

La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía

*Bonn's Inaugural Lecture
and the Understanding of Philosophy*

ALEJANDRO SADA MIER Y TERÁN*

Resumen: En este artículo ofrezco un estudio de la lección inaugural con la que Joseph Ratzinger inició su cátedra en la Universidad de Bonn, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, con la intención de sacar a la luz la comprensión de la filosofía que está presupuesta en el texto. Sostengo que en ella, a diferencia de lo que el autor hace en otros textos, la filosofía se entiende como una actividad esencialmente orientada al conocimiento de la verdad ontológica, universal y racional, y que son precisamente esas características las que fomentan una alianza entre la filosofía y la fe cristiana naciente.

Palabras clave: Filosofía. Fe y razón. Joseph Ratzinger. Cristianismo.

Abstract: In this article I offer a study of the inaugural lecture with which Joseph Ratzinger began his professorship at the University of Bonn, *The God of Faith and the God of the Philosophers*, in order to shed light on the understanding of philosophy that is presupposed in the text. I argue that in it, unlike what the author does in other texts, philosophy is understood as an activity essentially oriented to the knowledge of ontological, universal and rational truth, and that, precisely, these characteristics foster an alliance between philosophy and the incipient Christian faith.

Keywords: Philosophy, Faith and Reason, Joseph Ratzinger, Christianity.

En muchos textos, Ratzinger usa la idea de filosofía para referirse a una búsqueda personal de sentido, muy cerca de su significado etimológico:

* Alejandro Sada Mier y Terán é Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra - Espanha e professor na Universidade Panamericana - México. Contato: asada@up.edu.mx

amor a la sabiduría¹. En otros textos, sin embargo, la filosofía se entiende sobre todo como una actividad ordenada hacia una verdad objetiva, que trasciende los espacios subjetivos de la conciencia del filósofo. La lección inaugural de Bonn, titulada *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, pertenece a este último grupo². Si en el primer grupo de textos sobresale una dimensión personal, en los segundos, por el contrario, nos encontramos con una dimensión ontológica y objetiva. El análisis de la relación que existe entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, tal como la propone Ratzinger, permite sacar a luz una comprensión de la filosofía cuyo atributo distintivo es su compromiso con una verdad ontológica, universal y racional, y es precisamente este atributo lo que hace a la filosofía relevante para la fe cristiana.

Apenas un año después de haber defendido su tesis sobre Buenaventura, Ratzinger recibió una invitación soñada: se le ofrecía la cátedra de teología fundamental en la Universidad de Bonn. Así lo recuerda en sus memorias:

[...] en el verano de 1958 me llegó una invitación para ocupar la cátedra de teología fundamental de Bonn, la cátedra que mi maestro Söhngen

- 1 Ver, por ejemplo, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985, p. 427- 438; *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1973. En estos textos se puede percibir la profunda centralidad antropológica que tiene para Ratzinger la idea de filosofía. Para el teólogo alemán, el hombre es siempre la cuestión fundamental de la búsqueda de la sabiduría y del acto de fe en general. Son muchos los textos en los que reflexiona sobre esta idea. En 1986, por ejemplo, decía: “En el acto de fe se expresa la estructura esencial del cristianismo, su respuesta a la pregunta de cómo es posible llegar a la meta en el arte de la existencia humana” (2018, p. 370). Toda la estructura de la fe se articula como respuesta al enigma de la existencia humana. En 1992, nos presenta lo *humanum* como el medio adecuado para el diálogo entre las diferentes culturas: “El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto” (2005a, p. 60). En este caso se ve, además, que a partir de la cuestión del hombre se alcanzan también las preguntas sobre Dios y sobre el mundo, pues, para Ratzinger, el hombre no se puede entender separado de su creador y de su entorno existencial. En 1999, comentando la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, el Cardenal insistía en que “[l]a filosofía debe preguntar siempre acerca del hombre mismo y, por tanto, tiene que indagar acerca de la vida y la muerte, acerca de Dios y la eternidad” (2005a, p. 167). El hombre en su existencia enigmática es la gran pregunta de la filosofía, y de ella se derivan necesariamente las cuestiones sobre Dios y sobre el mundo. Por eso, decía Ratzinger en la conferencia que pronunció en 2004, el día de su famoso debate con Jürgen Habermas, “la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar de manera crítica conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe” (RATZINGER y HABERMAS, 2008, p. 37). En una palabra, para Ratzinger, la búsqueda de la verdad brota de la estructura de la existencia humana que se experimenta como un enigma.
- 2 Utilizo la traducción al español de Jesús Aguirre: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006. Sobre la historia de la lección inaugural puede verse: SEEWALD, Peter. *Benedicto XVI. Una vida*. Bilbao: Mensajero, 2020, pp. 340-341. Pueden verse buenos análisis en: DE GAÁL, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 73-77; PASCUAL, Rafael. La pretensión de verdad del cristianismo a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger. *Alpha Omega*, v. 13, n. 3, p. 377-391. 2010. Pablo Blanco, por su parte, señala la importancia de *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* y recuerda que el texto “se recogerá en la antología preparada por sus discípulos en 1997” (2005, p. 59 n. 4). Blanco indica que no ha encontrado sobre el texto recensiones y comentarios en las revistas de teología en lengua alemana.

había deseado siempre, pero que las circunstancias de aquellos años le habían impedido alcanzar. Conseguir aquella cátedra era para mí casi un sueño (2005b, p. 109).

