

EL HUMANISMO ANTE EL RETO DEL DIÁLOGO FE Y RAZÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

*Humanism on the challenge of the dialogue between
faith and reason in the post secular society*

*O humanismo frente ao desafio do diálogo fé e razão
na sociedade pós-secular*

GUILLERMO L. HERRERA GIL*
DANIEL PÉREZ VALENCIA**

Resumen

La secularización, como obra de la modernidad, busca la independencia de la razón con respecto a cualquier influencia de carácter religioso o moral. En una sociedad que mira con recelo las diferentes experiencias religiosas, el ciudadano creyente no debe renunciar a su identidad pero, al mismo tiempo, ha de aprender a dialogar, desde sus convicciones, con aquellos que, en palabras de Habermas, se

* Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Regina Apostolorum, Roma. Docente investigador de la Universidad Católica de Oriente. Director del grupo de investigación Kénosis. Artículo resultado de la investigación “Humanismo y Universidad Católica: perspectivas y retos desde la formación humanista”.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Regina Apostolorum, Roma. Coordinador del centro de humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Miembro del grupo de investigación “Kénosis”. El artículo pertenece al proyecto de investigación Humanismo y universidad, CIDI UPB 2012.

Correo electrónico: dperez@uco.edu.co

Artículo recibido el 12 de febrero de 2013 y aprobado para su publicación el 15 de abril de 2013.

pueden denominar ciudadanos seculares. El objetivo de la investigación apunta a tender puentes que permitan un diálogo entre la fe y la razón en medio de la sociedad post-secular. A partir de un recorrido sistemático e interpretativo de la visión que se tiene del humanismo, en especial en la época moderna, se busca establecer un común denominador entre las líneas de pensamiento tanto seculares como religiosas que deja entrever ese hilo fino que guía estas dos posiciones hacia unas inquietudes comunes: el hombre, su causa y su destino.

Palabras clave:

Cristianismo, Conflicto religioso, Humanismo, Libertad religiosa, Racionalismo.

Abstract

Secularization, as a product of Modernity, seeks for the independence of reason from any influence of religious or moral nature. In a society that feels doubtful about the diverse religious experience, the believer citizens should not give up their identity, but at the same time should learn how to establish a dialogue with those who, in terms of Habermas, might be called secular citizens. The following research aims to create connections that enable a dialogue between Faith and Reason in a Post Secular Society. From a systematic and interpretative study of the vision we have on Humanism, especially in the modern period, it is intended to find common ground between the ways of thinking, both secular and religious, which allows seeing that fine thread that leads both positions towards some shared concerns: man, his cause and his fate.

Key words:

Christianity, Religious conflict, Humanism, Religious freedom, Rationalism.

Resumo

A secularização, como obra da modernidade, busca a independência da razão no que diz respeito a qualquer influência de caráter religioso ou moral. Em uma sociedade que vê com receio as diferentes experiências religiosas, o cidadão que professa a fé não deve renunciar à sua identidade, mas, ao mesmo tempo, deve aprender a dialogar, a partir de suas convicções, com aqueles que, nas palavras

de Habermas, podem ser denominados cidadãos seculares. O objetivo desta investigação aponta para se levantar pontes que permitam um diálogo entre a fé e razão, em meio à sociedade pós-secular. Iniciando um percurso sistemático e interpretativo da visão que se tem do humanismo, de modo especial na época moderna, se busca estabelecer um denominador comum entre as linhas de pensamento tanto seculares como religiosas, deixando entrever esta fina linha que guia as duas posições, rumo a alguns questionamentos comuns: o homem, sua causa e seu destino.

Palavras-chave:

Cristianismo, Conflito religioso, Humanismo, Liberdade religiosa, Racionalismo.

INTRODUCCIÓN

La admiración es la fuente del conocimiento y del espíritu investigativo. Muchos lustros han pasado ya y el término curiosidad entra incómodo en el salón de los grandes estudios sobre la investigación científica pero es, en definitiva, el origen de todo. “Por la admiración comenzaron los hombres a filosofar en un principio y siguen ahora filosofando” (Aristóteles, *Metafísica*, 6, 1071b2-1072a18).

