



**“LO PROPIO DEL HOMBRE”. APUNTES DE
ANTROPOLOGÍA RATZINGERIANA**

***“WHAT IS PROPER TO MAN”. NOTES ON THE
ANTHROPOLOGY OF RATZINGER.***

SARA GALLARDO GONZÁLEZ
Universidad Católica de Ávila

ELENA MARTÍN ACEBES
Pontifical John Paul II Institute — Catholic University of America

Recibido: 26/12/2018

Aceptado: 24/04/2019

RESUMEN

En las reflexiones recogidas en este artículo deseamos esbozar los elementos del misterio del hombre presente en el corazón y la teología de Joseph Ratzinger. Se mostrará que el amor es una de las claves que permite al hombre conocerse y comprenderse a sí mismo con relación a otros y a Dios. Desde esta categoría, Ratzinger ilumina la esencia del hombre y presenta una perspectiva más profunda de su realidad.

Palabras clave: Hombre, amor, relación, libertad.

ABSTRACT

In the reflections collected in this article we want to outline the elements of the mystery of man present in the heart and theology of Joseph Ratzinger. It will be shown that love is one of the keys that allows man to know and understand himself in relation

to others and to God. From this category, Ratzinger illuminates the essence of man and presents a deeper perspective of his reality.

Keywords: man, love, relationship, freedom.

INTRODUCCIÓN: UNA CLAVE DE LECTURA RATZINGERIANA PARA ENTRAR EN EL MISTERIO DEL HOMBRE

“«Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16). Estas palabras expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y su camino”¹.

En las reflexiones que presentamos bajo el título de apuntes de antropología ratzingeriana, deseamos esbozar los rasgos del misterio del hombre presente en el corazón y la teología de Joseph Ratzinger, a la luz del misterio de Dios, que permitan iluminar la vida concreta de cada persona y sobre todo, discernir aquello que le permite a ir más allá de sí misma para ser plenamente humana o aquello que es contrario a su más íntimo ser.

“*Lo propio del hombre*” apunta a lo propio de Dios como su Hacedor: “*lo propio de Dios es hacer. Lo propio del hombre, dejarse hacer*” (san Ireneo de Lyon, sermón 243), porque en toda obra se expresa el que la ha hecho. Pero además, el hombre necesita siempre redescubrir su identidad volviendo al origen de su ser, *dejándose hacer*, reconociendo su condición de criatura, de existencia recibida y receptiva, es decir amada de forma absolutamente gratuita. Todo esto indica que una clave fundamental desde la que el hombre comprende profundamente su existencia y descubre el sentido de su vida, es el amor. Esta clave está presente como un hilo conductor en las consideraciones antropológicas que aquí y allí pueden espigarse de los textos de Ratzinger previos a su elección como papa. Si el hombre está hecho a imagen del que se llama a Sí mismo amor, sólo bajo la luz del amor puede quedar iluminada adecuadamente la realidad de la única criatura de la tierra que Dios ha amado por sí misma². Por ello, el texto de la primera encíclica de Benedicto XVI continúa así: “*el amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para*

1 Benedicto XVI, *Deus caritas est* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005), 3.

2 Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 24.

la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros”³.

Como se verá después, podríamos decir ya que el amor, primariamente *recibido* y que solicita respuesta, es la clave que le permite al hombre conocerse y comprenderse a sí mismo en relación a los otros, al Otro. Podríamos expresarlo también de otra manera, indicando que la condición humana –al ser imagen de Dios– tiene como clave de interpretación el sentido de relación, dependencia y heteronomía, hasta el punto de que al hombre el ser conocido y amado le hace crecer en el ser⁴. Esto significa también que el sentido de nuestra vida es un don que primero hemos de acoger y después descubrir para responder a la llamada que ese don nos hace. En el actual mundo neoliberal regido por el cálculo de producción, que hace de nuevo del hombre un medio en el mecanismo de producción, pero de forma más dañina, porque sucede con la apariencia de una decisión libre de los individuos⁵, se sospecha y se hace casi imposible creer en un amor ofrecido de forma tan absolutamente gratuita. El *Egipto* que explota al hombre de esta época bajo la tiranía del cálculo productivo neoliberal se llama la expulsión de lo distinto, como ha escrito Byung-Chul Han⁶. Esta expulsión procede de una rebelión contra lo que, sin contar con nosotros, se ha hecho por nosotros, una “*rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), [y que el hombre] desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo*”⁷.

Las raíces de este contexto cultural actual son analizadas por Rémi Brague de forma erudita pero sencilla a la vez en su libro *Lo propio del hombre*: el hombre ve a Dios (cuando todavía lo ve) como envidioso del hombre, su antagonista⁸. La experiencia de un amor absolutamente gratuito por parte de quien no necesita nada del hombre, ni por tanto lo envidia, porque todo es suyo en cualquier caso, es un mensaje absolutamente inesperado y liberador. Ante tal modo mezquino, absurdo, suicida, antagónico, de ver al mundo y verse a sí mismo, contrasta el exceso con que Ratzinger define este amor, un amor que se

3 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 7.

4 Cf. Pablo Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2011), 135.

5 Cf. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual* (Barcelona: Herder, 2017), 64: “Aquí ya no existe el otro como explotador que me fuerza a trabajar y me aliena de mí mismo. Más bien, yo me exploto a mí mismo voluntariamente creyendo que me estoy realizando. Esta es la pérfida lógica del neoliberalismo. [...] Tras el espejismo de la libertad se esconde el dominio neoliberal. El dominio se consume en el momento en que coincide con la libertad”.

6 Cf. Han, *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*, 64.

7 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2015), 30.

8 Cf. Rémi Brague, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*. (Madrid: BAC, 2014), 13, 152.

desborda y que muestra sus huellas en la exuberancia de la realidad. Como escribía Boecio ante quienes ven en Dios un demiurgo cruel o incompetente: “¿De dónde vienen las cosas malas, si hay un Dios? ¿De dónde vienen las buenas, si no lo hay?”⁹

En la *Introducción al Cristianismo* habla incluso de una “ley de la sobreabundancia” como definitoria del amor verdaderamente divino y sobrenatural. No sólo la creación, la salvación que revela la fe cristiana, sólo a un Dios podría habersele ocurrido: que Él mismo sea quien se entregue, para salvar esa mota de polvo que es el hombre. ¡Quién concebiría a un Dios dispuesto a humillarse a tanto!