Al año siguiente, el 24 de junio, el teólogo de 32 años presentó su lección inaugural delante de un auditorio entusiasmado³. El tema fue *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Cuando Seewald, casi 60 años después, le trae a la memoria aquel día, Ratzinger recuerda cómo surgió la idea de hablar sobre eso:

[El tema] lo planteé yo mismo. Ocurrió de la siguiente manera: de estudiante había leído mucho a Pascal. Gottlieb Söhngen había impartido un seminario sobre Pascal y, por supuesto, también había leído yo el libro de Guardini sobre Pascal, en el que se acentúa de manera especial el *Mémorial*. Este memorial trata del ‘Dios de la fe’, el ‘Dios de Abrahán, Isaac y Jacob’, por contraposición al ‘Dios de los filósofos’. A la sazón se consideraba muy moderno condenar lo griego como un desarrollo erróneo, como una interpolación desatinada en el cristianismo. En vez de ello, se quería buscar lo originariamente bíblico, lo vivo del Dios de Abrahán, que se dirige a los hombres, les habla al corazón y, comparado con el Dios de los filósofos, es el totalmente Otro (2016, p. 140)⁴.

El Dios de la fe y el Dios de los filósofos es, según Ratzinger, un tema tan antiguo como la convivencia de la fe con la filosofía. Sin embargo, dice en su lección inaugural, “su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto” (2006, p. 8). En el texto, conocido como el *Mémorial*, Pascal conserva para sí mismo su propio recuerdo acerca de lo que le ocurrió la noche del 23 al 24 de noviembre de 1645. En él escribe: “Fuego. ‘Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob’, no de los filósofos y de los sabios” (GUARDINI, 1955, p. 43)⁵. Esta expresión marca el inicio de un abismo que separará progresivamente al Dios de la razón del Dios de la fe y, en definitiva, a la filosofía de la religión. Esta fosa quedará totalmente descubierta con “la demolición de la metafísica especulativa hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico

3 En el libro de Georg Ratzinger, *Mi hermano el papa*, se dice que la fecha de la conferencia fue el 15 de abril del 1959 (2012, p. 218).

4 La historia del *Mémorial* de Pascal debió causar en Ratzinger una fuerte impresión, porque la comenta en varias ocasiones. Por ejemplo: *Einführung in das Christentum*. München: Kösel, 2000, p. 132-133; *Fe y futuro*. Salamanca: Sigueme, 1973, p. 17.

5 Ratzinger toma el texto de Pascal de GUARDINI, Romano. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, München, 1950, p. 46 ss. Por mi parte, me sirvo de la versión castellana: GUARDINI, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Emecé, 1955, 43.

del sentimiento, por Schleiermacher” (2006, p. 9). A partir de entonces, el acceso al Dios de las Escrituras quedará clausurado para la metafísica. La religión no tendrá lugar en el espacio de la razón. La filosofía y la fe serán dos mundos separados.

Para Ratzinger, de la existencia de esta supuesta fosa y de su naturaleza – esto es, del problema del Dios de la fe y el Dios de los filósofos – depende “la esencia del cristianismo en general” (2006, p. 19). Nos encontramos, entonces, frente a una cuestión de la máxima importancia. ¿Existe o no existe algún puente que pueda unir a ambas divinidades? ¿Se trata de la misma realidad o de entidades distintas? ¿Puede decirse que el Dios de Aristóteles y el Dios de Platón es el mismo que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob? ¿Qué idea de filosofía subyace bajo esta comprensión de la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos?

Dos tesis contrarias: Aquino y Brunner

Para presentar dos formas extremas y contrarias de ver la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, Ratzinger elige las respectivas tesis de Tomás de Aquino y Emil Brunner. Sobre la tesis de Aquino dice pocas palabras:

[...] para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. La *religio naturalis* – y esto es: cada religión fuera del cristianismo – no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con esta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general (2006, p. 12).

Como aclara Ratzinger, “*religio*” se refiere a “cada religión fuera del cristianismo”. Cada una de ellas participa en mayor o menor grado de la verdad, cuyo límite es lo que ofrece la filosofía, es decir, la verdad sobre Dios que la razón humana es capaz de descubrir. La verdad de las religiones, entonces, en cuanto que es una participación de la verdad filosófica, es como un subconjunto de esta – siempre y cuando no yerre. A su vez, la revelación le añade a la filosofía contenido superior que excede las posibilidades de la razón y está fuera de su alcance. De esta manera, la verdad filosófica aparece como un subconjunto que participa de fe – otra vez, mientras no yerre. Entre religión, filosofía y fe, por lo tanto, existe una continuidad, por lo que, en el último análisis, el Dios de la filosofía y el Dios de la fe son el mismo, aunque el de la fe contiene la verdad plena, de la que la filosofía tan sólo puede participar de

modo incompleto. La fe permite conocer más perfectamente al Dios que es objeto de la filosofía. En palabras de Ratzinger:

El Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario (2006, p. 13)⁶.

La tesis de Aquino es el ejemplo claro de unidad y armonía entre fe y filosofía. En el otro extremo se encuentra la posición de Emil Brunner (cf. BRUNNER, 1953, p. 121 ss). El núcleo de su crítica reposa en el hecho inaudito de que Dios tiene un nombre y lo revela. El Dios que tiene nombre se encuentra, para Brunner, en una inevitable y radical oposición al Dios de los filósofos: mientras que aquel es una realidad particular, la filosofía pugna por “avanzar hasta lo general, hasta el concepto” (RATZINGER, 2006, p. 14). En ese sentido, la filosofía se mueve en una dirección opuesta al nombre. Por lo tanto, entre más pura sea esta, más lejos se encontrará del nombre y más cerca de las ideas abstractas⁷.

En contraste con el Dios filosófico, el Dios bíblico se caracteriza por revelarse como un “tú” que, por medio de su nombre, se hace apelable y se le ofrece al hombre para establecer con él una comunidad. No se trata ya del hombre que busca a Dios a través del pensamiento, sino de Dios que se ofrece al hombre, no como un concepto, sino como un “tú” misterioso cuyo nombre indefinible sólo puede ser conocido por medio de la revelación.

