza.

No obstante, cabe preguntarse cómo se podría recuperar esta cuestión de la verdad en un campo tan complejo como el de las religiones, si es posible hacerlo, y cómo compaginarla con el diálogo interreligioso. Ratzinger señala que, para lograrlo, se debe tener un profundo respeto por la fe del otro y una disponibilidad para abandonar la estrechez del modo propio de entender la verdad. De este modo, será posible dejarse guiar "con la certeza de que no estamos en plena posesión de la verdad sobre Dios y siempre estamos ante ella como aprendices" (2007, p. 101). En síntesis, para Ratzinger la verdad sobre Dios no se posee en plenitud, sino que el hombre está en constante búsqueda, y el diálogo posibilita un mayor acercamiento a esa verdad sobre lo divino.

### **Crítica y autocrítica**

Considerar al hombre como peregrino en busca de la verdad, y no como su poseedor, lleva a considerar el segundo punto: el elemento crítico. Ratzinger lo considera un factor necesario para el diálogo, pues la crítica ayuda a observar y purificar las visiones deformadas de la fe religiosa. Este elemento se puede entender en dos sentidos: en relación con las demás religiones y de manera autocrítica. Ratzinger advierte la importancia de ver las religiones con una mirada crítica a toda práctica que desvirtúe el sentido de la creencia religiosa, pues la religión puede degenerar y enfermar, convertirse en un fenómeno destructivo y desviar al hombre en su búsqueda de la verdad.

Al mismo tiempo, también es importante tener una mirada crítica sobre la propia religión, ya que de esa manera la religión propia puede darse cuenta de su carácter dinámico y puede ir en constante depuración de aquellas actitudes que la desfiguran. En síntesis, puede decirse que este sentido crítico y autocrítica ayuda a las religiones a profundizar en sus contenidos y purificar todas las posibles patologías que afectan al diálogo. En la crítica y la autocrítica se depura lo que deforma la creencia religiosa y la convierte en superstición; pero también las diversas religiones interiorizan sus contenidos, reflexionan sobre su identidad y pueden superar la estrechez de los propios puntos de mira.

### **Diálogo y anuncio**

El carácter de la verdad como peregrinación y la crítica como proceso purificador de las prácticas religiosas hace pensar en cómo encajarían creencias que, como el cristianismo, tienen un compromiso misionero. En estas religiones juega un papel

importante el anuncio de sus contenidos y, en ese sentido, se podría presuponer que ese rol primario del anuncio sería un impedimento al diálogo con las demás creencias.

Un ejemplo paradigmático de este caso es la declaración *Dominus Iesus* (*Congregación para la Doctrina de la Fe*, 2000), que fue muy criticada por afirmar “la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, lo que induciría a pensar en la incompatibilidad entre el diálogo y el anuncio de la fe. Como señala Ratzinger, el diálogo

es considerado precisamente como la quintaesencia del credo relativista y como antitético a los conceptos de “conversión” y misión: el diálogo, según la comprensión relativista, significa poner la propia posición o la propia fe al mismo nivel que las convicciones de los demás, no concederle por principio más verdad que a la posición del otro. (2005, p. 107)

Frente a esta afirmación, Ratzinger señala lo contrario: que el anuncio puede ser compatible con el diálogo y, de hecho, sostiene que este último puede ser un modo de llevar a cabo el primero. El teólogo alemán señala que, si la misión se deja de lado en aras de un diálogo que solo busque ser mejores creyentes, se haría evidente la falta de convicciones y no se tomaría en serio ni la propia creencia ni las demás. Por esto considera que la misión y el diálogo deben ser compatibles: mientras que el diálogo no es una conversación sin objetivo, sino que apunta al descubrimiento de la verdad, la misión no se puede dar como si la comunicación fuera con alguien ignorante sobre Dios.

El anuncio misionero debe tener en cuenta que el otro ha experimentado a Dios en su propia creencia. Por esa razón, considera al diálogo como forma adecuada para el anuncio de la fe, pues quien anuncia “no es simplemente uno que da, sino también uno que recibe” (2007, p. 103). Diálogo y anuncio no son incompatibles y la proclamación de las creencias puede llevarse a cabo de manera dialógica. Ratzinger considera que mostrar las propias convicciones favorece el proceso dialógico, pues se presentan aspectos sobre los cuales se puede profundizar para llegar a una verdad sobre lo divino.

## Observaciones sobre la propuesta ratzingeriana

Ratzinger hace un énfasis en la identidad de las religiones y la apertura que tienen al diálogo. Sus posiciones pretenden evitar tanto un *exclusivismo* de ultranza como

un relativismo de principio. Esto se refleja en sus diagnósticos sobre las posturas existentes en torno al tema, a las que les critica su desconocimiento de las otras creencias y una deformación de las propias, que conlleva la pérdida de su naturaleza.

Señala tres modelos de unidad de las religiones: el místico, el pragmático y teísta. Descarta los primeros por su tendencia a la unificación religiosa y considerar superfluas las diferencias entre las creencias; por su reducción de lo personal a lo impersonal; y, sobre todo, porque en ambos modelos se deja de lado la cuestión de la verdad —aspecto de gran importancia para él—, ya que es considerada un problema innecesario para la concordia religiosa. Esto muestra una actitud escéptica y relativista, que desconoce la posibilidad de diálogo y la identidad de los interlocutores, además de encerrarse en las posiciones propias sin ponerlas a debate.

Ratzinger presenta el modelo teísta como posible hipótesis para concebir la unidad de las religiones. Señala que la concepción teísta de la relación entre lo divino y lo humano permite una unidad entre ambos, respetando sus diferencias y viéndolas como constitutivos de la identidad; además de tener una actitud optimista sobre la posibilidad de tratar la cuestión de la verdad en lo religioso.

Su defensa de esta posición se debe a la preservación de la identidad religiosa de los actores del diálogo. A partir de la apología de la identidad y la concepción de la diferencia como medio en el que aquella se refleja, Ratzinger desarrolla los tres presupuestos a los que el diálogo no debe renunciar: la posibilidad de estudiar la cuestión de la verdad, la actitud crítica y autocrítica, y la compatibilidad entre el diálogo y el anuncio misionero.

Considera que, si el diálogo tiene en cuenta esos presupuestos, puede llevarse a cabo de manera eficaz. Como apunta Mires (2007), Ratzinger es partidario de un diálogo en el que no se renuncia al antagonismo de sus interlocutores. No obstante, esta disparidad no debe entenderse de modo negativo, sino como el medio por el cual se hacen patentes las diferencias en las cuales, a su vez, se pone de manifiesto la identidad de los actores del diálogo, y se facilita que este puede surgir.

El diálogo que Ratzinger propone es “el de dos vecinos que conversan a través del cerco que separa ambas casas. El cerco separa, pero también asegura vecindad” (Mires, 2007, p. 144). En el diálogo debe haber tanto un sí como un no y este último es el que demarca un límite que permita diferenciar entre una tradición y otra. Ratzinger concluye sus reflexiones diciendo que “en el diálogo interreligioso debería suceder lo que Nicolás de Cusa expresó: (...) el diálogo entre las religiones debería convertirse cada vez más en escucha del Logos que nos muestra la unidad en medio de las divisiones” (2007, p. 104).

Estas reflexiones de Ratzinger traen consigo varios cuestionamientos, entre ellos el hecho de si su propuesta puede categorizarse como nueva postura sobre la unidad de las religiones o si es solo una versión más refinada de la teoría inclusivista. Sus críticos señalan que podría tratarse de una visión supremacista del cristianismo, cuando Ratzinger en sus escritos defiende la idea de lo cristiano como síntesis de la fe y la razón; como sabiduría y no como religión —entendida en el sentido de costumbre o culto, como era vista por los griegos—. Otro aspecto de crítica es que Ratzinger ha vuelto a posiciones sostenidas por el catolicismo preconiliar<sup>5</sup>, al afirmar el carácter universal de la salvación en Cristo.

Por otra parte, sus defensores advierten que las críticas a Ratzinger se deben a malentendidos. Autores como Eslava (2013) y Anton (2018) señalan que Ratzinger puede tender al *inclusivismo*, pero con múltiples matices: uno de ellos es que no trata de absorber las demás religiones, sino de favorecer el encuentro en la unidad por medio de la pluralidad. Se podría afirmar que la teoría ratzingeriana responde a una posición diferente o que podría encajar en un *semi-inclusivismo*. Su propuesta debe considerarse como un modelo diferente, con ciertos matices inclusivistas, pero con un toque identitario, en el cual se refuerza la diferencia entre religiones y se puede potenciar el diálogo.

Esta propuesta se podría denominar *alterismo*, puesto que sus planteamientos se basan en un respeto a la alteridad y se pretende comprender a la otra religión en sus dimensiones históricas y espirituales; en pocas palabras, defiende un diálogo en el que se reconoce la singularidad de cada tradición religiosa y no solo la del cristianismo. El punto de partida de Ratzinger es la afirmación de la alteridad de las religiones y la exaltación de la diferencia para el diálogo interreligioso. El poner de manifiesto lo que hace diferentes a las demás religiones demarca la identidad de cada creencia; se pone una barrera que a simple vista puede dividir, pero al mismo tiempo posibilita la proximidad. Se marca la diferencia entre uno y otro credo, favoreciendo la alteridad religiosa, pues si no se respeta la identidad propia ni la ajena, el diálogo no puede ser auténtico. Por esa razón, Ratzinger señala que un “cristianismo interpretado de manera que se le prive de la realidad es una falta de sinceridad ante los problemas de los no cristianos, cuyo quizá no nos amenaza tan seriamente como quisiéramos que nuestro quizá cristiano les amenazase a ellos” (Ratzinger, 2009, p. 48).

---

5 Esta crítica es sostenida por teólogos como Baum, quien considera que Ratzinger ha hecho un retroceso al espíritu dialógico del Concilio Vaticano II (Cf. Mannion, 2010, pp. 143-144).

Esta propuesta, aunque esté bien formulada, puede parecer inaplicable e incluso utópica. Sin embargo, ha habido varios intentos por desarrollar un diálogo teológico, especialmente entre autores judíos y cristianos, quienes, a pesar de las acusaciones mutuas y las deudas históricas, han tenido acercamientos desde la Edad Media, recuperados desde el Concilio Vaticano II con figuras como Juan XXIII, Jonatan Sacks, Jacob Neusner y Joseph Ratzinger. Estos dos últimos autores han intentado desarrollar un diálogo en el que ambas religiones sean tratadas en sus propios términos. Los tres volúmenes del *Jesús de Nazaret* escritos por Ratzinger (2015) y la obra *Un rabino habla con Jesús* de Neusner son ejemplos de la posibilidad del diálogo teológico entre cristianos y judíos. Este empeño de Joseph Ratzinger por el diálogo continuó hasta después de su renuncia al ministerio petrino, cuando sostuvo unos interesantes intercambios epistolares con Arie Folger, Gran Rabino de Viena, los cuales quedaron en la obra póstuma de Benedicto XVI (2023. Cf. Buckenmaier, 2024; Di Blasi, 2020).

## Conclusiones

Ratzinger parte de que necesitamos la razón como instrumento para el diálogo interreligioso. Uno de los retos actuales en su teoría de las religiones es el de recuperar la armonía entre fe y razón. Por esta vía, ambas puedan ayudarse y purificarse entre sí, pues —como diría en su discurso de Ratisbona— una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas.

De esa manera la razón entra en el diálogo interreligioso, pues si es capaz de lo divino, las religiones pueden valerse de ella para argumentar la verdad de su teología. Además, recuperar la razón para hablar de lo divino facilita un diálogo teológico en el que no solo se busque la verdad, sino que también se evidencie la identidad de cada religión y se haga justicia a las creencias propias y a las ajenas.

En tercer lugar, el diálogo interreligioso no es una discusión bizantina, sino que tiene una triple finalidad: buscar la verdad, purificar los contenidos y darse a conocer al otro para que discerna sobre su propia fe y opte por seguir en ella o abrazar la ajena. El diálogo debe buscar la verdad y, por esa razón, no se puede quedar en simples consensos para un actuar común, debido a que esto haría que las religiones desdibujaran su identidad y pasaran a ser meros sistemas éticos o morales. Además, el diálogo favorece la crítica y la autocrítica, para evitar patologías y desviaciones de la fe.

Por último, el diálogo interreligioso no tiene por finalidad directa convertir al otro, sino ofrecerle un camino para decidir si acepta o no el mensaje ofrecido. Así como Felipe le anunció al escéptico Natanael el mensaje de Jesús, las personas que pertenecen a diferentes religiones deberían estar en condiciones de pensar que del cristianismo puede salir algo bueno y los cristianos podrían responderles: “vengan y vean”, para que al final ellas decidan por sí mismas si optar por Jesús o seguir con su camino.

## Referencias

- Anton, E. C. (2017). Mission Impossible? Pope Benedict XVI and Interreligious Dialogue. *Theological Studies*, 78(4), 879-904. <https://doi.org/10.1177/0040563917731744>.
- Anton, E. C. (2018). Joseph Ratzinger's Soteriological Inclusivism. *The Journal of Theological Studies*, 69(1), 170-190. <https://doi.org/10.1093/jts/flx233>.
- Anton, E. C. (2018). From Violence to Witness: The Interreligious Message of Pope Benedict XVI. *Islamochristiana*, 44, 237-252.
- Anton, E. C. (2018). Two ways, two steps: On Joseph Ratzinger's theology of religions. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 73(1), 23-42. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1549096>.
- Benedicto XVI. (12 de septiembre de 2006). Fe, razón y universidad. *Recuerdos y reflexiones*. La Santa Sede. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)
- Benedicto XVI & Seewald, P. (2010). *Luz del mundo*. Herder.
- Benedicto XVI & Seewald, P. (2016). *Últimas conversaciones*. Mensajero.
- Benedicto XVI. (2023). *Qué es el cristianismo*. La Esfera de los Libros.
- Blanco, P. (2011). *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Palabra.
- Blanco, P. (2024). *La unidad de la Iglesia de Cristo*. En R. Albino de Assunção, E. Eslava, A. Sada (Eds.), *El legado de Ratzinger* (pp. 185-200). Universidad Panamericana y Universidad de La Sabana.
- Buckenmaier, A. (2024). Dialogue with Judaism and with Religions. En D. Cardó y U. M. Lang. *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger* (pp. 336-353). Cambridge University Press.
- Casallas, E. (2018). *El diálogo interreligioso en la filosofía de Ratzinger: una mirada a la relación entre cristianos y judíos*. Universidad de La Sabana.

- Concilio Vaticano II. (1965). Declaración *Nostra Aetate*. Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2000). *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Vaticana.
- Cusa, N. (1996). *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Eunsa.
- Di Blasi, L. (2020). Resuming Conflict: Benedict's "Grace and Vocation" and the Limit of Dialogue. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, 4(1):1-12. <https://doi.org/10.22618/TP.PJCV.020204.1.203001>.
- Eslava, E. (2013). Mito, religión y cultura. J. Ratzinger y las religiones. *Pensamiento y Cultura*, 16(1), 141-166. <https://doi.org/10.5294/pecu.2013.16.1.7>
- Eslava, E. (2014). *La filosofía de Ratzinger: ciencia, poder, libertad, religión*. Universidad de La Sabana.
- Guibert, V. (2015). *Le dialogue interreligieux chez Joseph Ratzinger*. Parole et silence.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Encuentro.
- Mannion, G. (2010). Christian unity and religious dialogue: On ecumenism and other faiths. En G. Mannion, & L. Boeve (Eds.), *The Ratzinger reader: mapping a theological journey* (pp. 139-178). Continuum.
- Mires, F. (2007). *El pensamiento de Benedicto XVI*. Lom.
- Neusner, J. (2008). *Un rabino habla con Jesús*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (1983). *Teoría de los principios teológicos*. Herder.
- Ratzinger, J. (1997a). *La sal de la tierra*. Palabra.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe verdad y tolerancia*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2007). *La Iglesia, Israel y las demás religiones*. Ciudad Nueva.
- Ratzinger, J. (2009). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2015). *Obras completas VI/1, Jesús de Nazaret*. BAC.
- Ratzinger, J. (2016). *Obras completas VII/2, sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II - Formulación, transmisión, interpretación*. BAC.
- Ratzinger, J. (2019). *Obras completas VII/1, sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II - Formulación, transmisión, interpretación*. BAC.
- Ratzinger, J. (2020). *Obras completas VIII/2, Iglesia signo entre los pueblos*. BAC.
- Rodríguez, P. (2009). El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger. En S. Madrigal (Ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger* (pp. 243-277). San Pablo.
- Rowland, T. (2011). *Benedicto XVI: Guía para perplejos*. Nuevo Inicio.



# Razón cerrada, razón abierta y fe. La propuesta de Ratzinger para ampliar la razón: Intervenciones en Alemania, 2006

Closed Reason, Open Reason, and Faith: Ratzinger's Proposal to Broaden Reason: Addresses in Germany, 2006

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.633>

**Luis Pesquera** 

Universidad Panamericana. Instituto de Humanidades  
lpesquera@up.edu.mx

**Como citar en APA:** Pesquera, L. (2025). Razón cerrada, razón abierta y fe. La propuesta de Ratzinger para ampliar la razón: Intervenciones en Alemania, 2006. *Kénosis*, 12(22), 55-80. <https://doi.org/10.47286/23461209.633>

Recibido: 02-07-2025  
Aprobado: 12-08-2025



## Resumen

En este artículo se estudian las posturas de Benedicto XVI acerca de la *razón cerrada*, la *razón abierta*, la *fe*, así como su propuesta de apertura de la razón en su pontificado, con especial atención a sus cuatro intervenciones —entre ellas la de Ratisbona— en su viaje apostólico a Alemania del 9 al 14 de septiembre de 2006. Se hace una distinción de cómo se puede entender el término *fe* en el marco del diálogo *fe y razón* en Benedicto XVI. Se emplea una metodología analítica y sintética en el estudio epistemológico; la exposición adopta un tono didáctico y sistemático, que incluye una breve presentación histórica respecto a la *razón cerrada*. La argumentación va de lo general a lo particular en los temas mencionados y concluye con la promoción de la apertura de la razón y las contribuciones a la misión de la Iglesia y el bien del ser humano de una *razón abierta*.

**Palabras clave:** Benedicto XVI, Razón abierta, Razón cerrada, Fe, Diálogo fe y razón, Diálogo interreligioso, Diálogo intercultural.

## **Abstract**

The present study analyzes and discusses the statements made by Benedict XVI regarding closed and open reason, as well as faith. The study places particular emphasis on the latter's proposal for the openness of reason during his papal tenure. This proposal is examined in the context of his four interventions, including the one in Regensburg, during his apostolic trip to Germany from September 9 to 14, 2006. A distinction is made in the framework of the dialogue between faith and reason in Benedict XVI regarding the use of the term "faith." The epistemological study employs an analytical and synthetic methodology. The exposition adopts a didactic and systematic tone, which includes a brief historical presentation regarding the closed-mindedness of reason. The argumentation progresses from the general to the particular in the aforementioned topics and culminates in the promotion of the openness of reason and its contributions to the Church's mission and the well-being of the human being.

**Keywords:** Benedict XVI, open reason, closed reason, faith, faith and reason dialogue, interreligious dialogue, intercultural dialogue.

## Introducción

Benedicto XVI promovió el diálogo fe y razón durante todo su pontificado desde 2005 a 2013<sup>1</sup>. En el marco de este diálogo trató el tema de la razón como *razón cerrada* y sus limitaciones y peligros; también, de la *razón abierta*<sup>2</sup> y su necesidad de apertura a la filosofía, a los contenidos de *fe* e incluso a recibir la *fe* (como virtud teologal<sup>3</sup>); y finalmente de la razón como *fe*.

Esta *fe*, en el diálogo fe y razón, podría emplearse como referida a la razón iluminada y animada por la virtud teologal de la *fe*<sup>4</sup> la cual que genera conocimiento;<sup>5</sup> o bien como referida, de manera más amplia, a la persona cristiana que vive y razona conforme a la fe y que está llamada a dialogar con la razón. En este artículo se emplean los términos del primer sentido que son los que usa Benedicto XVI y por motivos didácticos.

El *diálogo fe y razón* es muy relevante en el pontificado de Benedicto XVI<sup>6</sup> y es muy importante para el mundo de hoy.

---

1 Gaál demuestra que Ratzinger/Benedicto XVI subraya repetidamente la relación intrínseca entre fe y razón ya desde su disertación doctoral, en su lección inaugural en la Universidad de Bonn, recientemente en la Universidad de la Sorbona en 1999 en una conferencia sobre Fides et Ratio, en su diálogo con Habermas en 2004, en su discurso en la Universidad de Ratisbona en 2006 y en París en el *Collège des Bernardins* en 2008 (2018, p. 213).

2 Brown hace ver indirectamente que el papa trata con frecuencia –siguiendo el título de su libro de recopilación– de la *razón abierta* a Dios en la universidad, educación y cultura. En este libro presenta nueve apartados con bastantes textos al respecto (2013, *Contents*).

3 Amiri y Keys consideran que, en la encíclica *Caritas in Veritate*, Benedicto hace ver que las virtudes teologales cristianas están activas en la vida de personas de otras creencias e incluso en los no creyentes (2012, p. 12) y la *fe* impulsa a la apertura de la razón.

4 Dando por supuesto que la vida de fe radica en la adhesión de todo el ser humano a Dios –Razón y Amor– en quien se deposita la confianza también en lo que revela, en el marco del encuentro y relación personal con Jesús Logos encarnado. Blanco piensa que Fe, razón y amor son los tres principales elementos o pilares del pensamiento de Ratzinger y que hay una alianza divina y humana en la Palabra hecha carne (2011, p. 500).

5 Blanco, 2011, p. 144, 146, 148s. y Blanco, 2012, p. 36s. Abundando: “todo acto de fe: es una acción del entendimiento que nos viene a través de un encuentro y de una relación personal y, de este modo, un acto que involucra a toda la persona: inteligencia, sentimientos y voluntad”. Sigue poco más adelante: “Se trata de un verdadero conocimiento, aunque algo peculiar tanto por su origen como por su alcance y por el modo en que se da” (Blanco, 2011, p. 167). En otra obra, Blanco dice que “el acto de fe es una relación (privilegiada) que genera un conocimiento, igualmente privilegiado” (2012, p. 36).

6 Así se lo hizo ver a Seewald. Decía que tenía que intentar mostrar lo que significa la fe hoy en día, la centralidad de ésta, y el valor para creer y vivir concretamente la fe. En la fe y razón descubrió los valores de su misión como pontífice (2016, 8%).

Las siguientes palabras de Benedicto XVI son un resumen de su preocupación y propuesta en este tema, el cual se estudia en este artículo:

Es importante que nuestro mundo laicista se dé cuenta de que la fe cristiana no es un impedimento, sino un puente para el diálogo con los otros mundos. [...] Por la nueva interculturalidad, en la que vivimos, la pura racionalidad separada de Dios no es suficiente, sino que es necesaria una racionalidad más amplia, que vea a Dios en armonía con la razón; debemos mostrar que la fe cristiana, que se ha desarrollado en Europa, es también un medio para armonizar la razón y la cultura, y para integrarlas también con las acciones en una visión unitaria y comprensiva. (2006a, décima respuesta)

Durante su viaje apostólico a Alemania en Munich, Altötting y Ratisbona entre 9 y el 14 de septiembre de 2006, en cuatro intervenciones —una de ellas como preparación para el viaje— habla de los temas mencionados y de la contribución que realizan al diálogo interreligioso<sup>7</sup> e intercultural<sup>8</sup>. Esas cuatro intervenciones forman un discurso unitario<sup>9</sup> y entre ellas destaca el *Encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*<sup>10</sup> en la que aborda directamente este asunto<sup>11</sup> a la luz del papel que debería tener la institución universitaria.

---

7 Poco después del viaje, hacía ver a los obispos alemanes en su visita Ad Limina que se trata de dar testimonio de la fe también a las otras religiones (Benedicto XVI, 2006g, párr. 6). Anton considera que el compromiso de Benedicto XVI con el diálogo es firme más allá de la discusión de si para Ratzinger/Benedicto XI el diálogo interreligioso deba perseguir la verdad y contribuir a la evangelización o deba ser sustituido por una coexistencia pacífica basada en valores comunes (2017, p. 879s.).

8 Ratzinger considera que todas las culturas tienen algo de religioso (Casarella, 2016, p. 65) y se dirigen a Dios en el Logos encarnado Jesucristo (p. 67) y Benedicto está convencido de que la razón y la fe ordenan la sociedad y brindan fundamento a la cultura (Morris, 2008, p. 341).

9 Blanco considera que las intervenciones de Benedicto XVI en la jornada de Ratisbona tienen un significado unitario cuando trata los temas de razón, fe y amor (2007, p. 768). También lo tienen esas cuatro intervenciones en ese viaje.

10 Más allá de las protestas globales contra lo que se consideró la postura del papa respecto a Islam y al Corán al citar el texto de Manuel II, así como el posible mal manejo mediático de la crisis (Althouse y Anderson, 2019, p. 311). Seewald da su versión del viaje de Benedicto XVI a Alemania, del discurso en Ratisbona y la crisis que desató (2020, núm. 63: 71%-73%).

11 Así lo exponía en una Audiencia general: “el tema de mi conferencia —respondiendo a la misión de la universidad— fue la relación entre fe y razón: quería invitar al diálogo de la fe cristiana con el mundo moderno y al diálogo de todas las culturas y religiones” (Benedicto XVI, 2006e, párr. 14). Rowland piensa que, en el discurso en Ratisbona, el papa trató de animar y orientar el desarrollo del pensamiento islámico en la dirección de la razón según el pensamiento griego. Recoge la idea de Schall que sugiere que Benedicto XVI considera que tanto el Islam y el secularismo moderno comparten la tendencia voluntarista contra un único orden de la razón de manera que en ese discurso dialogaría con ambos (2008, p. 121).

Las referencias bibliográficas primarias provienen principalmente de las intervenciones de Alemania en 2006. Las referencias bibliográficas secundarias proceden del resto de su pontificado y de la reflexión académica. Se procura dialogar con el Pontífice y los académicos a lo largo de todo el artículo y dialogar entre el cuerpo del texto y las citas al pie. La gran mayoría de la bibliografía de Benedicto XVI se toma de la versión de la página web del Vaticano. Al pie de página se suele recoger y citar la bibliografía secundaria a manera de confirmación, explicación y ampliación de lo dicho en el cuerpo del texto.

## **La razón como razón abierta, razón cerrada, y la *fe*: un primer acercamiento a su significado**

Benedicto XVI habla de razón y *fe* en el marco del diálogo *fe* y *razón*. Se trata de un diálogo entre criaturas racionales. Aunque se diga *fe* y *razón* (como la potencia intelectual iluminada por la *fe* o sin ella), en el *diálogo fe y razón* ha de entenderse el diálogo entre criaturas racionales con *fe* y sin *fe*. De esas personas humanas se dice que tienen una *razón cerrada*, o una razón abierta o *fe*.

Cuando se habla de *fe* en este *diálogo fe y razón* se entiende por *fe* el cristiano con su razón iluminada y animada por la virtud teologal de la *fe* quien cree, ama y sigue a Cristo, quien confía en Dios y en su mensaje, quien procura vivir en comunión con Dios y los cristianos en camino en la Iglesia hacia la vida eterna.

Contando con lo anterior, en el marco del *diálogo fe y razón* —abstrayendo por motivos didácticos— se puede entender por *razón* la potencia intelectual humana (no restringida a la operación de raciocinar) y por *fe* la razón humana que opera en cuanto iluminada y animada por la virtud teologal de la *fe*<sup>12</sup>.

Ha de distinguirse esta *fe* —que se destaca en itálicas en este artículo— de la *fe* —en letra redonda— como virtud teologal (Benedicto XVI, 2005a, núm. 384) y de la *fe* como las verdades de la *fe* (o el contenido de la *fe*: en lo que se cree) (Benedicto XVI, 2005a, núm. 31).

---

12 Ciertamente, “verdad, *fe* y razón han sido tres elementos nucleares y estructurantes del pensamiento de Joseph Ratzinger” (Blanco, 2011, p. 158).

Efectivamente, es posible hacer una fina distinción de razón entre la *fe* virtud teologal (a manera de causa), de esa potencia humana o razón (a manera de sujeto)<sup>13</sup> que ya opera con la iluminación y animación de la virtud teologal de la *fe*<sup>14</sup>.

Emplea tres términos cuando se refiere a la *razón* y *fe*<sup>15</sup> en el marco del *diálogo fe* y *razón: razón cerrada, razón abierta y fe*. Cada término se especifica de acuerdo con la apertura de la razón respecto a los distintos objetos de estudio con sus métodos correspondientes, además de si la persona humana —incluida su razón— recibió la iluminación y animación de las virtudes teologales y, por tanto, de la *fe*.

*Razón cerrada*. Es la razón que atiende únicamente a las verdades empíricas y al posterior desarrollo técnico y tecnológico, y que tiene como método propio el científico matemático empírico experimental fruto de la modernidad<sup>16</sup>. Es *cerrada* porque la razón se cierra<sup>17</sup> a las verdades metafísicas que se alcanzan con un razonamiento filosófico espontáneo o sistemático respecto al ser humano, al mundo y a Dios; y, por tanto, está cerrada a la verdad religiosa<sup>18</sup> natural o razonable. Además, también está cerrada a las verdades reveladas propias de la fe cristiana. La razón cerrada se erige a sí misma como único criterio de verdad<sup>19</sup> y científicidad.

*Razón abierta*. Es la razón abierta tanto a las verdades empíricas conocidas por el método científico, como a las verdades metafísicas y trascendentes<sup>20</sup> que incluyen las verdades religiosas que es posible alcanzar con la razón, además de

---

13 Dice Ratzinger: “¡Creo! Y ese mismo acto de fe incluye que procede de la razón. Porque mientras yo estoy sometido a la fe sé que estoy abriendo la puerta a la recta comprensión de lo que no entiendo” (Ratzinger, 1997, párr. 1).

14 De las virtudes teologales, la fe es la que está especialmente relacionada con el intelecto en su persecución por la verdad (Rowland, 2010, p. 71).

15 “La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe” (Benedicto XVI, 2009c, núm. 3).

16 Modernidad que el pontífice desafía desde dentro y a la que critica (Miceli, 2012, p. 19s.).

17 Es el ser humano quien se cierra, aunque se diga de forma simplificada por motivos didácticos que es la razón la que se cierra.

18 Así lo constata Benedicto XVI: “existe un defecto de oído con respecto a Dios” y continúa: “nosotros, simplemente, ya no logramos escucharlo; son demasiadas las frecuencias diversas que ocupan nuestros oídos. Lo que se dice de él nos parece pre-científico, ya no parece adecuado a nuestro tiempo” (Benedicto XVI, 2006b, párr. 9).

19 El razonamiento para concluir que la *razón cerrada* pueda ser criterio de verdad es un razonamiento de carácter filosófico. No le corresponde hacerlo a una *razón cerrada* limitada a lo experimental empírico, como de hecho lo hace.

