

Joseph Ratzinger frente al rechazo de la filosofía por parte de Buenaventura

ALEJANDRO SADA

Universidad Panamericana

asada@up.edu.mx

 <https://orcid.org/0000-0001-7473-1509>

Resumen: En este artículo se analiza el modo en que Joseph Ratzinger se enfrentó en su tesis de habilitación al rechazo de la filosofía por parte de Buenaventura, uno de sus teólogos favoritos. El esfuerzo que hace Ratzinger por reconciliar al doctor Seráfico con el pensamiento filosófico arroja valiosas luces para iluminar el problema de la relación entre la fe y la razón en general, y la teología y la filosofía en particular. El enemigo de Buenaventura no es a fin de cuentas la filosofía, sino un modo desordenado de entenderla con una pretensión de autonomía, desconectada de las fuentes de la revelación.

Palabras clave: Ratzinger, Buenaventura, filosofía, fe y razón

Abstract: This article examines the way in which Joseph Ratzinger, in his doctoral thesis, dealt with Bonaventure's rejection of philosophy. Ratzinger's effort to reconcile the Seraphic Doctor— one of his favorite theologians—with philosophical thought sheds valuable light on the problem of the relationship between faith and reason in general, and theology and philosophy in particular. In the final analysis, Bonaventure's enemy is not philosophy itself but a disordered, autonomous way of understanding it, disconnected from the sources of revelation.

Keywords: Ratzinger, Bonaventure, philosophy, faith and reason

INTRODUCCIÓN

“La oposición a la filosofía como presunta corruptora de la teología es muy antigua”¹, escribía Joseph Ratzinger en 1984. En la lista de autores que ejemplifican esta oposición enuncia a uno de sus teólogos favoritos: Buenaventura, en cuya obra tardía el rechazo alcanza una “notable radicalidad”. La violencia con la que este teólogo franciscano ataca a la filosofía resulta alarmante para cualquier persona que tenga en alta estima a la razón, como es el caso de Joseph Ratzinger. Si tomamos en cuenta que el teólogo alemán es uno de los más tenaces defensores del pensamiento filosófico, a la vez que es también uno de los más grandes admiradores de Buenaventura, resulta inevitable sentir una gran curiosidad sobre el modo en que se resolverá este enfrenamiento. Como podrá verse, Ratzinger asumirá un rol de intermediario en esta confrontación. Más allá de la intriga que causa esta peculiar situación, el análisis del complejo de matices que elabora el teólogo alemán para mediar en este conflicto tiene una enorme importancia, porque permite dilucidar con especial claridad y precisión el modo en que comprende la relación que existe entre la fe y la razón en general, y la teología y la filosofía en particular, tema que será desarrollado a la largo de toda su carrera intelectual como uno de los hilos conductores de su pensamiento. El presente estudio² tiene un interés histórico. Su objetivo es aclarar los orígenes de la idea de filosofía y su relación con la teología en el pensamiento de Joseph Ratzinger, para lo cual el análisis de su mediación en el conflicto de Buenaventura con la filosofía resulta especialmente útil³.

¹ J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología* (Pamplona, Eunsa 2009) 28.

² Este trabajo forma parte del proyecto internacional de investigación *Colaboración entre filosofía y teología en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, el cual ha sido financiado por la Universidad Panamericana a través del fondo Fomento a la Investigación UP 2022.

³ Para un estudio más sistemático sobre el tema en el conjunto de la obra de Ratzinger puede consultarse A. SADA, *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Madrid, BAC 2023). También A. SADA, “Philosophy” y “Faith and Reason”, en R. A. DE ASSUNÇÃO, P. BLANCO-SARTO, T. ROWLAND y C. SCHALLER (eds.), *Joseph Ratzinger Dictionary* (San Francisco, Ignatius 2024). Adicionalmente, algunas cuestiones más específicas se encuentran en los siguientes artículos: “La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía”,

1. EL RECHAZO DE LA FILOSOFÍA COMO ANTI-ARISTOTELISMO

La protesta contra la filosofía en el pensamiento de Buenaventura se hace máximamente visible en su disputa contra el aristotelismo, porque, como observa Ratzinger, “Buenaventura también entonces consideraba a Aristóteles como «el» filósofo por excelencia”⁴ y cuando lo critica, lo hace precisamente para arremeter contra la filosofía en general. Desde la perspectiva de Ratzinger, este anti-aristotelismo tiene dos líneas distintas⁵. La primera se deriva de “la negación estricta de la doctrina de la eternidad del mundo”⁶. Para Buenaventura, la eternidad del mundo arrastra tras de sí una multitud de errores. Por ejemplo, para él la historia está ordenada como *egressus* y *regressus*, como un movimiento circular en el que el mundo sale de Dios y vuelve a Dios⁷. Un sistema como el aristotélico implicaría un orden meramente accidental de los acontecimientos históricos, excluyendo la posibilidad de comprender la historia como un movimiento causal ordenado, unitario e irreversible. El tiempo no sería más que una *mensura durationis*, indefinida, neutral y accidental, en lugar de ser la medida del proceder ordenado de las cosas a partir de la potencia creadora de Dios⁸. La segunda línea es titulada por Ratzinger profético-escolástica. Consiste en que, tras la aparición del averroísmo latino, Buenaventura ve en el aristotelismo “un fenómeno escolástico en versión negativa, opuesto al fenómeno positivo representado por san Francisco”⁹. El aristotelismo herético emerge como la bestia que sale del abismo. Será, por tanto, condenado por medio de imágenes apocalípticas, pues un ejercicio sobrevalorado de la razón impide

Coletânea 20/ 39 (2021) 151-158; y “Fe y filosofía en la universidad. Newman y Ratzinger contra la reducción de la razón / Wiara i filozofia na uniwersytecie. Newman i Ratzinger przeciwko redukcji rozumu”, en *Katolicy a wychowanie. Współczesne wyzwania szkolnictwa wyższego i nauki* (Toruń, Wydawnictwo Akademii Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu - Akademia Nauk Stosowanych 2022) 223-266.

⁴ J. RATZINGER, *Obras completas*, vol. 2: *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura* (Madrid, BAC 2013), 561. Ver también las páginas 563 y 570.

⁵ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 556.

⁶ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 557.

⁷ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 548-553.

⁸ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 549.

⁹ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 557.

hallar la luz que solo la fe es capaz de dar. Por ejemplo, la filosofía será comparada con la imagen del *lignum scientiae boni et mali*. Dice Buenaventura: “Aquel que busca solo el conocimiento, gusta del árbol del conocimiento del bien y del mal”¹⁰, degustación que trae como consecuencia inevitable la expulsión del Paraíso de la salvación de Cristo. La filosofía es equiparada por tanto a la bestia de Ap 13,11-18, cuyo número es 666¹¹; y se le llama, además, “prostituta”, pues nos aparta de la esposa real que es la sabiduría cristiana¹². Otro elemento importante de la línea profético-escatológica es que el teólogo franciscano piensa que llegará el momento en que “no habrá defensa de la fe por la *ratio*, sino tan solo por la *auctoritas*”¹³. Ofrece como prueba el testimonio de Jesucristo, quien, al ser tentado, “no se defendió con argumentos de razón, sino solo con argumentos de autoridad, aunque habría sabido hacerlo muy bien con argumentos de razón”. El Salvador quiso dar a entender, explica Buenaventura, “lo que había de hacer su cuerpo místico en la tribulación venidera”. Según Ratzinger, “aquí no solo se le niega el derecho de hablar a la «filosofía separada», sino que se anuncia el final de toda teología racional; por tanto, precisamente también el final de aquel pensamiento especulativo-filosófico que reconoce su verdadera tarea y se integra en la teología”¹⁴.

En este anti-aristotelismo, Ratzinger reconoce tres ámbitos de significación. En primer lugar, “Buenaventura se diferencia objetivamente de Aristóteles por su concepto de tiempo completamente distinto, que le permite negar decididamente la eternidad del mundo”¹⁵. Este nivel está dirigido principalmente contra el Aristóteles histórico. En segundo lugar, existe un anti-aristotelismo

¹⁰ BUENAVENTURA, *Hex.*, 17,27. El pasaje se encuentra citado en RATZINGER, *Obras completas*, 2, 559-560.

¹¹ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 562. Ratzinger remite a BUENAVENTURA, *Don. Spir.*, 8,16.

¹² Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 563.

¹³ BUENAVENTURA, *Hex.* 17,28. El pasaje aparece citado en RATZINGER, *Obras completas*, 2, 564. Los pasajes bíblicos a los que se alude en el texto son Ex 3,22; 11,2 y 12,6.

¹⁴ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 564-565. Más adelante quedará claro lo que se quiere decir con “filosofía separada”.