Ratzinger recuerda que, en contraste con la tensión que Brunner establece entre el nombre bíblico y el concepto griego, la traducción de los LXX había ofrecido una síntesis armónica entre ambas imágenes de Dios⁸.

6 Pablo Blanco explica esto último así: “Conocimiento filosófico, conocimiento por fe y visión directa de Dios en el cielo son distintas fases de un mismo itinerario, que se contienen e implican recíprocamente” (2005, p. 61).

7 En el contexto de la relación entre la reflexión filosófica y la fe en el Dios que revela su nombre, Brunner también hace algunos comentarios al *Mémorial* de Pascal. Puede verse, por ejemplo: *Wahrheit als Begegnung*. Zürich: Zwingli, 1963, p. 55-56; *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. Zürich: Zwingli, 1941, p. 197; *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*, Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1960, p. 246-247. Para Brunner, Pascal acierta en reconocer que el Dios vivo, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no está a disposición del pensamiento humano

8 La Biblia hebrea, explica Ratzinger, parafrasea y aclara el nombre de Yahvé con las siguientes palabras: “*ahjaeh ašaer aehjae*”: Yo soy el que soy. Los LXX, en cambio, ponen el participio en el segundo caso, en lugar de la doble forma activa: “*Εγώ εἰμι ὁὢν*” (Éxodo 3:14): el “yo soy” se vuelve así “el que es” (2006, p. 17).

En la paráfrasis del nombre de Yahvé que se hace en la Septuaginta, Dios se llama “el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es *ens a se*, en el que esencia y existencia coinciden en unidad. Es decir: lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como la declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo” (RATZINGER, 2006, p. 17). Por esta razón, para los LXX – y para la teología patristica y escolástica en general – el nombre de Dios no es una ruptura con la filosofía griega, sino un fuerte vínculo de unidad.

Esta paráfrasis de la Septuaginta se va a convertir en el blanco de la crítica de Brunner. Cuando el nombre de Yahvé es concebido como una revelación de su esencia, ya no se trata exactamente de un nombre, sino de un concepto. Todo el sentido de la revelación se altera radicalmente, porque, piensa Brunner, la paráfrasis correcta del nombre de Dios revela que él es el que está lleno de misterio, el que no puede ser pensado. El sentido del nombre no es transmitir un contenido conceptual, sino que hace posible una apelabilidad. Por eso, ver en el nombre una definición ontológica es falsear la revelación y llevarla hasta su extremo contrario, porque se pretende así definir lo que se ha ofrecido tan solo para ser apelado, no definido. Al ofrecer su nombre, Dios no ha manifestado un concepto, sino que se ha hecho apelable precisamente en su indefinibilidad. Así lo explica Brunner:

Fue un completo malentendido, devastador en sus efectos, el que los padres de la Iglesia griegos cayesen en leer en el nombre de Yahvé una definición ontológica. El “Yo soy el que soy” no puede ser traducido especulativa y definitivamente: “Yo soy el que es”. En ello no solo se falla el sentido de esa declaración; con ello se invierte el pensamiento bíblico de revelación en su contrario: se hace del nombre, de lo indefinible, una definición. El sentido de la paráfrasis del nombre es exactamente este: “Yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo; Yo soy el que soy” (1941, p. 124-125)⁹.

En la posición de Brunner, el Dios de la fe y el Dios de los filósofos están completamente separados: “El ser cósmico, neutro o trascendente, que es el pensamiento supremo y el más abstracto de la especulación filosófica – insiste Brunner años más tarde –, nada tiene que ver con el ‘Dios vivo’ de la fe” (BRUNNER, 1967, p. 72). De ahí que la primera tarea legítima de la filosofía cristiana deba consistir en demostrar que el concepto del Ser divino no tiene nada que ver con la ontología del ser de Dios, sino que la excluye en principio.

⁹ La cita de Brunner aparece en RATZINGER, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006, 17.

El enfrentamiento entre ambas imágenes de Dios está aquí, en palabras de Ratzinger, “impulsado hasta su hondura última posible” (2006, p. 19)¹⁰.

La solución de Ratzinger

La solución de Ratzinger comienza con una serie de aclaraciones sobre el concepto filosófico de Dios. Para comprenderlo correctamente, tal como se presenta delante del Dios de la fe, es necesario ir más allá de una simple definición: “No basta para su comprensión conocer y adoptar una determinada forma de definición. Hay que ver más bien la relación en que está este concepto de Dios para con el mundo espiritual y religioso en el que fue encontrado y en el que se ordenaba de una u otra manera” (2006, p. 20). Solo a la luz de esa relación es posible ver con claridad la idea de Dios que tenían los filósofos griegos, la cual vale por igual, en principio, para cada concepto filosófico de Dios. Para que esto quede claro, Ratzinger recurre a la distinción estoica de los tres tipos de teología, la cual ya había sido tratada en su tesis sobre Agustín (2014, p. 293-296)¹¹. Al igual que entonces, en este texto se vuelve a explicar la división tripartita de Varrón. El esquema del filósofo estoico se utiliza una vez más para descubrir la raíz del concepto de *theologia naturalis* (θεολογία φυσική), en contraste con la *theologia mythica* (θεολογία μυθική) y la *theologia civilis* (θεολογία πολιτική). También aquí se reconocen los tres modos en que se distinguen: 1) según el sujeto que la realiza; 2) según el lugar que le corresponde; y 3) según el objeto de su estudio.