20 Ciertamente, “el antropocentrismo que caracteriza a la modernidad no puede separarse jamás de un reconocimiento de la plena verdad sobre el hombre, que incluye su vocación trascendente” (Benedicto XVI, 2007c, párr. 7).

a las verdades de fe<sup>21</sup>. El papa considera que un fundamento de la convergencia entre los postulados de razón y de fe es la Encarnación<sup>22</sup>. Para el Pontífice es importante señalar que históricamente la Iglesia ha optado por la razón y no por la religión pagana o los mitos<sup>23</sup>.

*Fe*. Es la razón iluminada y animada en su operación por la virtud teologal de la fe que lleva a la persona humana a creer a Dios que revela y a las verdades que propone (y vivir cristianamente conforme a las virtudes teologales todas y la gracia de Dios). Por el bautismo<sup>24</sup> la razón —abierta ya a las verdades empíricas y filosóficas— recibe la gracia que le impulsa a abrirse a las verdades reveladas y a Jesucristo<sup>25</sup>.

Al hablar del logos y del diálogo *fe* y *razón*, Benedicto XVI hace continuas referencias a 1 P 3, 15 en la que se pide a los cristianos dar razón de la fe<sup>26</sup>. Ha de entenderse ese *dar razón de la fe*<sup>27</sup> como la fe del binomio *fe* y *razón*. Es decir, la *fe* o

---

21 Por ejemplo, la doctrina social de la Iglesia se dirige a todos los hombres de buena voluntad sean cristianos o no porque “es al mismo tiempo verdad de la fe y de la razón, en la distinción y la sinergia a la vez de los dos ámbitos cognitivos” (Benedicto XVI, 2009c, núm. 5b).

22 Es posible “la correspondencia profunda que existe entre las instancias que brotan de la reflexión sobre las vicisitudes humanas y el Logos divino que ‘se hizo carne’ y ‘puso su morada entre nosotros’ (Jn 1, 14). Así se crea una convergencia fecunda entre los postulados de la razón y las respuestas de la Revelación” (Benedicto XVI, 2006h, párr. 10).

23 El papa señala momentos históricos concretos. Uno de ellos es el de “la figura y la obra de san Justino [que] marcan la decidida opción de la Iglesia antigua por la filosofía, por la razón, más bien que por la religión de los paganos” (Benedicto XVI, 2007a, párr. 6). San Justino “había caracterizado al cristianismo como la verdadera filosofía, y esto por dos razones fundamentales: La tarea esencial del filósofo es la pregunta por Dios. La actitud del verdadero filósofo es la vida según el Logos y con él” (Ratzinger/Benedicto XVI, 2009, p. 25).

24 “En nuestro bautismo él realizó sobre nosotros ese gesto de tocar y dijo: ‘*Effetá*’, ‘*Ábrete*’, para hacernos capaces de escuchar a Dios y para devolvernos la posibilidad de hablarle a él” (Benedicto XVI, 2006b, párr. 11).

25 Era el caso de “la catequesis de Clemente [que] acompaña paso a paso el camino del catecúmeno y del bautizado para que, con las ‘*alas*’ de la fe y la razón, llegue a un conocimiento profundo de la Verdad, que es Jesucristo, el Verbo de Dios” (Benedicto XVI, 2007b, párr. 5). Efectivamente, Corkery señala que para Ratzinger/Benedicto XVI ser cristiano y la vida cristiana surge del encuentro con Jesucristo y no de teorías o elecciones éticas (2012, p. 27).

26 “El texto griego es aquí mucho más fuerte en su expresión que cualquier traducción. A quien pregunta por el Logos de la esperanza, los creyentes han de ofrecerle la apo-logía al respecto. El Logos debe serles tan propio que pueda transformarse en apo-logía; a través de los cristianos la Palabra se transforma en respuesta al preguntar humano” (Ratzinger/Benedicto XVI, 2009, p. 36).

27 “Evidentemente, san Pedro estaba convencido de que la fe era logos, de que era una razón, una luz que proviene de la Razón creadora, y no una mezcla, fruto de nuestro pensamiento. Precisamente por eso es universal; por eso puede ser comunicada a todos” (Benedicto XVI, 2008b, segunda respuesta).

razón<sup>28</sup> iluminada por la virtud teologal de la *fe* es capaz de dialogar con quien tenga una *razón abierta* o con quien con *razón cerrada* esté dispuesto a dialogar.

## **La razón cerrada: su recorrido histórico, fundamentos, abusos y consecuencias**

El Pontífice, en su encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona en 2006, propone un recorrido histórico en tres etapas de lo que llama la deshelenización del cristianismo. Deshelenización significa la pérdida de acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega (Miceli, 2012, p. 24). El recorrido de la deshelenización corresponde al recorrido histórico de Occidente<sup>29</sup> hacia la razón cerrada o hacia la razón moderna cerrada fruto de la modernidad<sup>30</sup>.

Antes de presentar el recorrido hacia la cerrazón de la razón, conviene advertir que para Benedicto XVI es importante señalar que el “acercamiento interior recíproco que se había dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva” (2006c, párr. 8). Contra lo anterior, que “el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone a la pretensión de la deshelenización del cristianismo” (2006c, párr. 9).

El recorrido<sup>31</sup> hacia la razón cerrada es el siguiente:

La primera etapa es la correspondiente a la Reforma (s. XVI) y a Kant (+1804). En esta, “los reformadores se vieron ante una sistematización totalmente dominada por la filosofía” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 10) de la que había que liberar a la fe. Efectivamente, “la metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar la fe” y Kant “ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 10).

---

28 Conviene no olvidar que se trata de la persona cristiana –completa, digámoslo así– que por las virtudes teologales y la gracia de Dios procura *dar razón de su fe* en el Dios que ama y en Cristo a quien sigue por la gracia del Espíritu Santo.

29 La razón como una *razón cerrada* se da en “todo el mundo, de manera particular en el occidental” (Benedicto XVI, 2006a, 2ª respuesta).

30 Para Rowland, la cultura de la modernidad tiene –como para varios académicos– tres raíces: (1) la ruptura de la síntesis teística clásica de la que sobreviven conceptos que han perdido su significado una vez que se han separado del todo, (2) estos conceptos que ahora tiene otro significado, (3) y la consideración de la modernidad como una nueva cultura que asume lo anterior. De alguna manera Benedicto XVI tendría como marco estas raíces al juzgar aspectos de la cultura contemporánea (2008, p. 106).

31 En la presentación de este recorrido histórico se pusieron bastantes citas literales en el cuerpo de ese apartado.

La segunda etapa es la de la teología liberal (ss. XIX-XX) en la que destaca Harnack (+1930), quien proponía “volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente de las helenizaciones” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 11). Ciertamente, “en el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las ‘críticas’ de Kant, aunque radicalizada ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 11).

La tercera etapa llega hasta el día de hoy. Se podría llamar de la ‘inculturación’. Se dice “que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas”, por tanto, “éstas deberían tener derecho a volver atrás<sup>32</sup>, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 14).

Así se llega al día de hoy en el que “nuestro mundo es un mundo racionalista y condicionado por la mentalidad científica, aunque muy frecuentemente se trata sólo de una científicidad aparente. Pero el espíritu científico, el comprender, el explicar, el poder saber, el rechazo de todo lo que no es racional, es dominante en nuestro tiempo” (Benedicto XVI, 2011a, párr. 7).

Los fundamentos de la razón cerrada moderna los presenta Benedicto XVI en la segunda etapa. Dice: “este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica” (2006c, párr. 11).

El platonismo (cartesianismo) “presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 11) de allí lo que sigue.

El empirismo con la tecnología “trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 11).

Después, Benedicto XVI señala las características de la razón cerrada y los abusos metodológicos que comete: “como he tratado de demostrar, la razón moderna

---

32 “Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 14).

propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método” (2006c, párr. 16). Es decir, a la ciencia experimental matemático empírica no le corresponde hacer razonamientos filosóficos que le lleven a auto erigirse en criterio de cientificidad y verdad respecto a las demás ciencias, no debería poder decir que “sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 12) y que “lo que no se puede verificar o falsificar científicamente cae fuera del ámbito científico” (Benedicto XVI, 2011b, párr. 4).<sup>33</sup>

De lo anterior, se derivan graves consecuencias<sup>34</sup> para las ciencias.

Para la filosofía, “los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la ‘ciencia’ entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 13).

Para la fe, “cualquier intento de mantener la teología como disciplina «científica» dejaría del cristianismo únicamente un minúsculo fragmento” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 13). Además, “excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 12)<sup>35</sup>.

Para la ética y moral, del criterio científico matemático empírico tecnológico de la razón cerrada se derivaría un criterio subjetivo ético<sup>36</sup>. “El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la ‘conciencia’ subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética” y el ethos y la religión “se convierten en un asunto totalmente personal” y así “ya no le interesan

---

33 Ciertamente, “nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 12).

34 Además de las consecuencias mencionadas, la falta de diálogo *fe y razón* trae graves consecuencias contra la plena dignidad de la persona humana y muchos males sociales (por ejemplo, las ideologías totalitarias del s. XX) (Fazio, 2023, p. 85s.). Por el contrario, cuando se da este diálogo hay consecuencias muy positivas para la doctrina social de la Iglesia que contribuye a lo que es justo (p. 109s.). Abonando a lo dicho, Philpott considera que Benedicto asocia a la falta de síntesis entre fe y razón a las convulsiones del siglo pasado, de allí la urgencia de esa síntesis (2016, p. 157s.) y que, en cambio, esa síntesis ofrece una contribución vital a la política y el orden político (pág 163).

35 Ciertamente, “una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón” (Benedicto XVI, 2008c, último párr.).

36 Efectivamente, “la razón humana debe ser constantemente purificada por la fe, porque corre siempre el peligro de cierta ceguera ética causada por las pasiones desordenadas y por el pecado; y, por otra, dado que cada generación y cada persona debe volver a apropiarse de los derechos humanos y la libertad humana” (Benedicto XVI, 2009a, párr. 10).

las cuestiones de la religión y de la ética” (Benedicto XVI, 2006c, en el mismo párr. 13). Esta es una preocupación grande del papa durante su pontificado.

## Razón abierta: el argumento teológico que fundamenta la apertura natural de la razón humana

Para Benedicto XVI la razón abierta puede estar abierta —además de a las verdades empíricas— a las verdades metafísicas, religiosas, a lo trascendente<sup>37</sup> (2005b, párr. 9) y también a las verdades reveladas. La razón abierta respeta los métodos científicos correspondientes: empírico, filosófico y teológico<sup>38</sup> con sus distintos métodos más especializados de acuerdo a la disciplina científica<sup>39</sup>.

Efectivamente, hay personas sin fe que tienen una razón abierta a lo empírico y a lo filosófico (Benedicto XVI, 2008a, párr. 10) e incluso a lo revelado aunque no hayan recibido el don de la fe porque pueden estar abiertas a escuchar las razones de fe y de alguna manera aceptar distintas propuestas cristianas<sup>40</sup> en cuanto razonables (no en cuanto verdades de fe)<sup>41</sup>.

Además, los cristianos tienen —o deberían tener— una razón abierta a lo empírico, a lo filosófico y por la virtud teologal de la fe a las verdades reveladas.

---

37 “Albert Einstein dijo que en las leyes de la naturaleza «se revela una razón tan superior que toda la racionalidad del pensamiento y de los ordenamientos humanos es, en comparación, un reflejo absolutamente insignificante» (Il Mondo come lo vedo io, Roma 2005)” (Benedicto XVI, 2012b, párr. 7).

38 “Junto con el acuerdo entre razón y fe, se debe reconocer, por otra parte, que ambas se valen de procedimientos cognoscitivos diferentes. La razón acoge una verdad en virtud de su evidencia intrínseca, mediata o inmediata; la fe, en cambio, acepta una verdad basándose en la autoridad de la Palabra de Dios que se revela” (Benedicto XVI, 2010b, párr. 3).

39 Ciertamente, como dice Gourlay, Ratzinger/Benedicto XVI defiende tanto la distinción como la contribución unificada de la fe y razón en la comprensión de la realidad (2018, p. 265). Además, en su artículo intenta mostrar que para Ratzinger esta relación apunta al concepto de relación nupcial. Esto es interesante porque manifiesta que el tema de este artículo sigue siendo un tema vivo para la reflexión académica.

40 Efectivamente “la fe protege a la razón de toda tentación de desconfianza en sus propias capacidades, la estimula a abrirse a horizontes cada vez más amplios, mantiene viva en ella la búsqueda de los fundamentos y, cuando la propia razón se aplica a la esfera sobrenatural de la relación entre Dios y el hombre, enriquece su trabajo” (Benedicto XVI, 2010b, párr. 4).

41 Gaál lo explica diciendo que para la teología cristiana la razón no se aproxima a la fe desde fuera sino considerándola como un complemento necesario para la inteligibilidad de todo. La base común de la razón y la fe es la racionalidad inherente de ambas. Para el cristiano en Jesucristo Logos se da la perfecta complementariedad y coincidencia de fe y razón (2018, p. 215s.).

Así como la *fe* ayuda a la razón (cerrada o abierta), la razón ayuda a la *fe*<sup>42</sup> a operar de mejor manera.

Es importante destacar que en nuestra época se descubren científicos experimentales que valoran la *fe* (Benedicto XVI, 2009b, párr. 9)<sup>43</sup> y que de alguna manera manifiestan apertura de razón.

La razón humana es una razón abierta por naturaleza<sup>44</sup>.

El argumento teológico que elabora Benedicto XVI para afirmar que la razón es abierta por naturaleza se fundamenta principalmente en el misterio de la Creación. Además, suele hacer referencia al misterio de la Encarnación.

Primera parte del argumento. Afirma que “la Razón que es el principio y de la que todo nace y de la que nuestra razón no es más que una chispa. Y es él, el Creador mismo, quien también entró en la historia y puede entrar en la historia” (2008b, cuarta respuesta) porque es Amor también<sup>45</sup>. En esta aseveración se descubre lo mencionado *supra*: el Creador es Razón y se asume que crea conforme su naturaleza, es decir con razón<sup>46</sup>. Del Creador proviene toda la creación y también la criatura racional —con su chispa de razón—. La Razón creadora misma entró en la historia por la Encarnación.

---

42 “También la razón, con sus medios, puede hacer algo importante por la fe, prestándole un triple servicio que santo Tomás resume en el prólogo de su comentario al De Trinitate de Boecio: «Demostrar los fundamentos de la fe; explicar mediante semejanzas las verdades de la fe; rechazar las objeciones que se levantan contra la fe» (q. 2, a. 2)” (Benedicto XVI, 2010b, párr. 4).

43 “También en nuestra época da signos interesantes de un nuevo florecimiento, gracias a la pasión y a la fe de numerosos científicos, los cuales, siguiendo las huellas de Galileo, no renuncian ni a la razón ni a la fe, más aún, valoran ambas a fondo, en su recíproca fecundidad” (Benedicto XVI, 2008f, párr. 9).

44 “Santo Tomás nos propone una visión de la razón humana amplia y confiada: amplia porque no se limita a los espacios de la llamada razón empírico-científica, sino que está abierta a todo el ser y por tanto también a las cuestiones fundamentales e irrenunciables del vivir humano; y confiada porque la razón humana, sobre todo si acoge las inspiraciones de la fe cristiana, promueve una civilización que reconoce la dignidad de la persona, la intangibilidad de sus derechos y la obligatoriedad de sus deberes” (Benedicto XVI, 2010b, párr. 10).

45 Ciertamente “el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como logos lleno de amor por nosotros” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 7).

46 “La creación nace del Logos y lleva la marca imborrable de la Razón creadora que ordena y guía” (Benedicto XVI, 2010c, núm. 8b). Dicho de otra forma, “el mundo es, permítame la expresión, la materialización de la idea y del pensamiento primigenio que Dios llevaba dentro de sí y que se convierte en un espacio histórico entre Dios y su criatura” (Ratzinger, 2005, p. 107). Poco más adelante: “la cosmovisión cristiana es que el mundo en particular ha surgido a lo largo de un proceso de evolución muy complejo, pero que en lo más profundo procede del Logos. En este sentido es portador de razón, y no sólo de una razón matemática—nadie negará que el mundo está estructurado de acuerdo con leyes matemáticas—, es decir, una moral por completo neutral y objetiva, sino en su condición de Logos también de una razón moral (p. 130).

Segunda parte del argumento. Conviene aclarar que el papa suele nombrar a la Razón creadora como Logos, a la razón humana como *logos*, y *logos* a la racionalidad que se descubre en lo creado también como el logos participado por el Logos Razón creadora. Ahora sí, en palabras de Benedicto XVI:

la palabra «*logos*» tiene un significado mucho más amplio, que comprende también el sentido de «*ratio*», «razón». Y este hecho nos lleva a un segundo punto muy importante. Podemos pensar en Dios y comunicar lo que hemos pensado porque él nos ha dotado de una razón en armonía con su naturaleza. (2010d, párr. 3).

Con esta segunda parte ya se tiene el argumento completo. Resumiendo y ordenando: la criatura racional, con su razón-logos participado por la Razón-Logos, es capaz de descubrir la racionalidad propia de la creación incluida la suya misma en cuanto criatura del mundo y criatura racional porque la Creación participa del logos de la Razón-Logos creada con logos. Es un argumento sencillo y claro, a la vez que muy poderoso desde el punto de vista teológico e intelectual cara al *diálogo fe y razón*.

Por ejemplo, este argumento da un fundamento teológico y epistemológico al *diálogo fe y razón*: “el cristianismo, religión del *Logos*, no relega la fe al ámbito de lo irracional, sino que atribuye el origen y el sentido de la realidad a la Razón creadora, que en el Dios crucificado<sup>47</sup> se manifestó como amor y que invita a recorrer el camino del *quaerere Deum*” (Benedicto XVI, 2012a, párr. 4). La criatura racional es capaz de descubrir la racionalidad-logos del mundo participada por el Logos Razón creadora.

El argumento también permite entender, fundamentar y explicar —según Benedicto XVI— cualidades y hechos de carácter histórico eclesiológico y evangelizador de la Iglesia naciente. Partiendo de 1 P 3, 15—los primeros cristianos han de dar razón de la fe recibida— añade que “la universalidad de Dios y la universalidad de la razón abierta hacia Él constituían para ellos la motivación y también el deber del anuncio” (2008c, párr. 11).

Finalmente, para que esta razón naturalmente abierta respete su apertura natural o “para restituir a la razón su dimensión nativa integral, es preciso redescubrir el lugar originario que la investigación científica comparte con la búsqueda de fe” (Benedicto XVI, 2012a, párr. 3).

---

47 Nótese la referencia a la Encarnación. Efectivamente, la fe en su diálogo con la razón tiene que hablar de Jesucristo salvador.

## **Fe: qué entiende por fe y fe teologal, argumentos a favor de la apertura de la razón**

Como se dijo *supra*, en el marco del diálogo *fe y razón*, Benedicto XVI entiende por *fe* la razón de la persona humana que ha recibido la virtud teologal de la fe la cual incide tanto en la operación de la propia razón humana (en cuanto virtud) como en la aceptación de las verdades reveladas o contenidos de fe con los que opera la razón<sup>48</sup>.

La *fe* convive con las verdades y métodos propios de las ciencias empíricas, filosóficas<sup>49</sup> y en su caso tiene como propio el método teológico<sup>50</sup>. La *fe* "abraza el todo, le da sentido, lo interpreta y da también las directivas éticas interiores, para que sea comprendido y experimentado en vista de Dios y a partir de Dios. Por eso es importante estar informados, comprender, tener la mente abierta, aprender" (Benedicto XVI, 2011a, párr. 7).

En este diálogo *fe y razón*

*la razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano.* (Benedicto XVI, 2009c, núm. 56)

De la *fe* como virtud teologal, contenido de verdades reveladas y vida de *fe* también habla Benedicto XVI.

A continuación se presentan solamente dos temas en los que Benedicto XVI dice que *fe* significa otra cosa distinta a la *fe* en el diálogo *fe y razón*, como ya se explicó con anterioridad.

La *fe* en el inicio y desarrollo de la vida de *fe*. Por la *fe* se cree en Dios y comienza la vida de *fe*, ya que "mediante la *fe*, Jesús quiere compartir con nosotros su ver a Dios, su escuchar al Padre y hablar con él" (Benedicto XVI, 2006b, párr. 12). La vida

---

48 No sobra recordar que es la persona quien conoce y recibe la *fe* y actúa asumiendo las gracias, virtudes y dones de Dios, y que en este artículo se habla de razón y no de persona para seguir la terminología de Benedicto XVI y por motivos didácticos.

49 Nichols piensa que Ratzinger propone que la *fe* y filosofía están relacionadas en tres niveles: en las preguntas fundamentales, en confesar un Dios Uno con poder sobre toda la realidad, y la misma relación entre filosofía y *fe* porque para el cristiano el Logos le permite dar respuesta de su *fe* (2007, p. 199).

50 Ciertamente, "aunque la *fe* supera a la razón, no puede nunca haber contradicción entre la *fe* y la ciencia, ya que ambas tienen su origen en Dios. Es Dios mismo quien da al hombre tanto la luz de la razón como la *fe*" (Benedicto XVI, 2005a, núm. 29).

de fe se realiza de forma que “el camino de los bautizados debe ser un proceso de desarrollo progresivo, en el que crecemos en la vida de comunión con Dios, adquiriendo así también una mirada diversa sobre el hombre y sobre la creación” (Benedicto XVI, 2006b, párr. 12).

La fe como contenido de fe. Esta fe “en su núcleo es muy sencilla” (Benedicto XVI, 2006d, párr. 5) y se recoge en “una pequeña ‘Suma’, en la cual se expresa todo lo esencial: el así llamado ‘Credo de los Apóstoles’” (Benedicto XVI, 2006d, párr. 5) el cual “está, precisamente, anclado en el acontecimiento del bautismo” (Benedicto XVI, 2006d, párr. 7).

Algunos argumentos a favor de la apertura de la razón se descubren en las intervenciones del Pontífice.

El argumento que parte del misterio de la Creación<sup>51</sup>. En su discurso en la Universidad de Ratisbona en 2006, al referirse al diálogo entre el emperador y el persa culto, teniendo a la vista el inicio del evangelio de san Juan ‘en el principio ya existía el Logos’, Benedicto XVI dice que “Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón” (2006c, párr. 5) y que está “lleno de amor por nosotros” (2006c, párr. 7). Hay que añadir que la criatura racional y “el mundo es un producto de la Razón creadora” (2011b, párr. 4)<sup>52</sup>. De allí que “entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía” (2006c, párr. 7).

A partir de estas premisas es posible justificar y luego promover la necesidad de abrir o ampliar la razón cerrada.

Efectivamente, es la Razón creadora Logos quien crea con logos, es la criatura racional que con su su razón-logos participado por el Dios Razón Logos es capaz de descubrir la racionalidad en la creación también participada por el Logos creador (Benedicto XVI, 2006f, párr. 27). El ser humano es capaz de conocimiento empírico, además de metafísico y teológico porque ha sido creado con capacidad de apertura al Logos Razón Palabra quien se comunicó al ser humano en la Revelación y Encarnación.

---

51 “La verdad fundamental que nos revelan los relatos del Génesis es que el mundo no es un conjunto de fuerzas entre sí contrastantes, sino que tiene su origen y su estabilidad en el Logos, en la Razón eterna de Dios, que sigue sosteniendo el universo. Hay un designio sobre el mundo que nace de esta Razón, del Espíritu creador” (Benedicto XVI, 2013, párr. 3).

52 Las afirmaciones recogidas en este párrafo las presenta Bonagura al referirse al logos en el prólogo de Introducción al Cristianismo de Ratzinger (2012, p. 475). En su artículo desarrollará los temas de: Dios como Logos, del Logos al Hijo, la Palabra se hizo carne.

Si la razón tiene condición de razón cerrada, debe ampliarse porque naturalmente es una razón abierta también a la fe (virtud teologal y contenido revelado) convirtiéndose en *fe* (potencia intelectual que opera iluminada y animada por la virtud teologal de la fe).

Un criterio epistemológico es recordado por Benedicto XVI en el que distingue los distintos órdenes de objetos de estudio y de metodología de las ciencias. Lo refiere a la razón moderna cerrada. Este orden exigiría a la razón cerrada a abrirse. Se lee:

la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. (2006c, párr. 17)

Mostrar en qué consiste, cómo opera y a qué conclusiones llega, cómo se origina históricamente, sopesar los daños y los peligros que ha causado la razón cerrada es otro argumento en contra de la razón cerrada y, por tanto, a favor de la apertura de la razón.

## **Conclusiones: apertura de la razón, motivaciones y contribuciones a la misión de la Iglesia**

La promoción de la apertura de la razón es un empeño de Benedicto XVI. Al término de su discurso en la Universidad de Ratisbona en 2006 dice que “la intención no es retroceder o hacer una crítica negativa sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso” (2006c, párr. 15). Lo visualiza de la siguiente manera:

sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes de amplitud. (2006c, párr. 15)

Continuará insistiendo en este tema a lo largo de su pontificado: “nosotros luchamos para que se amplíe la razón y, por tanto, para una razón que esté abierta también a la belleza” (2008b, segunda respuesta).

El diálogo interreligioso<sup>53</sup> e intercultural depende de la apertura o ampliación de la razón. Benedicto XVI lo dice en ese viaje apostólico a Alemania en 2006: “en el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran logos, a esta amplitud de razón” (2006c, párr. 17) ya que “sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones” (2006c, párr. 16).

Benedicto XVI interpela a las universidades y a las ciencias a que pongan por obra el esfuerzo de ampliación de la razón.

Interpela a la universidad<sup>54</sup> a la amplitud de razón porque “redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad” (2006c, párr. 17). Anima a que la investigación universitaria se haga a la luz de la fe (2005b, párr. 14), ya que la universidad es el lugar del diálogo entre *fe*<sup>55</sup> y razón donde se busca una síntesis (2005b, párr. 8) superadora. A la universidad católica la interpela especialmente porque en este ámbito tiene un papel muy relevante (2012a, párr. 9).

Interpela a los teólogos<sup>56</sup> y a la teología<sup>57</sup> a promover el diálogo *fe* y *razón*. Pide a la teología “la valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza” (2006c, párr. 16).

Interpela a la filosofía: “para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta” (2006c, párr. 16).

---

53 El diálogo interreligioso tiene una gran importancia para Benedicto XVI porque la Iglesia católica cada vez se da más cuenta de que ese diálogo forma parte de su servicio a la humanidad (Coulet, 2007, voz ‘Diálogo: El diálogo entre religiones, recepción y reciprocidad’).

54 “El nacimiento de las universidades europeas fue fomentado por la convicción de que la fe y la razón están destinadas a cooperar en la búsqueda de la verdad, respetando cada una la naturaleza y la legítima autonomía de la otra, pero trabajando juntas de forma armoniosa y creativa al servicio de la realización de la persona humana en la verdad y en el amor” (Benedicto XVI, 2007c, párr. 8).

55 De allí que la teología “como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 15).

56 El Pontífice, entonces el Prof. Ratzinger recordaba que en la Universidad de Bonn las dos facultades teológicas convivían “interrogándose sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la *Universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos” (Benedicto XVI, 2006c, párr. 1).

57 “Toda la historia de la teología es, en el fondo, el ejercicio de este empeño de la inteligencia, que muestra la inteligibilidad de la fe, su articulación y armonía internas, su racionalidad y su capacidad de promover el bien del hombre” (Benedicto XVI, 2010b, párr. 4).

Interpela a las ciencias humanas como “la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, [que] han tratado de aproximarse a este canon de valor científico” (2006c, párr. 12) porque habiendo cerrado la razón consideran que “sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica” (2006c, párr. 12). Interpela a la política y la economía<sup>58</sup> en un mundo globalizado<sup>59</sup> al promover el auténtico desarrollo humano. Una interpelación muy particular hace a la bioética<sup>60</sup> porque “los descubrimientos científicos en este campo y las posibilidades de una intervención técnica han crecido tanto que parecen imponer la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Estamos ante un *aut aut* decisivo” (2009c, núm. 74).

Interpela a las ciencias experimentales a que tengan a la vista los totalitarismos, el escepticismo y la falta de referencias éticas que exigen “un redescubrimiento de los principios éticos y morales, y la necesidad no sólo de reconocer los límites de la razón, sino también de comprender su relación esencial de complementariedad con la fe y la religión” (2007d, párr. 4).

Benedicto XVI ofrece dos explicaciones de cómo motivar a la ampliación de la razón: una teológica y otra de tipo antropológica, ética y epistemológica.

La primera es pedir a Dios el don de la fe como virtud teologal. Teniendo a la vista el pasaje del *Effetá* en el Evangelio, Benedicto XVI ora:

pedimos al Señor con todo nuestro corazón que pronuncie de nuevo su '*Effetá*', que cure nuestro defecto de oído con respecto a Dios, a su acción y a su palabra, y que nos haga capaces de ver y de escuchar”. (2006b, párr. 21)

La segunda consiste en apelar a la nobleza de la naturaleza humana a que ante el llamado de la verdad y del bien responda positivamente y salga de la cerrazón de la razón<sup>61</sup>. Ciertamente, el papa hace ese llamado una y otra vez<sup>62</sup>.

---

58 “Es indispensable «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos” (Benedicto XVI, 2009c, núm. 31).

59 “Se trata de ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa «civilización del amor», de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura” (Benedicto XVI, 2009c, núm. 31).

60 Insiste en esa misma cita en otra intervención (Benedicto XVI, 2009e, párr. 5) y también en el año siguiente (Benedicto XVI, 2010a, párr. 2).

61 El Pontífice cuenta con la naturaleza caída y los poderosos intereses políticos y económicos que invitan o hacen violencia al ser humano a que permanezca con una *razón cerrada*.

62 Efectivamente, para Philpott, la importancia de la síntesis fe y razón en Occidente y los peligros para la sociedad y la política son tan graves que Benedicto vuelve una y otra vez en sus escritos y discursos al tema de la síntesis fe y razón (2016, p. 159). Este tema implica, necesariamente, el de la apertura de la razón contra la razón cerrada.

Conviene señalar algunas contribuciones relevantes que la ampliación de la razón aporta en pro de la misión de la Iglesia y del cuidado del ser humano.

En el diálogo *fe y razón*, Benedicto XVI aporta criterios relevantes para su mejor realización: insiste en su necesidad<sup>63</sup> (no es algo opcional para el ser humano). Desde el punto de vista de la *razón* en el binomio *fe y razón*: pide respetar la autonomía de las ciencias a la vez que muestra la unidad entre éstas (2006f, párr. 28) fomentando el recto uso de la *razón*<sup>64</sup> y la *fe*. La *razón* "tiene que 'ensancharse' para ser capaz de explorar y abarcar los aspectos de la realidad que van más allá de lo puramente empírico. Esto permitirá un enfoque más fecundo y complementario de la relación entre *fe y razón*." (2007c, párr. 8). Desde el punto de vista de la *fe* en este binomio *fe y razón*: manifiesta que "la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión" (2007e, núm. 23).

En el diálogo intercultural<sup>65</sup> y religioso entre creyentes<sup>66</sup> y no creyentes<sup>67</sup> Benedicto XVI exige la ampliación de la razón. Ciertamente, "por la nueva interculturalidad, en la que vivimos, la pura racionalidad separada de Dios no es suficiente, sino que es necesaria una racionalidad más amplia, que vea a Dios en armonía con la razón" (2006a, respuesta 10).