¹⁵ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 569.

de la teología de la historia, que se desarrolla a partir de 1267. A diferencia del primero, este “no se dirige específicamente contra el Aristóteles histórico, sino contra el aristotelismo contemporáneo [de Buenaventura]”, que buscaba una independización de la filosofía con respecto a la fe. Por último,

se produce una última agudización del antifilosofismo que se vuelve antiescolasticismo profético [...]. Al antifilosofismo de antes se le añade una dimensión histórica: el pensamiento especulativo (tanto filosófico como teológico), que ahora todavía está justificado, quedará absolutamente superado en una etapa superior que está por llegar y que lo hará superfluo¹⁶.

En resumen, del celo de Buenaventura por defender su teología de la historia, el cual se deriva de su concepción del cristianismo, surge, por un lado, un rechazo contra la idea aristotélica de la eternidad del mundo, y, por otro, se condena a la filosofía por medio de un imaginario profético obtenido de la Escritura. Este repudio se despliega en tres niveles: 1) como un ataque contra la cosmovisión del Aristóteles histórico; 2) como un ataque contra la metodología del aristotelismo de su tiempo; y 3) como un anuncio sobre la provisionalidad temporal de toda actividad especulativa. Para matizar las implicaciones de este rechazo a la filosofía por parte de Buenaventura, Ratzinger elabora un cuidadoso estudio de la comprensión escolástica de esta disciplina y su relación con la teología, con la intención de mostrar cómo se sitúa Buenaventura en ese contexto, lo cual resultará fundamental para comprender el verdadero alcance de ese rechazo.

2. LA REMODELACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA PRE-TOMISTA

En su análisis sobre el desarrollo escolástico de la teoría de la ciencia, Ratzinger muestra que antes del surgimiento del tomismo se tenía “la convicción de que solo hay una sabiduría, única e indivisible”¹⁷. De este concepto se derivaba una comprensión de la filosofía igualmente unitaria, bajo la cual se encontraban sintetizadas

¹⁶ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 570.

¹⁷ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 330.

todas las formas del saber, incluido el teológico. De hecho, en la escolástica pre-tomista era común que ambos términos, filosofía y teología, se utilizaran indistintamente para referirse a la única ciencia de la sabiduría, que no era otra que el Evangelio de Jesucristo¹⁸. Ahora bien, si la sabiduría era entendida como una e indivisible, ¿de dónde surgió el concepto de *theologia*? Y, si la *philosophia* ya abarcaba toda la sabiduría, ¿por qué se originó una distinción entre ambas ciencias?

Ratzinger muestra que la teología no tomó conciencia de sí misma en un momento específico; más bien, puede verse que fue adquiriendo autonomía a través de un largo proceso. En un principio, comenzó a comprenderse a sí misma como un saber relacionado con las Sagradas Escrituras. No obstante, a pesar de descubrirse como algo propio y autónomo, su lugar se encontraba aún abarcado por el más amplio concepto de *philosophia*. Estaba claro que el saber teológico, relacionado con la Escritura y con la salvación, aún formaba parte de la única sabiduría cristiana que había sido reconocida en la antigüedad como *vera philosophia*¹⁹. El proceso de separación de ambas comienza en el planteamiento de Alano de Lila, para quien la realidad se encuentra dividida en un ámbito natural, por un lado, y un cierto contenido externo que se añade después sobre lo natural. El campo de estudio de la filosofía empieza a acotarse a una versión de naturaleza completa en sí misma, sobre la que después se añade un contenido externo, cuyo estudio corresponderá a la teología. Esta división de ámbitos alcanzará su forma más acabada en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Según Joseph Ratzinger, Buenaventura tomó distancia de esta división tomista de las ciencias y “volvió a recurrir a las tradiciones anteriores del siglo XII”²⁰, para elaborar una síntesis novedosa. El primer autor que se hace presente en la propuesta bonaventuriana es san Anselmo. En medio de la controversia entre dialécticos y antidialécticos, el teólogo de Canterbury reelabora el antiguo *crede ut*

¹⁸ Sobre el uso indistinto de los términos *philosophia* y *theologia*, Ratzinger ofrece como ejemplo a BUENAVENTURA, *Hier. Coel.*, 1,1 (véase RATZINGER, *Obras completas* 2, 318 [n. 11]).

¹⁹ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 322-323.

²⁰ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 335.

intelligas de Agustín con su nueva fórmula *credo ut intelligam*²¹. Esta opción por la primacía de la fe no quiere decir que el uso de la dialéctica sea rechazado, sino que, al contrario, se promueve abiertamente con el fin de que se comprenda lo que se ha creído. Por eso, como explica Étienne Gilson, Anselmo “se enfrenta contra los adversarios irreductibles de la dialéctica. Para aquel que primeramente se ha instalado con firmeza en la fe, no hay inconveniente alguno en esforzarse por comprender racionalmente lo que se cree”²². En la misma línea, Ratzinger sostiene que la fórmula de Anselmo “acentúa la unidad de la sabiduría cristiana y la adopción de la dialéctica subordinada a la fe”²³. Cuando la dialéctica se entiende como medio para transformar la fe en lucidez intelectual, la sabiduría cristiana no sufre fracturas. Los ámbitos que corresponden a la fe y a la razón no se diferencian objetivamente. El objeto de la fe es el mismo sobre el cual se utiliza la dialéctica, cuyo objetivo es ganar comprensión sobre lo que se ha creído. Por eso, piensa Ratzinger, “quien se acerque a él [Anselmo] pertrechando con las distinciones del conocimiento natural y sobrenatural, solo encontrará disonancias”.

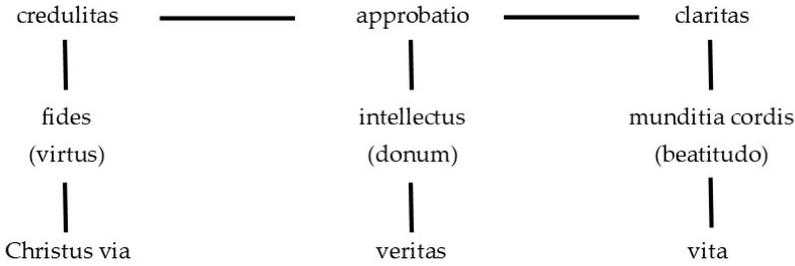
En la interpretación de Ratzinger, Buenaventura es heredero de esta tradición. Sin embargo, no la recibe sin más para repetirla acríticamente. Más bien, en su esquema se ve una remodelación que toma en cuenta una legítima autonomía de la razón que antes no había sido reconocida. En *Christus unus omnium magister* se nos propone un esquema que distingue tres grados de conocimiento, que progresan desde la fe hasta la contemplación²⁴:

²¹ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 331. El *crede, ut intelligas* aparece en AGUSTÍN, *Tract. in Io.*, 26,6. La fórmula de Anselmo ya había sido utilizada por Ratzinger en su tesis sobre Agustín (véase J. RATZINGER, *Obras completas*, vol. 1: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* [Madrid, BAC 2015] 50). Sobre la controversia entre dialécticos y antidialécticos puede verse T. J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century* (Leiden-New York-Köln, E. J. Brill 1996).

²² É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid, Gredos 1965) 227.

²³ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 332.

²⁴ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 338. Ratzinger aclara que al interpretar el sermón *Christus unus omnium magister*, ha de tenerse en cuenta III *Sent.*, d. 35 q. 1.



Ratzinger subraya que “el orden *fides-intellectus* recuerda al programa teológico de Anselmo”²⁵. Sin embargo, también existe una diferencia importante. La novedad se encuentra en que el *intellectus* se propone como el término medio de los tres grados de conocimiento. Para comprender con precisión lo que Buenaventura entiende por *intellectus*, Ratzinger acude a un pasaje en el que el Doctor Seráfico explica que la inteligencia es causada por Dios, no solo al modo en que la naturaleza es causada por Dios, ni tampoco como son causadas las obras de la gracia y de la virtud, sino “de una manera intermedia”. El hombre tiene intelecto porque es imagen de Dios. Esa condición, explica Ratzinger, es la que “corresponde al espíritu racional como tal debido a su posición intermedia entre la mera naturaleza y la verdadera gracia”²⁶. En palabras del propio Buenaventura:

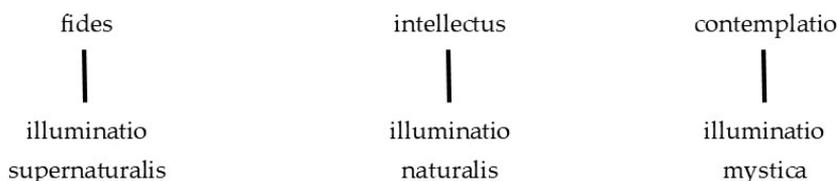
En las criaturas se dan tres maneras de conformidad con Dios. Algunas se conforman con Dios como vestigio, otras como imagen, otras como semejanza. El vestigio indica relación con Dios en cuanto es principio causal; la imagen no solo en cuanto Dios es principio causal, sino también en cuanto es el objeto que mueve [...]. La semejanza dice relación a Dios no solo como principio y objeto, sino también a manera de don infuso. En aquellas operaciones de la criatura que le son propias como vestigio, como son en general las acciones naturales, Dios coopera como principio y causa. Más en aquellas que le son propias en cuanto imagen, como son las operaciones intelectuales con las cuales el alma percibe la verdad inmutable, coopera como objeto y razón motriz. Y en

²⁵ RATZINGER, *Obras completas* 2, 338.