Teología	Teólogo	Lugar	Contenido
Mythica	Poeta	Teatro	Fábulas
Civilis	Pueblo	Ciudad	Culto público
Naturalis	Filósofo	Cosmos	Naturaleza

10 Para Ratzinger, este es el escenario de la pregunta por la esencia del cristianismo en general. Se trata de la legitimidad de la *analogía entis* que separa a la comprensión católica de la comprensión protestante del cristianismo. Por lo mismo, en el problema del Dios de la fe y del Dios de los filósofos, Ratzinger ve un resumen de la problemática entera de la fundamentación de la teología. Al comentar este texto, Pablo Blanco sostiene que en la discusión de la *analogía entis* está el meollo del asunto: “si existe la *analogía entis* y la posibilidad de encuentro (o, por el contrario, un abismo) entre fe y razón, lo natural y lo sobrenatural, Dios y el hombre en definitiva” (2005, p. 62). La relevancia de la discusión se verifica en el hecho que recuerda Blanco: que “Karl Barth se negaba a convertirse al catolicismo precisamente por la *analogía entis*” (2005, p. 62 n. 17).

11 Para captar correctamente el concepto griego de Dios frente al cristianismo, Ratzinger remite a PANNENBERG, Wolfhart. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 70, p. 1-45. 1959.

Lo propio de la *theologia naturalis* es, como puede verse, un asunto de los filósofos, pues responde a la pregunta por la realidad de lo divino, es decir, por lo que la divinidad es en sí misma – según aparece en el cosmos –, independientemente de lo que hagan los hombres. Por el contrario, las otras dos teologías están determinadas por el culto y las creaciones humanas y su espacio está enmarcado dentro de las construcciones del hombre. Una cosa, entonces, es el Dios – o los dioses – de la religión y otra el Dios de la filosofía. De esta manera, “[l]a contraposición entre religión y Dios de los filósofos está llevada aquí, en la situación religiosa y espiritual de la Antigüedad descrita por Varrón, a su seriedad última. La filosofía [...] pone al descubierto la verdad de lo real y así también la verdad del ser de lo divino. La religión toma su camino independientemente; a ella no le va nada en adorar lo que la ciencia descubre como el Dios verdadero; se coloca más bien fuera de la cuestión de la verdad y se subordina solamente a su propia legalidad religiosa” (2006, p. 23).

Después de reproducir casi una réplica exacta de lo que había ofrecido en su trabajo sobre Agustín, Ratzinger añade al tema una reflexión novedosa: se trata de la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo. Distinguirlos diciendo simplemente que uno adora a muchos dioses y otro solo sabe de uno, es para Ratzinger apenas tocar la superficie. Según él, los politeísmos, en sus diferentes variaciones, no ignoran que el Absoluto solo es uno. Esto, porque la unidad se presenta de muchas maneras: “se puede expresar en la idea de *deus otiosus* de las religiones primitivas, en la idea de la $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ omniimperante como potencia que domina dioses y hombres [...]. Las configuraciones son plurales, pero en ninguna parte falta por completo el saber en torno a la unidad del Absoluto” (2006, p. 24). Por esta razón, Ratzinger piensa que lo constitutivo del politeísmo no es la falta de una idea de unidad; se trata, más bien, de “la representación de que lo Absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre” (2006, p. 24)¹².

12 En la tesis sobre Agustín ya encontramos una primera aproximación a esta idea. Ratzinger explica ahí que las pretensiones religiosas no tenían mucho que ver con los rangos metafísicos. Por eso, los cultos a diferentes divinidades eran perfectamente compatibles con la idea de un principio último. Aristóteles, por ejemplo, recuerda Ratzinger, dejó intacta la fe religiosa de sus contemporáneos (2014, p. 27). Sobre esta contraposición entre monoteísmo y politeísmo, Ratzinger remite a CUTTAT, Jacques-Albert. *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l’Orient chrétien*. Paris: Aubier, 1957, 25 ss. (Ratzinger utiliza la traducción de Balthasar al alemán: *Begegnung der Religionen*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1956, 20 ss. En efecto, lo que dice Ratzinger es muy parecido a lo que sostiene Cuttat: “Les 50 % de l’humanité actuelle (Juifs, Chrétiens et Musulmans) professent le ‘monothéisme’, terme d’ailleurs imparfait puisqu’il exprime seulement que Dieu est ‘unique’ et semble s’opposer à ‘polythéisme’ (pluralité de dieux), alors qu’il s’oppose en réalité à ‘impersonnalisme’. Le Dieu ‘monothéiste’ n’est pas seulement u et unique – l’Absolu des autres religions l’est également –, il est en outre personnel dans son essence absolue elle-même, il est l’Absolu se révélant comme Personne” (1957, p. 25). Sin embargo, en lugar de hablar de “personal” o “impersonal”, Ratzinger prefiere hablar de “apelabilidad” (*Ansprechbarkeit*), pues, de otro modo, según él, la distinción se presta fácilmente a malas interpretaciones.

La apelabilidad (*Ansprechbarkeit*) es, por tanto, el criterio de fondo que distingue al politeísmo del monoteísmo. Aquél se encuentra totalmente desvinculado del Absoluto, mientras que este se relaciona con él apelándolo. En el caso del politeísmo, el abismo que existe entre el principio de unidad y el hombre religioso, da lugar a que se invoquen (*anrufen*) “reflejos finitos del Absoluto”, es decir, “dioses, que no son precisamente ‘Dios’” (2006, p. 24)¹³. El monoteísmo, en cambio, se atreve a apelar (*ansprechen*) exactamente a ese mismo Absoluto, el cual sobrepasa todos los “reflejos finitos” en su trascendencia radical. En otras palabras, el monoteísmo tiene la audacia de reclamar para sí al Dios de los filósofos. No acepta nada menos que el único Absoluto verdadero al que se refiere la *theologia naturalis*.