“A quien es calculador le parece absurdo que Dios sea generoso con el hombre. Sólo quien ama es capaz de entender lo absurdo del amor. La ley del amor es la entrega, sólo cuando es excesivo es suficiente. Si es cierto que la creación vive del exceso, si el hombre es un ser para quien el exceso es necesario, ¿nos puede extrañar que la revelación sea puro exceso y que por tanto sea lo necesario, lo divino, el amor que da sentido al universo?”¹⁰

En estas páginas, queremos iluminar la esencia de lo humano, su naturaleza, su ser personal, desde la categoría del amor, que a nuestro juicio descubre nuevas y más profundas perspectivas de la realidad que es el hombre. Esta fuente del amor, que mana y corre, esta corriente es siempre la misma pero siempre nueva.

I. EL AMOR YA RECIBIDO Y EL DRAMA DEL HOMBRE

“La historia en conjunto es la lucha entre el amor y la incapacidad de amar, entre el amor y la negación del amor. Es lo que continúa sucediendo hoy cuando la afirmación de la autonomía del hombre se lleva hasta el extremo de decir: «yo no quiero amar, porque me haría dependiente y eso se opone a mi libertad». Amar significa, de hecho, depender de algo que tal vez me pueden quitar y, por tanto, es añadir el riesgo de un sufrimiento a mi vida. Ahí radica, manifestado o no, el rechazo”¹¹.

La vida del hombre puede considerarse un renglón escrito de una declaración de amor. Pero esa carta ya escrita con el acto creador, no puede

9 “Si quidem deus [...] est, unde mala? Bona vero unde, si non est?” (*De consolatione philosophiae*, I, prosa 4, citado en Brague, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, 153).

10 Joseph Ratzinger, *Introducción al Cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2001), 219.

11 Joseph Ratzinger, *La sal de la tierra* (Madrid: Palabra, 2005), 307-308.

leerse ni completarse sin reconocer que nadie debe su existencia a sí mismo, sino a otros. San Agustín ha comprendido que esto es lo primero que tiene lugar en la vida del hombre: el regalo de su propio ser, el don de la propia existencia. Pero como esta donación es recibida por el hombre de forma inconsciente, natural, se requiere pensar a través de la memoria, reflexionar, pues “*pensar es agradecer*”¹². Podríamos glosar ligeramente al santo para concluir que la propia existencia proclama: «eres amado».

¿En qué medida y, sobre todo, por qué esta conclusión, sobre la que Ratzinger insistirá, y nosotros tenemos que volver, no resulta evidente para muchos hoy? Apuntaba él arriba a una razón, quizá la definitiva: la lucha entre el amor y la negación del amor reviste hoy la forma de la actitud con que valoramos la autonomía. Ser autónomo es lo contrario de reconocerse dependiente. Sin embargo, recibir de otro un don –ser amados– nos vincula a la persona que nos ama, nos hace dependientes. He aquí el drama de hombre actual: debe *dejarse* amar, debe *querer* ser amado, debe *crear* en el amor. Ya en una conferencia de 1970 escribía Ratzinger: “*siempre en todas las estructuras los hombres seguirán viviendo gracias al amor que reciban y les dé un sentido; ninguna reforma y ninguna revolución harán superfluo este regalo*”¹³. Y en las confidencias que bajo el título *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, han sido publicadas tras su renuncia vuelve a ello con cálido énfasis: “*He cobrado creciente conciencia de que ser amado y devolver amor a otros es fundamental para poder vivir, para poder decirse sí a uno mismo y poder decir sí a los demás*”¹⁴.

Sin decir sí al otro en la receptividad de su amor, se vuelve finalmente imposible decirse sí a uno mismo y a los demás. La falta de fe, la desconfianza respecto de los vínculos, que se consideran amenazas y límites para el yo, está presente por ejemplo en Marx. En él el don de la naturaleza se considera un límite, una dependencia. Por eso casi identifica la lucha contra la naturaleza con la liberación del hombre¹⁵. La escatología marxista no conoce ninguna naturaleza sino sólo hechos para salvar al mundo, es decir nada previo a nuestra voluntad (!). Por eso es profundamente verdadero que “*sin la fe, que es para nosotros expresión definitiva del tener que recibir del hombre y de la*

12 Atribuido a Hannah Arendt, se encuentra por ejemplo en Martin Heidegger, *What is called thinking?* (New York: Harper & Row, 1968).

13 Joseph Ratzinger, “Fundamentos antropológicos del amor fraternal”, en *Palabra en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1973), 191.

14 Joseph Ratzinger, *Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Madrid: Mensajero, 2016), 293.

15 Joseph Ratzinger, “Una mirada teológica sobre la procreación humana”, *Humanitas* 20 (2008): 20-33. Originalmente corresponde a una conferencia impartida en julio de 1988 en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

insuficiencia de su obra, el amor se convertiría en una obra hecha con las propias fuerzas"¹⁶. No es casual que, como el nihilismo existencialista, que ve al hombre como pura existencia sin esencia, tanto Sartre como Marx nieguen teóricamente la naturaleza humana y se confíen únicamente a su libertad, a su hacer¹⁷.

Por otra parte, Pieper ha apuntado que Sartre ve claro que la existencia humana es precisamente "*por definición, lo no necesario. Lo que existe es algo con lo que uno se encuentra, pero no se deja nunca deducir*"¹⁸. Esta constatación de la contingencia de la existencia le conduce, paradójicamente, hacia una involuntaria prueba de la existencia de Dios (el argumento *ex contingentia mundi*), que cabría expresar así: o bien Dios no existe y la existencia es absurda (en realidad no podría existir nada), o bien existir es provenir de un acto de libertad enteramente gratuito porque es amor creador. Sólo al acoger el don – aquí de la naturaleza humana– el hombre puede decirse sí a sí mismo y a los demás. Su humanidad se reconoce o se destruye según esta clave hermenéutica de la relacionalidad¹⁹. La propia lógica del existencialismo sartriano, que nace como el "*intento de sacar todas las consecuencias de una posición unitariamente atea*", al afirmar la realidad no necesaria de la naturaleza humana, nos permite estar en condiciones de reconocer la existencia de un Creador como fuente del ser y del sentido de lo que crea²⁰. Es el argumento citado de Boecio.