²⁶ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 339.

aquellas que le son propias en cuanto semejanza, como son las operaciones meritorias, coopera como por don infuso por la gracia²⁷.

Ratzinger sugiere que, en este contexto, la iluminación de la inteligencia podría denominarse “iluminación natural”, en cuanto que el *intellectus* “designa aquí la forma de conocimiento propia del espíritu racional como tal”²⁸. Si este es el caso, la propuesta de Buenaventura parece distanciarse de la de Anselmo, pues para este último el *intellectus* no puede ocurrir más que a través de la fe, mientras que para Buenaventura el *intellectus* se puede dar, “y de hecho se da”, con independencia de la fe y del cristianismo, porque depende exclusivamente de la condición racional del hombre. Para exponer esta misma idea en términos más actuales, Ratzinger ofrece un nuevo esquema:



Llegados a este momento, pareciera que todo lo que antes ha dicho Ratzinger sobre Buenaventura se ha puesto al revés. Los términos *naturalis* y *supernaturalis* parecen ahora abandonar la tradición histórico-salvífica a favor de la división cósmico-metafísica que antes había sido rechazada. ¿No es muy tentador colocar a la filosofía en el lugar del centro, completamente separada de la fe? Ante la inesperada idea de que existe una *illuminatio naturalis* en el planteamiento de Buenaventura, Ratzinger presenta dos preguntas que intensifican la perplejidad, con la intención de ofrecer respuestas que sirvan para aclarar los matices sutiles del pensamiento bonaventuriano:

1. Si el esquema de Buenaventura admite un *intellectus* natural independiente del *credo*, ¿no queda destruido el esquema de Anselmo?

²⁷ BUENAVENTURA, *Chr. Mag.*, 16-17.

²⁸ RATZINGER, *Obras completas* 2, 340.

2. ¿No significa este esquema que en el fondo Buenaventura está ya situado en el mismo camino que el tomismo? ¿No basta con invertir el orden de secuencia *supernaturalis-naturalis* para que estén en perfecta sintonía?

Las dos preguntas se responden a partir del acento que Buenaventura pone en el aspecto histórico-salvífico. Sobre la segunda interrogante, Ratzinger admite que, en efecto, si se invirtiera el orden de la secuencia, habría prácticamente una equivalencia con la teoría tomista²⁹. Sin embargo, “ese orden para Buenaventura no es reversible, ya que viene exigido por la realidad misma”³⁰. Así lo explica el mismo Buenaventura: “El orden es este: que se comience por la firmeza de la fe y se continúe por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación”³¹. La secuencia ineludible se expresa en la fórmula: *a fide - per rationem - ad contemplationem*. Es cierto que hay un conocimiento natural, cuyo ámbito está delimitado por la naturaleza racional que hace al hombre *imago* de Dios. No obstante, ese saber tiene que colocarse, según su situación histórico-salvífica concreta, en el orden que le corresponde, porque solo así puede desempeñar adecuadamente su función. En palabras de Ratzinger:

El conocimiento al que primero se denominaba *intellectus* y aquí *ratio* es como tal, según su origen y su forma interna, estrictamente “natural”, pero [...] en la presente situación histórico-salvífica solo puede desempeñar su función adecuadamente si se somete a la fe, la sigue y

²⁹ Ratzinger sostiene que el orden de la secuencia es ineludible para Buenaventura, lo cual “arroja luz sobre la verdadera discrepancia con Tomás de Aquino en el marco del problema presente”. Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 340. Sobre esto, remite a J. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin* (Paris-Brugge, Vrin 1939); M. GRABMANN, “Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «In Boethium de Trinitate» im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt”, *Thomistische Studien* 4 (1948); M. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1950); J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg, Echter 1953); y J. BEUMER, “Thomas vom Aquin. Zum Wesen der Theologie”, *Scholastik* 30 (1955) 195-214.

³⁰ RATZINGER, *Obras completas* 2, 340.

³¹ BUENAVENTURA, *Chr. Mag.*, 15.

no la precede. Solo en la unidad con la fe puede desempeñar su cometido y llevar a la lucidez³².

El texto permite distinguir con claridad que, si bien el *intellectus* tiene un origen separado de la fe, no obstante, tiene que ordenarse en el lugar que le corresponde según su situación histórico-salvífica. Puede decirse que, respecto de la fe, el *intellectus* es independiente en un sentido y dependiente en otro. Independiente, porque su estructura interna se origina exclusivamente a partir de la naturaleza del espíritu racional; dependiente, porque su función solo puede desempeñarse si se somete a un orden impuesto por la dimensión histórico-salvífica de la realidad. Si no se somete a ese orden y reclama una independencia absoluta, está destinado al fracaso. Si el *intellectus* se deja suelto en su propia dinámica, explica Ratzinger, “conduce necesariamente a los errores más peligrosos en vez de a la sabiduría verdadera”³³.

Con lo dicho, ya se ha respondido a la segunda pregunta. Sobre la primera, se puede decir que el esquema de Anselmo no ha sido destruido, sino –como sugiere el subtítulo de Ratzinger– “remodelado”³⁴. En efecto, para el teólogo franciscano sigue siendo vigente la fórmula de Isaías que inspira tanto a Agustín como a Anselmo: *nisi credideritis, non intelligetis*³⁵. Sin embargo, a diferencia de Anselmo, Buenaventura le concede a la *ratio* cierta independencia o autonomía, aunque en lo fundamental, sigue alineado al esquema anselmiano, pues esa *ratio* solo puede funcionar adecuadamente si se coloca, obedeciendo a su situación histórico-salvífica, detrás de la fe.

Ahora bien, si Buenaventura está a favor del uso de la *ratio*, a pesar de estar en contra del modelo aristotélico, ¿sería prudente ver en ello una opción de corte agustiniano a favor de un modo platónico de utilizar la facultad racional, en contra de un empirismo autónomo

³² RATZINGER, *Obras completas* 2, 341.

³³ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 341.

³⁴ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 337.

³⁵ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 341. La fórmula es de Is 7,9. La versión de la Vulgata dice “Si non credideritis, non permanebitis”, la cual está basada en la Septuaginta: “ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε”. En el texto utilizo la cita como la usa Ratzinger, siguiendo a Buenaventura (cf. *Chr. Mag.*, 15).

desconectado de las realidades divinas? ¿Qué tipo de racionalidad es la que está defendiendo Buenaventura?

3. LA RELEVANCIA Y LA NATURALEZA DE LA RAZÓN

Para aclarar la comprensión bonaventuriana de la *ratio* –o *intellectus*– Ratzinger cita un famoso pasaje en el que Buenaventura distingue ciertos aspectos de los sistemas de Platón y Aristóteles. En él nos dice que “parece habersele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles el de la ciencia. Aquel miraba señaladamente hacia lo alto; este, en cambio, hacia lo bajo, principalmente”³⁶. En este texto, Buenaventura revela con mucha claridad la vara con la que mide a los grandes filósofos griegos. Gilson comenta que Buenaventura es plenamente consciente de que se halla ante

dos actitudes mentales irreductibles que dan origen a dos interpretaciones del universo absolutamente inconciliables: el universo de Aristóteles, brotado de una mente que busca la razón de las cosas en las cosas mismas, desata y separa de Dios al mundo; el universo de Platón [...] coloca entre Dios y las cosas el término medio de las ideas³⁷.

En los párrafos siguientes, Gilson parece sugerir que en definitiva Buenaventura rechaza el sistema aristotélico y se coloca a favor del de Platón. Ratzinger, por su parte, lo ve de otra manera: el hecho de que a Aristóteles se le otorgue la forma mental de la ciencia y a Platón la de la sabiduría, “no supone en modo alguno el rechazo de Aristóteles en favor de Platón, como parece querer decir Gilson”³⁸.

El texto, según Ratzinger, es engañoso, porque utiliza de un modo particular el término “sabiduría”. El peligro está en que a Buenaventura no se le puede separar de la idea de sabiduría, por lo

³⁶ BUENAVENTURA, *Chr. Mag.*, 18. La referencia de Ratzinger está en RATZINGER, *Obras completas*, 2, 341-342.