El mundo y sus vicisitudes, la realidad y su constante cambio se hicieron el foco de atención de la aguda inteligencia humana. En un abrir y cerrar de ojos el hombre mismo pasó a ser parte de esta curiosidad. El hombre se hizo admirador de lo humano. Cualquiera cultura que se precie de tal, tiene en sus avales aquellas preguntas fundamentales sobre la existencia humana. El nacimiento del humanismo hay que buscarlo en ese primer por qué nacido de la admiración de la mente humana cuando se enfrentó al mundo que le rodeaba.

DEL HUMANISMO “DEL HOMBRE” AL HUMANISMO DE LA RELIGIÓN

Una de las culturas que más sobresalió en esta tarea es la cultura griega. Todos los pueblos que han habitado la Tierra se han preguntado por el sentido de la existencia, pero la cultura helénica es la que ha hecho de este interrogante un quehacer vital. Su gran logro es el estudio sistemático de la realidad. Han indagado y excavado en la cotidianidad de los fenómenos por las causas que han llevado a lo que ahora vemos y sentimos. De la simple observación fueron construyendo principios que intentaban explicarlo todo. *Apeiron*, tierra, agua, números. La naturaleza debía tener unos principios vitales, primigenios y constitutivos que estaban enterrados en ella misma. La materia debía ser materia. Principio simple y casi tautológico pero que lleva en sí una gran lógica: la realidad deja ver su realidad. La naturaleza de las cosas no está escondida, es evidente, basta con tomar el ángulo justo y ella misma nos contará sus secretos.

El mundo responde a un orden, a una armonía, en definitiva, a un cosmos. La gran convicción de esta cultura es que la causalidad no surge del caos, sino que es el hilo conductor que genera la realidad tal cual la vemos. Esta concepción, sin embargo, estaba aún ligada inexorablemente a la simple observación y no a la conceptualización de lo observado. Serán las filosofías de Platón y de Aristóteles las que llevarán a un nuevo nivel esta reflexión: en el orden de las causas hay un principio remoto que no es necesariamente materia. Con esta nueva perspectiva se consolida el nuevo giro del pensamiento humano que dará forma y sentido a esta búsqueda de las causas: la metafísica.

Muy pronto estas pesquisas apuntaron hacia el hombre mismo, quien se convirtió en la meta de estudio más apasionante. Ese sistema de preguntas y de conclusiones se usó para saber quiénes somos y para qué estamos aquí. Surge como un estribillo entre los filósofos la búsqueda de lo humano, de aquellas características que nos hacen una especie, una naturaleza concreta y definida que ha puesto pie en la historia, la ha modelado y se ha convertido en su centro.

El hombre es mucho más complejo que las realidades que estudia. El hombre obedece a una naturaleza pero, al mismo tiempo, parece no estar

dispuesto a rendirse ante un determinismo esencialista en el que todo está marcado y dicho. La admiración y sorpresa que la naturaleza despierta es un palidecer en comparación con la libertad humana: ser humano no es algo dado, sino una construcción. El humanismo, como el entendimiento del hombre-misterio, se abre paso y se convierte en la obra maestra: comprenderse a sí mismo, decir algo acertado de quien sistemáticamente hace y deshace teorías.

Quizás el término como tal no haya sido acuñado en los albores de la filosofía griega pero el qué y el cómo siguen siendo lo mismo: ¿qué es lo humano? ¿Podemos recorrer la historia y encontrar un común denominador entre los que hemos pisado esta tierra? El humanismo no le pertenece a ninguna confesión religiosa, ni siquiera a la religión como fenómeno humano. Es, incluso, más amplio que ella, es más, contiene la religión en sus haberes. Este punto es preciso resaltarlo porque a medida que pase el tiempo el humanismo ya no será solo una forma de ver el mundo, un ideal de búsqueda, sino que se convertirá en bandera de movimientos y de guerras.