En definitiva, la falta de necesidad de lo humano, de lo real, parece que no puede interpretarse más que como absurdo o como acto magnánimo de la libertad divina que crea por puro amor. En la *Introducción al Cristianismo*, se vuelve sobre la constatación de la contingencia para introducimos en la lógica del amor como la única que puede iluminar la existencia del hombre, como hemos indicado. Ser amado, decíamos, es lo más necesario para el hombre, y sin embargo, "*lo más necesario [...] es lo más libre*"²¹. "*Lo contingente, lo exterior, es lo necesario para el hombre; su ser íntimo se abre cuando acepta algo que viene de fuera*"²².

16 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 225.

17 Cf. Ratzinger, "*Gratia praesupponit naturam*. Consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico", en *Palabra en la Iglesia*, 131.

18 Jean-Paul Sartre, *La náusea* (Buenos Aires: Losada, 1967), 149.

19 Cf. Blanco Sarto, *La teología*, 135.

20 Cf. Joseph Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (Madrid: Rialp, 2000), 266. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona: Edhasa, 1989), 60. [*L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946], citado por Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, 254.

21 Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 223.

22 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 224. Cambio de cursiva nuestro. "Nuestra relación con Dios no se funda al final en nuestros planes, en el conocimiento especulativo, sino en la positividad de lo

II. AMOR QUE SE DESCUBRE: LA NATURALEZA HUMANA COMO DON “ENTRE DOS LIBERTADES”

Pasemos ahora a considerar la noción de naturaleza humana que presenta Ratzinger desde la categoría de la persona con que trata de superar antiguos y reducidos esquemas. Lo hacemos para ver con mayor claridad que, incluso en la reflexión sobre la naturaleza se halla inserto el diálogo entre el amor ofrecido y la libertad humana que lo acoge o lo rechaza, tal como nos lo propone Ratzinger desde escritos tempranos.

La naturaleza humana se ha contrapuesto erróneamente a la libertad –ya se han visto algunas razones–, como si naturaleza y libertad existieran antagónicamente y la naturaleza fuera la dimensión ahistórica o fija del hombre, y únicamente su libertad se desplegara temporalmente. Pero San Buenaventura ha desarrollado una noción de naturaleza humana, partiendo de una posición más existencialista, si queremos llamarla así anacrónicamente, que ilumina profundamente lo que venimos diciendo acerca del amor como clave de interpretación del hombre y de la naturaleza humana como escenario de ese diálogo entre Dios y el hombre. Podríamos llamar también a su posición personalista, quizá menos equívoca y que es como la denomina Ratzinger. Vamos a seguir la exposición que este hace en un artículo titulado “*Gratia præsупponit naturam*. Consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico”, de 1962, y que ya hemos citado, en el contexto de la discusión teológica sobre el lugar de la gracia en la naturaleza humana y las interpretaciones opuestas del protestantismo, que rechaza la naturaleza por el pecado original, y el catolicismo, que defiende que la gracia presupone la naturaleza.

El axioma escolástico tiene un claro sentido ontológico, donde la naturaleza es “lugar ontológico de la gracia”, que es la acción de Dios en una criatura ya existente, y también puede abordarse el sentido bíblico de «naturaleza» y «natural». Sólo nos interesa el examen de la noción en el primer sentido, por el cual según Buenaventura la gracia no es una sustancia, sino un acontecimiento que tiene como soporte la naturaleza. “*Gratia præsупponit naturam sicut accidens præsупponit subiectum*”, afirma el santo²³. En este caso, la naturaleza carece de valor moral, en este sentido no hay más o menos bondad en ella y el

que está ante nosotros, de lo que se nos da como positivo, de lo que hemos de aceptar. Creo que esto nos permite [...] mostrar la profunda necesidad de la contingencia aparentemente histórica de lo cristiano, el tener que de una positividad que, como acontecimiento venido de fuera, nos sorprende.” (*ibidem*.)

23 San Buenaventura, II Sent d 9 a un q 8 ad 2 (ed. Quaracchi, II 257b), citado en Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 136, nota 10.

obrar divino es libre en su actuar, concediendo más dones a los de naturaleza menos dotada o viceversa. Buenaventura distingue entre el *curso natural* y el *curso milagroso* o maravilloso de los hechos, cuando Dios interrumpe con su obrar el primero. El orden que rige cada uno sería el de la naturaleza y sus leyes, en el primer caso, y el de la libertad de Dios en el segundo. Lo interesante es que realmente son tres los decursos que distingue Buenaventura: el *cursum naturalis*, el *cursum voluntarius* y el *cursum mirabilis*, de modo que el hombre está entre la naturaleza pura y la actividad reveladora de Dios. Por eso, en la criatura humana cabe encontrar tres tipos de comportamientos, cada uno de los cuales tiene un ámbito de realidades y conocimiento propio²⁴:

comportamiento natural	comportamiento voluntario	comportamiento milagroso o sobrenatural
<i>a natura</i> (hábito innato)	<i>a libero arbitrio</i> (adquirido)	<i>a Deo</i> (infuso)
<i>res naturales</i>	<i>humana secreta</i>	<i>divina mysteria</i>
<i>cognitio naturalis</i>	<i>Detectio</i>	<i>superna illustratio</i>

Lo que nos permite ver este esquema es que en la antropología de San Buenaventura, naturaleza y comportamiento voluntario están separados en el hombre. El carácter *personal* del hombre no queda dentro del concepto general de naturaleza, sino que se sitúa en un orden propio, entre la actividad divina y la mera naturaleza. Con esta importante afirmación, Ratzinger apunta ya a uno de los rasgos más esenciales del hombre como persona (o como espíritu, que en este contexto sería equivalente). Si la naturaleza del hombre excede el orden de lo natural es porque el espíritu del hombre, el hombre como persona tiene como característica esencial la salida de sí, el diálogo y la libertad. El hombre como hombre supera la naturaleza, es hombre en la medida en que está más allá de sí mismo.