Con este planteamiento, Ratzinger está proponiendo en nuevos términos el significado exacto del guion (*Bindestrich*) que Agustín puso entre la ontología neoplatónica y el Dios bíblico. Ese guion, que para Brunner es un catastrófico malentendido que falsea toda la revelación, es, para Ratzinger, la expresión de la síntesis entre filosofía y religión, la cual constituye la esencia misma del monoteísmo y expresa la seriedad completa de la fe bíblica (cf. 2006, p. 18)¹⁴. Cuando los padres de la Iglesia realizaban por primera vez esa síntesis, buscaban anunciar al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, como aquel que es el Absoluto. De esta manera, al vincular ambas “imágenes” de Dios, hacían explícita la naturaleza del monoteísmo. Aquella síntesis era indispensable para que pudiera comunicarse el mensaje bíblico sin distorsiones, porque sólo así podía comprenderse que el único Dios verdadero, aquél totalmente trascendente, se había acercado al hombre y se había hecho apelable. A partir de entonces, relacionarse con ese Dios tiene toda la seriedad de la verdad, porque no se trata de invocar a representaciones o imágenes de Dios provenientes de industrias humanas; no se trata tampoco de esas instancias finitas que representan parcialidades de la divinidad, pero sin ser Dios mismo; se trata, más bien, de apelar a ese único y trascendente ser Absoluto, al que nadie se hubiera atrevido a llamar si Él no se hubiera acercado primero. El Dios de los filósofos dejó de ser tan sólo el verdadero pero inalcanzable Dios pensado. Ese mismo es también ahora el verdadero y único Dios de la fe.

Ratzinger reconoce la audacia de ese guion. En él se puede ver que “la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana” (2006, p. 24). En otras palabras, la autenticidad de la fe cristiana – y la fe bíblica en general –, solo tiene sentido si se refiere al Dios verdadero que

13 La idea de fondo es la misma que aparece en el texto sobre Agustín. Cuando Ratzinger comenta ahí la teología de Varrón explica que su división permite apreciar que no existe ninguna conexión entre la religión y el Dios verdadero. El politeísmo de esas religiones politeístas no aspira a entrar en contacto con el ser Absoluto. Permanecen siendo religiones no metafísicas (cf. 2014, p. 302).

14 Ratzinger remite a BRUNNER, Emil. *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*. Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1953, p. 134.

la filosofía reconoce como el Absoluto. De otra manera, el cristianismo estaría anunciando a alguna divinidad, pero no a aquella que el intelecto humano reconoce como el Absoluto trascendente, como aquel que es el único realmente verdadero. El guion que conecta a la fe con ese ser Absoluto es, por lo mismo, indispensable si se pretende tener una base de realidad que reclame algún valor metafísico y veritativo.

Para Ratzinger, como puede verse, el Dios de la fe cristiana – y de la fe bíblica en general – no puede separarse del Dios de la filosofía, pues esa separación le costaría su propia identidad. Ambas, fe y filosofía, se refieren al mismo y único Dios. El cristiano puede acercarse al filósofo y decirle “el Absoluto del que ya sabías algo es el mismo que habla en Jesucristo”. Pero, al mismo tiempo, “con ello no se suprime sin más la diferencia de fe y filosofía y ni mucho menos lo que hasta ahora era filosofía se transforma en fe” (2006, p. 30-31). Ni el contenido de la fe puede reducirse a las capacidades del pensamiento filosófico, ni el trabajo del pensamiento filosófico puede abandonarse a cambio de la fe. Ratzinger sugiere, más bien, que la filosofía permanece siendo aquello que, manteniéndose distinto de la fe, le sirve a esta para que pueda expresarse y hacerse comprensible. A la vez, la filosofía, sin dejar de ser distinta de la fe, se ve transformada por ella, porque recibe de ella nuevos contenidos que afinan y reestructuran su campo de visión: se le separa “de su ser hasta ahora conjunto con el politeísmo y se le encuadra en el campo de relaciones con la fe” (RATZINGER, 2006, p. 31).

Este nuevo encuadre consiste en que al concepto filosófico de Dios, que de manera neutral convivía con las religiones politeístas, se le añade el conocimiento nuevo de que se trata de “un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú” (2006, p. 32). Estas características fuerzan un replanteamiento de toda afirmación filosófica referida a Dios mismo, al hombre y al mundo, lo que equivale a decir que se trata de un replanteamiento de la filosofía entera. Ninguna realidad permanece intacta ante el conocimiento de que Dios es persona, por lo que la filosofía, cuya búsqueda siempre está orientada a la verdad, quedaría obligada a examinar los alcances y las implicaciones de esa transformación.

La comprensión de la filosofía

En la lección inaugural puede verse cómo Ratzinger hace suyas algunas ideas que en su tesis sobre Agustín aparecen tan sólo explicadas, pero no asumidas como posturas personales. En esta ocasión, sin embargo, las presenta para expresar su propio punto de vista. Por ejemplo, la alusión a la teología de Varrón, que entonces le servía para explicar la posición de Agustín frente a las religiones paganas, ahora se utiliza para defender que el Dios de la fe y el Dios de los filósofos no pueden estar separados en la religión cristiana.

El tema central del texto se puede resumir con la idea del guion colocado entre la fe bíblica y el concepto filosófico de Dios. Hay que notar que la filosofía, por sí misma, no ocupa el lugar protagónico en el texto. Lo que interesa a Ratzinger es, principalmente, investigar la naturaleza del cristianismo. Y, puesto que este no puede ser comprendido sin hablar del único Dios verdadero, se vuelve indispensable hablar también sobre su relación con la filosofía. La filosofía aparece íntimamente relacionada con el cristianismo; tanto, que sin ella los Padres de la Iglesia no habrían podido comunicar la esencia del mensaje bíblico. Ratzinger se posiciona a favor de esta relación, la cual queda perfectamente resumida en la idea del guion. Al defender la legitimidad del guion, el autor hace visible su cercanía con el pensamiento de Agustín, quien, al unir el neoplatonismo con el nombre de Yahvé, se convierte en uno de los representantes más importantes de la síntesis entre fe y filosofía.