³⁷ É. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura* (Buenos Aires, Desclée de Brouwer 1948) 103. Gilson aclara que cuando habla del universo de Platón, se refiere a la versión que transmite Agustín.

³⁸ RATZINGER, *Obras completas* 2, 341.

que, si en este caso hubiera de tomar alguna posición, tendría que ser del lado de Platón. Sin embargo, piensa Ratzinger,

aquí [“sabiduría”] significa simplemente la atención completa y exclusiva que la teoría del conocimiento platónica presta a los arquetipos eternos del ser, prescindiendo de los componentes empíricos del proceso cognoscitivo humano; a la inversa, “ciencia” significa la completa limitación al aspecto empírico de este conocimiento, prescindiendo de la iluminación divina³⁹.

Ratzinger reconoce que es peculiar el uso que Buenaventura hace aquí de estos conceptos, pero insiste en que “solo dando por supuesta esta acepción puede interpretarse adecuadamente el texto”. Es natural que se le haga a Ratzinger la pregunta por esa supuesta necesidad de aceptar su interpretación lingüística. Pero, desafortunadamente, hasta aquí llega la explicación que nos ofrece.

Lo oportuno es en este momento insistir en que el objetivo no es buscar la interpretación adecuada del texto de Buenaventura. Lo que se intenta es aclarar, en la medida de lo posible, el modo en que Ratzinger lo entiende. Para ello, me parece, resultaría útil descubrir por qué considera que solo a partir de su interpretación de los términos, el texto de Buenaventura puede hacer algún sentido. Si se quiere avanzar hacia una solución, habrá que acudir al texto de Buenaventura, pues Ratzinger no da más razones.

Las dos expresiones utilizadas por el teólogo franciscano para distinguir a la *scientia* de la *sapientia* son *ad inferiora* y *ad superiora*, respectivamente. En la interpretación de Gilson, como ya se dijo, estas parecen referirse a universos mentales “inconciliables”, uno cerrado a Dios y otro abierto a él. En tal caso, la elección natural de Buenaventura sería por Platón, cuya *sapientia* sería la ruta que posibilitaría el acceso al cristianismo. Sin embargo, inmediatamente antes de asociar a Platón con la *sapientia* y a Aristóteles con la *scientia*, critica a los dos griegos: al primero, por desdeñar al mundo sensible; al segundo, por menospreciar al mundo inteligible. El pasaje entero es importantísimo:

Es también verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la

³⁹ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 342.

experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y de ahí que, al trasladar Platón toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible o de las ideas, fue justamente reprendido por Aristóteles; no porque dijo que las ideas eran las razones eternas, [...] sino porque, desdeñando el mundo sensible, quiso reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas; y al hacer esto, aunque parecía alcanzar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, de hecho destruía el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas; cuyo camino, por otra parte, afianzaba Aristóteles, desdeñando aquel otro superior. Así que parece habersele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles el de la ciencia. Aquel miraba señaladamente hacia lo alto; este, en cambio, hacia lo bajo principalmente⁴⁰.

Este texto complejo nos ofrece información muy relevante para aclarar la postura de Buenaventura. Me parecen significativas las siguientes observaciones:

1. Buenaventura llama a Aristóteles “el Filósofo” y le concede la razón cuando habla del origen del conocimiento, el cual se genera a partir de los sentidos, la memoria y la experiencia.
2. Buenaventura aprueba que Aristóteles haya reprendido a Platón por trasladar toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible y desdeñar el mundo sensible.
3. Buenaventura considera que, al desestimar al mundo sensible, Platón no avanza por el camino de la sabiduría –aunque así lo parezca–, sino que destruye el de la ciencia.
4. Buenaventura parece aceptar que el camino de la sabiduría procede según las razones eternas (*procedit secundum rationes aeternas*).
5. Buenaventura parece aceptar que el camino de la ciencia procede según las razones creadas (*procedit secundum rationes creatas*).
6. Buenaventura considera que la sabiduría y la ciencia son lenguajes “concedidos” (*datus sit*) a Platón y a Aristóteles, respectivamente.

A partir de aquí se puede decir con seguridad que Buenaventura piensa que el conocimiento, en efecto, proviene de los sentidos, por lo que sería un error despreciar el camino del mundo sensible, es decir, la vía de la ciencia. También es claro que, aunque parezca que es

⁴⁰ BUENAVENTURA, *Chr. Mag.*, 18.

sabiduría el hecho de trasladar la certeza al mundo inteligible a costa del mundo sensible, en realidad no es así, pues aquello implica la destrucción del camino de la ciencia a partir del cual se origina el conocimiento. Por último, hay que añadir que aparentemente existe una inconsistencia en el uso del término “sabiduría”: por una parte, Buenaventura sugiere que la ruta de la sabiduría “procede según las razones eternas”; ahora bien, nos dice también que ese es el camino por el que anda Platón, y añade que a él se le concedió el lenguaje de la sabiduría. Sin embargo, al mismo tiempo dice que Platón “parecía” alcanzar el camino de la sabiduría, pero “de hecho” destruía el camino de la ciencia; por lo tanto, habría que concluir que el camino de las razones eternas es y no es al mismo tiempo el camino de la sabiduría, pues por medio de él se le otorga a Platón el lenguaje de la sabiduría y se le priva de la sabiduría por haber destruido a la ciencia.

Estos son algunos de los problemas por los que Ratzinger no acepta la opinión de Gilson. Buenaventura no rechaza a Aristóteles en favor de Platón. Lo que ocurre es que, como advertía Ratzinger, el término sabiduría es engañoso. Por eso insiste en que el texto solo puede hacer sentido si se acepta que, cuando se dice que a Platón se le concedió la forma de la sabiduría, no se está hablando de la verdadera sabiduría en sentido propio, sino del camino que corresponde exclusivamente al mundo inteligible. Este sentido es visible con claridad cuando Buenaventura sugiere que el camino de la sabiduría “procede según las razones eternas”. Pero también es claramente visible que no es compatible con el hecho de que Platón se lleve un reproche tan severo a pesar de trasladar “toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible o de las ideas”. Parecía que iba por el camino de la sabiduría, pero en realidad no, porque destruía a la ciencia. El camino de la verdadera sabiduría no es solo el que apunta al mundo de los arquetipos eternos, sino el que también está abierto al mundo empírico.

De este modo –concluye Ratzinger– Aristóteles y Platón se mueven dentro de la forma cognoscitiva de la *ratio* y descubren aspectos parciales de la verdad, pues ninguno de los dos estaba sujeto al verdadero *ordo* del conocer, y por ello no podían abrirse paso hasta la

sabiduría verdadera, que también resultaba inaccesible a la “sabiduría” de Platón⁴¹.

Para Ratzinger, el teólogo franciscano no está poniendo de un lado a la sabiduría y de otro a la ciencia, para descalificar a la segunda en favor de la primera. Más bien está echando mano de una terminología que le resulta familiar, con el objetivo de defender su doctrina de la iluminación. Según su interpretación, es fácil pensar que Buenaventura conecta el concepto de “sabiduría” con “lo alto” y el de “ciencia” con “lo bajo” porque está en sintonía con el joven Agustín, quien, de manera muy semejante, distingue entre el mundo sensible y el mundo inteligible: aquel, asociado principalmente con la *infirmas*; este, con la *sapientia*. Para Buenaventura, heredero de esa tradición, debió haber sido casi natural utilizar esa nomenclatura para intentar mostrar dos aspectos del conocimiento, uno referido a los arquetipos eternos del ser y otro a los componentes empíricos del conocimiento, por lo que sería un error interpretar el término como una concepción general de la idea de sabiduría.

Después de esta larga aclaración, puede apreciarse con toda su amplitud la idea de que Buenaventura está buscando una síntesis entre el empirismo de Aristóteles y el idealismo de Platón. Ambos son incorporados a la idea de un *intellectus*, que es “natural” tanto en su origen como en su forma interna. Al mismo tiempo, ese *intellectus*, con toda su autonomía, debe estar sometido a un orden irreversible para que pueda integrarse en el camino hacia la sabiduría verdadera. Esto solo es posible cuando ocupa su sitio detrás de la fe, pues así lo exige la presente situación histórico-salvífica. Lo anterior se puede resumir con la ya citada fórmula *a fide – per rationem – ad contemplationem*, modelo que puede desglosarse en tres ideas clave⁴²:

1. “Hay una forma de conocimiento espiritual que es en sí independiente de la fe”.
2. La activación fáctica de ese conocimiento “solo puede producirse con plenitud de sentido dentro de la fe”.

⁴¹ RATZINGER, *Obras completas* 2, 342.

⁴² Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 342-343. Ratzinger divide el resumen en dos ideas. Las ideas 2 y 3 aparecen comprimidas en un solo inciso. Para una mayor claridad me pareció conveniente distinguirlas.