“Con el espíritu del hombre se abandona el espacio de la mera naturaleza. Un espíritu meramente natural es impensable; es una característica esencial del espíritu no poder permanecer en sí mismo. Tiene que estar sostenido por aquello que es más que él mismo: lo «sobrenatural»”²⁵.

Si como acaba de decirse la categoría de la persona humana es la *libertad*, es evidente que carece de sentido oponer naturaleza humana y libertad. Más aún,

24 Cf. San Buenaventura, IV Sent d 4 p 2 a 2 q 2 c (IV, 114b), II de 23 a 2 q 1 (II, 538), citado en Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 138, notas 12 y 13.

25 Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 139.

si para determinar la naturaleza del hombre es imprescindible la libertad del espíritu, entonces tampoco se puede prescindir de su historia. “*Una naturaleza humana sin historia no existe*”²⁶. Esto es lo que le permite a San Buenaventura desarrollar su doctrina sobre el pecado original como algo ligado a la libertad y que marca la naturaleza.

Un aspecto más nos revelan las reflexiones de San Buenaventura, que es a donde queremos llegar. Cuando él habla de la naturaleza no lo hace sólo desde abajo, sino también desde la perspectiva de Dios. En ese sentido, toda naturaleza es gracia²⁷ –la idea agustiniana con que iniciamos estas páginas–, luego en el fondo el *cursus naturalis* es también *cursus voluntarius*. La conclusión formulada por Ratzinger en este artículo evoca algunos pasajes de su *Introducción al Cristianismo*: “*La naturaleza entera, en su más profunda intimidad, es producto de una voluntad, está estructurada por la voluntad primigenia creadora, gracias a la cual se mantiene*”²⁸.

Esto significa algo muy importante. La naturaleza humana se encuentra entre dos libertades: la de Dios y la del hombre. Y esto marca la peculiar historia del hombre, de la que hablábamos al iniciar esta primera parte, en esa relación del hombre con su Creador: por un lado se da la llamada de Dios a que el hombre salga de sí y alcance su auténtico ser, por otro lado se da el rechazo del hombre que “*no quiere ser más que hombre, que se niega a salir de sí mismo, con lo que falsea su propio ser*”²⁹. ¿No dijimos que lo característico de la persona es ir más allá de sí misma, en el diálogo y la libertad?

¿Qué conclusiones nos permiten formular estas consideraciones, que tengan relevancia para la situación actual? Nos permiten ver desde una perspectiva distinta en qué medida el destino de la naturaleza humana viene decidido por la historia concreta de cada hombre y su actitud frente al don y la llamada que Dios le hace desde el inicio de su existencia. Del diálogo entre la libertad divina y la humana depende, hoy como siempre, que la naturaleza humana sea algo más que natural, sea sostenida por lo sobrenatural y vaya así más allá de sí misma en una respuesta libre del hombre al amor solicitante de Dios, o bien que el hombre quiera ser solo humano, demasiado humano, y acabe destruyendo su humanidad, acabe en lo infrahumano. Chesterton lo expresó

26 Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 139.

27 San Buenaventura, “*Hoc totum quod fecit, fuit gratia*”, I d 44 a 1 q i ad 4 (I, 783b), citado en Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 140, nota 18.

28 Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 140.

29 Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 141.

felizmente diciendo: “*si suprimimos lo sobrenatural, lo que nos queda es lo antinatural*”³⁰.

En segundo lugar, que la gracia presuponga la naturaleza significa que la gracia (el encuentro del hombre con Dios) no destruye lo verdaderamente humano del hombre, sino que, si el hombre la acoge, lo salva y lo lleva a su plenitud. Esa naturaleza, acorde con la creación, es lugar para la gracia y nunca puede ser del todo destruida por el hombre. Ciertamente también existe la posibilidad de deformaciones y falsificaciones (una segunda naturaleza), que es esa pátina que mancha y oculta la obra divina, cuyo núcleo es el egoísmo (*concupiscentia*). Esta doble situación de lo «humano» permite hablar en un sentido muy ambivalente de lo humano, mezclándose lo elevado y lo bajo, lo noble y lo mezquino³¹.

Pero esta humanidad auténtica sólo se encuentra plena en el segundo Adán, en el orden de la gracia: la humanidad que ha pasado por la cruz y ha roto la dura costra del egoísmo, de la propia gloria. No hay gloria sin cruz, no hay resurrección sin muerte. El humanismo cristiano ha de ser un humanismo convertido, el hombre tiene que perderse para encontrarse. En resumen, la naturaleza de la persona (del espíritu) es estar más allá de toda naturaleza, superarse a sí mismo, no bastarse. La esencia del espíritu puede expresarse en un estar-remitido-más-allá-de-sí-mismo³². El humanismo que se basa en la mera nobleza del hombre desemboca en el orgullo y la autoidolatría, rechazando la realidad divina. La dialéctica espiritual es inevitable, la *ley del éxodo*, del éxtasis, en palabras de De Lubac³³. Digámoslo de otra forma, concluyendo con Ratzinger: el *exi* es la ley fundamental del espíritu, la respuesta plena y auténtica que surge del interior de su naturaleza. Por tanto, la cruz no es la crucifixión del hombre sino su salvación, que le libera de una presunta y falsa autosuficiencia, de todas las seguridades terrenas y sus ilusorias satisfacciones hacia la verdadera

30 Gilbert Keith Chesterton, “La Navidad y los estetas”, en *Herejes* (Barcelona: Acantilado, 2007), 74.

31 Cita Joseph Ratzinger al Cardenal Saliège: “Diciendo «Eso es humano» lo excusamos todo. Alguien se divorcia: eso es humano. Uno bebe: es humano. Otro hace trampas en un examen o en una competición: es humano. [...] Se roba: es humano. No hay vicio que no se disculpe con esta frase. [...] Hay veces en que incluso es sinónimo de animal. ¡Qué lenguaje tan especial! Porque, en realidad, lo humano es lo que nos distingue de los animales. Humanos son la razón, el corazón, la voluntad, la conciencia, la santidad. Eso es lo humano” (Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 144).