Para la promoción de un auténtico desarrollo y progreso humano<sup>68</sup> para el que "es indispensable «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» para conseguir

---

63 En efecto, "la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión" (Benedicto XVI, 2007e, núm. 23).

64 Benedicto XVI había conocido de primera mano la experiencia de la *Universitas* en la Universidad de Bonn: "formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón" (Benedicto XVI, 2006c, párr. 1).

65 Venía ante una "razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas" (Benedicto XVI, 2006c, párr. 17).

66 En verdad, "toda religión debería impulsar un uso correcto de la razón y promover valores éticos que edifican la convivencia civil" (Benedicto XVI, 2010c, núm. 102).

67 "El diálogo fecundo entre fe y razón hace más eficaz el ejercicio de la caridad en el ámbito social y es el marco más apropiado para promover la colaboración fraterna entre creyentes y no creyentes, en la perspectiva compartida de trabajar por la justicia y la paz de la humanidad" (Benedicto XVI, 2009c, núm. 57).

68 "Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal" (Benedicto XVI, 2007e, núm. 23).

ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo<sup>69</sup> y de la solución de los problemas socioeconómicos” (Benedicto XVI, 2009c, núm. 31).

En la exigencia<sup>70</sup> del mayor y mejor conocimiento de la verdad manifestado en “la sed de conocimiento del hombre [que] impulsa a toda generación a ampliar el concepto de razón y a beber en las fuentes de la fe” (Benedicto XVI, 2009d, párr. 3).

Es muy importante y relevante para cada ser humano y para todas las sociedades la promoción de una razón abierta.

## Referencias

- Althouse M.T. y Anderson F.D. (2019). Benedict XVI's 'Troubled' call for religious dialogue: the Regensburg lecture. *Atlantic Journal of Communication*, 27(5), 311-323. <https://doi.org/10.1080/15456870.2019.1613658>
- Amiri, R.A. y Keys, M.M. (2012). Benedict XVI on Liberal Modernity's Need for the 'Theological Virtues' of Faith, Hope and Love. *Perspectives on Political Science*, 41(1), 11-18. <http://dx.doi.org/10.1080/10457097.2012.641444>
- Anton E. (2017). Mission Impossible? Pope Benedict XVI and Interreligious Dialogue. *Theological Studies*, 78(4), 879-904. <https://doi.org/10.1177/0040563917731744>
- Benedicto XVI (2005a). *Catecismo de la Iglesia Católica Compendio*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html)
- Benedicto XVI (2005b). *Discurso durante la Inauguración del 85º curso académico en la Universidad Católica del Sagrado Corazón*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/november/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051125\\_universita-sacro-cuore.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051125_universita-sacro-cuore.html)
- Benedicto XVI (2006a). *Entrevista concedida por el papa Benedicto XVI a Radio Vaticano y a cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo de su próximo viaje apostólico a Alemania*. Libreria Editrice Vaticana. <https://www.vatican.va>

---

69 Benedicto XVI consideraría, según Nichols, que la clave del desarrollo –por ejemplo respecto a la tecnología– es captar el significado humano de la actividad tecnológica y emplearla de manera moralmente responsable (2011, p. 671).

70 “Sólo el hombre puede ampliar constantemente su conocimiento de la verdad y ordenarlo sabiamente para su bien y el de su ambiente” (Benedicto XVI, 2012b, párr. 2).

- va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/august/documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20060805\_intervista.html
- Benedicto XVI (2006b). *Homilía del Santo Padre. Explanada de la Nueva Feria de Munich. Viaje apostólico de su santidad Benedicto XVI a Munich, Altötting y Ratisbona (9 a 14-IX-2006)*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060910\\_neumesse-munich.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_neumesse-munich.html)
- Benedicto XVI (2006c). *Discurso del santo padre en la Universidad de Ratisbona. 'Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones'. Encuentro con el mundo de la cultura. Viaje apostólico de su santidad Benedicto XVI a Munich, Altötting y Ratisbona (9 a 14-IX-2006)*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)
- Benedicto XVI (2006d). *Homilía del Santo Padre. Santa Misa en la explanada de Isling. Viaje apostólico de su santidad Benedicto XVI a Munich, Altötting y Ratisbona (9 a 14-IX-2006)*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060912\\_regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html)
- Benedicto XVI (2006e). *Audiencia general*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20060920.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060920.html)
- Benedicto XVI (2006f). *Discurso a los obispos, sacerdotes y fieles laicos participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061019\\_convegno-verona.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html)
- Benedicto XVI (2006g). *Discurso al primer grupo de obispos de Alemania en visita Ad Limina*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061110\\_ad-limina-germany.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061110_ad-limina-germany.html)
- Benedicto XVI (2006h). *Discurso a la comunidad de Villa Nazaret con ocasión del 60 aniversario de su fundación*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061111\\_familia-nazareth.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061111_familia-nazareth.html)
- Benedicto XVI (2007a). *Audiencia general. San Justino*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070321.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html)

- Benedicto XVI (2007b). *Audiencia general. Clemente de Alejandría*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070418.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070418.html)
- Benedicto XVI (2007c). *Discurso a los participantes en el Encuentro Europeo de profesores universitarios*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070623\\_european-univ.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070623_european-univ.html)
- Benedicto XVI (2007d). *Discurso al nuevo embajador de Irlanda ante la Santa Sede*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070915\\_ambassador-ireland.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070915_ambassador-ireland.html)
- Benedicto XVI (2007e). *Carta encíclica Spe Salvi*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)
- Benedicto XVI (2008a). *Discurso para el Encuentro con la Universidad de Roma 'La Sapienza'*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html)
- Benedicto XVI (2008b). *Encuentro con el clero de la diócesis de Bolzano-Bressanone*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080806\\_clero-bressanone.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080806_clero-bressanone.html)
- Benedicto XVI (2008c). *Discurso en el Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins en su viaje apostólico a Francia*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080912\\_parigi-cultura.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html)
- Benedicto XVI (2009a). *Homilía en la Misa de la Epifanía del Señor*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090106\\_epifania.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090106_epifania.html)
- Benedicto XVI (2009b). *Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090504\\_social-sciences.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090504_social-sciences.html)
- Benedicto XVI (2009c). *Carta encíclica Caritas in Veritate*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)

- Benedicto XVI (2009d). *Discurso en el Encuentro con el Mundo Académico. Viaje apostólico a la República Checa del 26-28 de septiembre de 2009*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090927\\_mondo-accademico.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090927_mondo-accademico.html)
- Benedicto XVI (2009e). *Discurso a los obispos brasileños de la región Sur 1 en visita Ad Limina*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091114\\_ad-limina-brasile.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091114_ad-limina-brasile.html)
- Benedicto XVI (2010a). *Discurso a los participantes en la asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100213\\_acdlife.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100213_acdlife.html)
- Benedicto XVI (2010b). *Audiencia general*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100616.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html)
- Benedicto XVI (2010c). *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost-exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost-exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html)
- Benedicto XVI (2010d). *Discurso a los miembros de la plenaria de la Comisión Teológica Internacional*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20101203\\_cti.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101203_cti.html)
- Benedicto XVI (2011a). *Discurso en el Encuentro con los seminaristas en su viaje apostólico a Alemania*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110924\\_seminarians-freiburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_seminarians-freiburg.html)
- Benedicto XVI (2011b). *Homilía en la Vigilia Pascual en la Noche Santa*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110423\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html)
- Benedicto XVI (2012a). *Discurso en la vista a la Universidad Católica del Sagrado Corazón en el 50º aniversario de la fundación de la facultad de medicina y cirugía del Policlínico Agostino Gemelli*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120503\\_gemelli.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120503_gemelli.html)
- Benedicto XVI (2012b). *Discurso a los participantes en la plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias*. Libreria Editrice Vaticana. <https://www.vatican.va/con>

- tent/benedict-xvi/es/speeches/2012/november/documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20121108\_academy-sciences.html
- Benedicto XVI (2012c). *Audiencia general*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121114.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121114.html)
- Benedicto XVI (2013). *Audiencia general Yo creo en Dios: el Creador del cielo y de la tierra, el Creador del ser humano*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130206.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130206.html)
- Benedetto XVI y Seewald, P. (2016). *Ultime Conversazioni*. Garzanti. Versión epub.
- Blanco, P. (2007). Fe, Razón y Amor: Los discursos de Ratisbona. *Scripta Theologica*, 39(3), 767-782.
- Blanco Sarto, P. (2010). Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger. *Anglican Theological Review*, 92(3), 499-509. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/logos-dia-faith-reason-love-according-joseph/docview/744042269/se-2>
- Blanco Sarto, P. (2011). *La Teología de Joseph Ratzinger: Una introducción (2)*. Ediciones Palabra.
- Blanco Sarto, P. (2012). *Joseph Ratzinger Benedicto XVI: Un Mapa de sus ideas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bonagura, D.G. (2012). Logos to Son in the Christology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. *New Blackfriars*, 93(1046), 475-488. DOI:10.1111/j.1741-2005.2010.01386.x
- Casarella, P. (2016). Culture and Conscience in the Thought of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI. Cavadini, J.C. (Ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*. (pp. 63-86). University of Notre Dame Press.
- Corkery, J. (2012). Reflection on the Theology of Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI). *Acta Theologica*, 32(2), 17-34. <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v32i2.2>
- Coulet, J-M. (Ed.) (2007). *An Invitation to Faith: An A to Z Primer on the Thought of Pope Benedict XVI*. Ignatius. Versión epub.
- Fazio, M. (2023). *Benedicto XVI: El Papa de la fe y de la razón*. Editorial NUN.
- Gaál, E. de (2018). *O Lord, I Seek Your Countenance: Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Emmaus Academic.
- Gourlay, T.V. (2018). The Nuptial Character of the Relationship between Faith and Reason in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, *The Heythrop Journal*, 59(2), 265-272. <https://doi.org/10.1111/heyj.12308>

- Miceli, A.C. (2012). Alternative Foundations: A Dialogue With Modernity and the Papacy of Benedict XVI. *Perspectives on Political Science*, 41(1), 19-29. <http://dx.doi.org/10.1080/10457097.2012.641446>
- Morris, J. (2008). Pope Benedict XVI on Faith and Reason in Western Europe. *Pro Ecclesia*, 17(3), 326-342. <https://doi.org/10.1177/1063851208017003005>
- Nichols, A. (2007). *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger. New Edition*. Bloomsbury, Burns & Oates.
- Nichols, A.K. (2011). Pope Benedict XVI on Authentic Human Progress and Bioethics. *The National Catholic Bioethics Quarterly* 11(4), 669-678. <https://doi.org/10.5840/ncbq20111146>
- Philpott, D. (2016). God's Saving Justice: Faith, Reason and Reconciliation in the Political Thought of Pope Benedict XVI. Cavadini, J.C. (Ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*. (pp. 157-186). University of Notre Dame Press.
- Pope Benedict XVI, Brown J.S. (Ed.) (2013). *A Reason Open to God: On Universities, Education and Culture*. The Catholic University of America Press.
- Ratzinger, J. y Seewald, P. (1997). *La sal de la tierra: Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*. Ediciones Palabra, S.A.
- Ratzinger, J. y Seewald, P. (2005). *Dios y el mundo: Creer y vivir en nuestra época*. Debolsillo.
- Ratzinger, J./Benedicto XVI (2009). *Naturaleza y Misión de la Teología: Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*. EUNSA.
- Rowland, T. (2008). *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford University Press.
- Rowland, T. (2010). *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed*. T&T Clark International.
- Seewald, P. (2020). *Benedetto XVI: Una Vita*. Garzanti. Versión epub.



# Aportes de Joseph Ratzinger a la concepción del ministerio sacerdotal

## Joseph Ratzinger's Contributions to the Conception of the Priestly Ministry

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.634>

**Germán Albeiro Zuluaga Atehortúa<sup>1</sup>** 

Universidad Católica de Oriente  
germansncs@gmail.com

---

1 Teólogo de la Universidad Católica de Oriente y licenciado en Teología Dogmática de la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Sacerdote de la Diócesis de Sonsón Rionegro.

**Cómo citar en APA:** Zuluaga Atehortúa, G. A. (2025). Aportes de Joseph Ratzinger a la concepción del ministerio sacerdotal. *Kénosis*, 12(22), 81-110. <https://doi.org/10.47286/23461209.634>

Recibido: 02-09-2024  
Aprobado: 10-05-2025



## Resumen

El presente artículo tiene por objetivo abordar las principales líneas del pensamiento teológico de Ratzinger sobre el sacerdocio, teniendo en cuenta que él trata de dar respuesta a la crisis de identidad sacerdotal surgida luego del *Concilio Vaticano II*. En un primer momento, se exponen los aportes hechos a partir del *Decreto Conciliar Presbyterorum Ordinis*, los cuales muestran la continuidad del pensamiento de la Iglesia y la defensa que hace el Cardenal alemán respecto a los planteamientos dados por el Magisterio. En un segundo momento, se establecen las bases para la comprensión del ministerio sacerdotal las cuales representan la columna vertebral del ministerio sacerdotal. El tercer momento, se hace referencia a la teología del apostolado a fin de comprender y diferenciar los términos episcopos y presbíteros. En conclusión, la propuesta teológica construida por Ratzinger, aunque tienen continuidad con el *Concilio Vaticano II*, representa un enriquecimiento de la teología del presbiterado.

**Palabras clave:** Ratzinger, Teología, Sacerdocio, Mediación, Sucesión apostólica.

## **Abstract**

The purpose of this article is to address the main lines of Ratzinger's theological thinking on the priesthood, bearing in mind that he seeks to respond to the crisis of priestly identity that arose after the Second Vatican Council. First, the contributions made by the Conciliar Decree *Presbyterorum Ordinis* are presented, which show the continuity of the Church's thinking and the German Cardinal's defense of the approaches taken by the Magisterium. Second, the foundations for understanding the priestly ministry are established, which represent the backbone of the priestly ministry. The third section refers to the theology of the apostolate in order to understand and differentiate between the terms *episcopos* and *presbyters*. In conclusion, the theological proposal constructed by Ratzinger, although it has continuity with the Second Vatican Council, represents an enrichment of the theology of the presbyterate.

**Key words:** Ratzinger, Theology, Priesthood, Mediation, Apostolic succession.

## Introducción

Para contrarrestar los ataques de la Reforma, que consideraba que el sacerdocio católico carecía de fundamento bíblico, el *Concilio Vaticano II* trató de incorporar textos de la Sagrada Escritura que no fueron suficientes. Por esta razón, en la época del postconcilio, surgieron diversos aportes teológicos y exegéticos que proporcionaban nuevas luces a partir de los propios textos escriturísticos:

El concepto católico de sacerdocio [...] había ido perdiendo su vigencia obvia también en el interior de la conciencia eclesial; la crisis de este concepto, que después del Concilio alcanzó rápidamente visible notoriedad y se convirtió en la crisis de la existencia sacerdotal y de la vocación sacerdotal, no se había desarrollado aún ciertamente en toda su profundidad, pero ya se encontraba en proceso. (Ratzinger, 2018a, p. 842)

Como se puede constatar por el devenir histórico de la Iglesia, en sus inicios se valió del lenguaje profano para referirse a los ministerios. Estos ministerios no cumplían una función cultural, sino que se centraban en el anuncio del evangelio, el ejercicio de la caridad y otras funciones comunitarias: "Todo esto crea la impresión de que los ministerios no eran considerados como algo sacro, sino de un modo puramente funcional, esto es, que fueron tratados desde el punto de vista de su conveniencia" (Ratzinger, 2018b, pp. 3-20). Esta teoría se apoya en la tesis de Barth y Bonhoeffer en la que contraponen fe y religión, defendiendo la tesis sobre el carácter arreligioso del cristianismo e interpretando el pasaje de Hebreos 13,12 como argumento a su favor, al constatar que la muerte de Jesús acaeció a las afueras de Jerusalén y que la cruz se convirtió en símbolo de un acto nuevo de culto, proclamando el amor cotidiano dentro de la realidad profana del mundo. Sobre esta tesis Ratzinger afirma:

Las categorías de ley-sacerdote-culto, relacionadas entre sí, fueron valoradas como el aspecto negativo de la historia de la salvación, en el sentido de que la ley conduce al hombre a la autojustificación; el culto parte de la idea errónea de que el hombre se halla en una especie de relación de igualdad con Dios y de que, mediante determinadas ofrendas, puede establecer una relación de derecho entre él y Dios; y que el sacerdocio es entonces, por así decir, la expresión institucionalizada y el instrumento permanente de esa inversión de la relación con Dios. (Ratzinger, 2018b, p. 5)

En esta misma dirección se orientaba el pensamiento de Lutero para quien el catolicismo habría vuelto a las antiguas tradiciones de culto, víctima, sacerdocio y ley, negando la gracia, invirtiendo el Evangelio y el retorno a la figura de Moisés. Esta concepción es la que han asumido muchos exégetas modernos, contraponiendo el culto y el anuncio del evangelio, el sacerdote y el profeta.

A partir de este marco general, se abordarán las principales líneas del pensamiento teológico de Ratzinger sobre el sacerdocio, teniendo en cuenta que él trata de dar respuesta a la crisis de identidad sacerdotal surgida luego del *Concilio Vaticano II*, pero que hunde sus raíces en la época de la Reforma.

## **Aportes a partir del decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*<sup>2</sup>**

Siguiendo los planteamientos de *Presbyterorum ordinis* (PO, 1965)<sup>3</sup>, Ratzinger ofrece una reflexión que ayuda a la adecuada comprensión del ministerio presbiteral dentro de la Iglesia. Para ello, hace un recorrido cristológico y eclesiológico<sup>4</sup> por los tres capítulos que componen el decreto, poniendo el origen del sacerdocio en el Misterio Pascual de Cristo y orientándolo hacia una visión futura —escatológica— donde la humanidad entera se convierta en Cuerpo de Cristo (cf. PO 2) y llegue a ser con Él partícipe de la vida celestial que le ofrece. Para él, el segundo capítulo es el que desarrolla y explica la esencia del ministerio presbiteral, precedido por un primer capítulo que pone en contexto este tema y cerrado por el tercero en el que se presentan las consecuencias prácticas y espirituales a partir de los planteamientos dogmáticos del segundo.

---

2 La actualidad de este documento conciliar es indiscutible: "El decreto *Presbyterorum ordinis*, leído con perspectiva desde la totalidad de la doctrina conciliar, contextualizado en la nueva situación histórica que vivimos y profundizado a la luz que emana de los estudios sobre la Sagrada Escritura, sigue siendo la brújula fundamental para la siempre anhelada renovación de la vida de los presbíteros y, desde ella, de la Iglesia entera" (Cordovilla, 2021, p. 12).

3 El texto principal para este apartado es la segunda parte de una conferencia pronunciada en 1967 a los rectores de habla alemana en Bresanona (Ratzinger, 2018, pp. 340-361).

4 Comenta Ponce Cuéllar (2020): "La renovada visión eclesiológica que ofrece el *Concilio Vaticano II* ha llevado consigo una renovada concepción de toda la teología del sacerdocio". Y agrega: "Aunque la enseñanza conciliar es cristocéntrica, no está centrada en la cristología, sino en la eclesiológica; los temas cristológicos entran en ella de modo indirecto, en cuanto fundamento y horizonte de la exposición de los temas eclesiológicos" (pp. 465-490).

## Oficios magisterial y sacerdotal

Así pues, centrándose en el segundo capítulo, recuerda que los numerales 4 al 6, hacen una definición del ministerio sacerdotal siguiendo “el esquema tradicional de los tres oficios de Cristo: magisterial, sacerdotal y pastoral” (Ratzinger, 2018c, p. 341), indicando la aplicación de este esquema cristológico para comprender el sentido del presbiterado y señalando que tanto el oficio sacerdotal como el magisterial se interrelacionan. Esta relación entre Palabra y sacramento permite establecer la distinción del culto cristiano frente a los cultos paganos y los ritos naturales, poniendo al descubierto la esencia del culto cristiano: “no existe un sacramento sin Palabra” (p. 343). El centro de este culto es Jesucristo, Palabra encarnada del Padre, quien convoca a la humanidad anunciando el evangelio de la salvación. Por eso, la Iglesia se define como *convocada* y como *llamada*:

La Iglesia es la multitud de quienes se reúnen en torno a esta llamada, en torno al Logos incarnatus. Desde esta perspectiva los conceptos de ‘evangelizatio’ y ‘evangelizare’ se convierten en las palabras claves de nuestro texto. Podemos afirmar, pues: la idea de evangelización es el punto clave en función del cual el decreto del Concilio diseña y concibe el ministerio sacerdotal. Este ministerio es, de tal modo, la continuación del ministerio de evangelización que constituye el centro del mensaje de Jesús: ‘El Reino de Dios ha llegado, convertíos y creed en el evangelio’ (Mc 1,15). (Ratzinger, 2018c, p. 343)

Si se mira con detenimiento este centro fundamental, se descubre la distancia asumida entre los cultos veterotestamentarios y la identidad propia del culto cristiano: la fe se afirma en el evangelio y, por ende, en una persona, Jesucristo, que por la encarnación ha entrado en la historia para conducir a los hombres a Dios. Esto permite comprender uno de los argumentos que plantea Ratzinger al considerar al sacerdote como evangelista y misionero, es decir, el que anuncia la Buena Nueva es servidor de la Palabra y funda su existencia en la Palabra:

El sacerdote tiene que ser entonces un hombre que vive su vida a partir de la Palabra, que está impregnado por ella, que en ella tiene su punto de partida y de llegada [...]. El sacerdote tiene que ser no un artesano del culto, sino un meditador de la Palabra [...]. Que aprenda a percibir la Palabra cada vez más, como Palabra de Dios, que se convierta para él realmente en ‘*colloquium*’, en un ser interpelado por Él y un deber-expresarse con Él, que se convierta en la zarza ardiente

de la que procede la voz que también a él, y precisamente a él, le exige. De esta forma de tratar con la Palabra debería alimentarse profundamente su oración. (Ratzinger, 2018c, p. 343-344)

La consecuencia lógica de este trato con la Palabra, escuchándola y hablando con ella, perfila una de las tareas fundamentales del presbítero: “convertirse en guía de oración para los demás” (PO 13).

En consonancia con lo anterior, Ratzinger plantea dos exigencias de la Palabra para los sacerdotes. La primera, analizando las enseñanzas de *Presbyterorum ordinis* (*Concilio Vaticano II, 1965, n. 4*) en cuanto que el sacerdote debe enseñar no su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios, insiste en la función vicaria y el desprendimiento con que debe actuar el sacerdote, integrando la vida interior y el ejercicio del ministerio:

El hecho de dejarse-tomar-al-servicio de la predicación nos toma en servicio a nosotros mismos y significa que tenemos que aprender a desprendernos de nosotros mismos y a encontrar esa libertad respecto del yo, que el anuncio de la Palabra de otro exige de nosotros (Ratzinger, 2018c, p. 345).

Esta exigencia —que brota de la libertad interior con que debe obrar el sacerdote—, hace que predique con rectitud aun sabiendo que el juicio de la Palabra puede recaer sobre sí mismo, interpelándolo a llevar una vida más consecuente con el anuncio que hace, venciendo el peligro de acomodar su mensaje a lo que el mundo quiere oír o según el espíritu de la época. Además, su anuncio ha de estar en concordancia con la doctrina de la Iglesia y no según sus propias interpretaciones, su particular exégesis o su sentimiento de piedad, arriesgándose, no solo a falsear la verdad, sino a propiciar la división que tantos y profundos males ha traído al cuerpo eclesial:

Esta exigencia del desprendimiento está vigente en todos los ámbitos de la predicación, también para el Magisterio de los obispos y del Papa. También este Magisterio está obligado a la obediencia del mensajero, a comunicar ‘no su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios’. La obediencia de la Iglesia (del Magisterio) es la condición previa de la obediencia eclesiástica (de los distintos predicadores en particular). Una solo puede subsistir en la otra, y donde se vulnera una, se pone en peligro el conjunto. (Ratzinger, 2018c, p. 346)

La segunda exigencia a la que alude se refiere a la exposición de la Palabra de Dios, no de forma abstracta, sino aplicándola a las circunstancias propias de la existencia. Para ello, retoma la acertada expresión que Juan XXIII propuso a los Padres Conciliares con la palabra *aggiornamento* y la intrépida necesidad de que la Palabra de Dios se

haga contemporánea en cada época e ilumine las distintas situaciones en las que se desenvuelve la vida de las personas:

La tarea de hacer la Palabra de Dios contemporánea con nuestra época, de *'aggiornarla'*, solo puede lograrse, si nosotros, los que la anunciamos, hemos llegado a ser antes, por nuestra parte, contemporáneos con esa Palabra; pues el punto de transformación de la contemporaneidad, en el que tiene lugar la transformación de aquel entonces en el hoy, solo puede ser la existencia del que predica. Él abre a la Palabra de entonces su hoy y la descubre en su actualidad, en la medida en que se hace actual en él mismo. (Ratzinger, 2018c, p. 347)

Continuando con la reflexión, Ratzinger hace notar que la predicación de la Palabra y la dispensa de los sacramentos por parte de los sacerdotes tiene como centro la celebración de la eucaristía, planteada desde el decreto conciliar como "fuente y culmen de toda la evangelización" (PO 5). Si bien todos los sacramentos poseen una fundamentación desde la Sagrada Escritura y deben ser espacios celebrativos y evangelizadores, la eucaristía posee un valor superior en cuanto anuncia y actualiza el misterio pascual de Cristo, haciendo que toda la Iglesia sea conducida a una auténtica transformación al recibir el Cuerpo del Señor: presencia real y eficaz que invita a la comunión de vida con Dios y a convertirse en ofrenda para Él y para los demás.

El compromiso de promover e incentivar la vida sacramental es una tarea que apremia a toda la Iglesia, pero los presbíteros desempeñan en esta labor un papel importante, en cuanto son ministros de la Palabra y dispensadores de las gracias divinas. Por eso, el anuncio del evangelio que se hace de modo preeminente en la celebración eucarística se convierte en un aspecto imprescindible por el que se llega a un mayor conocimiento de Cristo y de la verdad que Él ha revelado, puesto que la eucaristía "contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra Pascua" (PO 5). En palabras de Ratzinger: "Así se indica a la Iglesia la reciprocidad de predicación y eucaristía, y también de predicación y testimonio vivido y sufrido" (Ratzinger, 1996, p. 59).

La participación en este sacramento de redención recuerda el vínculo de la Iglesia con su Esposo, es signo de comunión que transforma a quienes lo reciben y vincula estrechamente con la misión eclesial. Si esto se aplica para los fieles, con mayor razón ha de resonar para los presbíteros, puesto que "la celebración eucarística es el centro del ministerio sacerdotal por ser el centro de la evangelización, como realización efectiva del evangelio" (Ratzinger, 2018c, p. 348).

Otro aporte importante para la comprensión del presbiterado es el de la cooperación de los presbíteros con el obispo. El decreto PO dejó claro que los presbíteros en la celebración de los sacramentos están unidos con el obispo y que lo hacen presente, en cierto sentido, en las comunidades (cf. PO 5). Para una correcta comprensión de este enunciado, Ratzinger explica que el ministerio presbiteral no se puede vivir de modo aislado, ni la parroquia convertirse en una autarquía dirigida por el sacerdote:

Al ministerio presbiteral, junto con el oficio de guiar ('presidir' = *praeesse*, dice el texto), que en primer lugar le es propio, al mismo tiempo le es esencial la dependencia, la subordinación a la unidad mayor de la Iglesia episcopal. Ambas cosas forman parte de la definición del presbítero, siendo consecuencia de la estructura de la Iglesia y de su forma de unidad-en-pluralidad. (Ratzinger, 2018c, p. 350)

Con ello destaca la importancia de la colegialidad que tiene como expresión concreta la obediencia, donde las Iglesias particulares están unidas, ordenadas y subordinadas al todo, es decir al Colegio Apostólico formado por los obispos. Por su parte, a los obispos los debe mover el celo por sus presbíteros, la promoción de la fraternidad y la búsqueda de la unidad:

La obediencia eclesial no es positivista: no se dirige simplemente a una autoridad formal. Sino principalmente a aquél que, obediente, personifica al Cristo obediente [...]. En este sentido, en la obediencia al obispo se va más allá de la Iglesia local, es una obediencia católica: se obedece al obispo, porque representa aquí a toda la Iglesia universal. Y es una obediencia que, yendo más allá del presente histórico, se dirige a la totalidad de la historia de la fe. Se funda en todo lo que ha crecido en la comunión de los santos, y así se abre al futuro, en el que Dios será todo en todos y nosotros seremos un solo y único ser. (Ratzinger, 2018d, p. 64)

La comunión que debe darse entre obispos, presbíteros y fieles tiene en la celebración de la eucaristía su más viva manifestación:

El hecho de que en el canon de la misa figuren el nombre del obispo local, el nombre del Papa, al que está encomendada la unión de las Iglesias episcopales, y finalmente la referencia a todos los fieles que forman parte de la comunidad cultural, es algo más que una floritura o que una intromisión del poder jerárquico, a la que la oración sería ajena. (Ratzinger, 2018c, p. 350)

Por tanto, más que una subordinación, en el sentido estricto de la palabra, lo que se enfatiza es la necesaria unidad expresada en los distintos sacramentos, pero que no anula la pluralidad de las distintas comunidades eclesiales.

### **El oficio pastoral, la relación con los fieles y la ascética presbiteral**

El oficio pastoral de los presbíteros (cf. PO 6) es abordado por el autor como un aspecto subordinado al servicio del evangelio, destacando que “la Palabra, entendida en toda su profundidad, es la que comprende y sirve de fundamento, la que desencadena desde sí y a la vez abraza permanentemente en sí los otros dos oficios, como dos formas de articular su realización” (Ratzinger, 2018c, p. 352). El modelo que se presenta a los presbíteros es el de Cristo Buen Pastor, que va en búsqueda de la *oveja perdida* y que no escatima esfuerzos para lograr su salvación. Es en los pobres y en los sencillos donde se concretiza el anuncio de la buena nueva y donde el sacerdote ha de centrar su actuación, estando presente en medio de los marginados y siendo presencia de Cristo para los demás.