Lo humano, el humanismo, no es una pertenencia sino una realidad que recorre épocas, religiones y filosofías. Donde hay un ser humano habrá humanismo. No puede prescindirse de él ni arrogarse sus insignias. Es claro que los diversos movimientos culturales le han ido dando forma, le han conformado al aquí y ahora existencial en el que estamos anclados. El humanismo no se vuelve posesión sino una tarea, no es un galardón sino un deber.

Una de las características de la modernidad es que reclamará como suyo el concepto de humanismo porque lo “rescató” del oscurantismo religioso. En la perspectiva de lo humano se rechazará una cualidad humana: la experiencia religiosa. Será una tendencia marcada adjudicarle a la religión y, en este caso histórico concreto, a la religión cristiana-católica, las culpas de las atrocidades, guerras y disputas de tiempos atrás. Gracias a esta división las expresiones humanismo renacentista, humanismo cristiano, humanismo ateo, etc. se hicieron comunes. Es cierto que se deben distinguir las visiones, los criterios que tratan un tema tan vasto, pero no se puede caer en la anulación sistemática o la aceptación a ultranza de uno de ellos. Cada uno ofrece una perspectiva nueva y diferente, la capacidad de interpretar

los hechos y las mismas vicisitudes históricas le van dando a este concepto el dinamismo propio de toda realidad humana: cambia con el hombre y cambia al hombre.

MODERNIDAD Y RELIGIÓN

La secularización es considerada como una de las principales obras de la modernidad en el campo del pensamiento occidental. Ésta consistía en buscar la autonomía de la razón frente a cualquier disposición de una esfera religiosa. Por tanto, en la modernidad se pasará de la consideración religiosa del espacio como heterogéneo a una homogénea y lineal, donde ya no existirá una dualidad entre un espacio sagrado y otro denominado profano. En otras palabras, Dios ya no tendrá un espacio propio. Así mismo, se cambiará el concepto de cosmos (ambiente significativo en el que Dios, como centro, otorga el orden) por el de universo. La palabra cosmos no designaba un objeto propiamente, era una forma de ver el mundo desde un horizonte de sentido religioso, desde la experiencia del encanto; mientras que la palabra universo si designa un objeto, algo que al caer en la experiencia de los sentidos se convierte en objeto de la ciencia. Este nuevo universo ya no está encantado, ya es sólo un conjunto de leyes físicas no significativas y Dios ya no es el punto de cohesión.

En la modernidad se ahondará el conflicto entre: la razón, el Estado, la política, la ciencia y la vida pública con la religión y la fe. A partir de este momento la frontera entre la sociedad secular y la religión será un campo minado, donde la primera tiene, frente a la religión, la misma misión que tuvo la religión frente al mito: desmitificar y poner, en palabras de Kant, a la religión dentro de los límites de la razón. En el contenido de la teología y de las doctrinas religiosas no quedará nada que no sea cuestionado como consecuencia de haber entrado en el mundo secular, en lo profano, que, paso a paso, dilatará sus fronteras hasta ocupar el campo de visión humana y restringirá la experiencia religiosa al ámbito privado.

Este conflicto que surge en la modernidad se verifica hoy en las exigencias que el Estado liberal ha hecho a sus ciudadanos creyentes de

dividir su identidad en dos partes, una privada y otra pública. Esta exigencia tendría como objetivo:

Que los creyentes traduzcan sus convicciones religiosas a un lenguaje secular si aspiran a que sus argumentos encuentren aprobación mayoritaria. De manera que, cuando los católicos y los protestantes reclaman hoy día que el óvulo fecundado fuera del claustro materno tenga el estatus de portador de derechos fundamentales, lo que intentan es traducir al lenguaje secular de la constitución la semblanza divina de la criatura humana (Habermas, 2002, pp. 138-139).