32 Cf. Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein* (München: Kösen, 1957), 118-141, citado en Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 146.

33 Cf. Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln: Benziger, 1943), 328, citado en Ratzinger, “*Gratia præsупponit naturam*”, 154, notas 21 y 22.

armonía y plenitud divina, verdaderamente infinita y beatificante. Todo lo demás será siempre muy poco.

III. LA CLAVE *PERSONAL* DEL DIÁLOGO POSIBLE: EL HOMBRE INTERLOCUTOR

Porque la naturaleza humana es el escenario de un encuentro (o desencuentro) entre quien la trae a la existencia y quien la recibe para existir, por eso la naturaleza concreta de cada ser humano lleva en sí las huellas de esa historia entre Dios y el hombre. La índole personal de la condición humana es la clave de bóveda que debe comprenderse y plenificarse. Ignorarla puede significar destruirse a sí mismo. Tenemos que ver en concreto qué significa ser persona y en qué sentido este ser es llevado a plenitud o negado. Ratzinger plantea la cuestión iluminando el ser del hombre desde el misterio del ser de Dios, por un lado, y mostrando como la persona humana es ella misma en tanto en cuanto exista concretamente ligada a otras personas, y en especial a Dios.

Mucho se habla de dignidad humana. Ratzinger no puede referirse a ella sino como al valor que adquiere el hombre en virtud de su relatividad esencial y especial con su Creador. En el hombre habita el aliento de Dios, él es idea personal de Dios. Como todo lo que ha empezado a existir, el hombre no procede de sí mismo sino de Dios. Pero a diferencia de todo lo creado él es persona, que procede de la Persona divina. Es barro y aleteo divino a la vez. Es mucho más que simple criatura divina, ser hombre es “*el ser que ha de decir tú a Dios eternamente*”³⁴. “*Dios [...] tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre. Es persona y busca a la persona. Tiene un rostro y busca nuestro rostro. Tiene un corazón y busca nuestro corazón*”³⁵. Por una parte, el hombre muestra su pertenencia al cosmos, a la tierra, en su origen biológico, pero por otra no es el mero producto de los genes existentes, sino que procede directamente de Dios, es capaz de superar lo creado, la mera naturaleza. Con él se introduce en la creación el elemento divino³⁶.

Todo esto ha sido pensado y acuñado filosóficamente con el concepto de persona, acerca del cual aún no hemos hablado explícitamente. Es sabido que esta noción es una herencia del cristianismo para la filosofía de todos los tiempos, lograda a partir de la reflexión acerca del misterio de Dios. No vamos

34 Ratzinger, “La fe en la creación y la teoría de la evolución”, en *Palabra en la Iglesia*, 129.

35 Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1979), 22, citado en Blanco Sarto, *La teología de Benedicto XVI*, 130.

36 Cf. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 73.

a hacer la pregunta teológica, sino antropológica, aunque ciertamente a la luz del diálogo que preside toda nuestra reflexión, el del hombre y su Dios. ¿Qué significa ser persona? ¿Qué quiere decir que el hombre es persona? Para responder a ello nos serviremos, por la limitación de este estudio, sólo de dos escritos de Ratzinger, uno breve del año 1966, el otro será su *Introducción al Cristianismo* de 1968. En el primero se aclara el concepto partiendo del proceso histórico por el que se acuña, y posteriormente se ilumina la noción antropológica desde los significados que cabe extraer de la noción de Dios persona, Dios como Tres Personas y Cristo como Persona divina con dos naturalezas. Existen textos con desarrollos temáticos más amplios acerca del desarrollo histórico de la noción teológica, que aquí tampoco es ni necesario ni posible abordar.

El concepto de persona surge de la relación del hombre con la Biblia, en su afán por interpretarla y comprenderla (las narraciones en la Escritura avanzan en diálogo, como las de los poetas antiguos, que introducen roles, para dinamizar la narración), y como explicación del fenómeno de Dios que dialoga (verbos de la acción divina en plural). Justino postulará que los roles en la Sagrada Escritura se refieren a realidades, no a ficciones inventadas por los poetas, hay seres que realmente dialogan. Por su parte, Tertuliano³⁷ va a observar ese diálogo divino intratrinitario en el hecho de la conjugación de los verbos divinos en plural, deduciendo de él la idea de persona en un sentido auténtico. Ratzinger concluye que históricamente “*el concepto de persona expresa, desde su origen, la idea de diálogo*”³⁸. Dios es un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un Yo y un Tú y un Nosotros. Pues bien, conocer lo que es Dios nos hace conocer nuestra esencia. En Dios se identifica ser persona y ser relación, lo cual para la filosofía significa una revolución: la novedad cristiana de la idea personalista hace necesario introducir una tercera categoría, junto a la sustancia y al accidente debe considerarse, al mismo nivel, la categoría de la relación. Esto significa, para la persona humana, que no podemos entendernos como sustancias que se encierran en sí mismas sino como el fenómeno de una relación total que sólo puede alcanzar su plenitud en Dios³⁹.

La doctrina sobre Cristo arroja nueva luz sobre lo ya comprendido. Para Ratzinger, la noción de Boecio no hace justicia a la realidad de la persona, porque no supera del todo el espíritu griego al interpretar el concepto desde la categoría de sustancia (no reconociendo en suma más que las categorías de

37 Cf. Tertuliano, *Adversus Praxeum* 12, 1-31 C Chr il 1172 a, citado en Joseph Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, en *Palabra en la Iglesia*, 168, nota 5.

38 Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 169.

39 Cf. Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 170.

sustancia y accidente y no la nueva categoría cristiana de relación). Sin titubeos propone Ratzinger alejarse de Boecio para recuperar la interpretación existencialista que, en base al concepto de persona de Tertuliano, desarrolla Ricardo de San Víctor. Él es quien primero lo formula apoyándose en el plano de la existencia, no de la esencia⁴⁰. Jamás los antiguos filosofaron sobre la existencia, sino sólo sobre la esencia. Sólo desde estos análisis podemos hacernos cargo de hasta qué punto el cristianismo rompe y revoluciona el mundo antiguo, cuya imposibilidad de ser derivación o desarrollo del pensamiento clásico queda aquí patente.