En la relación de los presbíteros con los laicos (cf. PO 9), Ratzinger se vale de la comprensión teológica de la Trinidad como misterio de comunión y de relación. Apoyado en un conocido texto de san Agustín citado en LG 32, “para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano”, argumenta que lo verdaderamente significativo está en la dignidad de ser cristianos:

Existe la unidad e indivisibilidad de la única vocación cristiana. ‘*Ad se*’ cada uno es solamente cristiano y esa es su dignidad. ‘*Pro vobis*’, es decir, por relación a los otros, en todo caso, en una irrefutable relación y que afecta al interesado en todo su ser, se llega a ser ministro. Ministerio y relación son idénticos, el ser del ministerio y el de la relación coinciden. El ministerio es la relación del ‘para vosotros’. Obispo (y presbítero respectivamente) se es siempre ‘para vosotros’ o no se es. (Ratzinger, 2018c, p. 354)

Con respecto a la ascética en relación con el ministerio —desarrollados en el decreto en el tercer capítulo—, Ratzinger pone de manifiesto la tensión que existe entre interioridad y vida ministerial, advirtiendo de los peligros de un pragmatismo que excluya la interioridad, conduzca al desánimo y a la pérdida de la alegría:

Atrapado aquí y allí por tales actividades, el sacerdote se siente vacío y cada vez con menos condiciones de encontrar tiempo para el recogimiento, del que podría recobrar nueva fuerza e inspiración. Externamente herido e interiormente vacío, pierde la alegría de su

vocación, que al fin siente como un peso casi insoportable. No le queda otra salida más que la fuga. (Ratzinger, 2018d, p. 65)

Por eso, consciente de las múltiples ocupaciones que pueden agobiar al presbítero, insta a vencer la rutina para asumir con alegría la misión de evangelizar, teniendo “dispuesta la Palabra para todos” (Ratzinger, 2018c, p. 353) y procurando “conservar la unidad interior de su vida” (PO 14). Presentando, además, una fórmula en la que integra santidad y ministerio, motivando a la familiaridad con Dios, a dejarse afectar por lo que se celebra y se anuncia, no como algo anexo sino como estilo propio de vida:

Santidad mediante el ministerio, ministerio, no junto a la santidad, sino como la forma de santidad sacerdotal. Ambas cosas, la acción a favor de los hombres y la intimidad con Dios no se hallan en competencia una con otra, sino que el servir a los otros es la forma de dejarse-emplazar para Dios y, así, de dejarse coger por Él, de estar junto a Él. (Ratzinger, 2018c, p. 355)

Para Ratzinger la ascética presbiteral se concreta en las funciones propias del sacerdote, en la “renuncia de sí” como “servicio” al evangelio y entrega pastoral. Es unir la vida sacerdotal al misterio de la cruz que, aunque llena de temor, es condición esencial para que pueda fructificar. Desde esta perspectiva, e inspirado en Jn 12,24, concibe la cruz como evangelio y la entrega del sacerdote como prueba de desgarramiento de su vida:

También la cruz es servicio. En el sufrimiento da el hombre más que en la acción, no sólo su energía, sino también su sustancia misma, a sí mismo. Y así es como nació el fruto propiamente dicho y definitivo (Jn 12,24): la cruz se convirtió en el evangelio [...]. En realidad, la cruz es el desgarramiento del hombre. Y también el sacerdote experimentará el evangelio, una y otra vez, como una prueba de desgarramiento de su vida. Mas solo en la medida en que el hombre llega al desgarramiento, alcanza su plena grandeza. El desgarramiento -no nos engañemos- es terrible (*furchtbar*) pero también es fructífero (*fruchtbar*). Abre la brecha que libera la mirada hacia el infinito. (Ratzinger, 2018c, p. 356)

## Bases para la comprensión del ministerio sacerdotal

Desde este contexto interpretativo ofrecido por Ratzinger de PO, ahora es importante resaltar lo que el autor describe como la columna vertebral que clarifica mucho más la comprensión del ministerio presbiteral: la cristología y la sucesión apostólica.

## Ministerio sacerdotal y cristología

Ratzinger destaca la unidad que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, indicando el mensaje y la obra de Cristo como expresiones del cumplimiento de las promesas divinas y como unificación de toda la historia: en Cristo Dios se hace hombre y por Cristo el padre atrae a todos los hombres hacia sí. Con esta afirmación se superan las deformaciones de los presupuestos errados, que consideran a Cristo como un maestro de moral que libera de las ataduras del culto y del rito o un liberador revolucionario que, valiéndose del amor, encara la batalla contra las instituciones con el fin de implantar el reino.

Yendo concisamente a las referencias de la Sagrada Escritura, Ratzinger presenta a Jesús en relación directa con el Padre: Cristo es su enviado, toda su misión y su potestad dependen del encargo que Él le ha hecho. En las palabras del evangelista Juan "mi doctrina no es mía" (Jn 7,16), el autor indica:

Jesús no tiene nada propio para sí al margen del Padre. En su doctrina se halla Él mismo en juego y por eso pronuncia esa frase, en el sentido de que precisamente incluso lo más propio de uno -el yo- es lo total y absolutamente no-propio. Lo suyo es lo no-suyo, no tiene nada al margen del Padre, sino que todo es de Él y para Él. Mas, precisamente así, porque Él se desprende de sí mismo, es plenamente uno con el Padre. Su desprendimiento es su auténtica carta de credibilidad, y este le confiere el poder último, pues de ese modo se convierte en paradoja de la misión de Jesús pura transparencia y presencia de Dios. (Ratzinger, 2018b, p. 8)

Esta misma correspondencia con el Padre, Jesús la confiere a los Doce como participación en su ministerio y en su misión. Se establece una profunda relación entre la cadena de envíos del Padre al Hijo, del Hijo al Espíritu Santo, de Cristo a los Doce, de los Doce a sus sucesores (cf. SC 6). Dos pasajes más ayudan a fundamentar estos argumentos: "El Hijo no puede hacer nada por su cuenta" (Jn 5,19.30) y "sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5). Los discípulos comparten con su Maestro el ministerio apostólico. Saben que todo remite a la gracia de Dios, que no son sus propias cualidades las que dan eficacia a la obra de la evangelización sino su absoluta dependencia del Señor. Es una experiencia de anonadamiento, de entrega y abandono de sí, para recibir el encargo que Cristo les hace, como lo ha recibido Él del Padre.

Con esto, Ratzinger deja claro que la ordenación sacerdotal no se da como premio a las capacidades de la persona, tampoco como reconocimiento por el buen desempeño de unas funciones, menos aún como un medio de garantizar el sustento

económico o una forma de reconocimiento social. El significado del sacramento va más allá: “yo doy lo que yo mismo no puedo dar; hago lo que no procede de mí; estoy en una misión y me he convertido en portador de lo que otro me ha confiado” (Ratzinger, 2018b, p. 9-10). Esto permite recordar que ninguno se confiere a sí mismo el sacerdocio, que tampoco lo hace la comunidad: es un encargo que el Señor le confía. Es abrazar una obra que, sin ser propia, exige desprendimiento de sí, abandono y docilidad: “porque hemos sido creados a imagen de la Trinidad tiene validez en lo más profundo de cada uno, el hecho de que solo se encuentra a sí mismo quien se pierde” (Ratzinger, 2018b, p. 10).

### **La sucesión apostólica**

El dato de los Evangelios permite identificar que Cristo hace partícipes de su existencia y de su misión a los Apóstoles: “como el Padre me ha enviado, así os envío yo” (Jn 20,21). En esta vinculación se inscribe el sacramento del orden, que no es una derivación de los ritos del Antiguo Testamento, sino que tiene a Cristo como su centro. Pero el testimonio de los evangelios no es suficiente. Ratzinger acude a las referencias de san Pablo y san Pedro en sus cartas.

Según él, el pasaje más importante sería 2 Cor 5,20: “Nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios”. El texto manifiesta con claridad “el carácter vicario y el carácter de misión del servicio apostólico” como esencia del sacramento. Es un poder que viene de Dios, “procede del desprendimiento del yo, del no-hablar-en-nombre-propio, y que un poco más tarde mueve a Pablo a decir: ‘somos ministros de Dios’ (2 Cor 6,4)” (Ratzinger, 2018b, p. 11). Indicando, a la vez, el contenido del servicio apostólico como “ministerio de la reconciliación” (2 Cor 5,18), con un centro concreto: la cruz de Cristo. Aquí se introduce el aspecto esencial del carácter sacramental que permite entender que dicha potestad sacramental del apostolado es realizada como un servicio específico de unos cuantos y que no incluye a la totalidad de los cristianos. La especificidad de la misión encomendada a los Apóstoles se refleja claramente en

1 Cor 4,1 cuando Pablo exhorta: “Que la gente solo vea en nosotros servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios”. Así lo entendió el apóstol de los gentiles, al punto de situarse ante sus comunidades como aquel que posee una autoridad dada por Cristo y de la que él es su representante ante la Iglesia y ante el mundo. Es “una gracia que solo puede venir de otro, por el Tú de Cristo, en el que le sale al encuentro el Tú de Dios” (Ratzinger, 2018b, p. 13).

## Teología del apostolado

El nombre de Apóstol va tomando forma en la etapa postapostólica con referencias claras en dos textos: uno es el discurso de despedida de los presbíteros de Éfeso (cf. Hch 20,28), que se considera fundamental para comprender y sustentar la sucesión apostólica. En este pasaje hay ya una identificación diferenciada entre presbíteros y *episcopos*, se constata que es el Espíritu Santo quien lo instituye como gracia que procede del Señor y como ministerio sacramental. Pablo encarga apacentar el rebaño de Dios y pone como ejemplo a Cristo, Buen Pastor, que da su vida por las ovejas, insertando el ministerio de los presbíteros en las tradiciones del culto sagrado que realizaba el pueblo de Israel, pero dándole una interpretación centrada en la cristología. Por eso Ratzinger dice: “El ministerio de presbítero y episcopo es, de acuerdo con su esencia espiritual, idéntico al del Apóstol”. Y a renglón seguido ratifica: “La potestad, fundada cristológicamente, de la reconciliación, del pastoreo y de la doctrina, se transmite inalterada a los sucesores, pero ellos son sucesores, en el recto sentido, solo si y porque ‘perseveran en la doctrina de los Apóstoles’ (Hch 2,42)” (Ratzinger, 2018b, p. 14-15).

Un segundo texto para fundamentar el apostolado se encuentra en 1 Pe 5,1-4. Según el comentario que ofrece Ratzinger a este pasaje, tanto el ministerio apostólico como el presbiterado se identifican teológicamente:

El apóstol se designa a sí mismo como co-presbítero, con lo cual ministerio apostólico y presbiterado se identifican teológicamente. De ese modo, toda la teología del apostolado [...] se transfiere al presbiterado, y así se crea una teología del sacerdocio propiamente neo-testamentaria. Pero esta conexión del contenido tiene también rango histórico eclesial. Es, por así decir, la *successio apostolica* cumplida; en ella va implícita la idea de sucesión<sup>5</sup>. (Ratzinger, 2018b, p. 15)

En este discurso, como en el de Mileto, la misión apostólica y sacerdotal está recogida en la expresión *pastoread*, definida por la funcionalidad del pastor: “Cuando Pedro, a través del término co-presbítero, vincula al sacerdote con el apóstol, lo une, a través

---

5 En este mismo contexto está el pensamiento de Ponce Cuéllar, que complementa adecuadamente lo que Ratzinger afirma: “En su concreción histórica el sacerdocio ministerial fue instituido por el mismo Cristo, quien eligió a los Doce para el ministerio apostólico, como inicio de una cadena, que había de perpetuarse en la Iglesia (línea histórica de sucesión), y la Iglesia lo confiere mediante el sacramento del Orden por la acción actual del Espíritu Santo (línea sacramental). La institución de los Doce por Cristo, la sucesión en el apostolado y la recepción sacramental son las primeras claves necesarias para la comprensión auténtica del sacerdocio ministerial en su fundamento cristológico” (2020, p. 471).

del término *episcopos*, centinela, vigilante, con el *Episcopos*, con el Pastor que es el mismo Cristo, compendiando así todo en la cristología” (Ratzinger, 2018b, p. 16). Hay una identificación del apostolado y del presbiterado como una única realidad, poniendo en el centro tanto la dirección de la comunidad como el ministerio del anuncio del evangelio. Por eso, cuando la carta presenta a Cristo como *Pastor y Obispo* lo hace aludiendo a los ministros de la Iglesia, vinculándolos al único Pastor verdadero: “Al final de la época apostólica, en el Nuevo Testamento, se presenta formada una teología del sacerdocio neo-testamentaria confiada a las fieles manos de la Iglesia y que, en los altibajos de la historia, sirve de fundamento a la inamisible identidad del sacerdocio” (Ratzinger, 2018b, p. 16).

Como se puede observar, de estos textos se desprende la necesaria, total y personal vinculación del presbítero a la obra y a la misión de Cristo. Esta parte del conocimiento de Cristo desde lo íntimo: por medio de la oración, el cultivo de las virtudes, la entrega generosa de su vida a la voluntad divina, profundizando continuamente en el significado de la elección que Él le ha hecho, sin dejar de lado la verdad de sus límites humanos y procurando hacer razonable la fe que profesa y enseña. De esta unión nace el amor por el apostolado y el deseo de que “todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2,4).

Pero el apostolado se vive dentro de una comunidad concreta: la Iglesia. En el Antiguo Testamento la designación del vocablo *ekklêsía* se aplicaba a la comunidad cultural del pueblo de Israel. A partir de ahí, nace la esperanza de la salvación que la comunidad cristiana interpreta en clave escatológica llevada a su plenitud en la persona de Cristo, quien reúne a todos los hijos de Israel dispersos por el mundo. Sigue la comprensión de esta expresión desde el Nuevo Testamento con tres sentidos específicos: la comunidad de culto (1 Cor 11,18), la Iglesia local (1 Cor 1,2; Gál 1,2) y la Iglesia universal (1 Cor 15,9; Gál 1,13). Esta comprensión de la Iglesia, desde sus inicios, permitió que las comunidades cristianas permanecieran unidas, reconociéndose vinculadas por la Palabra y por la celebración del Cuerpo del Señor, hecha en las reuniones culturales: “Si, pues, *ekklêsía* significa por de pronto tanto como pueblo de Dios, este pueblo se define por vivir del cuerpo y de la Palabra de Cristo y por ser así cuerpo de Cristo<sup>6</sup>” (Ratzinger, 2018e, p. 24). En ella se vive la estrecha relación entre Palabra y sacramento como identitario de la primera comunidad cristiana.

---

6 Para una mayor profundización en este tema eclesiológico, véase también *La Iglesia: una comunidad siempre en camino* (Ratzinger, 1994).

## El ejercicio del ministerio

Queda un aspecto más por ahondar: el ejercicio del ministerio. Ratzinger hace el planteamiento basado en las Escrituras en las que se deja constancia que Cristo, como israelita, no poseía ningún ministerio propiamente dicho que le permitiera ejercer como sacerdote. Pero los mismos textos dejan claro que Él vino como enviado del Padre y que su autoridad no es conferida por concesiones humanas, sino que le es dada de lo alto<sup>7</sup>. Luego, esta misma autoridad es la que confiere a sus discípulos: “Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo” (Jn 20,21;17,18). Sin embargo, esta potestad no se amplía más allá del grupo de los Doce:

Este hecho esclarece el carácter peculiar de su vocación, pues son efectivamente un círculo bien definido que no puede ampliarse a capricho, que representa por una parte la totalidad del pueblo de Dios, pero que no se identifica con la totalidad de los llamados; y cuyas funciones, por ende, tampoco coinciden con las de la totalidad de los llamados. De modo que, lo que se dice a los Doce y vale para ellos, no vale automáticamente de ningún modo para todos los llamados. (Ratzinger, 2018e, p. 26)

Este detalle hace evidente otro aspecto: en el grupo de los Doce hay un subgrupo de tres discípulos: Simón, Santiago y Juan. Ratzinger hace notar que, “acorde con lo que plantea la carta de Pablo a los Gálatas, este pequeño círculo se mantuvo en la Iglesia primitiva y, con la muerte de Santiago el Mayor, se completó con el otro Santiago, el hermano del Señor (Mc 5, 37; 9, 2; 14,33; Gál 2, 9)”. De estos tres destaca relevantemente la figura de Simón, tanto en los sinópticos como en el evangelio de Juan y en las cartas paulinas. Esto “hace aparecer como certidumbre inequívoca que aquí no se trata de una elaboración de la comunidad, ni de una tendencia de un grupo determinado, sino que hay en el fondo un mandato del Señor mismo” (Ratzinger, 2018e, p. 27).

Por su parte, la figura de Pablo se vincula también a la de Cristo de quien ha recibido su misión y su ministerio. Pero no lo ejerce de modo individual sino en relación con la comunidad cristiana y teniendo como referencia la persona de Pedro, como cabeza visible de unidad. Es también un servicio a la Palabra y a la celebración de

---

<sup>7</sup> Para un estudio más detallado de este tema pueden consultarse las siguientes obras del cardenal A. Vanhoye (2006) *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, 5 ed.; *Acojamos a Cristo nuestro sumo sacerdote. Ejercicios espirituales con Benedicto XVI* (Vanhoye, 2010).

la eucaristía, por medio del ministerio que recibió y que transmite a las comunidades gentiles a las que sirvió. Lo anterior permite ver la unidad de las comunidades en torno a la figura de Pablo: es la Iglesia que, venida de los gentiles, se inserta en la Iglesia de tradición judeocristiana liderada por Santiago sin menoscabo de su unidad, está vinculada a Jerusalén no solo por la colecta, sino como reconocimiento de su origen y de su centro.

Como punto concordante, en relación, pero a la vez en total independencia con la comunidad cristiana y la comunidad de la gentilidad, está el apóstol Pedro. Las palabras de Cristo sobre la autoridad que le ha concedido concuerdan con su actuar en medio de estas comunidades que forman una única Iglesia (cf. Mt 16,17-19). Se destaca la conexión que existe entre Palabra y ministerio, ligada a la autoridad y a la misión que llevan a cabo los testigos del Señor ejerciendo el ministerio y la misión, procurando la unidad y cumpliendo el mandado dado por el Señor. De esta manera, el ministerio apostólico se va transmitiendo y se estructura en la Iglesia hacia el siglo II:

La dualidad de ministerio, propia del cristianismo de la gentilidad, de obispos y diáconos se ha fusionado con el oficio judeocristiano de los presbíteros para formar la tríada de ministerios (obispos, presbíteros y diáconos), aunque el equilibrio y delimitación entre 'obispo' y 'presbítero' requerirá algún tiempo y no se realizará uniformemente en todos los ámbitos del cristianismo naciente. La identidad originariamente sentida de ambas instituciones (cf. Hch 20,17.28) se deshizo manifiestamente en oriente antes que en occidente. (Ratzinger, 2018e, p. 34)

Esta Iglesia se reconoce a sí misma en estrecha relación entre sacramento, Palabra y ministerio, con lo que se espera esta misma reciprocidad entre quienes anuncian la Palabra, celebran los sacramentos y se presentan como testigos de Cristo:

De los tres componentes: 'sacramento, Palabra y ministerio', el tercero tiene distinto carácter que los dos primeros. Los dos primeros fundan la unidad, el tercero la atestigua. En lenguaje escolástico pudiera decirse que los dos primeros son causa, mientras que el oficio es condición de la unidad; es el modo y manera con que existen concretamente las dos columnas del ser de la Iglesia □Palabra y sacramento□ y por tanto no es de la misma dignidad de ellas; está a su servicio, no para dominarlas. (Ratzinger, 2018e, p. 37)

## El colegio apostólico

Expresión de esta unidad es el colegio apostólico: designación que recibe la comunión de los obispos entre sí y entre las comunidades que pastorean, nutridos por la Palabra y por el Cuerpo del Señor, los cuales, profesando una misma fe, son responsables “de mantener la pureza de la Palabra y la legitimidad de la comunión” (Ratzinger, 2018e, p. 35). Son ellos quienes, en nombre de Cristo y de la Iglesia, dispensan el sacramento del orden, cuyo gesto propio es la imposición de las manos y la oración de consagración. Ambos signos —tanto el gesto como las palabras que se pronuncian— expresan la transmisión de una gracia que no es concedida por concesiones humanas, sino que proviene del Espíritu Santo. Ni siquiera la Iglesia se puede considerar como la transmisora de este don, como si fuese un derecho propio: “El sacerdocio es sacramento en cuanto servicio conferido solo por el Espíritu Santo a petición de la Iglesia” (Ratzinger, 2018f, p. 42). Este acto se reserva de modo particular al obispo y está aplicado en el acto que Pablo realizó con sus discípulos Tito y Timoteo —donde les transfiere la responsabilidad apostólica— que concuerda con el discurso de Éfeso narrado en el libro de los Hechos de los Apóstoles (cf. Tit 1,5).

La colegialidad apostólica es signo de comunión con toda la Tradición de la Iglesia. Por eso, con el sacramento del orden sacerdotal recibido por medio del obispo, el presbítero entra a formar parte del presbiterio, participando “en la misión de los apóstoles mediante la inclusión en la comunidad de los testigos” (Ratzinger, 2018f, p. 46). En el rito de la ordenación sacerdotal se unen los aspectos cristológicos, pneumatológicos y eclesiológicos:

El sacramento de la imposición de manos es al mismo tiempo, en cuanto sacramento eclesial, expresión de la estructura de Tradición de la Iglesia. Vincula entre sí la apostolicidad y la catolicidad de acuerdo con la unidad de Cristo y del Pneuma, una unidad que se expresa íntimamente y se realiza en la comunidad eucarística. (Ratzinger, 2018f, p. 47)

Una vez más Ratzinger insiste en que la Iglesia entrega al consagrado algo que no es de su pertenencia: “En la transmisión de este ministerio se transmite aquello que no pertenece a la Iglesia, que ella no tiene por sí misma, sino por Él. La Iglesia solo puede dar a otros lo que aquí se da, gracias a que ella continúa siempre de nuevo dándose a sí misma”. Indicando la verdadera razón de ser de la Iglesia: “su esencia, lo que la justifica, es su no-ser-por-sí-misma. Debido a que el ministerio espiritual forma parte esencial de la Iglesia, este participa en esa esencia. Pero a esto es a lo

que nos referimos cuando decimos que es un 'sacramento' (Ratzinger, 2018g, p. 374). Argumentos que también sirven para dar claridad ante la insistente presión que pesa sobre la Iglesia acerca de la ordenación sacerdotal de las mujeres.

Dado que no es un tema que corresponda con el objetivo de este escrito, aquí se presentará una breve síntesis de los argumentos dados por el autor. Ratzinger considera que el sacerdocio no es un derecho ni tampoco una especie de oportunidad en el que se ponga a hombres y mujeres en igualdad de condiciones:

Si el sacerdocio fuera una oportunidad que ofreciera la Iglesia y que ella pudiera regular libremente, entonces esta oportunidad correspondería realmente a un derecho, y la exclusión de la mujer del ministerio sacerdotal sería un caso claro de una de estas discriminaciones 'por razón de sexo. (2018, pp. 100-108)

Su argumento se apoya en la esencia misma del sacerdocio, es decir, en que es un sacramento, lo que indica que no está a disposición de la Iglesia, sino que ella lo ha recibido como encargo y debe ser fiel a lo que ha recibido: "Hay que tener presente, solo, que la Iglesia no puede disponer libremente de sí misma, y que el sacerdocio no es una oportunidad que la Iglesia pueda ofrecer a partir de su propio omnímodo poder" (2018, pp. 100-108). Y continúa:

Al proceso de la vocación pertenece ciertamente la llamada a través de la Iglesia, pero la llamada de la Iglesia solo puede construirse sobre una llamada que viene de Dios, y dicha llamada encuentra, como medida para construir, la estructura fundamental previamente dada de la misma tradición sacramental. (2018, pp. 100-108)

Dejando claro esto, remite a la fundamentación teológica e histórica:

Desde un punto de vista teológico, no es ningún privilegio para nadie, sino que es expresión, en cuanto sacramento, de la fidelidad histórica de la Iglesia a su origen, que precisamente en su histórica 'forma accidental' es expresión concreta de la actuación de Dios para con el hombre. (2018, pp. 100-108)

También alude al simbolismo antropológico del hombre y la mujer, resaltando la identidad sexual de la mujer y la dignidad de su ser, evitando así la falsa concepción de igualdad reducida a lo funcional: "Hoy se difaman y se ponen en ridículo como nunca los dos predicados que mejor expresan la especial modalidad y dignidad del ser de la mujer virginidad y maternidad" (2018, pp. 100-108).

Con otras palabras, las dos formas fundamentales del ser humano en las que la mujer, de un modo que solo a ella resulta posible, expresa la grandeza del ser humano, se han convertido en conceptos prohibidos, y quien positivamente los pone en juego, es tachado de oscurantista” En Ratzinger:

El sacerdocio masculino: ¿una ofensa a los derechos de la mujer?”. En otra de sus argumentaciones muestra cómo la Iglesia, apoyada en la Tradición, reconoce “en la figura de los doce Apóstoles la norma de todo ministerio sacerdotal y a esa norma se ha atendido desde el principio [...]. Era consciente de que los doce hombres, con los que según la fe de la Iglesia comenzó el ministerio sacerdotal en la Iglesia de Jesucristo, quedaron vinculados al misterio de la Encarnación, y así fueron capacitados para representar a Cristo, para ser imagen viva y operante del Señor. (2018, pp. 100-108)

En síntesis, para Ratzinger, la imposibilidad del acceso de las mujeres al sacerdocio, estriba en esta afirmación: “La Iglesia y su Magisterio no tienen autoridad por sí mismos, sino que les viene solo del Señor” (Ratzinger, 1994).

### **La mediación sacerdotal**

El ministerio sacerdotal no se puede desvincular de la única mediación de Jesucristo. El lugar por excelencia de esta mediación es la cruz y su fundamento la encarnación. Ministerio presbiteral y apostolado no son realidades que se contraponen, sino que ambas expresan la prolongación de la misión que Cristo encomendó a los Apóstoles y estos, a su vez, a sus sucesores. La mediación del presbítero solo es posible si se identifica como servidor de Cristo, no al margen de Él sino junto con Él<sup>8</sup>.

Escritura y Tradición, Palabra y sacramento son realidades esenciales de la Iglesia. En ellas se manifiesta la obra de Jesucristo como sacerdote y mediador. Ratzinger plantea sus reflexiones teológicas teniendo en cuenta los sentidos aportados por la carta a los Gálatas, la carta a los Hebreos y la primera carta a Timoteo: en la epístola

---

8 Para profundizar en este aspecto de la representación sacramental del presbítero, el artículo de Hernández Rodríguez ofrece un análisis del concepto de representación, la manera como lo comprende Ratzinger y Greshake, y presenta unas consecuencias útiles para la comprensión del ministerio presbiteral. En la página 80 hace esta aseveración: “De una u otra manera, la ‘representación’ a la que hacen referencia tanto Ratzinger como Greshake es de carácter sacramental y consistiría siempre en hacer presente a Cristo y su obrar, actuando en su nombre, pero con la plena conciencia de que es Él quien actúa. El sacerdote es servidor de Cristo, y la máxima realización de la ‘representación’ se da cuando todo él se pone al servicio del Señor en la misión que se le ha encomendado” (Hernández Rodríguez, 2022, p. 80). Véase también Cordovilla (2021).

a los Gálatas (cf. Gál 3,19s) lo hace desde una perspectiva negativa al afirmar la provisionalidad de la Ley y la insuficiencia del mediador, ya que es Dios mismo quien cumple las promesas en la nueva alianza. Según Ratzinger:

Cristo no es mediador, sino inmediatez, la presencia de la acción misma de Dios que, a través de Él, el hijo único de Abraham, lleva a cumplimiento en nosotros el llegar a ser 'uno' con Él (Gál 3,28). Así, pues, de un lado está el único Dios y, del otro, el Cristo único, con el que nosotros somos también uno. Todo lo que se interpone queda eliminado. (Ratzinger, 2018h, p. 81)

Por su parte, la carta a los Hebreos (cf. 8,6; 9,15; 12,24) y la primera carta a Timoteo (cf. 2, 5) lo hace desde una visión positiva, presentando a Cristo como verdadero mediador, a los cultos del Antiguo Testamento como figuras y al sacerdocio de Cristo como un elemento singular: "la raíz genuina de la mediación de Cristo es institución del mismo Dios: sólo el Hijo podía, en este sentido, ser mediador. El hombre Jesús solo puede ser mediador de los hombres para Dios, porque Dios en Él se ha hecho ya mediación para los hombres" (p. 81). Tanto la visión de Gálatas como la de los Hebreos y de Timoteo no se contraponen, más bien indican la manera como se realiza en Cristo la mediación y la inmediatez, teniendo en cuenta el misterio de la encarnación y el valor redentor de su sacrificio en la cruz. Pero, ¿de qué manera afecta esto a la Iglesia y, por ende, a los sacerdotes? Ratzinger responde:

La consecuencia es que ahora la Iglesia, en cuanto que es 'una con Cristo', participa de su mediación. Es mediación hacia Dios, porque es la forma bajo la que Cristo prolonga su presencia actual en la historia. La íntima interpenetración de cristología y eclesiología permite ampliar el concepto de mediación sin lesionar la singularidad de la mediación de Cristo. (Ratzinger, 2018h, p. 84)

Con estos datos que aporta el Nuevo Testamento, el apostolado está referido al querer de Cristo y en el marco del seguimiento de los discípulos, quienes participan del envío a la misión, del anuncio del reino y de la potestad recibida para obrar señales (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,7s), con la viva conciencia de que no obran por su cuenta sino en nombre de quien los envía (cf. Jn 20,21):

Esta idea, que en los sinópticos es todavía un tanto marginal, encuentra su pleno desarrollo en el evangelio de Juan, en el que el concepto de misión pasa a ser uno de los conceptos cristológicos fundamentales. Cristo es, en razón de su propia esencia, el enviado del Padre, aquel cuyo ser es totalmente ser enviado y así, en cuanto mediador puro,

no es que esté junto al Padre, sino que es su *representatio* sin límites entre los hombres. (Ratzinger, 2018h, p. 86)

Para Ratzinger la fundamentación cristológica del ministerio del apostolado, cifra su centro en el envío del Padre al Hijo y en la participación que Él concede a sus discípulos:

El Señor transmite aquí lo que fue origen y capacidad de acción de su propio ser terreno. El apostolado se perfila así como un ministerio con fundamentación cristológica; si la misión implica ser representación del que envía y, por tanto, también mediación del que envía, entonces es indudable que este ministerio central de la Iglesia en formación tiene el carácter de servicio de mediación<sup>9</sup>. (Ratzinger, 2018h, p. 86)

Esta afirmación se apoya en los textos de san Pablo, quien pone en evidencia que el llamado de Cristo entraña un servicio apostólico distinto al de los demás creyentes (cf. Gál 1,10-17; 1 Cor 12,29). Por eso, analizando 2 Cor 2,7, Ratzinger hace un desarrollo del significado del apostolado indicando la diferencia entre el ministerio de Moisés y el llevado a cabo por el apóstol, teniendo como eje la mediación de Cristo en quien confluye el tipo y la realidad de esta mediación. Luego, en 2 Cor 5,20 Pablo hablará del ministerio como un servicio de reconciliación, retomando la figura sacerdotal del Antiguo Testamento, trayendo al contexto el carácter mediador que posee el ministerio y que se interpreta ahora desde la óptica cristológica: "Por eso, nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios". Y en 2 Cor 12,15, volviendo sobre la figura de Moisés que media entre Dios y su pueblo dejándose incluso destrozar, el autor reafirma la manera como "todo fluye a través de la figura de Cristo, que es la reconciliación misma" (Ratzinger, 2018h, p. 88).