Son comunes las tesis que relacionan el proceso de modernización de la sociedad con el de secularización de la conciencia. El filósofo alemán Jürgen Habermas plantea que esta relación entre modernización de la sociedad y secularización se podría describir a partir de tres ejes:

La manera como la modernidad minaría la representatividad social y política de la religión tendría como primer eje:

- El avance científico-técnico que ha promovido una interpretación antropocéntrica de un mundo desencantado puesto que todos los eventos empíricos se pueden explicar causalmente. A este tipo de humanismo le queda bastante difícil reconciliarse con las visiones del mundo cosmocéntricas y teocéntricas (Habermas, 2008, p. 4).

Se presenta aquí una separación entre ciencia y fe. Por un lado, se encuentra la fuerza explicativa y productiva de la ciencia y la técnica y, por el otro, el conservadurismo de la religión y de la Iglesia. Esta situación tiene su origen con Galileo y el protagonismo que a partir de él se dará a una nueva ciencia, a una visión del mundo basada en el método científico experimental. Con Galileo se hará popular la separación entre un saber que se ocupa de la salvación (fe) y un saber que se ocupa de la naturaleza, de la realidad (ciencia), y se produce una escisión entre ciencia y fe, con la cual nos hemos enfrentado hasta nuestros días con una inclinación fuerte de la balanza en favor de la ciencia y la técnica.

Según Marcello Pera esta escisión entre la ciencia y la fe, que se presenta propiamente en la revolución científica, se debió a que Galileo

(1613), para evitar conflictos con la Iglesia presentó dos tesis: 1). Entre la Sagrada Escritura y la Astronomía existe un acuerdo, porque la naturaleza y la escritura proceden del mismo Dios creador. A esta tesis se le ha dado el nombre de tesis de la convergencia o de la unidad entre ciencia y escritura. 2). La Escritura y la Astronomía se ocupan de cosas diversas, la primera de la salvación de los hombres y la segunda de cuestiones y hechos experimentables (p. 321).

Esta es la tesis de la separación o de la diversidad entre la esfera de la investigación científica y religiosa. “Si para la tesis de la convergencia la ciencia y la fe son dos saberes auténticos que se armonizan; para la tesis de la separación el saber auténtico es el saber científico. La ciencia es libre y debe proceder por cuenta propia” (Ratzinger, 2005b, p.3).

- El segundo eje se refiere a la *diferenciación funcional*:

La diferenciación funcional de los subsistemas sociales, que trajo como consecuencia que las organizaciones religiosas perdieran el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedaran relegadas a la restringida función de los medios de salvación. El efecto de esta afirmación es la reducción de la religión a un asunto privado debido a que paulatinamente va perdiendo influencia y relevancia pública (Habermas, 2008, p. 4).

La *diferenciación funcional* pone de manifiesto que la sociedad está dividida en estructuras funcionales en las que cada una posee una forma intrínseca de racionalidad, es decir, hay una estructura económica, política, social, cultural, estatal etc., que, aunque podrían influirse mutuamente, cada una tiene su propio lenguaje y sus propias reglas. En este campo, la religión es sólo una forma especializada de conducta con una lógica discutida y unas funciones limitadas. El mundo religioso ya no será mundo, en cuanto englobante de toda la vida del individuo y de los individuos, sino solamente una esfera alrededor de muchas otras donde tendrá que batirse y justificarse como todas las demás.

Esta fragmentación funcional de la sociedad inicia alrededor del siglo XI con la lucha por las investiduras entre el papado y el imperio donde se

originarán dos instituciones independientes, con iguales derechos en un mismo territorio. Del estado de los príncipes surgirá el estado burgués de derecho. Pero estos mismos estados se fragmentarán por las revoluciones burguesas que separarán del dominio del Estado el comercio entre sujetos económicos autónomos. Como consecuencia de todo esto, el mundo mercantil interactuará con las ciencias de la naturaleza y la técnica y se desencadenarán las fuerzas productivas (Karl, 2005, pp. 174 – 176).

Se dará, por tanto, una separación entre la diversidad de fuerzas que componen las sociedades y cada una comenzará a buscar legitimarse por diversas vías: democráticas, de violencia, económicas, legales, ideológicas o comerciales.