Y sin embargo, sin él no hubiera podido ser recibida y comprendida esta nueva realidad que transforma y amplía nuestra visión del mundo, gracias a la idea de hombre que, como persona a imagen de la Trinidad, agrieta y transforma radicalmente el esquema griego, para ensancharlo y hacer espacio a la realidad infinita que es tan grande que puede hacerse pequeña⁴¹. Conviene apuntar que esta revolución no es en absoluto negar lo anterior, sino un transformarlo y purificarlo, parte de hecho de ello, pero lo supera decididamente.

Volvamos de nuevo a la cuestión de la interpretación existencialista del concepto de persona en la historia de la filosofía y teología cristianas. En el esfuerzo por comprender el concepto cristológico, la teología escolástica va a desarrollar categorías de la existencia, pero no las hace fructificar para toda la realidad sino que las aplica, a modo de excepción, sólo a Cristo y al misterio de la Trinidad. Sin embargo, como señala Ratzinger: Cristo no es una excepción teológica irrepetible, sino que su Persona ilumina la índole de todo lo real y nos permite captar la estrechez de nuestros esquemas de comprensión del todo. Propiamente Cristo revela lo que es el hombre, porque muestra en su totalidad la *dirección* que sigue la esencia humana (la “*esencia total*” del hombre). En primer lugar, que Cristo tiene *dos naturalezas* en una persona significa para la antropología que la esencia del espíritu consiste en el estar-en-relación, capaz de verse a sí y al otro, lo que Conrad-Martius llama “*retrotrascendencia*”. Se trata de una existencia doble, la persona no solo es, sino que se comprende, se

40 La conocida definición de Boecio: “*naturæ rationalis individua substantia*” se aleja de la que propone Ricardo: “*spiritualis naturæ incommunicabilis existentia*” (existencia incommunicable de naturaleza espiritual).

41 Cf. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 24. “En realidad, aquí radica para mí la grandeza inesperada e inconcebible de Dios, en que disfrute de la posibilidad de rebajarse tanto; en que Él mismo pase de verdad a formar parte de una persona, en que no se limite a disfrazarse para luego quitarse el disfraz y vestirse con otros ropajes, sino que Él sea esa persona. Sólo ahí captamos la verdadera infinitud de Dios, porque eso lo hace más poderoso, inimaginable y al mismo tiempo más salvador. [...] La aventura de la fe cristiana es siempre nueva y su inconmensurabilidad deriva precisamente de atribuir esas posibilidades a Dios” (*Ibidem.*, 24s.).

posee a sí misma. Lo propio del espíritu es la apertura, la relación a la totalidad. Por eso, el espíritu se posee, llega a sí mismo dando cabida a lo otro: “*estando con y en el otro llega a sí*”, es esa su “*forma de estar en y consigo mismo*”. Más aún, cabe incluso formular esto como una ley de la existencia humana según la cual sólo alejándose de sí mismo para ir hacia el que es distinto de uno, se puede llegar a uno mismo y alcanzar la propia plenitud, porque el hombre se constituye a sí mismo por la relatividad hacia el otro, de tal forma que cuanto más esté en y con el otro, y de modo excelso con el totalmente Otro, tanto más es él mismo⁴².

En segundo lugar, que en Cristo haya dos naturalezas y *una Persona* significa para el hombre que el estar en y con el otro no anula el estar en y consigo mismo. Quien está completamente en y con Dios no suprime su ser hombre sino que lo conduce a su máxima posibilidad, que es la superación de sí hacia el absoluto. Esto está expresando una concepción dinámica del hombre, como ser histórico que tiende en una dirección. Dicho de forma evocadora, la persona es relatividad hacia lo eterno.

Por último, la Cristología añade a la comprensión de la persona el aspecto del nosotros, añade el nosotros a la idea del yo-tú. Cristo es el espacio que engloba a los hombres, que los reúne hacia el Padre. En el Cristianismo el principio dialógico no se limita a la noción moderna de “*la pura relación yo-tú*”. ¿Qué faltaría aquí? Falta tanto por parte del hombre como por parte de Dios la idea de comunidad. Ni el hombre es un individuo sino que está integrado en un pueblo, una historia, un *nosotros*, ni Dios tampoco es un ser solitario, ni siquiera una pareja al estilo DINK⁴³. Es un *nosotros* el Padre, Hijo y Espíritu Santo: no hay “*puro yo y puro tú, sino que el yo está integrado en un nosotros más amplio*”⁴⁴. Rompiendo con el mundo griego, para quien la pluralidad era una degradación de la unidad, el concepto cristiano de Dios ha otorgado a la pluralidad la misma dignidad que a la unidad, integrándose con ella desde el principio. La pura relación yo-tú desarrolla finalmente una noción individualista que acaba perdiendo al tú, apunta Ratzinger refiriéndose a la doctrina trinitaria de San Agustín, que es causante de esta deriva posterior⁴⁵.

En la *Introducción al Cristianismo*, Ratzinger desarrolla más estas ideas acerca del tratamiento griego y el cristiano de la relación entre lo uno y lo múltiple, de la que se siguen importantes consecuencias sobre la categoría de relación, con la que se caracteriza esencialmente a la persona humana. El

42 Cf. Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 176ss.

43 DINK: “Double Income, No Kids”.

44 Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 179.

45 Cf. Ratzinger, “Sobre el concepto de persona en la teología”, 179.

desarrollo de la doctrina trinitaria supera definitivamente el dualismo del pensamiento griego que opone como irreconciliable lo singular y lo plural. No, en Dios coexisten ambas cosas, lo singular no se afirma por oposición a lo plural, sino desde lo plural. Esto significa, para el hombre, que él es plenamente él mismo, está tanto más en sí, cuanto más está en los otros, que la identidad del yo no se disminuye ni anula en la diferencia con el tú, sino que se desarrolla en una unidad superior. “*El hombre es plenamente él mismo cuando deja de ser él mismo, cuando no se encierra en sí mismo y deja de afirmarse, cuando es pura apertura a Dios. Cristo es el que se trasciende por completo a sí mismo y por eso es el que verdaderamente llega a sí mismo*”⁴⁶.