Según la percepción paulina, es claro que el culto actual sustituye las figuras del pasado. Que Cristo, con su cruz, es el único mediador entre Dios y los hombres, pero que el mismo Cristo ha conferido esta gracia a los apóstoles, entre los que también se incluye Pablo como ministro: "en virtud de la gracia que me ha sido otorgada por Dios, de ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo

---

<sup>9</sup> Siendo sumo pontífice, en la homilía que hizo en la clausura del Año sacerdotal, recordaba: "El sacerdocio no es un simple 'oficio', sino un sacramento: Dios se vale de un hombre con sus limitaciones para estar, a través de él, presente entre los hombres y actuar en su favor. Esta audacia de Dios, que se abandona en las manos de seres humanos, que, aun conociendo nuestras debilidades, considera a los hombres capaces de actuar y presentarse en su lugar, esta audacia de Dios es realmente la mayor grandeza que se oculta en la palabra 'sacerdocio'" (Benedicto XVI, 2010, 11 de junio).

el sagrado oficio del evangelio de Dios, para que la población de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo” (Rom 15, 15-16). Al igual que Cristo, el anuncio de la buena nueva que Pablo realiza, solo alcanzará su momento definitivo en la total identificación de su ministerio con la entrega de su propia vida: “Y aun cuando mi sangre fuera derramada como libación sobre el sacrificio y la ofrenda de vuestra fe, me alegraría y congratularía con vosotros” (Fil 2, 17). La acentuación martirial confiere a la mediación el perfil identitario de entrega y donación, de servicio y libertad, de disponibilidad y centralidad: “El mediador debe convertirse necesariamente en ‘sacrificio’: esta es la exigencia que le presenta la liturgia real del crucificado” (Ratzinger, 2018h, p. 90). Según Ratzinger, para Pablo, Jesús es el auténtico sacerdote en el que se unen “la Palabra y la víctima sacrificial en uno” (p. 372), por eso, presenta su propio ministerio como una liturgia, comprendiendo que, solo la implicación total de la existencia permitirá captar el sentido y la profundidad de la liturgia como ofrenda al Padre y desasimiento de sí mismo. Esto le concede la autoridad para decir con precisión lo que es un apóstol: “La pregunta sobre qué sea un apóstol la ha respondido Pablo en *Rom* 15 de modo insuperablemente hermoso y preciso, él lo llamó ‘liturgo del Evangelio’” (Ratzinger, 2018g, p. 372).

## **Sobre el “carácter” del ministerio sacerdotal**

La consagración hecha a Dios por medio de la ordenación sacerdotal contiene el signo de perpetuidad y de irrevocabilidad. No se es sacerdote para unos momentos ni en función de unas tareas que se han de realizar. Tampoco es posible comparar la vocación recibida con el ejercicio de una profesión en la que se cesa luego de cumplir un horario o haber logrado los objetivos plantados para el día. El ministerio sacerdotal posee un carácter definitivo y, a la vez, de oblatividad. Frente a los ataques modernos que plantean decisiones transitorias o que hablan de continuos cambios, el sacerdocio se presenta con la fuerza de lo que es permanente —así como es permanente el amor de Dios por la humanidad manifestado en su Hijo Jesucristo—, teniendo en cuenta que no se hace bajo una supuesta coacción de la libertad, sino como entrega y donación de sí mismo. Recordando las palabras de Cristo: “si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna” (Jn 12,24-25), asimismo el ministerio se fortalece en la medida en que no se vive para sí mismo, sino para Dios y, por ende, para los demás:

Cada vez resulta más perceptible la opinión de que la Iglesia no puede obligar a nadie para siempre, que tiene que respetar no solo la libertad religiosa de puertas afuera, sino también la libertad de las decisiones de puertas adentro y, con ello, la posibilidad de aceptar la revisión de decisiones fallidas; esto es una consecuencia del estado de la conciencia general de nuestro siglo. (Ratzinger, 2018c, p. 358)

Esta realidad de lo definitivo ya ha tenido lugar en Cristo: Él es la Palabra definitiva del Padre, en la que se revela su designio salvífico y de amor; en Él la historia ha hecho patente la incondicionalidad de Dios y la posibilidad de decisiones que no se frustran con el paso del tiempo, ni menguan ante el vaivén de las circunstancias. Cristo es el referente definitivo de todo presbítero en el que la implicación con la vocación recibida se hace sin ambages y en la que se pone en juego toda la existencia: un sacerdocio a medio tiempo o con posibilidades de renuncia en los momentos de prueba, no puede considerarse auténtico. En palabras de Ratzinger: "aceptar el sacerdote revocable significa asumir el carácter esencialmente revisable y la mera exterioridad organizativa de todo ministerio eclesiástico, con lo que, en todo caso, se niega el concepto de Iglesia de toda la Tradición, inclusive del Nuevo Testamento"<sup>10</sup> (Ratzinger, 2018c, p. 359).

Como se ha dejado claro en anteriores afirmaciones, no es la comunidad quien lo otorga, sino que procede como potestad indefectible del Señor. Una vez más es necesario recordar el gesto de la imposición de las manos:

No es símbolo de una transmisión de poder procedente de la comunidad, sino símbolo de que la potestad espiritual en el cristianismo no procede de abajo ni de dentro, si no de arriba y de fuera, es decir, símbolo de la acción del Pneuma, que no proviene de la comunidad. (Ratzinger, 2018c, p. 360)

Por tanto, la sacramentalidad del ministerio a la que se alude, de acuerdo con el pensamiento de Ratzinger, se puede resumir así:

---

10 Un aporte que va en este mismo sentido lo hace M. Ponce Cuéllar, quien explica el significado de este carácter definitivo aludiendo a la sacramentalidad y a la gracia del Señor que consagra al sacerdote: "La teología del carácter pone de relieve, por una parte, la radicalidad del sacerdocio ministerial en el hombre como fruto de la acción sacramental y transformadora del Espíritu y, por otra, la condición indeleble de esta realidad. El hombre es libre para contestar afirmativa o negativamente a la vocación divina, pero una vez dada una respuesta afirmativa y sellada con el sacramento, pasa a ser propiedad de Dios mediante un pacto que no puede ser roto" (p. 481).

No significa otra cosa que la esencial pertenencia del ministerio al único sacramento eclesial y cristológico, al único sacramento de la historia de la alianza de Dios con el hombre comprendida en Cristo. Esta subordinación es el punto de partida por el que iniciar la recta comprensión de lo que es el ministerio sacerdotal, y el término al que siempre es necesario volver. (Ratzinger, 2018c, p. 361).

## **Sentido y profundidad del ministerio sacerdotal**

La acentuación de la imagen del sacerdote como una figura casi divina, mediador entre Dios y los hombres, digno de respeto en razón de la gracia recibida y el poder que se le ha conferido, ha ido perdiendo fuerza con el paso del tiempo. Esto se ha dado porque los datos escriturísticos han cobrado una mayor relevancia en la fundamentación de este sacramento y han hecho que la exégesis se enriquezca con nuevos argumentos que permiten una mejor percepción de su significado. Además, la misma historia de la Iglesia demuestra que en los primeros siglos de la comunidad primitiva, no hay indicios de una forma sacerdotal que se pueda equiparar al estilo divinizado que fue adquiriendo.

### **La epístola a los Hebreos**

Es una epístola que ofrece aportes importantes para comprender el culto y el sacerdocio acorde con la fe en Cristo. Lo primero que deja claro es lo imperfecto y limitado de los sacrificios antiguos con los que se pretendía alcanzar la reconciliación con Dios. Resalta, sí, la importancia de la adoración y la entrega a Dios como un sacrificio que se hace agradable en su presencia. De esta manera, “la idea de la sustitución, de la representación, ha adquirido en Cristo un nuevo sentido. Él, que visto jurídicamente era un laico, era, en realidad —así lo dice la carta—, el único verdadero sacerdote del mundo” (Ratzinger, 2018c, p. 326).

Si bien la muerte de Cristo no constituye históricamente un acto cultual, en el análisis que hace Ratzinger, considera que esta muerte, según lo testimonia la carta a los Hebreos, fue la única verdadera liturgia del mundo:

Una liturgia cósmica en la que Jesús, no en el ámbito delimitado de la acción litúrgica, en el templo, sino en público, a través del velo ‘de la carne’ (Hb 10, 20), es decir, a través del velo de la muerte, penetró en el verdadero templo, ante el rostro del Dios vivo, no por cualesquiera asuntos, sino para ofrendarse a sí mismo. Pues la sangre de la que aquí se habla (Hb 9, 12) -su sangre- no es una cosa junto a otras, sino la

expresión de que Él no ofrenda una cosa, sino precisamente a sí mismo, la totalidad de su existencia. Es el gesto del amor que lo da todo, que da, nada más y nada menos, que a sí mismo. (Ratzinger, 2018c, p. 326-327)

Con la entrega de Cristo en la cruz, se pasa del gesto de representación que tenían los sacrificios de la Antigua Alianza a la realidad consumada. El velo de la muerte se ha roto y lo que antes se veía como figura ahora tiene rostro e identidad: Cristo, ante Dios, es el único sacerdote que se ofrece a sí mismo en una liturgia que incluye a todo el cosmos y en un acto de reconciliación con el que se redime toda la creación. Este acontecimiento será crucial para las comunidades cristianas que van tomando “conciencia de la unicidad y definitividad de aquella liturgia con la que se aprendía cada vez mejor a comprender la vida y la muerte del Señor” (Ratzinger, 2018c, p. 327).

Esta conciencia va arraigándose de un modo tan profundo que fue asumiendo un lenguaje propio sin basarse en los términos del judaísmo, sino en expresiones profanas entre las que se destacan *Iglesia, apóstoles, presbíteros, episcopos*. Tampoco se asumió el de sacerdote que vinculaba con el culto del Antiguo Testamento:

Frente a la santidad cultural de la antigüedad se presenta aquí una nueva forma de santidad y una nueva forma de entender el ministerio espiritual, que no enlaza, ni lingüística ni realmente, con el fasto del culto antiguo ni con las formas heredadas del sacerdocio sacrificial, sino con la sencilla humanidad del hombre Jesús. La humanidad de aquel que es hombre hasta el final y que, como hombre, por amor, llega al destino de la muerte, el cual es declarado como lo verdaderamente sacerdotal, como el sacerdocio del mundo. (Ratzinger, 2018c, p. 327)

Para evitar cualquier interpretación errónea en la que se acuse al cristianismo de haber adoptado sin más expresiones del mundo profano y adaptarlas sin ninguna novedad a su lenguaje, o se tienda a ver el ministerio sacerdotal como una tarea puntual que se cumple sin ninguna implicación de la existencia o como responsabilidad asignada por la comunidad, hay que tener en cuenta la profunda concepción que el mismo Cristo tiene de no estar cumpliendo una misión dada por sí mismo (cf. Hb 5,4), ni asignada por decisión democrática. Él sabe que está cumpliendo la voluntad del Padre (cf. Mc 8, 31; Jn 4,34), que es enviado por Otro y a favor de otros. Este es el verdadero centro de su misión y del encargo que luego hará a sus discípulos, repercutiendo también en la manera de concebir los ministerios dentro de la comunidad eclesial.

## **Llamados y enviados: Mc 3,13-19**

En el llamado que Jesús hace a los Doce, según este pasaje bíblico, confluyen varios aspectos teológicos que se deben tener presentes. Por una parte, la autonomía y la libertad con que Jesús llama: "llamó a los que Él quiso"; por otra, la respuesta de los discípulos al llamado y la pronta aceptación de su voluntad: "y vinieron donde Él" (Mc 3,13). Tanto desde el punto de vista dogmático como espiritual, el centro está en la voluntad de Cristo que es quien decide, y en el asentimiento de los Doce en cuanto la disposición a su llamada.

Otro rasgo importante que ofrece el pasaje bíblico consiste en la interpretación que se hace del ministerio ejercido por los Doce. En este relato vocacional se da una importante unidad con las narraciones vocacionales de los profetas, tomando distancia de las formas sacerdotales tanto de los levitas como de los aaronitas, permitiendo percibir la vinculación existente entre ministerio y carisma:

Esto quiere decir, en primer lugar, que el servidor de Cristo es escogido según la forma personal del servicio profético. Él no se halla inserto en el entramado de un privilegio que le viene de nacimiento, sino en un contexto totalmente personal de llamada y respuesta. Su ministerio solo puede existir en este diálogo de llamada y respuesta. De su estructura no forman parte 'la carne y la sangre', sino la palabra y la respuesta. El ministerio neotestamentario se da en este plano sublime y siempre comprometido; lleva siempre al hombre a la difícil aventura de escuchar y obedecer a Aquel del que se dice: Él lo quiere. (Ratzinger, 2018c, p. 333)

Un aspecto más que presenta este pasaje son los dos polos en los cuales se mueve el ejercicio del ministerio: estar con Él y ser enviados (cf. Mc 3,14). Pareciera que son experiencias antagónicas o una fuerte paradoja entre el significado de la interioridad y la vida de servicio. Sin embargo, Ratzinger lo clarifica así:

Si la misión sacerdotal significa dar testimonio de Cristo a los hombres, entonces la condición para esto es primero conocerlo, vivir de estar-con-Él, de encontrar el lugar de la existencia en el estar-junto-a-Él. Para aquel que, como sacerdote, intenta hablar de Él a los hombres, en la práctica no hay precisamente nada más importante que esto: ejercitarse en el estar-con-Él, escucharlo y verlo y palpar su forma de ser y de pensar. (Ratzinger, 2018c, p. 334)

En consecuencia, estar con Cristo no significa huir del mundo o ser indiferentes a las difíciles circunstancias que viven los hombres. Al contrario, es la posibilidad de ser enviados para comunicar allí la noticia salvífica que el Señor trae, abriendo una nueva esperanza que se fragua en la comunión con Él.

Llamado y envío no son pues elementos separados sino la característica propia del ministro que se reconoce inserto en la misión que Cristo le ha confiado y que también Él ha recibido del Padre. Ya no ejerce el ministerio por herencia, sino por el llamado y por el envío que Jesús le hace, tampoco cumple una función puntual de la que se puede desvincular luego de haberla realizado: “el sacerdote cristiano, en contraposición al judío y al *sacerdos* pagano, no es propia y primordialmente ministro del culto, que realiza un determinado ritual, sino enviado que continúa la misión de Cristo a los hombres” (Ratzinger, 2018c, p. 335).

La idea de misión es fundamental para comprender la tarea que se le encomienda al sacerdote. Tanto su ser personal como la misión de ser mensajero de Cristo, afectan a todo su ser:

Si ser sacerdote consiste en estar en misión, en ser enviado, esto quiere decir que para el sacerdote es constitutivo el ser-para-otro. Quien acepta una misión, no se pertenece ya a sí mismo en un doble sentido: se expropia de su ser a favor de aquel a quien representa y a favor de aquellos ante quienes él lo representa. (Ratzinger, 2018c, p. 336)

Esto da pie para comprender el sentido vicario de los discípulos, que se aplica también a los presbíteros: desde el envío misionero que Cristo les hace, saben que obran en lugar de otro, que su mensaje ha sido un encargo de Jesús y que deben hacerlo presente allí donde se encuentren. Tanto su vida como su obra están referidos a Otro.

Este ejercicio vicario está orientado al servicio, a la donación, a pasar a un segundo lugar, teniendo en cuenta que quien actúa y lleva a cabo la obra es el mismo Cristo, sirviéndose de hombres que no dejan de lado su condición humana, que, en medio de sus propias realidades y errores, es Él quien sigue conduciendo a la Iglesia valiéndose incluso de personas que no siempre poseen las más grandes cualidades. Esto es una buena garantía que debe alentar a los presbíteros para llevar el ministerio con serenidad, con disposición y responsabilidad, pues es Cristo mismo el que obra la salvación del mundo.

## Referencias

- Benedicto XVI. (2010, 11 de junio). *Homilía del Santo Padre Benedicto XVI*. Clausura del año sacerdotal. Librería Editrice Vaticana. [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100611\\_concl-anno-sac.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac.html)
- Concilio Vaticano II. (1965). *Decreto Presbyterorum Ordinis*. Librería Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_presbyterorum-ordinis\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html)
- Ratzinger, J. (1994). *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*. San Pablo.
- Ratzinger, J. (1996). El ministerio y la vida de los presbíteros. *Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia*, 42(139), 55-69. <https://doi.org/10.52039/seminarios.v42i139.1427>
- Ratzinger, J. (2018a). Acerca del decreto *Presbyterorum ordinis*. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 841–860). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018b). La esencia del sacerdocio. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 3–20). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018c). La cuestión del sentido del ministerio sacerdotal. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 324–361). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018d). El ministerio y la vida. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 55–69). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018e). El ministerio espiritual y la unidad de la Iglesia. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 21–38). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018f). El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje del Nuevo Testamento. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 77–99). Biblioteca de Autores Cristianos.

- Ratzinger, J. (2018g). El sacerdote en el cambio de época. En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 362–377). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2018h). El sacerdocio masculino: ¿una ofensa a los derechos de la mujer? En *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría: Teología y espiritualidad del sacramento del orden* (pp. 100–108). Biblioteca de Autores Cristianos.

### **Bibliografía complementaria**

- Cordovilla, A. (2021a). *Como el Padre me envió, así os envió yo: teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral*, Salamanca
- Cordovilla, A. (2021b). Ministros de tu Hijo Jesucristo'. La dimensión cristológica del ministerio ordenado. *Seminarios*, 229, 153-177.
- Hernández Rodríguez, A. D., Representación sacramental del sacerdote en la comprensión de Ratzinger y Greshake. *Estudios Eclesiásticos*, 380, 73-105.
- Ponce Cuéllar, M. (2020). El fundamento cristológico del sacerdocio ministerial. *Scripta Theologica*, 52, 465-490.
- Vanhoye, A. (2006) *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca, 5 ed.
- Vanhoye, A. (2010.) *Acojamos a Cristo nuestro sumo sacerdote. Ejercicios espirituales con Benedicto XVI*. Salamanca.



# El Dios trinitario y los desafíos relacionales del mundo actual

## The Trinitarian God and the Relational Challenges of Today's World

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.635>

**Luz Dary Gómez Zuluaga**<sup>1</sup> 

Universidad Católica de Oriente  
ldgomez@uco.edu.co

---

1 Magister en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente.

**Cómo citar en APA:** Gómez Zuluaga, L. D. (2025). El Dios trinitario y los desafíos relacionales del mundo actual. *Kénoxis*, 12(22), 111-125. <https://doi.org/10.47286/23461209.635>

Recibido: 03-04-2024  
Aprobado: 02-05-2025



## Resumen

Existe un acuerdo, más o menos generalizado, en que esta es una época de cambios acelerados a muchos niveles: una vorágine en la que, sin asimilar uno, se introduce otro. Muchos sociólogos y filósofos han planteado que se trata de un cambio de época, en el que se cuestiona el statu quo. Refiriéndose al tema, el papa Francisco ha planteado que, frente a esta situación, es necesario construir nuevos liderazgos que marquen un horizonte frente a la incertidumbre y la confusión que pueda generar esta proliferación de cambios. En las nuevas rutas para trasegar los caminos del mundo de hoy y sus múltiples desafíos, cada ciencia tiene su responsabilidad y, en este sentido, le compete a la teología, desde su saber particular, leer los múltiples signos de estos tiempos e interpretarlos a la luz de la Revelación, para proponer itinerarios nuevos por los cuales transitar. La teología tiene una tarea irrenunciable, que le exige hacer suyos los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo (GS 1), de todos, pero especialmente de quienes hoy habitan el "país de las lágrimas". Recogiendo elementos de la teología de Joseph Ratzinger, especialmente de su visión trinitaria de lo relacional, se buscará encontrar luces que permitan entender la raíz y las posibles salidas de la actual crisis, específicamente a través de la categoría de relación, que puede considerarse como la clave a partir de la cual Ratzinger comprende a Dios, al mundo y al ser humano.

**Palabras clave:** Teología relacional trinitaria, Relación, Antropología teológica, Cercanía, Comunión

## **Abstract**

There is a more or less general agreement that this is an era of accelerated change at many levels: a maelstrom in which, without assimilating one, another is introduced. Many sociologists and philosophers have argued that this is a change of era in which the status quo is being challenged. Referring to the issue, Pope Francis has stated that, in the face of this situation, it is necessary to build new leaders who mark a horizon against the uncertainty and confusion that this proliferation of changes can generate. In the new ways of traversing the paths of today's world and its many challenges, each science has its own responsibility, and in this sense, it is up to theology, from its particular field of knowledge, to read the many signs of these times and interpret them in the light of Revelation, to propose new routes to be followed. Theology has an indispensable task that requires it to make its own the joys and hopes, the sorrows and anxieties of the people of our time (GS 1), of all, but especially of those who today inhabit the "land of tears." Taking elements from the theology of Joseph Ratzinger, especially from his Trinitarian vision of the relational, this study seeks to find insights that allow us to understand the root and possible ways out of the current crisis, specifically through the category of relationship, which can be considered the key from which Ratzinger understands God, the world, and the human being.

**Keywords:** Trinitarian relational theology, Relationships, Theological anthropology, Closeness, Communion.

## Las relaciones en “el país de las lágrimas”

Existen muchas reflexiones acerca de las relaciones entre los seres humanos en el mundo actual: sociólogos, filósofos, antropólogos, teólogos, escritores, entre otros, se unen a la lista interminable de espíritus inquietos que buscan el porqué de los cambios relacionales que marcan el hoy de la humanidad en su peregrinación por este pequeño y azul planeta. Cada uno lo expresa a su manera y propone posibles respuestas. De manera muy original, Antoine de Saint Exupéry, en *El Principito* (2023), hizo una radiografía sobre la soledad, la amistad, el amor, la búsqueda del sentido de la vida, el compromiso con el otro, temas tan antiguos como actuales. En uno de sus pasajes, frente a las lágrimas de desconsuelo de su *petit prince* por la posibilidad de perder su rosa, escribe:

Si alguien ama a una flor de la que sólo existe un ejemplar en millones y millones de estrellas... Puede decir satisfecho: “Mi flor está allí, en alguna parte...” ¡Pero si el cordero se la come, para él es como si de pronto todas las estrellas se apagan! ¡Y esto no es importante! No pudo decir más y estalló bruscamente en sollozos.

¡Había en una estrella, en un planeta, el mío, la Tierra, ¡un principito a quien consolar! Lo tomé en mis brazos y lo mecí diciéndole: “la flor que tú quieres no corre peligro... te dibujaré un bozal para tu cordero y una armadura para la flor... te...” No sabía qué decirle, cómo consolarle y hacer que tuviera nuevamente confianza en mí; me sentía torpe. ¡Es tan misterioso el *país de las lágrimas*!

El *país de las lágrimas* no es un lugar mágico, que existe solo en el mundo de *El Principito*, ni una bella expresión que brota de la fina sensibilidad de quien lo escribió. Es una realidad que acontece en nuestra historia, que siempre interpela, descuadra, desacomoda. Frente a ella surgen diversas reacciones humanas: a veces de indiferencia —“no es mi asunto”—, otras, en cambio, mueven a hacer o a decir algo, a alzar la voz por los que no tienen, a acompañar, a consolar, o sencillamente, a estar ahí para el otro. En nuestro mundo, hay un gran y complejo país de las lágrimas, en el que se multiplican por doquier principitos necesitados de consuelo, acogida, compromiso, cercanía, viviendo situaciones que, en su diversidad, constituyen una fuente inagotable de sufrimiento humano, atentados contra la vida y la dignidad de hombres, mujeres, niños, ancianos, pueblos enteros. Todo esto desdice de su vocación a la comunión en el amor y a una vida plena. Este país de las lágrimas ha sido visitado a lo largo de la

historia por hombres y mujeres anónimos y por muchos miembros de la Iglesia en su peregrinar, testimoniando con sus vidas al Dios de la cercanía y el consuelo. Los últimos pontífices lo han tenido presente, especialmente en su magisterio social. Por mencionar solo algunos documentos, puede decirse que lo hizo Pablo VI en *Populorum Progressio* (1967), Juan Pablo II en *Centesimus annus* (1991), Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (2009) y Francisco en *Laudato Si* (2015) y *Fratelli tutti* (2020).

Con esta reflexión, no se pretende ahondar en las realidades que ensombrecen nuestro mundo, navegar por ese país de las lágrimas, sino tratar de miraras y entenderlas bajo el filtro de la categoría de relación, que está cada vez más presente en reflexiones de las ciencias sociales, naturales y humanas, de la filosofía y la teología, y que, podría decirse, estructura el pensamiento teológico de Ratzinger.

## **Crisis de las relaciones: fuente de sufrimiento**

Que nos encontramos frente a una crisis multisectorial, es una verdad tan innegable, como que, para salir de ella, no bastará con diagnosticarla desde un solo ángulo, porque para ser comprendida necesita el aporte de las diferentes ciencias, pero, sobre todo, exige una búsqueda de salidas y de acciones concretas que permitan aprendizajes para superarla. Es posible atreverse a afirmar que, en el origen de esta crisis, está el modo como los seres humanos establecen sus relaciones con el Otro, los otros y el medio ambiente. Estas relaciones están marcadas por el miedo, la soledad, la desconfianza, la apatía, la agresividad, el abuso y todas sus consecuencias multidimensionales.

Partiendo desde lo que afirman pensadores como Lyotard, Vattimo, Bauman, Mardones, Lipovetsky, Byung Chul Han, se coincide en que la cultura actual atraviesa un proceso de reconfiguración que conduce a un estado de cosas que nadie ve con claridad. Específicamente Jean Francois Lyotard, en *La condición posmoderna* (1979), planteará que uno de los rasgos que permite comprender lo que pasa en nuestro mundo es la "pérdida de la credibilidad en las metanarrativas" (s. p), anunciando el eclipse de los grandes relatos, políticos, económicos y religiosos. Esto traería consigo el cuestionamiento de los valores sociales y, con ello, el surgimiento de una nueva ética alejada de patrones morales religiosos tradicionales. Así las cosas, surgirían otras formas de socialización e individualización, que se concretizan en nuevos modelos de hombre y de sociedad: "La superación de las metanarrativas, conduce a la disolución de referentes colectivos como la familia, la iglesia, los partidos políticos, lo que hace más vulnerable a la persona, sumiéndola en una soledad que la hace cada vez más frágil" (Gómez, 2018, p. 28).

Por otro lado, Gilles Lipovetsky en *La era del vacío* (1986) plantea que, después de la primera revolución individualista de la modernidad, nos encontramos ante la segunda revolución individualista de la posmodernidad, afirmando que “en la era posmoderna, perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse” (p. 11). Lipovetsky también define este fenómeno como hiperindividualización. Al respecto se expresa de la siguiente manera:

Después de la deserción social de los valores e instituciones, la relación con el otro es la que sucumbe, según la misma lógica, al proceso del desencanto. El yo, ya no vive en un infierno poblado de otros egos rivales o despreciados, lo relacional se borra sin gritos, sin razón en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes (...) cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara. Aquí el desierto no tiene ni principio ni fin. (1986, p. 47)

En palabras del papa Francisco, este “individualismo posmoderno y globalizado, favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas” (*Evangelii Gaudium* §67), específicamente hace alusión a la fragilidad de los vínculos en la familia y las consecuencias que puede tener en los diferentes ámbitos para la sociedad, dirá que esta “fragilidad de los vínculos se vuelve especialmente grave porque se trata de la célula básica de la sociedad, el lugar donde se aprende a convivir en la diferencia y a pertenecer a otros” (EG §66).

Zigmun Bauman (2005), en *Amor líquido*, reflexiona sobre la fragilidad de los vínculos humanos que se evidencia en la cultura actual. Dirá que se trata de “una cambiante pragmática de las relaciones interpersonales” (p. 8), en la cual influyen la agresividad del mercado y su cultura del consumo y el bienestar. Su reflexión no se reduce al análisis de los síntomas de la cultura líquida, en lo que a las relaciones se refiere, sino que se detiene en las consecuencias de los actuales modos de relación en la vida de las personas. Planteará, además, que se genera una esquizofrenia interna en la que es común ver a:

hombres y mujeres desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos; desesperados por relacionarse, sin embargo, desconfían todo el tiempo de estar relacionados, particularmente, de estar relacionados para siempre. (2007, p. 8)

En la misma línea, el filósofo y teólogo Byun Chul Han (2021), en *No cosas, quiebras del mundo de hoy*, dirá que, en la actualidad, “nos comunicamos sin participar en una comunidad [...] acumulamos amigos y seguidores, sin encontrarnos con el otro” (p. 18). Más adelante continuará diciendo que “en nuestra cultura postfactual de la excitación, los afectos y las emociones, dominan la comunicación” (p. 19) y, podríamos añadir, las relaciones.

Esta situación de la fragilidad de los vínculos, y su consecuente crisis en las relaciones, sin dejar de ser tremendamente dramática, puede ser punto de partida para profundizar en la reflexión y en alternativa de salida que tracen un camino de evolución espiritual. En este sentido Frances Torralba (2021) dirá que “[l]a crisis que estamos padeciendo puede ser una posibilidad idónea para redescubrir valores esenciales si somos capaces de reflexionar sobre las causas que la han generado y los desequilibrios de la lógica del mercado que rigen el mundo” (p. 1). Una de las grandes riquezas de la teología cristiana es que comprende al ser humano como un ser relacional; en este sentido es valioso el aporte de la teología trinitaria relacional de Ratzinger, pues ofrece luces que permiten redescubrir verdades siempre actuales que orienten una mejor comprensión de la realidad y la búsqueda de respuestas que dialoguen con lo esencial de la condición humana.

### **El ser humano, un ser en relación**

Una de las afirmaciones fundamentales de la antropología teológica es que el ser humano es esencialmente relacional. No existe por sí mismo, ni para sí mismo, porque desde el nacimiento su existencia está siempre referida a otro. En palabras de Ratzinger, esta condición se fundamenta en que “ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino por su naturaleza es relación” (Ratzinger, 2005, p.104). Se trata de una relacionalidad que se extiende a todas las creaturas, y cuyo origen está en el Dios uno y trino, como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica:

La interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión: las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente. (CEC §340)

Esta condición relacional tiene como fuente al Dios trinitario, y desde ahí se hace extensivas al ser humano y a todas las creaturas. Es desde este punto de partida que Ratzinger propone una teología relacional con claras implicancias antropológicas.

Podría decirse que, a partir de la categoría de relación, Ratzinger busca comprender a Dios, el hombre y el mundo, lo que da estructura a lo que se ha denominado su "ontología relacional", en la que propone "que es la relación la que genera el ser y por lo mismo está en el fundamento de todo lo que existe. Esto lo hace a partir de la fe de la Iglesia en la Trinidad, origen de toda relación" (Gómez, 2018, p. 5). Al respecto afirma Ratzinger (2005):

[el hombre] ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino por su naturaleza es relación. Sin esa relación, en ausencia de esa relación, se destruiría a sí mismo. Y precisamente esa estructura fundamental es reflejo de Dios. Porque Dios en su naturaleza también es relación, según nos enseña la fe en la Trinidad. (p. 104)

### **Un Dios que se relaciona con su pueblo y está atento a sus lágrimas**

En su reflexión sobre la categoría relación, referida a Dios, Ratzinger (1976) planteará que ya desde la revelación veterotestamentaria, Israel tiene experiencia de un Dios personal, que se relaciona con su pueblo, que ofrece una relación personal a los patriarcas y a los profetas, que está atento a las *lágrimas* de su pueblo: un Dios que escucha, que ve, que entiende y se compadece, un Dios que "muestra su presencia en todos los parajes donde se encuentra el hombre (...) allí donde está el hombre y dónde éste se deja encontrar por él" (p. 95); en últimas, un Dios que siempre *está ahí para* todos. Seguirá diciendo Ratzinger que en el pasaje del Éxodo 3,14, se hace evidente esta afirmación, puesto que "el "yo soy" significa algo así como "yo estoy ahí para vosotros; se afirma claramente la presencia de Dios. Su ser se explica no como un ser en sí, sino como un *ser-para* (...) ahí está para nosotros" (1976, p. 101). La comprensión de Dios que el cristianismo heredó de la tradición judeocristiana es la de un Dios que siempre está junto al hombre, que no es un ser autorreferencial, sino que está atento al ser humano, a su país de las lágrimas, a las vicisitudes de su existencia, que lo mira, lo escucha, lo acoge y se compromete con él.