- En el tercer eje, Habermas (2008) señala que el paso de las sociedades agrarias a las sociedades postindustriales condujo a niveles más altos de bienestar y seguridad social, y con la disminución del riesgo y la creciente seguridad existencial se atenuó la necesidad, profundamente arraigada, de una práctica que prometía manejar las contingencias incontrolables acudiendo a la fe en un poder superior o cósmico (p. 4).

En distintos momentos de la historia se ha llegado a pensar que la religión tiene un carácter sustitutivo con respecto a aquello que produce incertidumbre o miedo, y que la ciencia experimental no logra explicar adecuadamente. La inseguridad social y existencial llevaría a los individuos a ser más religiosos, por esto, se piensa que si se logran superar estas inseguridades, entonces la religión no tendría un espacio social que le permita permanecer. Mientras que las sociedades que han alcanzado un alto nivel de desarrollo son cada vez más seculares, las sociedades subdesarrolladas y con muchas carencias son más religiosas y, por ende, existe una relación de causa efecto entre la inseguridad existencial y la religiosidad.

En la práctica, la experiencia religiosa de un grupo de personas que tiene todas sus necesidades básicas resueltas no es igual a la de otro grupo de personas que se dirige a Dios con todas sus necesidades básicas inciertas, pero esto no significa que la religión sea sólo un fenómeno extendido en ambientes pobres y necesitados. El hecho de que ciertas sociedades no tengan carencias materiales básicas no significa que tengan resuelto el problema

fundamental de la vida: el sentido. La religión siempre será una cosmovisión que brinda sentido.

La secularización, de acuerdo con los tres ejes señalados, surge en la modernidad como una promesa de lograr un mundo sin males, auspiciado por las potencialidades y posibilidades descubiertas por la razón humana, que, apoyada en poder de la ciencia y la técnica y en la capacidad para lograr consensos políticos, lograría crear una sociedad armónica y cómoda. Pero los resultados han sido totalmente contrarios. Durante el siglo XX en dos devastadoras guerras mundiales, la humanidad asistió al colapso de la razón, que por sí sola no pudo evitar el exterminio de generaciones completas ni en ese momento ni ahora. En este contexto de naufragio de la razón surgen las siguientes preguntas: ¿La religión tiene razones que se escapan a la racionalidad secular y que puedan dar unidad al mundo? ¿Necesitan del concurso de la religión los actuales estados democráticos liberales? ¿El lenguaje religioso puede ser ignorado por el discurso público en el momento de pensar y direccionar el futuro de la humanidad? Estas preguntas señalan el camino de lo que en la actualidad se denomina el retorno de lo religioso.

EL RETORNO DE LO RELIGIOSO

En la práctica *lo religioso* es una constante histórica de la humanidad, nunca se ha marchado, pero en el mundo secular, científico, social, económico y político, siguiendo los prejuicios de la Ilustración, se llegó a pensar que la religión no tenía nada para decir al respecto, que sólo era un rezago pueril que permaneció en la conciencia de los individuos proveniente de un estado remoto e infantil de la evolución humana.

Cuando se habla de retorno de lo religioso, se está señalando que la religión ha vuelto a tener relevancia social y política. El ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 contra las torres gemelas en el centro de Nueva York y símbolo soberbio del capitalismo neoliberal, perpetrado por el grupo fundamentalista islámico de Al Qaeda, vuelve a poner sobre la mesa las tensiones entre la sociedad secular y la religión. Según Habermas (2002)

lo que movía a los asesinos suicidas que utilizaron aviones civiles como proyectiles vivientes contra la ciudadela capitalista de la civilización occidental eran las convicciones religiosas, no políticas ni económicas, porque para ellos los símbolos de la modernidad globalizada encarnan al gran Satán. Pero también a nosotros, espectadores del suceso apocalíptico (...) se nos agolpaban las imágenes bíblicas (...) Las sinagogas, iglesias y mezquitas se llenaron por todas partes, como si el ciego atentado hubiera hecho vibrar una cuerda religiosa en los más íntimo de la sociedad secular (p. 129).