De aquí se sigue también que el amor creador afirma al otro, crea alteridad. Esto significa que la relación de amor construye la diferencia, no la anula ni iguala a los que une, sino que afirma su propio ser. El “Ser absoluto” no absorbe en sí todos los seres como momentos o ideas de sí mismo, como pretende el idealismo, sino que mantiene en la alteridad de su ser a aquello que conoce y ama. “*Como no sólo piensa, sino que también ama sitúa su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiva, le da un modo de ser propio*”⁴⁷. Decir que Dios es persona significa confesarle como relación, comunicabilidad, fecundidad. Dios es persona y crea personas, seres capaces de ser interlocutores de Dios.

Una vez vista la noción de persona desde la perspectiva que aporta la teología, podemos recoger algunas de las reflexiones anteriores para encontrarlas manifestadas en algunos rasgos específicos del hombre: su corporeidad y su libertad. También desde la luz de la relacionalidad serán interpretados y estos, a su vez, confirmarán que la categoría de la relación impregna la condición humana en sus múltiples facetas.

IV. UNA RELACIONALIDAD ENCARNADA E HISTÓRICA

1. EL CUERPO HUMANO.

Ser hombre significa ser en el cuerpo, el hombre no es espíritu puro, sino idea de Dios encarnada. El hombre es una unidad viva de espíritu y cuerpo, “*un espíritu corporal y un cuerpo espiritual*”, ser hombre es ser en el cuerpo⁴⁸.

46 Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 197.

47 Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 135-136.

48 Joseph Ratzinger, “Para una teología de la muerte”, en *Palabra en la Iglesia*, 205.

Ese cuerpo que somos manifiesta de forma evidente la esencial relatividad del hombre como persona: la corporeidad indica procedencia de otro, de tal forma que el hombre sólo existe si procede de otro (todo el hombre, no sólo su cuerpo)⁴⁹. Apuntaba San Máximo el Confesor que el ser procedente de otro del cuerpo ha dejado en él una señal indeleble: el ombligo. De forma muy profunda comprendemos que el cuerpo humano implica historia e implica comunidad. Nuestra existencia nunca comienza de cero, no parte ni de su libertad ni de su mera existencia, por lo que no es más que una quimera hablar del “individuo puro”, aislado⁵⁰. Más bien existe una “*red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual*” de cada nueva persona⁵¹. Como explica Pablo Blanco respecto del yo personal, puede afirmarse del cuerpo propio que es al mismo tiempo lo menos propio, porque no lo hemos recibido de nosotros ni para nosotros⁵².

De forma eminente la paternidad, y quizá más aún la maternidad, expresan cómo cada persona (en cuanto hijo) es precedida por una historia personal y comunitaria concreta, y al mismo tiempo, que se inserta en una comunidad de valores, una cultura, unas vivencias determinadas que le son dadas y configuran su yo. Él es quien es en virtud de esa red de relaciones.

También la maternidad y paternidad (sea o no también biológica o sólo espiritual) son profundamente humanizadoras en el sentido de que permiten a quien la ejerce estar en los otros y para los otros⁵³, pero de tal forma que la socialización y la personalización no se excluyen, sino que se ratifican mutuamente. El hombre del futuro (Cristo) es el hombre abierto, el hombre para los demás, mientras que el hombre que quiere permanecer en sí es el hombre del pasado⁵⁴, porque no pervive en la herencia.

Habría que añadir una idea más: la esencia total del hombre apunta a que para ser plenamente nosotros debemos hacer nuestro el principio “por”, por el que pasamos de ser para nosotros mismos a ser para los demás. Esto no se cumple sin la decisión básica de dejar de girar en torno a sí, de abandonar las actitudes narcisistas, dejar atrás la tranquilidad y la reclusión del yo, que ha de crucificarse para salir de sí, seguir al Hombre que es absoluto “ser-para” y vivir

49 Cf. Ratzinger, “Para una teología de la muerte”, 206.

50 Ratzinger, “Para una teología de la muerte”, 205.

51 Ratzinger, “Para una teología de la muerte”, 208.

52 Cf. Blanco Sarto, *La teología*, 134.

53 Cf. Blanco Sarto, *La teología*, 134.

54 Cf. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 201.

para los demás⁵⁵. “La auténtica vida empieza cuando [...] uno vive la vida como ofrenda, cuando uno se abre, cuando uno se pierde a sí mismo”⁵⁶.

Ahora bien, esta idea debe ser completada con otra: el primado de la recepción sobre el hacer, sobre el propio trabajo y esfuerzo. El hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe⁵⁷. No basta salir de sí, se requiere recibir, reconocer que se vive del don inmerecido del *para* de los demás, ya que eso es lo que permite que la autosuperación sea realmente provechosa⁵⁸. No solo eso. El hombre sólo llega a salvarse, a liberarse de su yo egoísta cuando se deja amar, porque el amor le muestra que él no puede “hacerlo” solo, debe esperarlo de otro, y al mismo tiempo, le inserta en una totalidad que no lo destruye, porque el hombre es un fin, sino que el otro lo afirma, lo salva.

El amor es profundamente liberador. Libera al hombre del peso de la historia: no, no depende todo de la obra humana, no somos simple producto de nuestro esfuerzo. La gratuidad del amor hace que la actividad humana se pueda realizar desde la tranquilidad y serenidad que pertenece a lo penúltimo. El hombre debe trabajar serenamente para colaborar con este amor redentor⁵⁹.

2. LA LIBERTAD

La libertad es un don de la creación, un bien que nos abre a una multiplicidad de otros bienes. “Libertad significa aceptar por propia voluntad las posibilidades de mi existencia”⁶⁰. Es decir, la libertad es el lenguaje con el que el hombre puede responder a Dios, responder al amor que le precede como un don y que le dota de la posibilidad de dialogar con él en la libertad del amor.