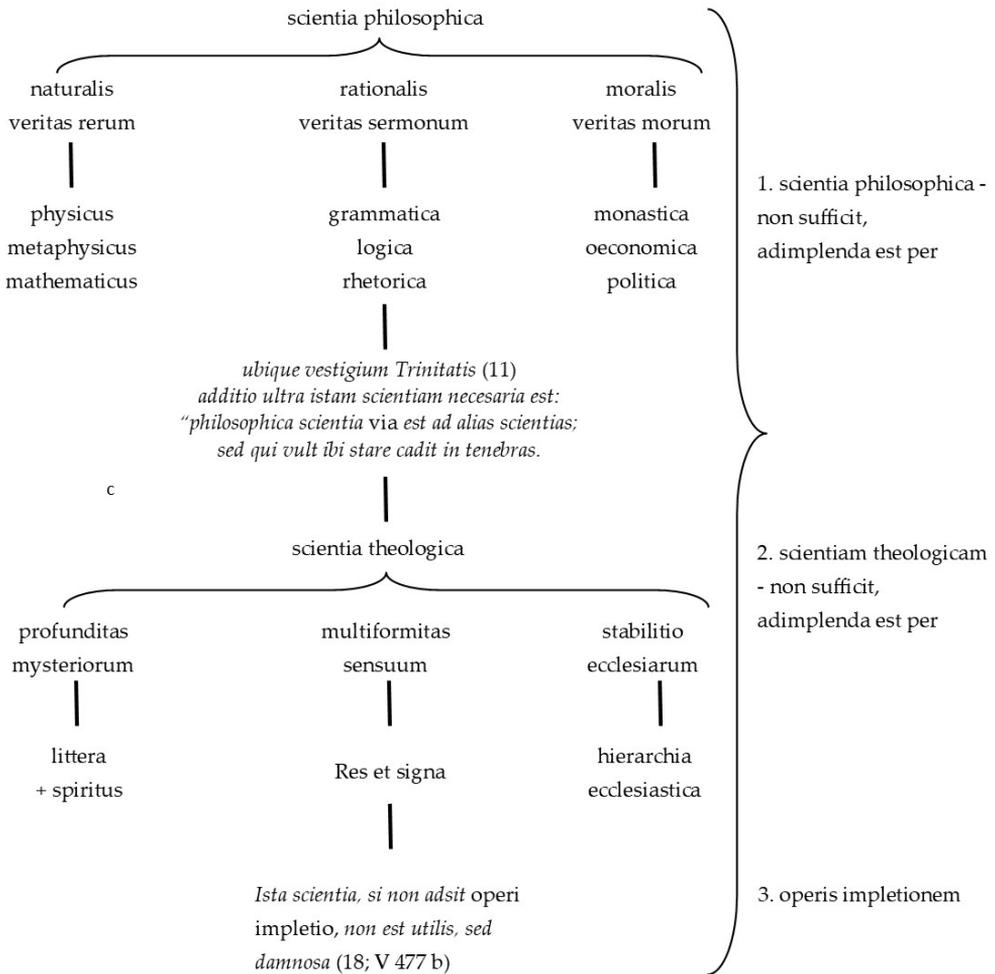
3. El éxito de esa activación se revela en la medida en que el conocimiento transforma a la fe en lucidez.

Sobre el lugar de la filosofía en esta estructura, se pueden proponer un par de conclusiones: en primer lugar, Buenaventura, tal como lo presenta Ratzinger, parece utilizar a Platón y a Aristóteles, no solo como individuos aislados, sino como representantes de lo que podemos llamar filosofía. Al atribuirles, a uno el lenguaje de la *scientia* y a otro el de la *sapientia*, nos sugiere entonces que ambos caminos pertenecen al dominio de esta disciplina. Ahora bien, en el contexto de este análisis, Ratzinger sostiene que “cada uno de ellos refleja tan solo un aspecto de la verdad”⁴³ y que, al intentar darles su justo lugar, Buenaventura “trata de alcanzar una síntesis entre el empirismo aristotélico y el idealismo platónico”. Esta síntesis exige reconocer que ambos modos de acceder a la verdad son necesarios para integrar la forma cognoscitiva de la *ratio*, lo que que, si se somete al verdadero *ordo* del conocer, permite abrir el paso hacia la sabiduría verdadera. Por lo tanto, podríamos decir de la filosofía: 1) que pertenece al orden de la *ratio-intellectus*; 2) que integra en su método tanto el lenguaje de la *scientia*, como el de la *sapientia* –sin olvidar las respectivas aclaraciones lingüísticas–, es decir, tanto el camino del empirismo aristotélico, como el del idealismo platónico; 3) que, si se somete al orden adecuado, se abre paso hacia la sabiduría verdadera.

⁴³ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 341.

4. FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y SANTIDAD

A estas alturas, ya se pueden reconocer unas líneas generales sobre lo que, según Ratzinger, Buenaventura entiende por filosofía. Falta, sin embargo, dar cuenta de la relación que existe entre la teología científica y la filosofía, junto a las demás ciencias. Para eso, Ratzinger analiza un par de esquemas más. El primero se obtiene de las conferencias que pronunció Buenaventura en la cuaresma del año 1268. La reconstrucción que se nos ofrece es la siguiente⁴⁴:



⁴⁴ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 344.

Sobre la estructura de esta clasificación, Ratzinger hace dos observaciones especialmente relevantes: primero, el esquema “se distingue de la concepción de san Anselmo por la prelación de las ciencias filosóficas”; segundo, “se conserva por entero la intención fundamental de la epistemología teológica pre-tomista”, es decir, “una filosofía «natural» independiente, cerrada en sí misma es absurda y, desde el punto de vista de la fe cristiana, solo puede negarse”⁴⁵.

Las observaciones son reveladoras porque permiten verificar que Ratzinger interpreta a la filosofía casi como sinónimo de *ratio* “natural” –*intellectus*–. Ya he mostrado anteriormente que, desde su punto de vista, para Buenaventura hay una *ratio* que tiene cierta independencia de la fe, pero, al mismo tiempo, para ser completamente funcional, tiene que ordenarse a ella obedeciendo a su situación histórico-salvífica presente. De esta manera, la *ratio* se entiende, en un sentido, como independiente y, en otro, como dependiente de la fe⁴⁶. Las características anteriores son prácticamente idénticas a las observaciones que Ratzinger hace ahora para delinear el lugar que le corresponde a la filosofía en este esquema. Al igual que hizo anteriormente, utiliza el esquema anselmiano y el pre-tomista para que la idea quede clara. Sus observaciones señalan, por un lado, una distancia con Anselmo, debida a “la prelación de las ciencias filosóficas”⁴⁷, es decir, a su “anterioridad” o “independencia” respecto de la fe; por otro, a la “posterioridad” o “dependencia” que tiene respecto de la fe cristiana, sin la cual, cualquier filosofía sería absurda. Como puede verse, con la filosofía ocurre lo mismo que pasa con la *ratio-intellectus*. A pesar de que su estructura y su origen no dependen de la fe, sino de la naturaleza espiritual del hombre, que es *imago* de Dios, su funcionalidad, sin embargo, está condicionada a que se coloque detrás de la fe, a que la siga y no la preceda. En cuanto la filosofía o la *ratio* reclaman completa autonomía y se cierran dentro de sí mismas como realidades completas e independientes, se pierden en el error y en el absurdo. Ratzinger se esmera por aclarar las relaciones

⁴⁵ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 344.

⁴⁶ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 337-343.

⁴⁷ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 344.

de dependencia e independencia que hay entre la filosofía y la teología, entre la *ratio* y la fe⁴⁸.

En el pensamiento de Buenaventura, como lo entiende Ratzinger, no es posible concebir una filosofía que tenga su ámbito propio de verdades. Es decir, no se puede pensar en una sabiduría puramente filosófica, separada de las verdades de la fe, porque aún si por sí misma la filosofía es capaz de alcanzar fragmentos de verdad, estos no pueden desconectarse del todo y reclamar un significado autónomo, independiente del orden total y de la única sabiduría. La razón es que esas verdades fragmentarias solo pueden descubrirse como útiles y significativas a la luz de la sabiduría más amplia de la fe. Ratzinger lo explica de forma inigualable:

Una filosofía se vuelve falsa en el momento en que se niega a ir más allá de sí misma. Las mismas verdades que, insertas en la sabiduría cristiana, pueden prestar servicios valiosos, se convierten necesariamente en errores cuando se independizan. Por esta razón, tampoco es posible erigir un orden filosófico propio con una sabiduría filosófica propia; [...] quien solo dice una parte y presenta esa parte como el todo, enseña falsedades, aunque la parte que tiene sea una verdadera parte del todo⁴⁹.