En el texto puede verse cómo Ratzinger considera que la filosofía es un ingrediente que le aporta al cristianismo toda su seriedad ontológica. Su importancia es tanta que sin ella el cristianismo sería incomprensible e incommunicable, por no decir también trivial y desentendido de la pregunta por la verdad¹⁵. La necesidad que tiene, para Ratzinger, el cristianismo de la filosofía permite obtener algunas conclusiones sobre el modo en que el autor entiende, hasta el momento, cuál es su naturaleza y su misión. Si queremos identificar algunos rasgos de la comprensión que tiene Ratzinger de lo que significa “filosofía”, hay que preguntarnos qué es exactamente lo que, según él, la filosofía le aporta a la fe cristiana. ¿Por qué le parece tan indispensable? Solo entonces será posible resaltar algunas características de su modo de comprenderla.

El principal ingrediente que la filosofía le aporta al cristianismo, por decirlo de alguna manera, se puede comenzar a rastrear a partir de la seriedad que Ratzinger le atribuye al problema de la relación entre las dos imágenes de Dios, el de la fe y el de la filosofía. De ella depende toda la fundamentación de la teología (cf. 2006, p. 29). La gravedad entera del asunto se transparenta en la reflexión que hace el autor sobre la división tripartita de la teología de Varrón. En ella, el ingrediente filosófico está representado por la *theologia naturalis*. El cristianismo coloca un puente que se conecta con esa *theologia*, y no con la *theologia civilis*, o la *theologia mythica*, pues las dos últimas son fabricaciones del hombre, mientras que la verdad no puede ser fabricada. Este puente significa que en el cristianismo está presente la verdadera divinidad. En

15 En este sentido, Werner Jaeger explica que “[la] religión cristiana había asegurado desde un principio y había mantenido constantemente que era la verdad. Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mediterráneo”. Añade, además, que la filosofía es “la manifestación suprema” de esa cultura (1965, p. 62-63).

otras palabras, no se trata solamente de una religión de costumbres o de ritos, ni se trata tampoco de un culto a representaciones simbólicas de las fuerzas de la naturaleza. Toda su identidad depende de que se relacione realmente con el Dios verdadero, el cual sólo puede ser el Absoluto mismo. Y ese Absoluto no puede ser otro que el que ha sido identificado por el pensamiento filosófico. Por eso, piensa Ratzinger, la filosofía le aporta al cristianismo la capacidad de manifestar su relación con la verdad de lo real y, por lo tanto, con la verdad del ser de lo divino (cf. 2006, p. 23). Esa relación revela que lo divino en el cristianismo no es un mero constructo humano. Su Dios no es un Dios creado por industrias artificiales, sino que se trata de la divinidad por naturaleza, tal como es en sí misma. Por medio de su relación con la filosofía, entonces, el cristianismo expresa el compromiso de asumir toda su seriedad ontológica; por medio de ella puede reconocer su unión inseparable con la pregunta por la verdad que le viene dada desde fuera. El servicio que la filosofía le ofrece a la fe permite concluir con claridad que la aquella tiene que ver con la realidad que está frente al hombre, es decir, con la verdad de lo real, o con lo que es *per se* y no solamente *quod nos*. La filosofía trata de lo que es objetivamente real, esto es, de lo que viene dado por naturaleza y, por lo mismo, puede juzgarse como verdadero de manera universal.

La fe cristiana tiene también necesidad de la filosofía para poder hacerse comprensible por medio de ella. Al recordar cómo los primeros apologetas tenían que anunciar el Evangelio al mundo, Ratzinger reconoce que sin la filosofía, el cristianismo no podría más que haberse anunciado como una doctrina esotérica y particular. La auténtica magnitud de la fe cristiana requiere identificar que en ella está contenido un mensaje de Dios dirigido a todos los hombres y no a determinados círculos¹⁶. Un anuncio con tal amplitud no puede pronunciarse más que por medio del lenguaje generalísimo y universal de la razón humana, cuya única versión de Dios es el Absoluto de los filósofos. Por eso, para Ratzinger, el cristianismo no puede comprender ni expresar sus dimensiones más que a través del lenguaje de la filosofía, por medio del cual la razón conoce y comunica lo que es verdadero universalmente. De esta manera, la fe puede ser comprendida por quienquiera que tenga uso de razón. Podríamos decir que el cristianismo tiene una dependencia “lingüística” de la filosofía, lo cual revela que para Ratzinger la filosofía es un lenguaje racional capaz de reconocer y comunicar la verdad universal.

Esta dimensión universal de la filosofía está relacionada con alcance ontológico. Si la filosofía tiene una extensión universal, es porque se mide, no por el espacio privado de las instituciones humanas, sino por lo que viene dado por naturaleza; y la realidad a la que se orienta es universal porque lo

16 Jaeger también sostiene que el cristianismo obtuvo de su relación con la tradición griega “la seguridad en su propia universalidad” (1965, p. 62).

natural – que precede al hombre – se encuentra igualmente dado para todos. Esto significa que cuando el cristianismo se anuncia filosóficamente, se ofrece como religión para todos los hombres, porque presenta a un Dios que precede a todos, al cual nadie ha inventado, sino que, al contrario, Él ha creado toda la realidad. Se trata del Absoluto de los filósofos; un Absoluto que no puede ser verdadero solo para un grupo de personas. Ser el Absoluto supone ser el mismo Absoluto en todas partes y para todo el mundo. Por lo mismo, el Dios bíblico no podría anunciarse como el único señor de mundo sin ser, al mismo tiempo, ese único Absoluto universal del que hablan los filósofos, pues entonces habría dos señores y, por lo tanto, ninguno Absoluto. Ratzinger piensa que tanto la Biblia como la filosofía remiten al poder originario que mueve al mundo, por encima de todos los poderíos intramundanos (cf. 2006, p. 29). Por eso, para poder explicar lo suyo propio y especial, el Dios de la Biblia se ve forzado a acudir al lenguaje más universal del hombre, que es el de la razón. Y esto es lo que significa colocar el guion entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Con ese guion, el cristianismo se apropia de la verdad filosófica, lo cual equivale a decir que se reconoce a sí mismo como una la única religión universal que se relaciona con el único Dios real y que puede comprenderse y expresarse por medio del lenguaje de la razón. Por lo tanto, podemos decir que la filosofía es lo que le posibilita al hombre reconocer y expresar la verdad universal de lo real, y le permite comprenderla y comunicarla por medio de un lenguaje racional.