Ratzinger habla en distintas ocasiones de la libertad y desde diversos enfoques, sobre todo cuando analiza conceptos de libertad que se alejan de lo que pertenece realmente al ser hombre: una libertad que despierta después de recibir el bien de la existencia y toma conciencia de haber sido beneficiada por amor. O dicho de otra forma: la libertad es responsorial, es una capacidad de respuesta en diálogo con otra libertad.

55 Cf. Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 210.

56 Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 212.

57 Cf. Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 222.

58 Cf. Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 213.

59 Cf. Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 213.

60 Ratzinger, *Dios y el mundo*, 89.

A esta noción se contraponen el concepto contemporáneo de libertad que analiza Ratzinger en un trabajo titulado “La libertad y la verdad”⁶¹. Hoy se la concibe como el valor supremo, por encima de cualquier otro, y todo lo que pueda considerarse un límite a la libertad es un tabú o algo superado, hasta el punto de que la política y la religión se valoran en función de si promueven o no una libertad sin límite alguno. La verdad, por el contrario, es vista con sospechas: los regímenes totalitarios la han enarbolado para oprimir la libertad de los pueblos, por lo que la libertad ve en la verdad una coacción.

Ahora bien, una libertad sin verdad es meramente subjetiva, no vincula a nadie, sino que nos separa a unos de otros. Karl Marx defiende exactamente esta noción de libertad: “*el propio deseo es la única norma de nuestras acciones, que nuestra voluntad puede desearlo todo y que puede poner en práctica todo lo que le apetezca*”⁶². Las preguntas se suceden: ¿es libre la voluntad? ¿hasta qué punto es la voluntad razonable? ¿Es bueno y deseable una libertad no razonable? La posibilidad del abuso y de la atrocidad son muy evidentes para que neguemos que es necesario que la libertad se ligue a la razón, de modo que se evite “*la tiranía de la sinrazón*”. Sólo así, además, la razón común a todos los hombres puede hacer compatibles todas las libertades. El sistema del marxismo, que parte de la realidad individualista pura, de la libertad entendida como ausencia de toda relación (al bien, a la verdad, a los otros) prometió la libertad de todos: en realidad no podía ni pudo alcanzar lo prometido.

El concepto de libertad actual proviene de Lutero que la subjetivizó: esta dependería sólo del sujeto (el supuesto individuo puro), no del ordenamiento comunitario. Lutero da al individuo un nuevo significado frente (en oposición) a la comunidad y la autoridad. Esta es la herencia de la Ilustración: una voluntad emancipada⁶³ (podríamos decir, desarraigada de la red de relaciones en las que nace). Ahora bien, para que tal libertad no conduzca a la mentira debe orientarse a la verdad, debe corresponderse con nuestro ser.

En realidad, Ratzinger plantea la libertad desde la previa constatación del ser-amado: es decir, el otro es fuente de bienes para mí. La libertad no es algo que yo debo proteger y preservar ante la amenaza de la existencia de los demás, no es algo que se pueda entender desde el no a los otros, a lo recibido, al bien que me llama. Por el contrario, la libertad que debe entenderse desde el sí, sólo encuentra su espacio creativo en el ámbito del bien. “*El amor es creativo, la verdad es creativa: sólo en este ámbito se me abren los ojos y conozco muchas*

61 Publicado en Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2004) 200-222.

62 Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 201.

63 Cf. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 204s.

cosas”. En cambio, la libertad se pierde cuando cree autoafirmar la propia voluntad diciendo no, porque así está rechazando el sentido de sí misma, desde su propio origen (la relatividad del ser don)⁶⁴.

3. VULNERABILIDAD Y DOLOR: EL CAMINO DEL AMOR QUE CRECE

Llegamos al final de nuestras reflexiones, cuando nos encontramos al inicio del camino que el hombre, viejo Adán, ha de recorrer para irse acercando al hombre completo, al nuevo Adán, a su esencia total que es Cristo. “*El amor es una exigencia que no me deja intacto. En él no puedo limitarme a seguir siendo yo a secas, sino que he de perderme una y otra vez al ser desbastado, al ser herido*”⁶⁵.

Podemos expresarlo de una forma más enfática aún: el amor lleva a morir. La muerte del hombre es, en palabras de Ratzinger, “*producto de la decisión de Dios de destruir al ser humano, marcado e impregnado de egoísmo, de falsa sobrevaloración de sí mismo*”, pero existe una segunda decisión que revela el Nuevo Testamento: él mismo decide morir para fundamentar un nuevo comienzo con su propia resurrección. Dios destruye para que surja algo nuevo, es un proceso doloroso con que Dios vuelve a modelar este barro, destruye nuestra vanagloria para “*remodelarnos para la libertad de su amor*”⁶⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2015.
- Benedicto XVI. *Deus caritas est*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Blanco Sarto, Pablo. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2011.
- Brague, Rémi. *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Chesterton, Gilbert Keith. *Herejes*. Barcelona: Acanalado, 2007.
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral gaudium et spes sobre la iglesia en el mundo actual*, 1965.
- Heidegger, Martin. *What is called thinking?*, New York: Harper & Row, 1968.

64 Cf. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 89.

65 Ratzinger, *Dios y el mundo*, 79.

66 Ratzinger, “Para una teología de la muerte”, 206.

- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona: Herder, 2017.
- Pieper, Joseph. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp, 2000.
- Ratzinger, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- . *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- . *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- . *La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 2005.
- . “Una mirada teológica sobre la procreación humana”. *Humanitas* 20 (2008): 20-33.
- . *Últimas conversaciones con Peter Seewald*. Madrid: Mensajero, 2016.
- Sartre, Jean-Paul. *La náusea*. Buenos Aires: Losada, 1967.
- . *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 1989.

Sara Gallardo González
Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas
Universidad Católica de Ávila
c/ Canteros s/n
05002 Ávila (España)
<https://orcid.org/0000-0003-0258-1630>

Elena Martín Acebes
Pontifical John Paul II Institute
The Catholic University of America
McGivney Hall 620 Michigan Ave. NE
Washington, D.C. (USA)
<https://orcid.org/0000-0002-2339-1783>