La filosofía, como puede verse, es capaz, por sí misma, de descubrir verdades parciales; sin embargo, el significado último de esas verdades solo puede iluminarse a partir de una totalidad más amplia. Por lo tanto, si la filosofía, cuya visión es esencialmente parcial, reclama una autonomía que la mantenga confinada dentro de sí misma, incurre en el error de confundir la naturaleza fragmentaria de lo que ve, por lo que toda su visión se vuelve oscura. Por ejemplo, imaginemos un cuerpo humano. Supongamos que la filosofía solo tiene acceso a escudriñar el corazón. No puede ver más allá: ni los pulmones, ni el cerebro, ni las extremidades, etcétera. Por sí misma es capaz de ver mucho: podría describir el peso del órgano, el ritmo de sus palpitations; podría notar que por él pasa un líquido rojo... Sin embargo, todo cuanto pueda decir carece de significado. Si al corazón

⁴⁸ En este contexto, los pares “filosofía-teología” y “*ratio-fidei*” reciben un trato paralelo e intercambiable.

⁴⁹ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 345.

no se le entiende desde el contexto más amplio de la totalidad del cuerpo, no se puede descubrir para qué sirve, cuál es su función, qué importancia tiene para cada órgano. De hecho, si se le mira solo a él, y se le desconecta del todo, no se le puede reconocer ni siquiera como corazón. Toda la información adquirida, quedaría a oscuras, sin significado. Un corazón solo es corazón si se le mira como parte del cuerpo. De lo contrario, si uno se obstina en mirarlo como una realidad independiente, separada del todo, su realidad como corazón se vuelve inaccesible. Se le despoja de lo que en realidad es. De manera análoga, las verdades filosóficas solo pueden adquirir su sentido por medio de la fe. Si la filosofía se hace independiente, suprime el significado de lo que cae dentro de su campo de visión. Aquello que es visible a la razón natural no puede considerarse como una sabiduría independiente, sino que su propio contenido, en cuanto que es fragmentario, reclama ir más allá de sí mismo para descubrirse dentro del marco de la única sabiduría.

Para comprender adecuadamente la necesidad que tiene la filosofía de la fe, a pesar de ser independiente en su origen y en su estructura, es importante aclarar un poco más lo que significa que la filosofía solo puede acceder a la verdad de manera parcial y fragmentaria. El ejemplo del corazón tiene sus límites, porque pareciera que a la filosofía le corresponde estudiar ciertos objetos y a la teología (o a la fe) otros. Pero esto no es lo que ocurre. Para Buenaventura, según lo entiende Ratzinger, la filosofía tiene por objeto las mismas verdades que la teología. Es decir, no existen objetos que se deban comprender filosóficamente y otros teológicamente, sino que la verdad de todas las cosas requiere de la colaboración de ambas ciencias. Cada fragmento de filosofía requiere de la luz de la teología para ser decodificado. Por eso, no hay pieza de conocimiento "acabado" que pueda ser completamente dominada por la filosofía. Siempre, todo cuanto pueda decirse filosóficamente, requiere de una reestructuración que permita descubrir, o seguir descubriendo, su verdadero significado. Eso es lo que quiere decir que la filosofía pide ir más allá de sí misma, pues la verdad parcial reclama ser reconocida como parcial, a la vez que requiere su integración en el todo.

Hay que hacer una última observación sobre el esquema. Ratzinger intenta mostrar que, si bien existen distinciones objetivas entre la filosofía y la teología, ambas se encuentran inseparablemente unidas, no solo por la mutua necesidad que tienen la una de la otra, sino que a su vez desembocan en una forma de vida. Buenaventura piensa que, así como la filosofía se auto supera en dirección a la teología, la teología también tiene que auto superarse hacia la santidad⁵⁰. De esta manera, las tres cosas –filosofía, teología y santidad– están vinculadas en una dinámica que resulta de la unidad de la vida. El ser humano, con todo su significado y su sentido, está inmerso en un proceso en el que no solo busca conocer la verdad, sino que también la quiere gustar. Conocimiento y vida son inseparables.

Buenaventura –piensa Ratzinger– rehúsa abordar y llevar a sus últimas consecuencias el problema de la ciencia en el plano puramente teórico; fiel a la tradición, considera como criterio último de la empresa científica aquella sabiduría que nos hace “gustar”, y no solo saber⁵¹.

La unidad de la teología y de la filosofía se arraiga en el hombre que vive y que tiene un fin. El dinamismo de su vida y su sentido son la base de su actividad, tanto filosófica como teológica, por lo que ambas deben servirle. Por eso dice Ratzinger que “si [Buenaventura] no puede considerar a la filosofía prescindiendo de la fe, es porque no puede considerarla prescindiendo del ser humano al que ella tiene que servir”⁵². Esta unidad entre filosofía, teología y santidad es lo que mantiene a Buenaventura en consonancia con la idea tradicional, la *sapientia christiana*.

5. EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LA CONCEPCIÓN NEOPLATÓNICA DE LA REALIDAD

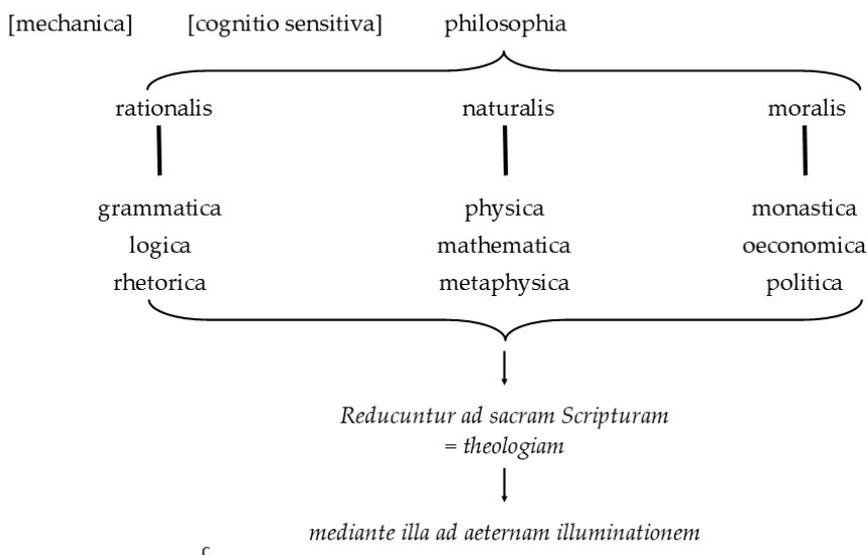
El segundo esquema que se analiza le sirve a Ratzinger para mostrar cómo se integra la doctrina de Buenaventura en su concepción neoplatónica de la realidad. Está compuesto a partir del opúsculo *Sobre la reducción de las artes a la teología*, el cual, piensa Ratzinger, fue escrito

⁵⁰ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 345.

⁵¹ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 345-346.

⁵² RATZINGER, *Obras completas*, 2, 346.

probablemente en la misma época que los sermones *Sobre los dones del Espíritu Santo*⁵³. Este presenta, en general, la misma idea que el anterior. Sin embargo, a Ratzinger le parece que tiene que analizarse por separado porque “inserta el conjunto más profundamente en las líneas básicas últimas de la obra bonaventuriana”⁵⁴. Así se ve:



La semejanza con el esquema anterior es la siguiente:

Aquí como allí –dice Ratzinger–, uno encuentra unidad dinámica al tiempo que diversidad objetiva; aquí como allí es característico el doble rebasamiento del orden filosófico al orden de la Sagrada Escritura, y de este al orden de la vida plena en el espíritu de la Escritura⁵⁵.

No obstante, Ratzinger identifica una diferencia que merece una breve mención: en el opúsculo *Sobre la reducción de las artes a la teología* se hace presente el uso de un concepto fundamental en el pensamiento bonaventuriano, el cual se echa de menos en el sermón sobre el don de ciencia; se trata de la idea de *reductio*. Como puede anticiparse en el título del opúsculo, la *reductio* “representa la línea básica que sostiene

⁵³ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 346, n. 32.

⁵⁴ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 347.

⁵⁵ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 347.

el conjunto". En ella es posible visualizar la conexión orgánica entre historia, ontología y conocimiento, por lo que es importante tener al menos una idea general de su significado.

Literalmente, la palabra significa "llevar o traer de vuelta". En el caso de Buenaventura, según explica el franciscano Zachary Hayes, la idea tiene un significado doble, uno metafísico y otro cognitivo:

Como término metafísico, tiene que ver con el círculo de la creación en cuanto que emana de Dios y eventualmente regresa a su punto de origen. [...] Como término cognitivo, la palabra se refiere al modo en que el sujeto humano conoce y entiende las realidades del orden creado a la luz de esa convicción metafísica⁵⁶.