Por otra parte, la idea de que la filosofía se transforma al entrar en contacto con la fe, también nos permite hacer algunas reflexiones. Si la filosofía se transforma por la fe tiene que ser porque la filosofía no puede perder de vista su apertura necesaria a la verdad. El que tiene fe comprende a Dios de tal manera que toda la realidad se ve afectada, por lo que toda su reflexión sobre esa realidad se transforma inevitablemente. Creer en el mensaje del Dios de la fe desencadena nuevas preguntas sobre la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, si la búsqueda sistemática y racional de la verdad ha de continuar, ha de habérselas con esos nuevos cuestionamientos. Si el Dios de la filosofía hace contacto con el hombre y se deja ver de alguna manera, toda la realidad se verá desde una nueva perspectiva. Las cosas no son iguales si el Absoluto está desconectado de nuestra realidad o si, por lo contrario, se involucra en nuestra historia; las cosas no son lo mismo si Dios es puro pensamiento que se piensa a sí mismo o si es un Dios creador y providente. Aceptar a ese Dios como creador y providente, reclama una revisión del modo en que se comprenden todas las cosas, porque toda la estructura causal de la realidad sería distinta. Por eso, el filósofo que cree en ese Dios no puede hacerse *como si no creyera* al momento de reflexionar sobre el mundo, porque sabría que su tarea filosófica, por medio de la cual busca la verdad y persigue la sabiduría, estaría condenada

al fracaso desde su origen. No podría seguir buscando la causalidad última del mundo a sabiendas de que esa causalidad, en la que de hecho cree, tuviera que ser ignorada por una supuesta metodología.

El hecho de que Ratzinger sostenga que el conocimiento del Dios de la fe “exige sin duda un nuevo examen de toda la línea de las declaraciones filosóficas” (2006, p. 32), nos permite concluir que, para el autor, la filosofía, en cierto sentido, se mide por la fe, porque la fe le ofrece una nueva óptica de la realidad que renueva sus preguntas y sus planteamientos. Si hacemos, además, una conjetura sobre el porqué de esta “sumisión”, podríamos concluir también que la filosofía tiene un compromiso de ser fiel a su apertura incondicional a la verdad, si es que ha de mantenerse alineada a su vocación de ser buscadora de la sabiduría. Es claro que esta “transformación” producida por la fe depende de que la fe se acepte como verdadera. Y es claro también que el texto depende del supuesto de que *de hecho* el mensaje bíblico sea verdadero. Tomando eso en cuenta, es posible ver con bastante claridad el espíritu que subyace al quehacer filosófico. Independientemente de la pregunta por la validez de la aceptación de la fe, si la filosofía se deja transformar por ella, es porque tiene un compromiso con la verdad, de tal manera que su metodología tiene que estar determinada por la realidad. En otras palabras, el filósofo que busca la verdad tiene que permanecer dispuesto a aceptar lo que se le presente, de lo contrario no sería un buscador honesto, sino que sería un impostor que le exige a la realidad cómo tiene que hacerse presente. Si la filosofía es búsqueda de la sabiduría, debe ser también apertura dócil frente a la realidad y fiel a su objetivo original.

Por último, el texto se refiere a la filosofía como “lo otro” (*das andere*) y “lo propio” (*das eigene*) a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en “lo otro” y hacerse comprensible.¹⁷ Esto quiere decir, en primer lugar, que cuando el cristianismo se apropia de la filosofía, no la absorbe hasta desaparecerla como filosofía. La investigación racional y sistemática de las causas últimas de las cosas orientada a la búsqueda de la sabiduría, permanece íntegra cuando se replantea y se repropone por medio de la fe. Sin embargo, sin dejar de ser “lo otro”, se reconoce también como “lo propio”, porque el cristianismo es más amplio que ella y, siendo más que ella, la posee para manifestarse racionalmente. El texto nos permite ver hasta dónde reconoce Ratzinger que la filosofía tiene autonomía respecto de la fe. Esa autonomía es legítima siempre y cuando la filosofía se deje poseer y renovar por el cristianismo. De lo contrario, si en efecto la fe es verdadera, no podría acceder

17 El filósofo ateo Gabriel Albiac tiene un pequeño artículo en el que reflexiona sobre esta idea de que la filosofía es “lo otro” respecto de la fe cristiana. Allí sostiene que esta idea es la que habilita al cristiano para poder dialogar y discutir con la filosofía, porque los coloca en el espacio común de una misma lengua “la lengua de Platón, la lengua de los Setenta”. Por eso, “[e]l cristianismo es griego” – dice Albiac, al igual que la filosofía (cf. 2013, p. 27-36).