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, lleva impreso este sello relacional, que lo mueve en la búsqueda del Otro y de los otros, a reconocerse como un ser que debe su existencia a otro, que proviene "de" Otro, y que encuentra su sentido pleno, viviendo "para" otros; que necesita establecer relaciones de unidad en el amor y la verdad, desde su alteridad y su diferencia. Al reconocer esta interrelación y tomar consciencia de ella, puede ver más claro que la autosuficiencia es la negación

de su ser que se priva a sí mismo del enriquecimiento y la alegría que puede ofrecer el encuentro con el Otro, con los otros y con lo otro, especialmente cuando comprende que la diversidad no se opone a la unidad, sino que la supone. En este sentido, también ofrece luces la teología trinitaria, que comprende a Dios como una "comunidad de personas diferentes, pero totalmente unidas, que se relacionan en el amor, en la que el amor define esa relación, y desde donde se puede comprender que lo múltiple no se opone a la unidad, sino que la enriquece" (Gómez, 2018, p. 25). En este sentido afirmará Ratzinger en Introducción al cristianismo que

La profesión cristiana en Dios uno y trino, en aquel que es al mismo tiempo unidad y multiplicidad, expresa la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento. (1976, p. 148)

A pesar de ser esencialmente relacional, son muchas y variadas las circunstancias en las que el ser humano en lugar fomentar relaciones de encuentro y comunión, normaliza, relaciones de confrontación, división, conflicto, desencuentro, donde prima la más de las veces, la desconfianza, el rechazo y la lejanía del otro, que terminan haciendo frágiles las relaciones con los otros, que son vitales para una vida digna y plenamente humana. Vivir de cara a esta condición relacional, parece una ambiciosa utopía, si nos atenemos a la realidad del mundo actual. Muchos ya han perdido la esperanza al considerar que es imposible, por la complejidad que implican las relaciones entre las personas y más aún con el ambiente natural.

### **La soledad y el país de las lágrimas**

Así como el ser humano no puede autogenerar su existencia, la soledad y el miedo no pueden ser vencidos solos: necesita ser alcanzado por otro, liberado por Otro capaz de restablecer la relación y superar la soledad, que es alteración de su ser relacional. Dirá Ratzinger que "el auténtico miedo del hombre no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama" (1976, p.148), es decir, del Otro de quien depende su vida y la de los otros. Esto es precisamente lo que Dios hace, "nada más decir pecado original, una relación perturbada, debemos añadir siempre que Dios comenzó enseguida a restablecer y sanar de nuevo la relación" (Ratzinger, 2005, p. 83), saliendo en busca de la *oveja perdida*. Acompañando la soledad del hombre, Dios supera la distancia que separa; no ha sido una iniciativa humana superar la lejanía, sino una iniciativa de Dios, que en su infinito amor se acerca definitivamente en Cristo, para reparar el vínculo, para restaurar la relación

alterada, falseada, y ofrecer de nuevo una relación personal: “es el Dios cercano que se aproxima a nosotros; él es el mediador de Dios para nosotros precisamente por ser Dios mismo como hombre; él es el Dios-con-nosotros” (1976, p.134). Desde esta perspectiva se entiende por qué se puede afirmar con Ratzinger que,

salvados, es decir libres y de verdad sólo podemos estar, cuando dejamos de querer ser Dios, cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y a la autarquía. Solo podemos llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas, sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo hacia nosotros y nos tiende la mano. Sólo el ser-amado es un ser-salvado, y sólo el amor de Dios puede purificar el amor humano perturbado y restablecer desde su fundamento la estructura distante de la relación. (1985, p. 27)

### **En Cristo, Dios se acerca definitivamente al país de las lágrimas de la humanidad**

En el concurso de las religiones del mundo, la fe cristiana presenta una novedad nunca antes pensada —sublime, perturbadora para muchos—: Dios se encarna; asume la condición humana y el motivo es restaurar las relaciones alteradas con Él, con los otros y con la creación: “cosa inaudita, completamente nueva, punto de partida de la existencia cristiana. Dios no espera que los hombres vengan a él y expíen. Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz” (1976, p.246). La lejanía y la consecuente soledad en la que el ser humano se ha sumergido es superada por Dios, en Cristo; Él restaura la relación de la humanidad con Dios e indica el camino para restaurarla con los demás y con la creación toda. Este es un mensaje esencial que, según Ratzinger, el Evangelio recoge en diferentes parábolas como la de la oveja perdida, o la mujer que busca su dracma, o la del hijo pródigo, afirmando que cuando Jesús las pronuncia, “no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar” (*Deus Caritas Est*, §12).

Podría afirmarse que, en el proceso de restaurar el universo relacional de la humanidad, un paso esencial, después de la Encarnación, es enseñar a los hombres a recuperar su relación con Dios, para que pedagógicamente transitaran del miedo al amor, de la lejanía a la confianza. En este sentido, es oportuno traer el análisis que Ratzinger recoge de Joachim Jeremias sobre el apelativo Abbá, con el que Jesús se dirige a Dios, acentuando que esta es una de las pocas palabras que se conserva del original arameo, en la traducción de la Sagrada Escritura al griego. Al respecto escribe:

La invocación “Abbá – Padre”, es una de las pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva dejó sin traducir por la importancia que para ella revestía. También en el Antiguo testamento se le llamó a Dios Padre, pero la expresión “Abbá”, se diferencia de las del antiguo testamento por la familiaridad íntima que supone con Dios (se podría comparar con “papá” pero es mucho más sublime que ésta). La familiaridad expresada en la palabra “Abbá” impidió que los judíos la aplicasen a Dios; al hombre no le está permitido acercarse tanto a Dios. Cuando la primitiva comunidad cristiana conservó esta palabra en su sonido original, afirmó que así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios le pertenecía. (1976, p. 191)

## **Del nosotros de Dios al nosotros humano**

En la relación que Jesús tiene con el Padre, se manifiesta, como explica Ratzinger, que “en Dios no hay un yo simple, sino un nosotros compuesto de Padre, Hijo y Espíritu” (1976, p.179). En el mismo sentido puede entenderse que “la esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad (1976, p.156), de donde se concluye que la Trinidad ofrece un modelo de unidad que no anula la multiplicidad y, en ese sentido, puede constituirse en una valiosa referencia para construir el ‘nosotros’ humano, que en lugar de buscar anular las diferencias, las supone, “el modelo de unidad al que hemos de aspirar, la forma suprema y normativa de la unidad, es la unidad que suscita el amor” (1976, p. 149). En esta línea puede entenderse la reflexión de Ratzinger sobre la relatividad como esencia de Dios, de la cual participa la humanidad; esta es evidente en la teología del evangelio de Juan, en la cual pueden encontrarse expresiones como: “El Hijo nada puede hacer por su cuenta” (5,19) o “El Padre y yo somos una misma cosa” (10,30), lo que se hace extensivo a lo que presenta en el discurso sacerdotal “sin mí no podéis hacer nada” (15,5), que dirige a sus discípulos, y que luego completará cuando en el mismo discurso pedirá “que sean uno, como tú y yo somos uno” (17,11).

En el camino pedagógico de Jesús con sus discípulos, junto al enseñar un nuevo modo de relación con Dios, invitando a llamarlo con el apelativo cariñoso y cercano de *Abbá*, se puede añadir el modo paradigmático que usa Jesús para enseñar a orar a sus discípulos, invitando a llamarlo *Padre Nuestro*. No dice Padre mío, o de aquel, sino nuestro, invitando a reconocer en el otro a un hermano, hijo del mismo padre. En Jesucristo, con su encarnación, Dios se acerca y se identifica con todos y cada uno de

los seres humanos, manifestando que está presente en cada uno, especialmente en el que sufre, en el que habita el *país de las lágrimas*, donde invita a encontrarlo: “todo cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos conmigo lo hicisteis” (Mateo 25, 40). Cristo orienta al hombre hacia el Otro y hacia los otros. En este sentido afirma Ratzinger:

Confesar a Cristo significa reconocer a Cristo en los hombres que a mi paso cotidiano por el mundo me necesitan; es comprender la llamada del amor como exigencia de fe. El aparente cambio de sentido de la profesión de fe cristológica para el servicio humano y el ser-para-los-demás sin condiciones, descrito en Mateo 25, es la consecuencia. Una fe en Cristo que no sea amor, no es verdadera fe cristiana, es sólo un sucedáneo, algo que se le parece. (1976, p. 178)

Queda claro que, en Cristo, el amor a Dios y amor al prójimo no se pueden separar y que además no se trata de una orden que se impone desde afuera, sino que se trata de “una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor”, y al crecer, “nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos» (cf. 1 Co 15, 28)” (*Deus Caritas Est*, §18). Recogiendo este mismo sentido, en el libro Benedicto XVI, últimas conversaciones de Peter Seewald (2016), hablando sobre su experiencia del amor, el pontífice afirmaba:

lo he vivido en diferentes dimensiones y formas. He cobrado creciente consciencia de que ser amado y devolver amor a otros es fundamental para poder vivir, para poder decirse sí a uno mismo y poder decir sí a los demás...he visto con mayor claridad que Dios es amor y me ama; de ahí que la vida deba estar moldeada por él. Por esa fuerza que se llama amor”. (p. 293)

### **La diaconía del amor**

Ponerse al servicio de este Amor es la misión de la Iglesia en este mundo. En este país de las lágrimas, en el que tantos sufren y lloran por las múltiples divisiones, es donde se espera que ella sea “en Cristo como un sacramento [...] signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen Gentium*, §1). Se espera, también, que en su seno encuentren eco “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”, porque en Cristo y por el misterio de su Encarnación “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en

su corazón" (*Gaudium et Spes* §1). Es en este sentido que Ratzinger se refiere a la diaconía de los cristianos en el mundo cuando afirma que ser cristiano, "no es un carisma individual sino social. Uno es cristiano no porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia" (1976, p. 215). ¡Cuánta actualidad cobran hoy estas palabras!

La Iglesia no existe por sí misma, ni para sí misma, existe por Cristo para la humanidad, pues en ella "los hombres destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de la caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad y para tejer redes de caridad" (*Caritas in veritate*, §5), que recuperen y haga más profundamente humanas las relaciones. Este es, sin duda, uno de los grandes desafíos, así como uno de los mejores servicios que la Iglesia puede entregar a la humanidad, pues "en un mundo dividido debe ser el signo y el medio de la unidad que supera y une naciones, razas y clases" (Ratzinger, 1976, p. 307). Además, como señala Benedicto XVI, esta "sociedad más globalizada nos hace más cercanos, pero no más humanos" (*Caritas in Veritate*, §19).

## Conclusiones

El desconocimiento de la condición relacional del ser humano y de que todo en el universo está conectado a partir de un tejido de interdependencias mutuas y necesarias puede identificarse como una de las principales causas a los grandes males sociales y ambientales de este tiempo. Esto encuentra su raíz en el no reconocimiento de que nada en el universo que habitamos existe por sí mismo ni para sí mismo; de que todo se encuentra tejido al Otro, los otros y lo otro. Esta realidad encuentra su sentido y origen, según la fe cristiana, en el Dios personal de Israel que en Cristo y en su Espíritu se ha manifestado a los hombres, como un Dios que es relación, amor y comunidad.

A la luz de este dato fundamental de la Revelación, urge profundizar en la dimensión relacional del ser humano y de todo lo que existe en el universo, cuyo tejido es sostenido por delicados equilibrios que es necesario cuidar, conservar y en muchos casos recuperar. Es necesario que, de cara a los desafíos del mundo actual, se ponga especial atención en la profundización de la teología relacional trinitaria y se establezca desde ella un diálogo con otras ciencias, a fin de encontrar categorías comunes de análisis que permitan, desde la fe cristiana, ofrecer luces y proponer una nueva *diaconía de la caridad*.

Este mundo hiperconectado —y a la vez hiperindividualizado— es el mundo de la indiferencia globalizada. Aunque todo se encuentra a la distancia de un clic, esto no siempre se traduce en encuentros, sino en grandes dificultades para la convivencia, la aceptación de los otros, la acogida del que es diferente, el reconocimiento y respeto de la dignidad de todo ser humano, frecuentemente amenazada por el uso, abuso, explotación, esclavitud y comercio de seres humanos. En este tiempo en el que la fría soledad parece no decir nada, y en la que tantos sufren y mueren, necesitamos empezar por un acto simple que nos humanice: dejarnos tocar por el sufrimiento de tantos y abrazar con Cristo el misterioso país de sus lágrimas.

## Referencias

- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *La sociedad individualizada*. Cátedra
- Benedicto XVI, P. (2009). *Caritas in veritate*. San Pablo
- Benedicto XVI, P. (2013). *Deus caritas est*. Bogotá: Paulinas Catecismo de la Iglesia Católica. Recuperado de: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Catecismo de la Iglesia Católica. Recuperado de: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Concilio Vaticano II. Recuperado de: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm)
- Francisco (Papa). (2013). *Evangelii Gaudium*. Ediciones Paulinas
- Gómez Z., L. D. (2018). *Comunión en la diferencia en la posmodernidad, una reflexión a la luz de Joseph Ratzinger*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Han, Byun-Chul. (2021). *No cosas, quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Anagrama
- Lyotar, Jean Francois. (1979). La condición posmoderna. Recuperado de: <http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1KBWV3GHX-14QHSDf321>
- Pablo VI. (1965). *Gaudium et spes*. Ediciones Paulinas
- Pablo VI. (1964). *Lumen Gentium*. Ediciones Paulinas
- Ratzinger, J. (1976). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.

Ratzinger, J. (2005). *Dios y el mundo*. Debolsillo

Saint Exúpery, A. (2023). *El Principito*. Ed. Gaviota

Seewald, P. (2016). *Benedicto XVI, últimas conversaciones*. Ediciones Mensajero

Torralba, F. (2021). Documentos Core Curriculum. *Pensamiento y Religión en crisis: los límites de la razón*. Universidad de Navarra



# Final de la vida en perspectiva de Resurrección

## The End of Life in the Perspective of Resurrection

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.636>

**Jorge Armando Guzmán Maestre<sup>1</sup>** 

Universidad Católica de Oriente  
jorge.guzman2504@uco.net.co

**Jorge Luis Giraldo Rincón<sup>2</sup>**

COREDI  
jluisc186@gmail.com

**Jesús David Vallejo Cardona<sup>3</sup>** 

Universidad Católica de Oriente  
jvallejo@uco.net.co

---

1 Profesor de la Facultad de Teología de la UCO, responsable de los cursos de Teología Moral Fundamental y Teología Moral Sexual y Matrimonial. Médico cirujano de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y teólogo de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro). Licenciado en Teología Moral por la Universidad Gregoriana (Roma).

2 Rector Colegio Privado Coredi Rionegro y del Colegio Privado Coredi de El Peñol.

3 Coordinador del Centro de Humanidades. Universidad Católica de Oriente.

**Cómo citar en APA:** Guzmán Maestre, J. A., Giraldo Rincón, J. L. y Vallejo Cardona, J. D. (2025). Final de la vida en perspectiva de resurrección. *Kénois*, 12(22), 126–143. <https://doi.org/10.47286/23461209.636>

Recibido: 24-04-2025  
Aprobado: 02-05-2025



## **Resumen**

Al rededor del tema de la muerte digna existe actualmente una discusión cargada de equívocos y confusiones. En efecto, existe un problema semántico y de perspectiva en lo tocante al vocablo "dignidad"; el cual, ha permitido que en el debate se haya ido colando el relativismo en distintas facetas. Por ello, el presente trabajo se propone demostrar con argumentos bioéticos y teológicos que la eutanasia es inaceptable como medio para evitar el sufrimiento del enfermo crónico, y que el pleno sentido de la vida y de la muerte humanas solamente puede comprenderse desde una lógica de la Resurrección como evento real de la vida del creyente, enmarcada en una lógica de la esperanza como categoría salvífica.

**Palabras clave:** Dignidad humana, Muerte digna, Eutanasia, Resurrección, Bioética.

## **Abstract**

Around the subject of dignified death there is now a discussion fraught with misunderstandings and confusion. In fact, there is a semantic and points of view problem regarding the word "dignity"; Which, has allowed in the debate relativism has been casting in different facets. Therefore, this paper intends to demonstrate with bioethical and theological arguments that euthanasia is unacceptable as a means to avoid the suffering of the chronic patient, and that the full meaning of human life and death can only be understood from a logic of Resurrection as a real event of the life of the believer, framed in a logic of hope as a salvific category.

**Key words:** Human dignity, Dignified death, Euthanasia, Resurrection, Bioethics.

## **Introducción**

La sociedad posmoderna ha tendido a evitar cualquier forma de sufrimiento, de manera especial los que son desencadenados por algún tipo de alteración crónica del estado de salud de la persona. Actualmente, se debate desde diversos ámbitos en numerosos países, incluido Colombia, la licitud moral y jurídica de la eutanasia como medio que, apelando al principio bioético de autonomía, pueda utilizarse para evitar el sufrimiento prolongado. Dicho debate no ha estado libre de relativismos y, en muchos casos, de confusión.

A propósito del debate, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, reunida en 2007 en la ciudad brasileña de Aparecida, en el numeral 464 de su documento conclusivo afirma: “El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, también posee una altísima dignidad que no podemos pisotear y que estamos llamados a respetar y a promover. La vida es regalo gratuito de Dios, don y tarea que debemos cuidar desde la concepción, en todas sus etapas, y hasta la muerte natural, sin relativismos”.

Se hace necesario decir que el debate está abierto, tanto en los ambientes académicos, como en los populares; en los públicos como en los privados. Ante esta realidad, hacen falta elementos que aporten nuevas luces sobre el tema, especialmente elementos académicos para el quehacer pastoral y del personal cuidador de los enfermos. A esto se suma el hecho de que pocos trabajos han sido puestos en discusión desde el punto de vista teológico en relación con el tema de la Resurrección. Por esta razón, en este trabajo se presenta el final de la vida humana desde la perspectiva de la Resurrección como destino absoluto de plena realización de la persona y de su dignidad. Se iniciará con una aproximación al polivalente concepto contemporáneo de ‘dignidad humana’, para luego abordar la cuestión eutanásica.

## **Debate actual sobre la dignidad humana**

### **Las dos corrientes**

Dos corrientes claramente definidas son las principales contendoras en el debate sobre el tema del suicidio asistido: los que defienden su permisividad moral, en general filósofos de corte utilitarista; y bioeticistas de corriente conservadora, junto a especialistas en filosofía moral, con influencia judeocristiana, portadores de un

pensamiento que prohíbe categóricamente el suicidio, en general y, de manera particular, la eutanasia. Lo llamativo de la discusión es que el concepto de 'dignidad humana' se encuentra en el centro de ella, como una especie de bisagra que articula los argumentos tanto de una como de otra posición (Serrano, 2001).

Aunque, tanto las posiciones a favor de la vida como las pro eutanásicas acogen en sus haberes un modelo contemporáneo de dignidad de la persona, una contraposición histórica entre los modelos tradicionales de fundamentación de la dignidad humana y dicho modelo puede explicar esta diferencia de visión. Así lo deja ver Antonio Pele (2015), específicamente en referencia a que los paradigmas tradicionales partían de un concepto de dignidad que el individuo debía conquistar y mantener; mientras que el paradigma contemporáneo contempla un valor absoluto e inherente de la persona que fundamenta derechos iguales de todos ante los estados.

Antonio Pele (2015), citando a Habermas (2010), afirma que el desarrollo de los derechos humanos, junto a una carga moral, e incluso política, adquirida paulatinamente después de los vejámenes de la Segunda Guerra Mundial, han permitido la edificación del modelo actual de dignidad humana. Es por ello que en nuestros días, de forma generalizada, en el contexto cultural occidental, la idea de dignidad humana se entiende desde dos puntos de vista complementarios que son clave en la discusión: uno como valor intrínseco y absoluto de todos los seres humanos; y otro como base de los derechos fundamentales.

Si seguimos a través del tiempo el rastro evolutivo de esta concepción moderna, nos encontramos con el modelo filosófico kantiano del siglo XVIII, para el cual la dignidad de un ser humano viene expresada en la capacidad de obedecer la ley moral, acción en la cual cada hombre es insustituible. Esta idea deja ver entre líneas que para el filósofo de Königsberg, dicha dignidad, siendo inherente al ser humano, descansa en la autonomía —entiéndase esta última como capacidad de dominio moral del ser humano (Kant, 1785)—. Dicho de otro modo, la dignidad humana consiste en reconocer que cada hombre es irremplazable en virtud de la capacidad moral, como lo aclara Torralba (2005) citando a Kemp (1997).

Sin embargo, el concepto no siempre fue tan elaborado; por ejemplo, en el caso de la filosofía clásica:

Cuando los pensadores clásicos se refieren a la posición elevada del ser humano, utilizando incluso a veces el término "dignidad" para describir esta situación, no tienen necesariamente en mente una definición moral del ser humano, concibiendo esta dignidad como un "valor". La

elevación y la superioridad del ser humano (sobre los restantes animales), hace referencia simplemente, explícita o implícitamente, a una idea de dignidad entendida como rango o distinción social, discriminando algunos individuos de otros. (Pele, 2015, p. 11)

De esta manera, para los clásicos, la dignidad no era tenida como valor absoluto e indefectible, sino como algo conquistable, que se podía mantener, aumentar, disminuir o perder. De aquí podemos concluir que el meollo de la discusión entre defensores de la vida y partidarios de la eutanasia, basados en un enfoque actual de dignidad humana, consiste en que ambas posturas aceptan esta dignidad como base de los derechos fundamentales. No obstante, mientras una la acepta como valor intrínseco y absoluto de todos los seres humanos, la otra, apoyándose en los clásicos, no lo hace.

Por esto, todo trabajo que aborde el final de la vida humana, en este caso desde la perspectiva cristiana de la Resurrección, requiere una reflexión sobre la dignidad humana a la luz del debate actual y evitando los sesgos que se avizoren.

## El problema semántico de la dignidad

La palabra dignidad es polisémica. Incluso, Roberto Adorno (1998), uno de los bioeticistas que ha profundizado más en este tema, considera que el vocablo tiene un carácter vago e impreciso. Sin embargo, esto no es obstáculo para que la idea de dignidad sea uno de los valores troncales de las sociedades actuales pluralistas; pero, cabe preguntarse, ¿tiene razón? No parece clara la respuesta, ya que, de hecho, actuales bioeticistas como Peter Singer, John Harris y Hugo Tristram Engelhardt, no comparten esta cierta “intuición común” a la que se refiere Adorno (Torralba, 2005). A continuación, veremos algunas definiciones.

### Dignitas – atis

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (2025) define dignidad como cualidad de digno —entiéndase merecedor de algo—, correspondiente o proporcionado al mérito o condición de alguien. Etimológicamente, proviene del latín *dignitas – atis*, y esta, a su vez, de *dignus* (digno, merecedor), que tiene la raíz indoeuropea *dek*, la cual habla de aceptación o de la acción de tomar. Otros vocablos que comparten esta raíz son *decet* (ser decente) y *docere* (enseñar, de la cual derivan docente y doctor). Desde el punto de vista semántico, estas facetas de la palabra nos dan cuenta del conflicto entre el concepto tradicional

(de conquistar y mantener) y un concepto más actual (como valor absoluto) de dignidad, mencionado más arriba. Cabe anotar que, para los medievales, como santo Tomás de Aquino, *diginitates* hace referencia a proposiciones evidentes en sí mismas, verdades objetivamente irreductibles.

Además, a partir de su uso en los ámbitos filosófico, jurídico y político, posteriores a la experiencia de las dos grandes guerras del siglo XX, el vocablo se ha venido cargando con tintes de ambigüedad e incluso con significados asimétricos. Vivencias cotidianas en distintos campos dan cuenta de ello; *verbi gratia*: un enfermo terminal que pide a su médico poder morir con dignidad, entendiendo que busca determinar autónomamente el momento de su propia muerte, mientras que el médico entiende su papel como el de controlar los síntomas dolorosos hasta el momento de la muerte natural. Tomando ambos el mismo marco de referencia, el primero ve la dignidad desde el principio bioético de autonomía propuesto por Beauchamp y Childress (2001); el segundo, desde el principio de beneficencia. Claro que el significado de dignidad no se puede observar desde un solo punto de vista.

## Distintas perspectivas del significado de dignidad

Entre las discusiones de fondo bioético sobre la dignidad aparecen, al menos de forma implícita, tres maneras de comprenderla. Las más empleadas en la literatura existente y los documentos internacionales, según Torralba (2005), son la dignidad ontológica, la ética y la moral. Veamos cada una de ellas.

**Dignidad ontológica.** Viene fundada sobre una filosofía del ser. La dignidad ontológica es una característica ligada al ser mismo del hombre, de modo que es la misma para todos. Aquí el ser humano es muy digno de respeto por el *esse* que sostiene su naturaleza.

**Dignidad ética.** Hace referencia, no al ser de la persona, sino a su actuar en tanto que tiene conciencia de sí mismo, razona y ama.

**Dignidad moral.** Entendida la moral como el conjunto de principios y comportamientos humanos vistos desde la relación del hombre con Dios, fuente última de la dignidad humana.

Así las cosas, la polisemia del vocablo dignidad, vista en desde estas tres perspectivas, nos hace pensar que tanto la perspectiva ética, como la moral, vienen indiscutiblemente sostenidas por la dignidad ontológica, de modo que, prima esta última sobre aquellas, dándoles, además, sentido y significado.

## La cuestión eutanásica

Han sido dilatados y tensos los debates de los últimos años a nivel mundial en referencia al tema de la eutanasia o “muerte digna” como muchos la llaman. ¿Qué es la eutanasia? ¿Es realmente una cortesía con el otro? ¿Es un auxilio para la familia que se aflige porque ve sufrir un ser amado? ¿Es un bien a la sociedad? ¿Es un derecho que tiene la persona de fenecer para no adolecer tanto? Por estas y muchas otras preguntas podríamos decir que la eutanasia está en el foco del debate bioético de nuestros días. Por esta razón, es importante considerar la cobertura de los medios de comunicación, que alcanzan a desorientar a muchos y puede generar confusión frente a la eutanasia.

### Precisiones sobre la terminología comúnmente hallada en la literatura

Para entender con exactitud el término eutanasia es necesario aclarar algunos conceptos comúnmente utilizados de forma equívoca. Siguiendo a Lorda et al. (2007), ponemos a consideración las siguientes definiciones que nos dan un panorama de la amplitud del tema:

- *Eutanasia activa, positiva u occisiva*: son acciones encaminadas a producir deliberadamente la muerte de un paciente que sufre.
- *Eutanasia pasiva, negativa o lenitiva*: consiste en la cesación, retiro u omisión de intervenciones terapéuticas que se limitan a prolongar la vida biológica de un paciente en situación de enfermedad terminal o irreversible.
- *Eutanasia directa*: son acciones que producen la muerte de un paciente de forma inmediata.
- *Eutanasia indirecta*: son acciones en las que el vínculo de causalidad entre la muerte del paciente y la intervención es menos evidente, bien porque no está claro el mecanismo de acción, bien porque hay distancia temporal entre ambos.
- *Eutanasia involuntaria o impuesta*: son actuaciones realizadas sin que medie petición expresa del paciente. Suele realizarse a petición de los familiares o por iniciativa del propio profesional.
- *Adistanasia o antidistanasia*: cesación de la prolongación de la vida biológica del paciente permitiendo que la enfermedad termine con la vida del paciente. Equivale a eutanasia pasiva.
- *Ortotanasia*: buena muerte, en el sentido de muerte en el momento biológico adecuado. Su sentido es casi igual al que etimológicamente tiene la palabra

eutanasia, pero se ha propuesto como alternativa por las connotaciones negativas de esta.

- *Cacotanasia*: acelerar deliberadamente la muerte de un enfermo sin que medie expresa voluntad por su parte. Equivale a eutanasia involuntaria.
- *Criptotanasia o criptanasia*: realización encubierta, clandestina, de prácticas de eutanasia, tanto a petición de los pacientes como o sin ella.

## Eutanasia, definición y dignidad

“La eutanasia se entiende como una acción u omisión que de su misma naturaleza o en sus intenciones, procura la muerte con el fin de eliminar todo dolor” (*Iura et bona*, II). ¿Qué se esconde tras esta definición? La eutanasia ¿tiene un fin positivo? Cuando decimos que quiere eliminar todo dolor, ¿se trata de un asesinato con atuendo de altruismo? Si vamos a lo profundo de esta definición la eutanasia tiene considerables consecuencias jurídicas porque significa transigir el homicidio en nuestro mundo.

La dignidad es la que nos da iguales derechos ante el estado y actualmente se tiene a la eutanasia como si fuera un derecho fundamental en muchas partes del mundo. Donde las personas “tienen” derecho de decidir sobre sus propias vidas y sobre la vida de sus allegados. Pero debemos recordar en este sentido el decir de la Iglesia:

Nadie puede pedir un gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo implícita o explícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la Humanidad. (*Iura et bona*, II)

La eutanasia, para quien trasgrede la ley divina, imponiéndola, aconsejándola o incluso llevándola a término a sí mismo, viene siendo una condena de muerte, para inocentes y culpables. Es un abuso de autoridad para los gobiernos que la aprueban, porque ellos se piensan dueños de la vida, y solamente Dios es el dueño de esta: nosotros solo somos simples administradores. La eutanasia que hoy en día se aprueba en tantos estados es un signo más de un mundo que quiere vivir sin Dios y aun contra Dios.

### Un error: eutanasia como camino liberador del “sufrimiento”

Es normal que los seres humanos no queramos el sufrimiento de quienes amamos: ¿a quién le gustaría ver a la propia madre dependiente de unos aparatos, sin poder

disfrutar de la espontaneidad de su presencia patente en medio de la familia? Quizás muchos otros también pensamos que nos aterraría llegar a una edad avanzada en la cual no podamos depender de nosotros mismos. Nos da pánico, en muchas ocasiones, pensar en la muerte y en el sufrimiento. Es por eso que todo ser humano en el transcurso de su vida está obligado a preguntarse el porqué del sufrimiento, el porqué la enfermedad y el porqué la muerte.