En otras palabras, desde el punto de vista metafísico, la *reductio* se refiere a la circularidad de la creación, que en un proceso histórico avanza hacia su punto de partida; desde el punto de vista del conocimiento, por su parte, se refiere a que todo saber adquiere su plena luminosidad cuando se comprende su conexión exhaustiva con esa realidad última a partir de la cual surge y hacia la cual se dirige⁵⁷.

Ratzinger dice algo parecido a la explicación de Hayes, aunque de una forma más oscura: "Lo característico, de entrada, es que *reductio/reducere* es a la vez un concepto de la lógica y de la teología"⁵⁸. Un poco más adelante, añade que, por medio de la *reductio*, "el dinamismo lógico se convierte por sí mismo en un dinamismo ontológico". Lo que para Hayes es "metafísico" y "cognitivo", para Ratzinger es "teológico-ontológico" y "lógico". Estos dos aspectos de la *reductio* forman, para Ratzinger, una unidad inseparable: en el último análisis, el elemento lógico queda perfectamente integrado dentro del movimiento ontológico, o, como dice Bougerol, "la *reductio* bonaventuriana se extiende [...] a toda la *regio similitudinis*, ya que,

⁵⁶ Z. HAYES, "Introduction", en BONAVENTURE, *Works of Saint Bonaventure. On the Reduction of the Arts to Theology*, vol. 1 (New York, Franciscan Institute of St. Bonaventure University 1996) 1.

⁵⁷ Véase B. HINWOOD, "The Principles Underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge", en *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. 3 (Roma, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata 1974) 496-497.

⁵⁸ RATZINGER, *Obras completas* 2, 348.

para él, el orden del pensamiento y el de lo real son homólogos⁵⁹. Ahora bien, a la ontología, piensa Ratzinger, hay que añadir una tercera dimensión: la historia. La realidad entera, con toda su consistencia ontológica, es una realidad histórica. A su vez, el ser histórico es reductible a un proceso lógico. De esta manera, el dinamismo lógico de la *reductio* se integra a uno ontológico, al mismo tiempo que el dinamismo ontológico se integra en una historia que tiene una estructura lógica. Toda la tríada, ontología-lógica-historia, queda así comprendida en el amplísimo concepto de la *reductio*, el cual representa la culminación de toda la metafísica bonaventuriana.

CONCLUSIONES

Se ha dicho ya lo suficiente para poder señalar los puntos más relevantes sobre el modo en que Ratzinger interpreta la solución de Buenaventura.

1. Frente a las nuevas tendencias del tomismo, Buenaventura opta por recuperar y remodelar las tradiciones anteriores al siglo XII. Si aquellos distinguen a la filosofía de la teología según sus diferentes dominios metafísico-objetivos, Buenaventura prefiere hacerlo según sus razones histórico-salvíficas. La teología y la filosofía, más que referirse a diferentes ámbitos ontológicos, aluden a distintas formas de acceder al único proceso en el que Dios se manifiesta. Esta última accede por medio de la luz del intelecto a lo que Dios verbaliza en la naturaleza; sin embargo, esa verbalización no puede descubrirse más que a la luz del acontecimiento histórico-salvífico, por medio del cual las cosas reciben su sentido y descubren su razón de vestigio.

2. Para Buenaventura, la filosofía es “reducible” a la teología por el hecho de que toda la realidad es un movimiento cósmico que involucra tanto a Dios como al hombre. Por lo mismo, la filosofía, al ser parte de ese movimiento, solo puede entenderse si se reconoce cuál es el lugar que ocupa dentro de él. En ese sentido, Ratzinger explica:

La filosofía es “reducible” a la teología, y esta a su vez ha de ser “reducida” a la luz de la gloria. Esto significa que la ciencia está

⁵⁹ J. G. BOUGEROL, *Introducción a san Buenaventura* (Madrid, BAC 1984) 175.

incorporada a aquel gran dinamismo del ser que a última hora no tolera que ningún ser permanezca estáticamente en sí mismo, sino que arrastra a toda la realidad en el magno movimiento cíclico que procede de Dios y “reduce” todo de nuevo a Dios⁶⁰.

Dentro de este dinamismo, la filosofía está orientada a la contemplación de la gloria de Dios que se manifiesta por medio de su Palabra. Por lo mismo, no puede prescindir de las verdades teológicas.

Buenaventura no puede aceptar una tesis contraria a la anterior sin caer en la incoherencia, porque -desde el punto de vista de la ejemplaridad del universo, el cual ha sido creado a partir de un arquetipo ejemplar- las cosas solo pueden hacerse inteligibles cuando se reconoce su relación con ese arquetipo, lo cual significa que Dios es, en cierto sentido, el objeto de todo conocimiento. La doctrina de la ejemplaridad implica, por lo mismo, que las cosas solo pueden hacerse inteligibles cuando se reconoce su relación con el arquetipo. Solo así nos abren el acceso a las verdades eternas, a la vez que se hace posible conocer lo que ellas mismas son en realidad: vestigios divinos. En el último análisis, esto significa que Dios es el objeto de todo conocimiento porque, como explica Amorós, “la Sabiduría, o sea Dios mismo, [...] está entrañada en las cosas, en las criaturas, en toda ciencia y en la filosofía natural”⁶¹.

3. Buenaventura se opone enérgicamente a una filosofía que pretenda independizarse de la fe, pues, en el acto, dejaría de ser una auténtica búsqueda de la sabiduría. Si la filosofía no reconociera la necesidad que tiene de integrarse en el marco más amplio de las verdades teológicas, se volvería incapaz de alcanzar su fin específico, pues no tendría acceso a las causas últimas de las cosas y se le cerraría el camino hacia la *sapientia*. Por eso, una supuesta filosofía autosuficiente sería una contradicción, ya que no podría acceder al objeto de su propia búsqueda. Esto no significa, sin embargo, que la teología absorba a la filosofía hasta hacerla desaparecer, pues esta tiene

⁶⁰ RATZINGER, *Obras completas* 2, 349.

⁶¹ L. AMORÓS *et al.*, “Introducción general”, en BUENAVENTURA, *Obras*. Vol. 1 (Madrid, BAC 1945) 133.

su realidad propia. Su punto de partida es la *ratio naturalis*, y no la *auctoritas*⁶². Pero esto no significa que se baste a sí misma.

4. La filosofía tiene la capacidad de obtener conocimientos independientemente de las verdades recibidas por medio de la fe. Gracias a la luz natural del intelecto es capaz de estudiar fragmentos de la realidad que, en principio, no parecen aludir explícitamente a Dios. Sin embargo, el hombre tiende a buscar el principio de unidad que le confiere su sentido a cada pieza que se presenta en la enorme multiplicidad del universo, y esa unidad solo puede reconocerse a la luz de la relación causal que existe entre el creador y la creatura. Si se rechaza la existencia de esa relación, se sacrifica la posibilidad de descubrir lo que la filosofía busca, a saber, las causas últimas de las cosas. Así lo explica el franciscano Hinwood: "Tan pronto como el hombre encuentra multiplicidad en el mundo de su experiencia, comienza normalmente la búsqueda de un principio de unificación"⁶³. Esa unidad es lo que permite apreciar las cosas, no solo como un montón de fragmentos aglutinados, sino con un sentido y un significado integrado en una totalidad; es lo que, en definitiva, las hace inteligibles. Continúa Hinwood:

Quienes estudian las cosas en la naturaleza, rechazando el hecho de que las creaturas son reflejos y signos de su creador, no solo accidentalmente o por adición, sino por su misma naturaleza, pierden aquello que las hace inteligibles, puesto que el universo se convierte para ellos en una mera conglomeración de cosas⁶⁴.

5. Si bien es cierto que los conocimientos obtenidos por medio de la razón natural necesitan ser iluminados por los conocimientos teológicos, también es cierto que a lo que se recibe por autoridad se le tiene que sumar la razón natural *-additio rationis-*, de modo que resplandezca la inteligibilidad oculta de lo que antes tan solo era

⁶² Sobre el método de la filosofía, en contraste con el de la teología, puede verse É. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura*, 96ss. No hay que perder de vista, sin embargo, que la visión de Gilson no coincide del todo con la de Ratzinger.

⁶³ B. HINWOOD, "The Principles Underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge", 472.

⁶⁴ HINWOOD, "The Principles Underlying", 482.

creído⁶⁵. En este sentido puede decirse que la filosofía tiene la capacidad de hacer inteligible el contenido de la fe. Las verdades de la teología, después de ser creídas por la fe, pueden ser contempladas cuando se les añade la luz del intelecto. Por eso, si ha de entenderse a Dios, ha de hacerse filosofía sobre el mundo. Es justo decir, por lo tanto, con Amorós:

No es posible al entendimiento humano penetrar en las cosas [...] sin que por ellas y en ellas vea a Dios; igualmente no puede ser Dios conocido por las cosas y en las cosas sin que se tenga por causa de esto un verdadero conocimiento filosófico de las mismas⁶⁶.