por sí misma al objeto mismo de su búsqueda. La filosofía es autónoma siempre y cuando sea precedida por la fe y orientada por ella. Esto recuerda a lo que Ratzinger explicaba en la tesis sobre Buenaventura, que “el conocimiento al que primero se denomina ‘*intellectus*’ [...] es como tal, según su origen y su forma interna, estrictamente ‘natural’, pero [...] sólo puede desempeñar su función adecuadamente si se somete a la fe, la sigue y no la precede. Sólo en la unidad con la fe puede desempeñar su cometido y conducir a la lucidez. Dejado a su propia dinámica, conduce necesariamente a los errores más peligrosos en vez de a la sabiduría verdadera” (2013, p. 341). Si adaptamos este pasaje a la reflexión presente, y le damos a la filosofía el lugar del “*intellectus*”, se hace más claro en qué consiste ese permanecer siendo “lo otro” de la fe. Antes y después de su encuentro con la fe, la filosofía mantiene su origen y su forma interna, estrictamente ‘natural’. En ese sentido es autónoma. Sin embargo, ese trabajo natural se amplía y se completa cuando se coloca detrás de la fe. Eso es lo que significa que la filosofía se transforma y se replantea. Su trabajo se ubica dentro de un contexto más amplio en el que recibe su último sentido y logra conducirnos a la sabiduría. Esta idea permite ver hasta qué punto Ratzinger comienza a asimilar para sí mismo el pensamiento de Buenaventura. Podemos decir que debajo de toda la lección inaugural subyace como columna el espíritu del programa bonaventuriano de la fórmula “*a fide – per rationem – ad contemplationem*” (2013, p. 341).

Si cambiamos la perspectiva para ver como “lo otro”, no a la filosofía, sino a la fe, podríamos decir también que cuando la filosofía se une con la fe, y la fe se expresa y se comprende mediante ella, la fe no desaparece como fe y no se convierte en filosofía. Más bien, habría que decir que, respecto de la filosofía, la fe se mantiene como “lo otro” que la precede sin destruirla y que le ofrece su justo lugar para que pueda llevar a cabo su objetivo. La fe, en ese sentido, es “lo otro” que orienta a la filosofía para que ésta pueda acceder a la sabiduría que busca.

El análisis anterior nos permite identificar 12 tesis sobre el modo en que Ratzinger entiende la filosofía en la lección inaugural:

- 1) La filosofía es una búsqueda de la sabiduría.
- 2) La filosofía está orientada a la verdad real, es decir, a lo que es en sí mismo, por naturaleza, más allá del espacio de la subjetividad humana.
- 3) La verdad hacia la que se orienta la filosofía es universal.
- 4) La verdad que busca la filosofía se comprende y se expresa por medio del lenguaje de la razón.
- 5) La filosofía tiene autonomía en cuanto que su estructura interna depende en su origen de la razón natural.

- 6) La filosofía requiere de la fe para cumplir su función, es decir, la fe la completa y le abre el acceso a la realización de su objetivo.
- 7) La filosofía le ofrece al hombre la capacidad de formarse un concepto verdadero de Dios, previo a la revelación.
- 8) El concepto de Dios que formula la filosofía es necesario para que la revelación sea reconocible como verdadera, racional y universal.
- 9) El concepto de Dios que corresponde a la filosofía es necesario para el cristianismo y forma parte de su constitución interna.
- 10) Es mediante la filosofía que la fe puede comprenderse y expresarse racionalmente.
- 11) Cuando la filosofía se coloca bajo el amparo de la fe, se transforma y se enriquece.
- 12) La filosofía no es absorbida por la fe cuando se une a ella, sino que la fe la reconoce en su justa autonomía.

En la lección inaugural, la filosofía se entiende como una actividad esencialmente orientada al conocimiento de la verdad ontológica, universal y racional. Es verdad que, como dije al inicio, cuando se habla de filosofía hay muchos textos en los que el acento está puesto en la dimensión personal-subjetiva de la actividad. Pero un análisis más extenso de esta cuestión supera los límites del presente trabajo. Ambas dimensiones son reconciliables a partir del *logocentrismo* que atraviesa todo el pensamiento de Ratzinger, pues, como he mostrado en otro lugar, en el último análisis, la verdad racional que hay en las cosas y el sentido profundo de su existencia surgen ambas del único *Logos* creador, por lo que, quien se encuentra con la fuente de la verdad, se encuentra también con el sentido.

Referencias

ALBIAC, Gabriel. Lo otro. En *Hablando con el Papa. 50 españoles reflexionan sobre el legado de Benedicto XVI*. Barcelona: Planeta, 2013.

BENEDICTO XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald. Bilbao: Mensajero, 2016.

BLANCO SARTO, Pablo. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*. Madrid: Ediciones Rialp, 2005.

BRUNNER, Emil. *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. Zürich: Zwingli, 1941.

_____. *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*. Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1953.

_____. *Wahrheit als Begegnung*. Zürich: Zwingli, 1963.

CUTTAT, Jacques-Albert. *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Paris: Aubier, 1957.

DE GAÁL, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

GUARDINI, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Emecé,

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.

PANNENBERG, Wolfhart. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 70, p. 1-45. 1959.

PASCUAL, Rafael. La pretensión de verdad del cristianismo a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger. *Alpha Omega*, v. 13, n. 3, p. 377-391. 2010.

RATZINGER, Georg. *Mi hermano, el Papa*. Madrid: San Pablo, 2012.

RATZINGER, Joseph. *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1973.

_____. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.

_____. *Einführung in das Christentum*. München: Kösel, 2000.

_____. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. Traducido por Carlos d'Ors Führer. 7a ed. Madrid: Encuentro, 2005.

_____. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.

_____. *Obras completas. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

_____. *Obras completas. Pueblo y casa de Dios en la Doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

SEEWALD, Peter. *Benedicto XVI. Una vida*, Bilbao: Mensajero, 2020.

Artigo recebido em 07/04/2021 e aprovado para publicação em 22/04/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-7>

Como citar:

SADA MIER Y TERÁN, Alejandro. La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía. Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 141-158, jan./jun. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br