Si nos limitamos a ser espectadores del sufrimiento de los demás y nos ocupamos demasiado sobre nosotros mismos y de nuestro propio bienestar, podremos responder fácilmente, en un modo superficial, que el sufrimiento hace parte de la vida; que el mundo está hecho así. Pero en el momento en que hacemos experiencia del sufrimiento, ya sea por enfermedad o por la intervención de la muerte de un modo cercano, caemos en crisis. En ese momento, si no permanecemos indiferentes y superficiales, buscamos por todas partes respuestas para no caer en la desesperación, ni en la angustia.

El ser humano es muy vulnerable ante la enfermedad y es claro que esta es dolorosa: nos hace sentir débiles, frágiles, a veces, incluso, quisiéramos desaparecer; pero la realidad es que la enfermedad puede llegar hacer parte de nuestra vida, y es algo que no está para evadirse, sino para enfrentarse.

La enfermedad siempre es un fenómeno físico, psíquico y espiritual: afecta la globalidad de la persona. Enfermar tiene consecuencias personales únicas. No hay enfermedades, hay enfermos: es decir, hay personas afectadas por una forma de enfermedad. La enfermedad como la vida se vive y se convive *en* y desde la individualidad. Si cada época histórica y cada cultura tiene sus formas propias de enfermar, cada individuo también su forma de vivir, sentir y expresar su enfermedad. (Boixareu et al. 2008, p. 190)

Ante el sufrimiento y la enfermedad no es la eutanasia la primera opción, de hecho, parafraseando a Salvino Leone (2007), la eutanasia no consiste solo en el cumplir una acción directamente finalizada a suprimir un individuo, consiste también en el omitir una que podría salvarlo.

Entonces, ante el sufrimiento, y con la luz verde de muchos estados que permiten la "muerte digna", ¿será la eutanasia la mejor opción? ¿Hay alguna esperanza en medio del dolor, o incluso después de la muerte?

## Final de la vida en perspectiva de Resurrección

### Conmorir en Cristo

El final de la vida es un fenómeno natural que, como tal, posee propiedades que atañen a la constitución esencial del ser humano como compuesto de materia y espíritu. Esto se afirma no solo para poner en evidencia el hecho de que el hombre, en efecto, muere obedeciendo una ley de su misma esencia, sino que este carácter natural, y por decirlo de otra manera, neutral, de la muerte, habla de que esta puede suceder para salud del ser humano o para su pérdida definitiva (Rahner, 1965).

En efecto, la Sagrada Escritura da amplio testimonio de que hay un “morir en el Señor” que viene mencionado en distintos apartes del Nuevo Testamento, como la Primera Carta a los Corintios: “Por tanto, también los que durmieron en Cristo perecieron” (15:18). También se aborda en la Primera Carta a los Tesalonicenses: “El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar” (4:16). Finalmente, en el Apocalipsis se describe: “Luego oí una voz que decía desde el cielo: escribe: dichosos los muertos que mueren en el Señor. Desde ahora, sí —dice el Espíritu—, que descansen de sus fatigas, porque sus obras los acompañan” (14:13).

Estos textos mencionan que hay un morir-con Cristo que da la vida; es decir, un morir que no es verdadera muerte. Sin embargo, dos textos llaman particularmente la atención al hablar del morir con como un hecho real. Estos son, en primer lugar, la Carta a los Romanos, que en el verso 8 del capítulo 6, hace referencia a la existencia como hecho real de este conmorir con Cristo: “Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él”. Y, en segundo lugar, la misma idea corroborada de forma contundente por el autor de la Segunda Carta a Timoteo en el verso 11 del segundo capítulo: “Es cierta esta afirmación: Si hemos muerto con él, también viviremos con él”.

Ahora bien, el conmorir, como hecho real, aparece ligado a la fe, evento que viene explicado en el Evangelio según San Juan: “porque todo el que vive y cree en mí, no muere eternamente” (11:26).

Habiendo examinado la fundamentación bíblica de este conmorir, se amplía en los siguientes numerales su significación teológica, específicamente respecto al hecho de compartir la vida con Cristo por haber compartido, en la fe, su muerte.

## **La muerte como acto de salud**

Siguiendo la postura de Karl Rahner (1965), la muerte del hombre que ha vivido una vida en Cristo debe considerarse un acto de salud. Los que mueren en la fe no son considerados muertos en Cristo porque vivieron en Cristo, sino porque su morir mismo fue en Cristo, como queda claro luego de haber examinado de manera suficiente el testimonio bíblico.

Más aún, se puede considerar a la muerte como punto de culminación de la obra de la salud que empezó sacramentalmente con la iniciación cristiana, ya que, con el Bautismo y la Eucaristía, se comparte místicamente la muerte de Jesús, la cual se compartirá únicamente en la práctica, con la muerte real de quien ha vivido creyendo en Cristo.

Podemos decir que la muerte es la culminación de la recepción y operación de la salud. Basta recordar que la muerte como acción del hombre es el acontecimiento que concentra en la consumación única toda la acción personal de la vida del hombre. Recordemos también que en la muerte acontece «pragmáticamente», como decía Eustiquio en 582, lo que «místicamente» había acontecido en el bautismo y Eucaristía, puntos culminantes sacramentales de la existencia cristiana: la aplicación justamente de la muerte del Señor. (Rahner, 1965, p. 77)

Así pues, la muerte en Cristo —que ocurre en el creyente de manera mística en el Bautismo—, al final de la vida sucede de forma real, efectiva y práctica. Por eso, se puede considerar con certeza la muerte del hombre como un conmorir en Cristo. Sin embargo, este no es un conmorir para la muerte, sino para la vida; esto debido a que lo particular de la muerte de Jesucristo es su Resurrección. La muerte, que es manifestación del pecado, en Él, de manera propia y particular fue aparición de la gracia. Además, es propicio tener en cuenta que, dado el carácter universal del sacrificio de Cristo y de su misión mesiánica, lo anterior no solo aplica para la muerte del cristiano, sino para todo ser humano.

## **Mirar al horizonte de la Resurrección**

La perspectiva de la Resurrección del ser humano ha de ser encuadrada en el gran horizonte de la tradición cristiana e israelita. San Pablo, argumentando en diversos escritos, da por sentado que la Resurrección es la manifestación última de la verdad de toda la creación. Y eso quiere decir que, sin la esperanza en la Resurrección sería inexplicable el sentido de la existencia del universo y de la misma humanidad dentro de él (Vidal, 2015).

Este horizonte se considera amplio, por no estar enmarcado solo en la tradición cristiana, sino también en la veterotestamentaria. Esto es atestiguado por el mismo san Pablo cuando, escribiendo a la comunidad de Roma, define la fe de Abraham como cimentada en un Dios que no solo llama al ser a partir del no-ser, sino que, además, es un Dios que da vida a los muertos: “como dice la Escritura: Te he constituido padre de muchas naciones: padre nuestro delante de Aquel a quien creyó, de Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Romanos 4:17).

A su vez, el papa Benedicto XVI en audiencia general del 5 de noviembre de 2008 expresó una idea que aclara, a partir de textos paulinos, el sentido concreto de la Resurrección para el ser humano:

El creyente se encuentra situado entre dos polos: por un lado, la Resurrección, que de algún modo está ya presente y operante en nosotros (cf. Col 3, 1-4; Ef 2, 6); por otro, la urgencia de insertarse en el proceso que conduce a todos y todo a la plenitud, descrita en la carta a los Romanos con una imagen audaz: como toda la creación gime y sufre casi dolores del parto, así también nosotros gemimos en espera de la redención de nuestro cuerpo, de nuestra redención y resurrección (cf. Rm 8, 18-23). (Benedicto XVI 2008)

Cabe resaltar que, así como se comparte la muerte en Cristo, se comparte también su Resurrección, la cual ya obra en nosotros y nos pone en tensión universal hacia una plenitud que reposa en la Resurrección misma. Pero ¿cómo es y será esto posible?

### **Renovación de la humanidad por la resurrección de los muertos**

Elemento central y fundamental de la teología del final es la resurrección de los muertos. Esta teología aborda elementos del proyecto del reino mesiánico que se hace presente en la misión de Jesús, el cual incluye en su talante y predicación rasgos importantes de la esperanza israelita que son heredados por el cristianismo con ciertas modificaciones importantes, por ejemplo, la aceptación de la salvación como un hecho universal, y no solo tocante al pueblo hebreo.

Así es como, dentro del imaginario tradicional cristiano, se tiene claro que la resurrección de los muertos ocurrirá en dos momentos: primero, la resurrección de los muertos de la comunidad mesiánica, y, en un segundo momento, la resurrección de toda la humanidad. Esta última idea viene explicada por Vidal (2005) al afirmar que, el reino mesiánico en el que se incluyen la comunidad mesiánica resucitada y el sobreaño mesiánico —entiéndase el tiempo extraordinario y definitivo inaugurado por la muerte y Resurrección de Jesús, que

se extiende hasta la consumación final del Reino de Dios— cumplirá un papel mediador en la resurrección final de toda la humanidad.

Endicho imaginario, la resurrección incluye de manera necesaria una transformación, atestiguada en los escritos paulinos mediante textos que hablan de vivificación, como 1 Co 15:22-45 o Rom 4:17; 8:11. Otros apartes hablan de la participación en la vida, como 2 Co 5:4 o Rom 5:17-18. O, en la vida eterna, como Gál 6:8. También hablan de gloria y de liberación, como 2 Co 4:17 y Rom 8:17-23 (Vidal, 2015).

### **La lógica de la resurrección**

Siguiendo a Senén Vidal en su estudio sobre la resurrección de los muertos, es necesario dejar claro que la esperanza en la resurrección sigue la lógica de la historia de la salvación en que se apoyan las tradiciones judía y cristiana. Primero, porque contra cualquier pronóstico, el universo existe, y en él la maravilla del ser humano. Así, la acción del Dios creador que está al comienzo, durante y al final del recorrido de toda la creación —humanidad incluida— da sentido a una lógica de la resurrección. Segundo, porque, aunque la muerte parece el final definitivo de cada individuo, especie, e incluso del universo entero, según las teorías de la actual cosmología, sobresale la voz de san Pablo al respecto de esperar en el Dios capaz de resucitar a los muertos, incluso contra toda esperanza. Así lo demuestra la fe de Abraham, padre de todos los creyentes y la fe de todo el pueblo, que espera la salvación cimentada en la acción resucitadora de Dios con respecto al mesías Jesucristo. Como se puede colegir en Rom 4:18-25:

El cual, esperando contra toda esperanza, creyó y fue hecho padre de muchas naciones según le había sido dicho: Así será tu posteridad. No vaciló en su fe al considerar su cuerpo ya sin vigor - tenía unos cien años - y el seno de Sara, igualmente estéril. Por el contrario, ante la promesa divina, no cedió a la duda con incredulidad; más bien, fortalecido en su fe, dio gloria a Dios, con el pleno convencimiento de que poderoso es Dios para cumplir lo prometido. Por eso le fue reputado como justicia. Y la Escritura no dice solamente por él que le fue reputado, sino también por nosotros, a quienes ha de ser imputada la fe, a nosotros que creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación.

A modo de corolario, afirmamos que la muerte de Jesús en la Cruz, con su consiguiente resurrección como mesías soberano, es la que inaugura la nueva época

de instauración del Reino de Dios. De este modo, contra la lógica aparente, y contra toda esperanza, surge la lógica sorprendente de la verdadera esperanza, dada por Dios mismo en la resurrección de los muertos.

Pero, cabe preguntarse "¿qué creían los primeros cristianos sobre estos temas, y qué explicación podemos dar de sus creencias?" (Wright, 2008, p. 31).

El mismo autor nos responde:

Descubriremos que, aun cuando los primeros cristianos se situaban en cierto sentido dentro de la gama judía de opiniones, sus puntos de vista sobre el tema se habían clarificado, y hasta cristalizado, en un grado que no tenía parangón dentro del judaísmo. La explicación que daban, de esto y de muchas más cosas, era la afirmación igualmente sin parangón de que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. (Wright, 2008, p. 31)

## **Dignidad, eutanasia y resurrección**

Consideramos erróneo afirmar que la eutanasia es el camino para evitar el sufrimiento de quien padece una enfermedad o de quien ya no se vale por sus propias fuerzas. Esta perspectiva adolece de extemporaneidad; el hecho de considerar la dignidad como un valor deseable, pero a la vez conquistable hace a dicha posición obsoleta, carente de teología y humanismo suficientes. Esta última afirmación viene sustentada por el hecho de que, como se ha mencionado, para los clásicos, la dignidad no era tenida como valor absoluto e indefectible, sino como algo conquistable, que se podía mantener, aumentar, disminuir o perder; sin embargo, el concepto y su uso en la práctica ha tenido una evolución que actualmente no admite espacio para la discriminación por sus condiciones físicas, mentales, sociales o espirituales entre las personas.

Por eso, desde nuestra perspectiva cristiana, proponemos como necesario mirar más allá, hacia un horizonte donde la esperanza, a manera de faro, nos permita ver el camino de la Resurrección prometida y realizada en el mismo Cristo como la forma verdadera de afrontar el final de la vida. Es allí, en la esperanza, donde se encontrarán motivos para no atentar contra la vida humana, desde su concepción hasta su final natural, en plena consciencia de que somos simples administradores de la misma.

Es claro que apelar al suicidio asistido, o a cualquier modo de finalización prematura de la vida humana, antes que propender por la dignidad del ser humano, hace lo diametralmente opuesto: lo instrumentaliza, lo degrada, le roba su dignidad inherente.

## Conclusiones

El vórtice de la discusión entre las corrientes a favor de la vida y proeutanáica, que argumentan con base en un modelo actual de dignidad humana, está situado en que ambas aceptan esta dignidad como base de los derechos fundamentales. Sin embargo, mientras una, a favor de la vida, la acepta como valor intrínseco y absoluto de todos los seres humanos, la otra, proeutanáica, apoyándose en los clásicos —para quienes la dignidad no era tenida como valor absoluto e indefectible, sino como algo conquistable, que se podía mantener, aumentar, disminuir o perder— no lo hace.

Se recomienda profundizar la investigación y la conciliación entre los dos puntos de vista, de modo que, el valor intrínseco de la dignidad como base de los derechos fundamentales del ser humano se sitúe de manera clara como centro de la discusión académica al margen de intereses externos de tipo económico o ideológico.

Además, a partir del uso del vocablo “dignidad” en los ámbitos filosófico, jurídico y político, surgido luego de la experiencia de las dos grandes guerras del siglo XX, se ha venido cargando el concepto con tintes de ambigüedad e incluso con significados asimétricos. Se recomienda la creación de una conciencia respecto a la equivocidad del uso de dicho vocablo, la cual puede entenderse desde el punto de vista ontológico, ético o teológico.

La enfermedad y el sufrimiento son cuestiones que acompañan la existencia humana y que, en virtud de su sentido teológico, están para afrontarse en vez de evadirse. La eutanasia no es el remedio para evadir el sufrimiento o la enfermedad, sino un asesinato, una acción directa en contra de la vida humana, adelantando de manera violenta el término de esta. Es perentorio continuar la demostración cotidiana, en los distintos ambientes, del mal moral que significa para la humanidad el suicidio asistido bajo cualquiera de sus formas; a la vez que se hace urgente una defensa de la vida desde su concepción hasta su término natural.

Al hablar de eutanasia no podemos dejarnos engañar por eufemismos que pretenden disfrazar la verdadera realidad de este atentado contra la vida humana, contradiciendo así la ley divina positiva, y siendo así un signo más de un mundo cada día es más secularista y que trata de olvidar a Dios como dueño de la vida. Insistimos en que es un error afirmar que la eutanasia es el camino para evitar el sufrimiento. Por el contrario, en vez de devolverle al ser humano la dignidad, la quita de manera definitiva.

Se puede considerar con total certeza la muerte del hombre como un conmorir en Cristo. Sin embargo, este no es un conmorir para la muerte, sino para la vida; esto

debido a que, lo particular de la muerte de Jesucristo, es su Resurrección. Se hace necesario tener en cuenta que, dado el carácter universal de la misión mesiánica y del sacrificio de Cristo, el morir-con y la consiguiente renovadora vivificación transformada no solo aplican para la muerte del cristiano, sino para todo ser humano. Se recomienda incluir de manera diáfana en los contenidos catequéticos, tanto de adultos como de niños, e insistir en los mismos ambientes catequéticos, sobre el conmorir que implica la vida sacramental, especialmente lo referente a Bautismo y Eucaristía, que dan de manera mística lo que se concede de manera real con la muerte de la persona.

El hecho de la resurrección como evento real de la vida del creyente obedece a la lógica de la historia de la salvación, guiada desde el principio hasta el fin por el Dios creador. Así, la muerte, el final de la vida, como lo conocemos desde este ángulo terreno, no dice la palabra definitiva, sino que, contra la lógica aparente e incluso contra toda esperanza, surge la lógica sorprendente de la verdadera esperanza dada por Dios mismo en la resurrección de los muertos al haber resucitado a Jesús como Señor de nuestra esperanza. Recomendamos profundizar en la investigación de la virtud teologal de la esperanza como categoría salvífica del ser humano, y no cejar en el anuncio de la Resurrección de Jesús como mensaje de esperanzador y transformador para toda persona, y en especial para los enfermos de toda condición sociocultural.

## Referencias

- Adorno, R. (1998). *Bioética y dignidad de la persona*. Madrid.
- Beauchamp, T. y Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.
- Benedicto XVI. (2008). La resurrección de Cristo en la teología de san Pablo. *Audiencia general del 5 de noviembre de 2008*. Obtenido de: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20081105.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081105.html)
- Boixareu, R. (2008). La enfermedad cuestión antropológica. En: R. M. Boixareu et al., *De la antropología filosófica a la antropología de la salud* (p. 190). Herder.
- Congregación para la doctrina de la fe. Declaración "*lura et bona*" sobre la eutanasia, Roma 5 de mayo de 1980.
- Habermas, J. (2010). Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, 41(4), p. 465-466.

- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Biblioteca virtual universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89648.pdf>
- Kemp, P. (1997). *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*. Le Cerf.
- Lorda, P. et al. (2008). Ética y muerte digna: propuesta de consenso sobre un uso correcto de las palabras. *Calidad asistencial*, 6, 271-285, obtenido el 01 de octubre de 2014 de: [http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/anestesiologia/uso\\_correcto\\_palabras.pdf](http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/anestesiologia/uso_correcto_palabras.pdf)
- Pele, A. (2015). La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales. *Revista Brasileira de Direito*, 11(2), 7-17.
- Rahner, K. (1965). *Sentido teológico de la muerte*. Herder.
- Real Academia Española. (2025). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/dignidad?m=form>.
- Salvino, L. (2007). *Il nuovo manuale di bioética*. Citta Nuova.
- Serrano, J. (2001). Eutanasia y vida dependiente. Inconvenientes jurídicos y consecuencias sociales de la despenalización de la eutanasia. EUNSA.
- Torralba, F. (2005). ¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. Herder.
- Vidal, S. (2015). *La resurrección de los muertos. El testimonio Bíblico*. Sal Terrae.
- V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo, 2da. Ed. Centro de Publicaciones del CELAM, 2007, p. 236.
- Wright, N.T. (2008) *La Resurrección del Hijo de Dios*. Verbo Divino.



# Etty Hillesum: de un “atasco” espiritual a una vocación al amor

Etty Hillesum: from a “spiritual blockage” to a vocation to love

DOI: <https://www.doi.org/10.47286/23461209.637>

**Sebastian Alberto Barrera Saavedra** 

Universidad Católica de Oriente  
sealbasa@hotmail.com

**Cómo citar en APA:** Barrera Saavedra, S. A. (2025). Etty Hillesum: de un “atasco” espiritual a una vocación al amor. *Kénosis*, 12(22), 144–162. <https://doi.org/10.47286/23461209.637>

Recibido: 02-09-2024  
Aprobado: 12-06-2025



## **Resumen**

Este escrito es una aproximación hermenéutica e interdisciplinar a los diarios personales de Etty Hillesum para describir el proceso desde los días de su "atasco" espiritual hasta el descubrimiento liberador de su vocación al amor. Se describen los rasgos psíquicos, influencias y contextos influyentes en Etty que en su primera etapa se mostraba llena de caos mental, insatisfecha y egoísta, envuelta en la frustración, relaciones fallidas y carencia de interioridad. Se utilizan algunas categorías psicoanalíticas para abordar manifestaciones presentes en el proceso de Etty, especialmente en la relación que desarrollará con su amante y terapeuta Julius Spier, punto de quiebre en su vida y el inicio de su despertar espiritual. Será desde esta trasferencia amorosa que irá saliendo de su "atasco" espiritual para suscitarse en ella un nuevo camino, convocado por el amor a Dios y a su prójimo, en aquellos tiempos tan convulsionados. La experiencia de Etty irá superando todos los desafíos de su mundo que se desmorona, para convertirse en mujer enamorada de la vida, alguien capaz de desafiar la desesperanza y desde una mística de ojos abiertos, lograr hallar caminos hacia Dios en aquellos espacios estrechos y deshumanizados donde vivió los últimos días de su vida.

**Palabras clave:** Espiritualidad, Mística, Hermenéutica, Interioridad, Transformación.

## Abstract

This article offers a hermeneutic and interdisciplinary reading of Etty Hillesum's personal diaries, tracing her journey from a period of spiritual "impasse" to the liberating discovery of her vocation to love. It examines the psychological traits, personal influences, and historical contexts that shaped Etty, who in her early years appeared caught in mental turmoil—dissatisfied, self-absorbed, frustrated by failed relationships, and lacking inner depth. Drawing on several psychoanalytic categories, the study explores key aspects of her process, particularly her relationship with her lover and therapist, Julius Spier, which became a decisive turning point and the beginning of her spiritual awakening. Through this transference of love, she gradually emerged from her spiritual stagnation, opening herself to a new path, one animated by love for God and for others during those turbulent times. Etty's journey illustrates how she transcended the challenges of her disintegrating world to become a woman deeply in love with life—capable of confronting despair and, through an open-eyed mysticism, discerning paths to God even within the narrow and dehumanized spaces where she lived her final days.

**Keywords:** Spirituality, Mysticism, Hermeneutics, Interiority, Transformation.

## Introducción

Este escrito es una aproximación hermenéutica e interdisciplinar a los diarios personales de Etty Hillesum con el objetivo de describir el proceso desde los días de su "atasco" espiritual hasta el advenimiento de una vocación universal al amor. En un primer momento se describen los rasgos psíquicos, algunas influencias y los contextos que influyeron en Etty, descrita en su "atasco" como mujer desbordada en sus emociones, llena de caos mental, insatisfecha y egoísta, envuelta en la frustración y en la incapacidad de desarrollar relaciones sanas en esa carencia de una interioridad.

Tanto en el primer apartado como en el segundo, se utilizarán algunas categorías psicoanalíticas para abordar realidades y manifestaciones presentes en el proceso de Etty, especialmente en la relación que desarrollará con su amante y terapeuta Julius Spier, que será el punto de quiebre en su vida y el inicio de su despertar espiritual. Será desde esta transferencia amorosa que irá saliendo de su "atasco" espiritual para suscitarse en ella un nuevo camino, convocado por el amor a Dios y a su prójimo, en aquellos tiempos tan convulsionados.

En el último momento de este trabajo, se presentará la experiencia de Etty, que fue superando todos los desafíos de su mundo que se desmorona a causa de la guerra, para convertirse en mujer enamorada profundamente de la vida, en alguien capaz de desafiar la desesperanza y con una mística consumada logra hallar caminos hacia Dios en aquellos espacios estrechos y deshumanizados donde vivió los últimos días de su vida.

## Un "atasco" espiritual

*Así es que ahí estaba yo con mi atasco espiritual. Y él pondría orden dentro del caos interior; lideraría las fuerzas discordantes que actuaban dentro de mí*

Etty Hillesum

Hay vidas que resultan tan breves y fecundas que no se les mide por sus años, sino por la hondura espiritual a la que han podido llegar. Sus legados no pueden medirse por volúmenes, sino por la fuerza de su presencia, que sigue inspirando en los tiempos presentes. Según Navarro (2017) Etty Hillesum es una mujer holandesa nacida el 15 de enero de 1914 y fallecida el 30 de noviembre del 1943 en el campo de concentración nazi de Auschwitz, según un reporte de la Cruz Roja. Hija de padres

judíos —un profesor de lenguas clásicas y una mujer emigrante rusa—, tuvo dos hermanos menores de grandes dotes intelectuales y gusto por el arte, especialmente por la música. Según Terradas (2013), Etty se licencia en Derecho en Ámsterdam en 1939. Fue una joven destacada, con pasión por la lectura y la filosofía, con buena capacidad para la escritura. En su etapa universitaria se movió en círculos de izquierdas, aunque tuvo muchos amigos de diversas condiciones.

Heredó el gusto por el conocimiento y la academia de su autoritario padre, pero también recibió de su madre ese espíritu pasional y caótico que la caracterizó, algo que hizo difícil su relación con ella. En los escritos de Etty puede percibirse a una mujer paradigma de identidad posmoderna (Terradas, 2013). En los inicios de sus diarios se denota un exceso de emotividad, una posible falta de límites morales y con tendencia a la promiscuidad, no se le reconoce anclada a grandes relatos; posee, más bien, un yo fragmentado y caótico. La subjetividad remarca en las experiencias que narra en sus escritos y, aunque tiene una fuerte herencia judía, no es una mujer de ritos o prácticas religiosas. Es una joven que tiende a criticar los convencionalismos de la época, afirmando un cierto feminismo, mezclado en con un gusto por lo clásico y tradicional.

En el aspecto erótico, Etty se considera alguien sofisticada y experimentada, con marcados impulsos sexuales que tienden a la fantasía: “cuando alguien me impresiona entonces soy capaz de sumirme en fantasías eróticas días y noches” (Hillesum, 2016, p. 6). Sin embargo, en cada una de sus relaciones ha vivido insatisfecha: “todas esas aventuras y amoríos me han hecho en el fondo infeliz y me han desgarrado por dentro” (Hillesum, 2016, p. 10). También dirá que siempre en el amor “hay algo que se queda aprisionado muy dentro de mí” (Hillesum, 2016, p. 1). Estos pensamientos describen la ansiedad y la tristeza de una vida que se desgarrá entre las ambiciones y la sensación de lo inacabado en cada acto.

Puede percibirse en los inicios de sus escritos la referencia constante a su mundo mental; suele escaparse en fantasías de todo tipo, especialmente sexuales. Se reprocha a sí misma todo el tiempo que desgasta en su imaginación y en la energía que le demanda su caos mental, que la desvían de sus proyectos como la lectura y la escritura. Aunque se considera bien dotada para estas funciones, reconoce las limitaciones que le imponen sus distracciones:

Y nada de pensar aquí tengo un dolorcito de cabeza y ahí estoy un poco mareada y ahora estoy bien. Es absolutamente impropio. Tienes que trabajar y se acabó. Sin fantasías, sin pensamientos “grandilocuentes”, sin intuiciones geniales. Desarrollar un tema, buscar palabras, eso es mucho más importante. (Hillesum, 2016, p. 6)

Según Freud (1916), en la neurosis, la realidad psíquica juega un papel predominante. En todo el itinerario de Etty, se puede reconocer la lucha constante por no perderse en esta neurosis de sueños y fantasías compulsivas, el afianzamiento de su espiritualidad le permitirá mantenerse anclada a la tierra e ir evitando las ensoñaciones por las cuales podría fugarse de su propia verdad y realidad: "me encuentro cara a cara con tu mundo, Dios, y no huyo de la realidad hacia bellos sueños" (Hillesum, 2016, p. 95). Todo el pensamiento y el desarrollo místico de Etty brotará desde una humanidad anclada a la vida real, a esa cotidianidad, muchas veces insoportable, a la cual nunca dio la espalda o le cerró sus ojos.

Su mundo psíquico suele no concordar con su vida real, inundándole de una angustia y frustración que reflejan el pesimismo y melancolía de muchos de sus pensamientos, especialmente en los inicios de su diario, donde puede percibirse el caos de sus sentimientos: "me siento podrida por dentro, hay un nudo en mí, físicamente también me siento mal" (Hillesum, 2016, p. 34). Se concibe constantemente confrontada a sí misma y sumida en un desprecio hacia su ser, manifestando frecuentemente pensamientos y sensaciones negativas: "esta mañana temprano, al despertar; sentí de nuevo esa aguda opresión, una profunda intranquilidad, negra como el alquitrán, así de simple" (Hillesum, 2016, p. 69). Es frecuente el pesimismo y la pulsión de muerte<sup>1</sup> en su vida y reflexiones, algo que se contrasta repetidamente con esa fuerza vital que también la acompañó, vida y muerte son ese dualismo confrontado que generaron esa delgada línea por donde pudo transitar Etty con una frágil humanidad, pero también con un espíritu inquebrantable.

En lo anteriormente descrito, puede percibirse en Etty rasgos de una personalidad neurótica. En el inicio de sus escritos se reconoce a sí misma como una mujer llena de frustraciones; hay una insatisfacción constante en todo lo que realiza; hay una sombra de tristeza y angustia que no le permiten la plenitud: "volvió de nuevo esa ansiedad, esa infelicidad, un sentimiento de vacía tras cada cosa, ese no estar satisfecha y dar vueltas a los asuntos sin ningún objetivo y finalidad" (Hillesum, 2016, p. 17). Estaba presente en su vida como ella misma lo denomina: "un

---

1 Según Roldan (2006), desde una mira psicoanalítica, la pulsión de muerte se contrapone a las pulsiones de vida. Representa la tendencia de todo ser vivo a volver a un estado inorgánico y, como lo absolutamente anterior es la totalidad indiferenciada, en última instancia, la meta de toda vida es la muerte porque lo inanimado era antes que lo animado. De esta manera, la primera pulsión de un ser vivo es la de volver a lo inanimado, y todas las vicisitudes de la vida, inclusive los logros superiores de los hombres, no son más que rodeos hacia la muerte. En Etty se puede percibir algunos pensamientos y sentimientos de pulsión de muerte que están marcados por ese deseo y acciones autodestructivas.

atasco espiritual” que deja inacabadas todas sus intenciones y proyectos: “antes vivía siempre en una fase de preparación, tenía el sentimiento de que todo lo que hacía no era todavía lo definitivo, sino sólo la preparación para otras cosas, algo grande, algo verdadero” (Hillesum, 2016, p. 16). Aunque suele reconocer que la vida la ha dotado de inteligencia y talentos, se siente incapaz de sentirse completa y de dar finalidad a las cosas que inicia.

Dentro de sus rasgos neuróticos, predomina una tendencia a las manifestaciones histéricas. Freud (1976) describe estos fenómenos como un influjo alterado de la vida anímica sobre el cuerpo de la persona que los padece. Podría decirse que el cuerpo revela físicamente toda la angustia y el sufrimiento que no ha logrado ser elaborado o tramitado de alguna manera: un término más moderno lo describe con el verbo somatizar. Se le reconoce a través de diferentes formas de enfermedades o padecimientos que no tienen necesariamente origen endógeno, sino que son la “voz” de un alma adolecida y ansiosa que comienza a desbordarse por el cuerpo.