La sociedad actual está asistiendo al resurgimiento global de la religión, la cual vuelve a ser un refugio, un lugar de asilo en medio de una realidad líquida, inestable, sin puntos de apoyo ni de referencia. Esta situación se puede constatar a partir de tres fenómenos:

- Se verifica una expansión misionera tanto del hinduismo, del budismo como de las tres religiones monoteístas. Su éxito misionero depende de la flexibilidad de sus formas de organización. “La Iglesia Católica romana, por su carácter transnacional y multicultural, se adapta mejor al mundo globalizado. Las más dinámicas de todas son las redes descentralizadas del Islam y las de los evangélicos” (Habermas, 2008, p. 5).
- Se está dando una radicalización de carácter fundamentalista. Los movimientos religiosos, afirma Habermas (2008) que están creciendo más rápidamente como los pentecostales que son una forma desinstitucionalizada de observancia religiosa y los musulmanes radicales, se pueden describir como fundamentalistas. (pp. 5 - 6).
- Hay un fenómeno de instrumentalización política del potencial para la violencia. Según Habermas (2008) “el régimen de los ayatolas en Irán y el terrorismo islámico son solamente los ejemplos más espectaculares del desencadenamiento del potencial para la violencia que subyace en la religión” (p. 6).

Estos fenómenos manifiestan que la conciencia pública y secular debe comenzar a ser descrita en términos de una sociedad post-secular, que ha de

comenzar a adaptarse a la presencia activa de muchas comunidades religiosas en los entornos secularizados del mundo occidental. El ideal de una sociedad secular que arrincona la religión a una esfera privada sin relevancia pública ha cambiado considerablemente. Habermas (2008) dirá que “las comunidades religiosas pueden ser reconocidas como comunidades de interpretación en la arena política de las sociedades predominantemente seculares” (p. 7), además recalcará que no se puede afirmar que en algunas controversias tanto la sociedad secular como la religiosa posean las intuiciones morales más convincentes. La sociedad postsecular se encuentra inmersa en un pluralismo de visiones del mundo y de formas de vida que se convierten, en la cotidianidad, en posibilidades de fe y *ethos* para cada uno.

Es un hecho que la sociedad secular y postsecular surge en un ambiente postmetafísico, por esto, en el caso de Occidente, establecer una conexión entre razón secular y herencia judeocristiana no será una empresa fácil, sobre todo en el momento de discutir acerca de valores, de convicciones morales, de poder, de aquello que es justo y bueno.

Pero en una época del adiós a los grandes relatos, del crepúsculo del deber, la generalización del conformismo, la propagación del pesimismo cultural y la difusión de la versátil ética mínima, indolora y acomodada, se anuncia un oscurecimiento del valor. La luz del bien, se dice, ha perdido su antiguo resplandor (...) la inmensa llanura de la verdad, otrora fértil e inagotable, es ahora un pedregal sequeroso (Ratzinger, 1995, p.5);

Por lo tanto, se hace necesario un diálogo crítico y constructivo porque la sociedad secular no ha logrado generar, fuera de la tolerancia y la indiferencia, nuevos valores que doten de sentido la existencia humana, mientras que las religiones son una fuente inagotable de ellos.

A las dificultades que surgen entre la religión y los modernos estados liberales se suman los problemas entre las mismas religiones, debido a que cada una de ellas tiene pretensiones de universalidad y de verdad.

EL SER, EL LOGOS, EL ÁGAPE: REALIDAD QUE SE ENCUENTRA EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO

“Al inicio del ser cristiano no hay una decisión ética o una gran idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da a la vida un nuevo horizonte y con eso la dirección decisiva” (Benedicto XVI, 2005, p.6). El cristianismo siempre se ha caracterizado por su opción por el logos¹ y no por el mito. Desde antes del nacimiento de Cristo la crítica de los mitos religiosos realizada por la filosofía griega ha encontrado una correspondencia en la crítica de los dioses falsos llevada a cabo por los profetas de Israel en nombre del monoteísmo yavístico; y luego el encuentro entre fe judía y filosofía griega se ha desarrollado progresivamente y ha encontrado su máxima expresión en la traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta.