El trabajo intelectual que demanda la fe en su peregrinación hacia la comprensión exige que se haga filosofía natural. El entendimiento teológico requiere un arduo ejercicio de la razón, por medio del cual se avanza hacia la contemplación de Dios. En otras palabras, conocer filosóficamente las cosas de modo auténtico implica conocer a Dios, y conocer a Dios auténticamente demanda un conocimiento filosófico de las cosas. Esto es lo que subyace bajo la fórmula que resume lo dicho: *a fide – per rationem – ad contemplationem*. Para llegar a la sabiduría, pues, “que se comience por la firmeza de la fe y se continúe por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación”⁶⁷.

6. La filosofía, entonces, sigue apegada a su significación etimológica, pues su objetivo es la sabiduría, que es el *Logos* de Dios. Le corresponde ordenar en unidad los conocimientos naturales según su origen y su fin últimos, a la luz del acontecimiento histórico-salvífico. En otras palabras, la filosofía es el ejercicio de la razón que organiza sistemáticamente el conocimiento para que, revelando su razón de vestigio, permita contemplar al *Logos* que se manifiesta⁶⁸. En su estado histórico anterior a las verdades de fe cristianas, está limitada

⁶⁵ Sobre la *additio rationis*, véase RATZINGER, *Obras completas* 2, 342-343. A pie de página remite a BUENAVENTURA I *Sent.*, *proem.* q. 1 c; *QD de theologia* q. 2 *resp.* 3 y *resp.* 4.

⁶⁶ L. AMORÓS *et al.*, “Introducción general”, 134.

⁶⁷ BUENAVENTURA, *Chr. Mag.*, 15.

⁶⁸ En este sentido, dice Emma Thérèse Healy: “The wisdom of God lies hidden in natural philosophy”. Véase Emma Thérèse HEALY, “Introduction and Commentaries”, en BONAVENTURE, *Works of Saint Bonaventure. De Reductione Artium Ad Theologiam* (New York, Franciscan Institute of St. Bonaventure University 1955) 148.

a conocimientos fragmentarios y parciales que esperan una integración en el sistema de la única sabiduría, en el cual adquieren su inteligibilidad y su sentido.

Las puntualizaciones anteriores nos permiten comprender la interpretación que Ratzinger hace de las acusaciones voraces que Buenaventura dispara contra Aristóteles y la filosofía. Decía al inicio de este estudio que cualquier persona que estime a la razón quedaría escandalizada con el ataque del teólogo franciscano a la filosofía. También podría resultarle asombroso que Ratzinger, un pensador siempre a favor de la razón, se mantenga tan cerca de Buenaventura a pesar de tan severos ataques. Sin embargo, el desarrollo del estudio nos prepara para comprender la interpretación matizada que Ratzinger hace de ellos.

El problema fundamental que provocaba a Buenaventura era la novedad de un aristotelismo que ofrecía la posibilidad de que hubiera una filosofía autónoma, separada de la teología y de las verdades de la fe cristiana. La crisis alcanzaba su clímax cuando la escuela de Aquino distinguía a la filosofía de la teología a partir de ese aristotelismo. Se hacía posible pensar en una legítima y autónoma sabiduría filosófica que, completa en sí misma en su origen, sería capaz posteriormente de relacionarse con la teología. Buenaventura veía en esto un desastre para la integridad de la sabiduría cristiana⁶⁹.

El anti-aristotelismo –o anti-filosofismo– de Buenaventura es un rechazo a la rebeldía de la filosofía que desconoce su propia función. Cuando esta busca una autosuficiencia respecto de la fe, pretende también que las cosas tengan un sentido independiente de su única inteligibilidad posible, la cual proviene de su razón de vestigio y de su relación con el ejemplar. En el fondo, se trata de una defensa del ejemplarismo⁷⁰.

⁶⁹ En ese sentido, dice Ratzinger: “No se trata aquí de un problema interno de la filosofía ya existente, sino, ante todo, se trata del *problema del origen* de la filosofía; Buenaventura toma posición respecto de él y rechaza, para el cristiano, una filosofía que no esté dispuesta a integrarse en la estructura ordenada de la sabiduría cristiana” RATZINGER, *Obras completas*, 2, 562.

⁷⁰ Véase OROMÍ, “Filosofía ejemplarista de san Buenaventura”, 5.

El Buenaventura que nos presenta Ratzinger no es en realidad un enemigo de la filosofía, sino un enemigo de cierta forma incorrecta de entenderla. El mismo, recuerda Ratzinger, considera que quien es amigo de las Escrituras es también amigo de la filosofía⁷¹. El problema comienza cuando se busca el conocimiento de las cosas por sí mismo, sin reconocer que solo se trata de un medio que se tiene que integrar en el conjunto ordenado de la sabiduría cristiana, y que solo a partir de esa integración tiene sentido e inteligibilidad⁷².

Para Buenaventura -según la lectura de Ratzinger- la filosofía no solo es una ciencia que sirve a la fe, sino que, desde su origen, ha de estar integrada con la fe para ser una ciencia. Esto se entiende a partir de la unidad de la sabiduría que, al ser cristiana y al ser una, no admite la existencia de una supuesta sabiduría autónoma e independiente⁷³. O la filosofía se integra con la sabiduría cristiana, o conduce necesariamente al error. En este último caso, se trataría de aquella “filosofía” que Buenaventura llama “prostituta” y que es verdadero objeto de todos sus ataques. En resumen:

El rechazo de Aristóteles –dice Ratzinger– es el rechazo de la filosofía que se pretende autónoma. Sin embargo, no excluye un reconocimiento de la filosofía y, por tanto, de Aristóteles en su orden, es decir, encuadrado en la verdad que viene de la revelación⁷⁴.

A lo largo de su vida, Joseph Ratzinger/Benedicto XVI continuará su reflexión sobre la relación que mantiene la filosofía con la teología, en la cual se puede observar una continuidad en desarrollo con las ideas fundamentales que salen a la luz en su estudio bonaventuriano, especialmente la de una mutua necesidad y dependencia de ambas ciencias. En muchas ocasiones hablará del servicio que la filosofía le ofrece a la teología, y en ese sentido reconocerá como verdadera la

⁷¹ Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 561.

⁷² Véase RATZINGER, *Obras completas*, 2, 559.562.570.

⁷³ Véase la crítica de Anthony Nemetz a Gilson, según el cual Buenaventura fracasa en reconocer que, para que la filosofía pueda relacionarse con la fe, antes tiene que ser pura y exclusivamente filosofía (A. NEMETZ, “What Saint Bonaventure Has Given to Philosophers Today”, *Franciscan Studies* 19/ 1-2 (1959) 1-12).

⁷⁴ RATZINGER, *Obras completas*, 2, 570. Sobre lo que Buenaventura ha aportado a los filósofos contemporáneos, puede verse, por ejemplo, NEMETZ, “What Saint Bonaventure Has Given to Philosophers Today”, 1-12.

antigua sentencia según el cual la filosofía es *ancilla theologiae*. Sin embargo, la imagen no es suficiente para comprender la riqueza de su relación dialógica. Cuando Juan Pablo II publicó *Fides et ratio* hablaba de un movimiento circular entre ambas ciencias. Esta idea de circularidad le parece a Ratzinger acertada. Sin embargo, sugiere que “se podría ampliar todavía un poco más”⁷⁵. Si bien la filosofía presta un servicio irrenunciable a la teología, esta, por su parte, debe hacer fecundo el pensamiento filosófico:

Así como [la filosofía] debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar⁷⁶.

En lugar de referirse a la filosofía como una sirvienta de la teología, Ratzinger hablará de una peculiar pareja de hermanas gemelas “en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea e identidad”⁷⁷. La idea de fecundación, además, sugiere una imagen conyugal. Así como los esposos forman una unidad sin que cada uno de ellos pierda su identidad, la filosofía y la teología deben estar profundamente unidas, pero no deben confundirse entre sí⁷⁸. Para Ratzinger, la filosofía y la teología convergen en la búsqueda de una verdad común. Juntas conforman el gran diálogo por medio del cual tenemos acceso a la única sabiduría verdadera.

⁷⁵ J. RATZINGER., *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca, Sígueme 2005) 181.

⁷⁶ RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 181.

⁷⁷ Estas palabras pertenecen propiamente a Benedicto XVI. Forman parte del discurso que el Papa preparó para su encuentro con la universidad de Roma, fechado el 17 de enero de 2008.

⁷⁸ Véase T. GOURLAY, “The Nuptial Character of the Relationship between Faith and Reason in the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI”, *Heythrop* 59/2 (2018) 270.