Etty manifiesta corporalmente toda clase de alteraciones en algunos de sus ataques ansiosos: cefaleas, cuadros febriles, mareos, insomnios, presiones en el pecho y dificultades para respirar. Describe la autora, “el campo de batalla dentro de mí es a veces cruento y el precio que hay que pagar por ello es un enorme cansancio y mucho dolor de cabeza” (Hillesum, 2016, p. 58). Tiene una salud frágil que con el tiempo irá empeorando cuando las condiciones sociales se agraven y termine recluida en el campo de concentración de Westerbork, en donde su cuerpo conocerá sus verdaderos límites al desencadenar enfermedades y malestares poco atendidos, pero también será en este inhumano lugar donde alcanzará esta mujer su madurez espiritual y logre desprenderse de todo, incluso del apego por su propia salud: “haz que mi día contenga más cosas que las preocupaciones por el cuerpo” (Hillesum, 2016, p. 192).

Según Navarro (2017), sus dinámicas familiares estuvieron marcadas por constantes enfrentamientos con su madre, con quien no tuvo una buena relación debido a su carácter fuerte y caótico, quizá parecido al de la misma Etty. Sin embargo, al final de su vida en Westerbork, pudo comprenderle y amarle. Con su erudito padre, a quien admiraba profundamente, tuvo una relación cercana. Sus dos hermanos, dotados de gran inteligencia y arte como Etty, tuvieron graves enfermedades mentales con las que tuvo que aprender a lidiar y acompañarlos con gran dolor y tristeza al ver sus padecimientos.

Ante el horror que le produce ver las constantes crisis mentales de uno de sus hermanos y llevado a una institución mental, Etty se rehúsa a continuar con

un embarazo que tuvo. Refiere ser incapaz de imponer la vida a otro ser y de someterle a la infelicidad humana, máxime cuando en su familia rondan estas enfermedades mentales posiblemente hereditarias: "al fin y al cabo no te puedo dar fuerzas suficientes, y en mi atormentada familia vagan peligrosos gérmenes patógenos" (Hillesum, 2016, p. 69). Etty es el reflejo de su culta pero alterada familia, que aprenderá a amar con devoción y padecimiento hasta el final de su vida. Serán una fuerza e inspiración, pero también su peso y su dolor. De sus padres, heredará esa exigencia y romanticismo ante las realidades de la vida, como también aquellas fragilidades psíquicas que en algún momento atascaron su existencia.

Es una mujer con realidades complejas, susceptible a ser leída desde diferentes coordenadas humanas, con un deseo de eternidad y de amor, pero "atascada" en los límites de su egoísmo y la pobreza de su interioridad. Sus rasgos neuróticos la hacen una mujer insatisfecha; es incapaz de encontrar en su propia historia la inspiración necesaria para ser lo que siempre soñó y calmar los deseos de su alma. Se halla truncada en su forma de amar y de recibir amor.

## **El "partero" de su alma**

*Y justo en el momento en que el gran amigo, el partero de mi alma, ya entonces enfermo en la cama, sufría y volvía a la infancia*

Etty Hillesum

Etty inicia a escribir su diario, probablemente, por sugerencia de Julius Spier<sup>2</sup>, como parte de su proceso terapéutico. Ya en las primeras líneas de sus relatos aparece S. (así le llama a Julius Spier en su diario personal), y, a lo largo de todo su escrito, estará presente la figura de este hombre enigmático que influirá sobremanera en la vida y espiritualidad de Etty. A esta mujer con un "atasco espiritual" y un desánimo por la vida, parece que el amor la ha convocado a escribir, como a los grandes místicos cristianos, cuyas autobiografías fueron escritas a luz de la obediencia y el amor. De la misma manera, Etty, vislumbrada por la personalidad de S. que la invita a

---

<sup>2</sup> Julius Philipp Spier. Quirólogo alemán nacido en Francfort en 1887 y muerto en Ámsterdam en 1942. Dejó una exitosa carrera empresarial a una edad temprana para concentrarse en la quirología, una rama de la psicología que trata de relacionar la personalidad desde las manos de cada individuo. Se formó como terapeuta con el famoso psicólogo Jung. El 3 de febrero de 1941, Bernard Meylink presentó a Etty a Spier, proponiéndola como modelo para una sesión del curso en la que serviría de objeto de estudio.

transitar los caminos de la interioridad, decide conjurar con obediencia y pasión esta vocación de escritora que estaba acallada:

Bueno, ya le he escrito unas líneas; me ha costado un gran trabajo. Detesto escribir, siempre me siento cohibida e insegura al hacerlo. Sin embargo, querría ser escritora algún día. ¡Imagínese! Querido señor S., hasta la vista, y gracias por todo el bien que ya me ha hecho. (Hillesum, 2020, p. 31)

Etty es llevada por una amiga a una de las sesiones de este hombre formado en el psicoanálisis y la quirología por Carl Gustav Jung. Desde el primer momento queda hondamente atraída por la figura de quien se convertirá en su terapeuta, amante y maestro: “sus puros y transparentes ojos, su sensual boca, su robusto cuerpo de toro y sus movimientos libres, ligeros como pluma. La lucha entre materia y espíritu, todavía en pleno apogeo en ese hombre de 54 años” (Hillesum, 2016, p. 1-2). Existe desde el primer momento una atracción sexual hacia Spier, con quien empezará una relación sentimental, mezclada entre la admiración intelectual y el deseo, un afecto que empieza a consumarse entre diálogos profundos y los encuentros furtivos de dos personas ya comprometidas.

Sin duda, la persona que más influyó dentro de la vida de Etty fue Julius Spier. Todos sus escritos están atravesados por su espíritu, sus anécdotas y palabras que custodió religiosamente hasta el final de su vida. La empatía fue rápida, y ya desde las primeras terapias, empezó a sentir que todo fluía, y sus conflictos psíquicos, que la habían convocado a buscar a S., empezaron aflorar: “muy impresionada por su trabajo: el diagnóstico de mis conflictos más profundos mediante la interpretación de mi segundo rostro, las manos” (Hillesum, 2016, p. 2). Esta práctica de la lectura de la mano era acompañada por otras técnicas terapéuticas de la apenas naciente psicología; esta relación entre lo misterioso de la quirología y lo científico de las teorías que exponía este hombre, hacían aún más enigmática y atrayente la figura de Spier: “no es casualidad que digan de él que tiene una personalidad mágica” (Hillesum, 2016, p. 14).

Desde la teoría psicoanalítica freudiana, en el acompañamiento terapéutico, la transferencia es un momento necesario para alcanzar la cura. Según Freud (1976), este proceso acontece cuando la paciente empieza a transferir a su médico una serie de sentimientos que van emergiendo de su terapia y que pueden mostrarse como un tormentoso reclamo de amor, celos y aspiraciones de exclusividad, deseos de ser amada y aceptada como hija, propuestas de amistades indisolubles, deseos y fantasías sexuales, como también sentimientos de odios y aversión hacia él mismo.

No puede aseverarse que la relación de Etty y Spier estará mediada en sus inicios por una transferencia dentro de su proceso, pero la confusión de sus emociones y pensamientos habla de fuerzas inconscientes que empezaron a despertarse y desataron un caos en ella a partir de las sesiones terapéuticas:

No estoy enamorada de él ni tampoco le amo, pero en algún sitio dentro de mí siento la fuerte presión de su personalidad, "inacabada" y que aún lucha consigo misma... ahora le veo desde cierta distancia: una persona viva, luchadora, con una enorme fuerza interior y, sin embargo, también espiritual, con ojos transparentes y boca sensual". (Hillesum, 2016, p. 5)

Etty se concibe dominada bajo el peso y la atracción de S: "me siento sepultada bajo su personalidad y no logro escapar de ella" (Hillesum, 2016, p. 2). No puede resistir al influjo y la seducción de este hombre; se siente tensa, celosa y atraída sexualmente por él: "después hemos luchado otra vez, y he experimentado muy intensamente la influencia de su cuerpo fuerte y atractivo" (Hillesum, 2016, p. 13). Unas veces se manifiesta agradecida por lo luminoso y esclarecedor de su presencia, otros momentos le desprecia: "Dios mío, en qué me he metido, he ido a un tratamiento psicológico para lograr más claridad sobre mí misma y ahora esto, es lo peor que he vivido jamás" (Hillesum, 2016, p. 19). Es frecuente que en la transferencia se exterioricen sentimientos de atracción, pero también de odio y rechazo hacia el terapeuta.

Freud (1976) advierte que en el proceso de la terapia pueden aparecer estos sentimientos, los cuales deben atenderse porque serán la guía para avanzar en el proceso acertadamente: "y entonces la transferencia, que, tierna u hostil, en cualquier caso, parecía significar la más poderosa amenaza para la cura, se convierte en el mejor instrumento de ella" (p. 403). La transferencia es necesaria para la cura, el éxito dependerá de cómo el terapeuta logre tramitar estos sentimientos de amor u odio que aparecen en el paciente. Se entenderá, según Freud (1976), que este fenómeno no es fruto de un enamoramiento o una atracción física hacia el médico, sino de sentimientos que afloran del material inconsciente que comienzan a movilizarse en el paciente y este los transfiere a la figura del terapeuta.

Etty y Spier tienen una relación compleja de leer: son dos amantes en constante atracción y rechazo. Es un amor difícil, caótico, ha cruzado los límites de la norma y tiene un pronóstico poco favorable. Sin embargo, parece que son almas que se atraen y que aprendieron a germinar juntas. Unamuno (1993) refiere que cuantas más murallas pongan el destino y el mundo entre los amantes, con mayor fuerza se sienten empujados el uno al otro, mientras que esa dicha de quererse también se

vuelve amargura, en sus penas aprenden a compadecerse el uno del otro y a soñar con un mundo donde su amor es libre y aceptado. Etty y Spier se han abierto un camino y han logrado escaparse cada de uno de su propio mundo, se han adentrado a la realidad de los amores prohibidos donde el tiempo, los pequeños momentos y las profundas palabras, parecen que abonaran un terreno estéril que al final extrañamente loga dar frutos.

Es difícil definir las fronteras entre el amor de estos amantes y las transacciones terapéuticas. Dentro de este intercambio, pueden aparecer, también en el terapeuta, sentimientos de correspondencia hacia el paciente. Según Freud (1976), el médico "se forma una opinión favorable acerca del paciente y agradece a la suerte haberle permitido prestar ayuda, justamente, a una personalidad tan valiosa" (p. 398). La contratransferencia se produce porque el médico también es una persona con conflictos psíquicos, y el paciente puede lograr trastocarlos. Si Etty ha sido trasformada por esta relación, de igual forma, Spier ha sido alterado en su aparente firme realidad psíquica y espiritual. En este hombre experimentado también se han desatado fuerzas caóticas que quizá nunca él pudo advertir o escapar. Al respecto, Etty refiere: "ahí estaba derribado en el suelo, física pero también psíquicamente como él me explicaría más tarde. Eso no lo había logrado nadie jamás" (Hillesum, 2016, p. 5).

En otro apartado de sus diarios, Etty analiza su relación con S., al respecto refiere: "y pensé: bueno, eso seguramente formará parte del tratamiento. Y realmente fue así, ya que después afirmó con sensatez: cuerpo y alma son todo uno" (Hillesum, 2016, p. 17-18). Freud (1976) no cierra ninguna posibilidad a la respuesta del terapeuta ante las manifestaciones de transferencia de sus pacientes, deja a criterio de este la utilización de los recursos para buscar la cura, que es la prioridad. Nunca se conocerán las verdaderas razones y herramientas que Spier utilizó para acompañar a Etty dentro de su proceso, queda la incógnita si esta relación hacía parte también de la terapia o no, Etty describe:

Pero como entonces se reveló de pronto, sorprendentemente, como hombre y se quitó sin pedírselo la máscara de psicólogo y se convirtió en un ser humano, ahora ha perdido autoridad, me ha enriquecido, pero también me ha propinado en alguna parte un pequeño golpe, una herida, que todavía no ha desaparecido por completo. (Hillesum, 2016, p. 20)

Spier era un hombre admirado en su época, y era un académico activo en algunos círculos intelectuales del momento; también gozaba de un grupo de seguidores, especialmente de mujeres. El estilo de Spier es único: "S. reprocha a los analistas su falta de amor humano...no se puede curar a un ser humano trastornado sin amor"

(Hillesum, 2016, p. 57). Este amor lo irradia S. en todo lo que hace, y por ello, Etty se convertirá rápidamente en una de sus discípulas más fieles; también, en su secretaria personal, desde donde podrán ayudar juntos a muchas personas. La cercanía a S. fue uno de sus mayores privilegios, como lo consideraba ella misma, su erudición y profunda espiritualidad marcaron su vida. De ahí, su admiración y fidelidad a la figura de este hombre que, aun después de su muerte, siguió siendo su mentor, procurando ella constantemente replicar sus frases y anécdotas en sus escritos:

Vea usted, cuando S. dice: "eso es una mesa", y otra persona dice "es una mesa", entonces se trata de dos mesas muy distintas. Las cosas que dice, aun las más simples, suenan impresionantes, casi diría "más cargadas" que si otra persona dijera esas mismas cosas. Y eso no es porque adopte un estilo distinguido, sino porque las cosas brotan en él de fuentes más profundas, más fuertes y también mucho más humanas que de los demás. (Hillesum, 2016, p. 78-79)

Según Navarro (2017), la influencia de Jung en Etty es notable debido a que Spier fue su discípulo, como se mencionó anteriormente. En muchos momentos, ella transcribe textos de Jung referente al conocimiento y a la profundidad del yo. También transcribe palabras de S. Aquellos pensamientos que Etty escribe de otros autores, procura apropiárselos, llevarlos a los más profundo de su alma, hasta considerar que ella misma habría podido escribir esos pensamientos. Las palabras de S. las llevará grabadas en su alma; serán una ley, una luz y una guía en su camino.

Con el pasar del tiempo, la relación con Spier va tomando un nuevo rumbo. Etty va volviendo a la calma, y su desenfrenada libido, dirigida hacia su terapeuta, se empieza a clarificar luego de que su fragmentada vida vaya tomando forma: "¿quiero a S.? Sí, muchísimo. ¿Como hombre? No, no como hombre, sino como persona. O tal vez me atrae el calor, el amor y ese afán de bondad que surge de él" (Hillesum, 2016, p. 31). Etty considera a S. como el "partero"<sup>3</sup> de su alma, quien lideraría las fuerzas caóticas presentes en su ser. Aquel emigrante venido de Alemania tomaría su mano y la llevaría a las profundidades de su interioridad. Ya desde las primeras terapias empezó sentir la transformación: "y de pronto, empecé a vivir de una manera distinta, más fluida. La sensación de obstrucción desapareció, entró algo de tranquilidad y de orden en mí (Hillesum, 2016, p. 4).

---

3 Sócrates desde su método de la mayéutica llevaba a sus discípulos como en un parto a concebir la verdad que estaba dentro de ellos mismos. Desde esta analogía, Etty llama a Spier su "partero", sería él quien la ayudaría a dar a luz al conocimiento del alma y de Dios.

Spier ha llevado a Etty al conocimiento de su alma, le ha mostrado la necesidad y lo prioritario de una vida cultivada en la interioridad. Le enseñó la riqueza literaria y espiritual de la Biblia, Thomas de Kempis, Rilke, San Agustín, San Francisco de Asís, Dostoyevski y Jung, escritos que Etty consultará siempre y llevaría consigo hasta el final de su vida. Dirá en su diario: “desde que le conozco estoy pasando por un proceso de madurez con el que, a esta edad, nunca hubiera podido soñar” (Hillesum, 2016, p. 23). Su atasco espiritual y las divisiones internas van abriendo paso a una conciencia de sí misma y del universo, llevada de la mano de S. y de su espiritualidad. Etty describe esto cuando relata, un 31 de diciembre de 1941, el primer encuentro con S. y la riqueza que ello ha significado para su vida:

Y si tuviera que describir este año en una sola palabra desde el 3 de febrero, cuando toqué tímidamente el timbre de la calle Courbet número 27 y un tipo aterrador con una antena en su cabeza me leyó las manos, entonces esa palabra sería: una gran concienciación, por lo que dispongo de unas intensas fuerzas dentro de mí. (Hillesum, 2016, p. 76)

Spier ha despertado en Etty su conciencia y, con ello, la pregunta por Dios, que será, al final de sus escritos, la más importante. Desde ahí sustentará toda su mística y espiritualidad, permitiéndole en los momentos terribles de la guerra, no sucumbir ante la desesperanza y lograr avivar siempre el sentido de vida. La espiritualidad de este hombre no está mediada por prácticas religiosas, sino por el reconocimiento de Dios como la realidad última del ser humano. Se reconoce en Spier y en Etty ese discurso de estilo agustiniano, intimista y contemplativo, que les ha permitido encontrar en su interior toda la riqueza divina y humana que estuvo escondida a sus ojos: “Y ver que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba...” (Agustín, 1957, p. 223). S. fue un hombre esclarecido que pudo realizar en sus años un proceso espiritual que despertó su conciencia, pudiendo ayudar a muchas personas desde sus métodos psicológicos e intuiciones espirituales.

Uno de sus pacientes le manifestó a S. que había momentos donde tenía la sensación de llevar a Dios dentro de sí, a lo cual le respondió, parafraseado por Etty: “en tales momentos tiene una relación absoluta con las fuerzas cósmicas y creadoras que actúan en cada individuo. Y lo creativo es, al fin y al cabo, una parte de Dios; solo hay que tener el valor de expresarlo” (Hillesum, 2016, p. 71). Etty logró con valentía expresar con su vida y con sus escritos el valor de lo humano en los tiempos del horror. Se atrevió a nombrar a Dios cuando la fe se había perdido en su mundo, quiso ayudar a Dios cuando todos le pedían ayuda:

Solo una cosa es para mí cada vez más evidente: que tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a ti y así nos ayudaremos a nosotros mismos... Dios: salvar un fragmento de ti en nosotros. Tal vez así podamos hacer algo por resucitarte en los corazones desolados de la gente". (Hillesum, 2007, p. 142-143)

## **Una vocación al amor**

*Que un pequeño corazón humano pueda vivir tanto,  
Dios, pueda sufrir tanto y amar.  
Estoy muy agradecida de que hayas elegido mi corazón  
en estos tiempos para padecer lo que he padecido*  
Etty Hillesum

En el itinerario espiritual de Etty puede verse también el recorrido y la madurez de su forma de amar. Sus relaciones con el pasar de los días se irán transformando y dando paso al renacer de una mujer capaz de conjurar el amor y la libertad en los días más oscuros y terribles que un alma pueda atravesar. Etty describe los anhelos que una vez dominaron su anhelante vida: "si una flor me parece hermosa, lo que más me gustaría hace aparentarla contra mí y comérmela... Anhelaba físicamente lo que me parecía hermoso, lo quería poseer" (Hillesum, 2007, p. 12). Este principio del placer que le guiaba no le permitía ver más allá de sus propios deseos, cayendo en el absurdo vacío del alma insatisfecha de no encontrar un amor que no se rompa y un placer que perdure.

El recorrido espiritual de Etty estará marcado por el desprendimiento de todas sus ambiciones. Esta mujer, llena en sus inicios de fracasos e insatisfacciones, irá descubriendo la honda riqueza de sentir que todo lo posee cuando logra reducir sus deseos: "y ahora que no quiero poseer nada y que estoy libre es cuando lo poseo todo, ya que mi riqueza interior es infinita" (Hillesum, 2007, p. 13). También dirá: "la tierra está en mí, y también el cielo está en mí" (Hillesum, 2007, p. 196). Etty pasará de ser alguien que quería poseer todo lo bello a un alma desposeída, a ser alguien capaz de reconocer desde su nada la belleza de la vida. Inundada toda ella de Dios y de amor por la humanidad, va toda despojada, pero llenándolo todo a su paso de plenitud y conciencia.

Su espíritu, en la medida que va adentrándose en su interioridad, va captando las notas de una existencia plena y llena de vida. Etyy irá desatando su “atasco” espiritual para dar paso a la luz de una conciencia que iluminará sus últimos días con una vocación de amor por la humanidad con cual compartía el mismo trágico destino. Mientas que el mundo que alguna vez conoció se iba desbaratando por los odios y la guerra que le cercaban, su alma fragmentada se ajustaba y su corazón empezó a sentir un llamado al amor y al consuelo: “una quisiera ser un bálsamo derramado sobre tantas heridas” (Hillesum, 2007, p. 200).

Ese apego y sentimiento erótico por Spier tomó su propio orden: “ahora S. me pertenece por completo, a pesar de que se vaya mañana mismo para la china, siento su cercanía y vivo en su órbita” (Hillesum, 2007, p. 13). Etyy fue comprendiendo que el amor no ese juvenil deseo y afán de poseer al otro, ni ningún otro convencionalismo, así lo reflejó en su relación con S. que no se rompió con la inesperada muerte de su maestro, sino que se perpetuó en el tiempo, sintiéndose siempre anclada en amor y gratitud a este hombre que llevó su alma a luz. Para quien ha logrado desprenderse de los egoísmos y vanidades de la vida, la muerte ya no es un obstáculo, sino una posibilidad más para trascender. Etyy ya habría dicho sobre su relación con S. que cuando “logre aclarar mi relación con él, lograré aclarar mi relación con todos los hombres y con toda la humanidad...” (Hillesum, 2007, p. 31). Una vez encausado ese amor desbordante y caótico por S., Etyy logra ordenar sus afectos y empieza a salir de sí misma. Consciente de la presencia del otro en su historia, decide aceptar la vocación de ir en busca del débil y con ternura se compadece de su vulnerada humanidad.

Rilke (2015), que fue tan apreciado y meditado por Etyy, describe que el amor de pareja en un principio no tiene que ver con entregarse o abrirse a alguien. Debe ser, por el contrario, un espacio de madurez, un momento oportuno para llegar a ser alguien interiormente. Podría decirse que el amor a otra persona no se consume en ese éxtasis de mirarse el uno al otro, que al final produce el tedio que suele herir a los amantes. Etyy en su camino va comprendiendo que, junto al amor que brota entre las almas, también nace también el dolor que igualmente une, y que el amor no puede fundamentarse solamente en el placer —como en algún momento lo creyó su espíritu hedonista—. Amor y dolor parecen dos caras de una misma moneda. Santa Laura Montoya Upegui (2008) expresa: “siempre el amor se convierte en dolor” (p. 41) y Unamuno (1993) dirá bellamente:

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo

la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común...  
Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles  
a las almas las penas. (p. 13)

Etty descubre que el amor no es algo fácil, ni algo banal, y que amar a otro es mucho más que poseerle. Rilke (2015) señala que "amar es bueno, pues el amor es difícil. El amor de persona: esto es tal vez lo más difícil que nos ha sido encomendado, lo máximo, la última prueba y examen, el trabajo para el que todo trabajo sólo es una preparación (p. 87). No sólo descubre la responsabilidad y los límites de amar al otro: "no se puede entregar todo el amor a una sola persona" (Hillesum, 2007, p. 197); sino también que ese amor empieza a abarcar otras dimensiones y su corazón se dilata en un afecto que quiere irradiar a toda la humanidad:

"Me parece bastante pueril el pensamiento de que se debía amar durante toda la vida a una sola persona y a nadie más. Hay algo muy empobrecedor y exiguo en ello. ¿No podría aprender, para siempre, que el amor hacia el género humano trae más felicidad y más fructífero que el amor hacia alguien del otro sexo...? (Hillesum, 2007, p. 196-197)

En los últimos tiempos de su vida, Etty, con la guía de S., se atrevió a nombrar a Dios. Su espiritualidad se fue fundamentando en una actitud teológica ante la vida; va brotando la humildad de una mujer que cada día rezaba y se postraba más ante Dios. De aquella joven altiva y llena de vanidades, quedaba solo alguien llena de Dios, con pocas ambiciones y temores: "pase lo que pase, el peligro más grande para mí es que mi corazón se detenga por el amor que siento hacia él" (Hillesum, 2007, p. 147). Ese amor a Dios fue despertando también el amor a su prójimo: "amo tanto al prójimo, porque amo en cada persona un poco de ti, Dios. Te busco por todas partes en los seres humanos, y a menudo encuentro un trozo de ti" (Hillesum, 2007, p. 163). Va afirmando en su itinerario místico que el lugar de Dios no está fuera, inspirada seguramente en los evangelios afirma: "no es suficiente predicar sobre ti, Dios mío, hay que encontrarte primero en los corazones de los demás" (Hillesum, 2007, p. 170).

Etty se va sintiendo comprometida con el amor. Se siente llamada en su vocación a servir a su pueblo en el sufrimiento que comienza a padecer. Cuida su alma y la de aquellos que ama. Lidera una propuesta espiritual y contracultural para que los sentimientos negativos y el desamor no vayan a arrebatar la esperanza y la cordura humana en aquellos días donde el absurdo desafiaba la razón: "tenemos que estar convencidos de que cada chispa de odio que nosotros añadamos al mundo, lo hace más inhóspito de lo que ya es" (Hillesum, 2007, p. 178). Se resiste

al sin sentido y a dejarse permear por ese sentimiento de muerte y desolación que empezaba reinar entre las calles de su pueblo. Mas tarde en aquellos barracones del campo de concentración donde el sufrimiento tenía como misión despojar a sus prisioneros de su propia humanidad dirá: “la enorme fuerza consiste en considerar la vida, aun cuando uno muera de forma deplorable, plena y de sentido y hermosa, viendo todo lo que uno ha realizado en su interior y por lo que mereció la pena vivir” (Hillesum, 2007, p. 126).

Se siente comprometida con los suyos, los ama, reza por ellos, ha renunciado a escapar para no abandonar la vocación a la cual se siente llamada. Comprende que no puede cambiar el mundo, pero está dispuesta a soportarlo todo y a compartir de aquella fuerza y esperanza que ha empezado a emanar de su interior: “rezar para que le vaya bien a una persona es infantil. Solo se puede rezar para que otro tenga la fuerza para soportar lo peor. Cuando se reza por alguien, se le envía energía” (Hillesum, 2007, p. 148).

Al final de su vida, Ety es una mujer resuelta a vivir y a morir por amor a Dios y a los suyos. Se encuentra consumada por el deseo de abrazar el universo cuando sus fuerzas comienzan a palidecer y la vida en el campo de concentración empieza a endurecerse. Desde sus primeros encuentros con S., y gracias al descubrimiento de la riqueza de su vida interior, en Ety se ha destrabado aquel “atasco” espiritual que le aquejaba, y se abrieron en ella las puertas de un amor inagotable aun en aquellos tiempos de profundos desamor y egoísmo.

## Conclusiones

Hay momentos en la vida donde existe la sensación de que nada fluye, que hay sentimientos confundidos e impulsos inacabados que van generando un “atasco” en el espíritu humano que no le permite afrontar con lucidez los desafíos de la vida. Ety pudo experimentar el padecer de sentirse una mujer insatisfecha en la mayor parte de sus proyectos. El tedio de la existencia y las manifestaciones corporales hablaban de una vida fragmentada y caótica, carente de sentido e interioridad. Por ello, se abrazaba a banalidades de la vida y se apegaba a los afectos, buscando egoístamente un poco de placer y comodidad para sí.

Y aunque todo esto embargaba la vida de Ety, sin embargo, habitó siempre en ella el deseo de buscar algo más, algo que le permitiera superar lo superficial de su hedonismo y darle un poco de orden así a su vida. Por ello, nunca dejó de buscar

en los libros y en el arte aquel sentido profundo de las cosas, hasta que pudo hallar con Julius Spier un camino de retorno y poder así tener la llave para abrir su atascada alma, liberándose de las fuerzas oscuras que anquilosaban su existencia.

Cada día es más alarmante la salud mental de la sociedad actual: la ansiedad y la depresión alcanzan niveles pandémicos, un sin número de personas sienten que la vida no tiene sentido, y por ello, la muerte resulta el camino más fácil para mitigar aquel sufrimiento. No se desconoce hoy la relación del alma, las emociones, el cuerpo y el contexto en que se desarrolla el ser humano. Todo hace parte a esa unicidad que es el hombre que busca incesantemente, aun en medio de los dramas de la existencia, un sentido de vida.

Pese a que hoy proliferan cientos de propuestas espirituales, se sigue percibiendo un mundo carente de interioridad y un culto hedonista abocado al cuerpo y al confort que no ha logrado hacer más pleno al hombre. Etty enseña que la búsqueda de la espiritualidad no es solo algo que está de moda, sino que refiere quizá el camino más importante y serio que pueda asumir el ser humano, de ello dependerá la condena a una vida insatisfecha o la posibilidad de un vivir como personas consistentes y llamadas a vivir el amor en cada momento cotidiano de su historia.

La relación de Etty con Spier manifiesta la madurez a la que puede llegar las relaciones humanas que, aun revestidas de goce, y algunas veces de egoísmos, pueden también llegar a convertirse en una oportunidad de crecimiento interior. La palabra que une también puede separar o destruir, pero hay momentos que maestros llenos de sabiduría pueden, con ella, destrabar almas agobiadas por el peso de las vanidades y el error. Ese fue Spier para Etty, un maestro, un amante, un amigo, un esclarecido y extraño hombre que pasó por su vida y sus manos, dejando una huella de amor a Dios que la llevó a alcanzar las alturas místicas en los momentos más oscuros de aquella tierra devastada por el terror de la guerra.

Etty, desde su vida contemplativa, se sintió llamada al amor, a una vocación poco común en aquellos días donde la muerte, la desesperanza, la irracionalidad y el odio inundaban las calles de su ciudad. Desde el momento en que supo romper las ataduras de sus deseos y ambiciones, Etty empezó a sentir un amor capaz de abrazar el mundo y su sufrimiento. Este amor que le embargaba y que Dios sustentaba, la acompañó hasta el final de su vida. Es la vocación al amor la aspiración de todo ser humano, esa plenitud que todo lo alcanza cuando, al sentirse amado, es posibilitado para amar y, por tanto, también para el sufrir y morir por alguien o por algo.

## Referencias

- Agustín, San. (1957). *Confesiones* (trad. del latín por Eugenio de Zeballos). Editorial Iberia.
- Freud, S. (1976). *Tres ensayos de teoría sexual* (J. L. Etcheverry, Trad.). En *Obras completas* (Vol. XVI, pp. 221-446). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1916). *Introducción al Psicoanálisis* (J. L. Etcheverry, Trad.). En *Obras completas* (Vol. VII, pp. 59-299). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1905)
- Hillesum, E. (2016). *Una vida Conmocionada. Diario 1941-1943*. Anthropos.
- Martin Descalzo, J. L. (2012). *Diálogos de Pasión*. Ediciones Sígueme.
- Montoya Upegui, L. (2008). *Beata Laura Montoya Upegui autobiografía o "Historia de las misericordias de Dios en un alma"* (4.ª ed.). Cargraphics S. A.
- Navarro Sánchez, R. (2017). *Etty Hillesum: Mística y humanidad*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rilke, R. M. (2015). *Briefe an einen jungen Dichter* (J. Munárriz, Trad.; 1.ª ed.). Hiperión (2004).
- Hillesum, E. (2020). *Obras completas: 1941-1943*. Fonte Grupo Editorial.
- Roldán, J. P. (2006) Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud. *Revista de Psicología, Universidad Católica Argentina*, 2(4), 75-110.
- Terradas, F. G. (2003). Etty Hillesum. Paradigma de la experiencia espiritual en la postmodernidad. *Pensadores* 68(261), 623-663.
- Unamuno, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Ediciones Altaya.