Benedicto XVI (2006) afirma que es más que una simple traducción del texto hebreo: es, en efecto, un testimonio textual y específico de un importante paso en la historia de la revelación, en el cual se da un encuentro que será decisivo para el nacimiento del cristianismo y su progresiva divulgación» (p. 21). Por lo tanto, se puede decir que la afirmación «*en el principio existía la Palabra (logos) y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios*» con la cual se comienza el evangelio de San Juan (1,1), constituye la palabra conclusiva acerca del concepto bíblico de Dios, la palabra en la que todas las vías, a menudo, tortuosas y fatigosas de la fe bíblica, alcanzan su meta y síntesis definitiva.

Pero el encuentro entre mensaje bíblico y pensamiento filosófico griego es solamente una mitad del discurso, porque la otra mitad está constituida por la novedad radical de la revelación bíblica con respecto de la racionalidad griega. El Cardenal Ratzinger (2005) en su obra *Introducción al cristianismo* afirma que «*el único Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento es el ser que existe por sí mismo desde la eternidad, buscado por los filósofos*» (pp. 9-15). El Dios de la revelación supera radicalmente lo que los filósofos pensaron

1 La palabra logos, que en sí no debería traducirse, se entiende como: razón, palabra; razón creadora y capaz de comunicarse.

sobre Él: en primer lugar porque es totalmente distinto de la naturaleza, del mundo que él ha creado, y en segundo lugar, porque no es una realidad inaccesible, sino un Dios que ama al hombre y, por esto, entra en nuestra historia, da vida a una auténtica historia de amor con Israel, su pueblo, y luego, en Jesucristo, no sólo dilata esta historia de amor y de salvación a la humanidad entera, sino que la conduce al extremo, hasta el punto de entregar a su propio Hijo en la Cruz, para salvar al hombre, llamarlo y conducirlo a aquella unión de amor con Él que culmina en la eucaristía.

De esta manera, el Dios único y trascendente, que es el *ser* y el *logos* es también el ágape, el amor originario que ha creado el universo y el hombre. El Dios de la fe cristiana es, por lo tanto, el ser absoluto, el Dios de la metafísica, pero también es el Dios de la historia, que entra en íntima relación con nosotros². Todo esto trae consigo consecuencias éticas porque se da el paso de una simple teoría ética a una praxis moral comunitariamente vivida y puesta en acto en la vida de los creyentes, en concreto a través de la concentración de toda la moral en el doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo (Ruini, 2007, p.13). Con base en esto podemos decir que la fuerza que ha hecho del cristianismo una religión mundial se debe a la síntesis que se obró en su interior entre razón, fe y vida. Frente a esta situación se imponen las siguientes preguntas:

¿Por qué ya no convence hoy esta síntesis? ¿Por qué la razón y el cristianismo son, por el contrario, considerados como contradictores e, incluso, recíprocamente excluyentes el uno del otro? ¿Qué ha cambiado en la razón y qué ha cambiado en el cristianismo? (Ratzinger, 2005e, p. 184).

Para intentar responder a estas cuestiones invitamos a mirar los cambios que se han dado en la razón y en el cristianismo y que han contribuido al divorcio casi consumado entre ellos.

2 Según el Cardenal Ratzinger, esta es la respuesta más adecuada para la cuestión del Dios de la fe y del Dios de los filósofos. (Ratzinger, 2005d, pp. 180–182).

EL RETO DEL DIÁLOGO ENTRE FE CRISTIANA Y RAZÓN SECULAR

A comienzos del año 2007, el filósofo Habermas, interlocutor del Cardenal Ratzinger el 19 de enero de 2004 en un debate en Múnich de Baviera; después del discurso del ya Papa Benedicto XVI en la universidad de Regensburg, ha vuelto a proponer una alianza entre la razón ilustrada, es decir, la conciencia clara e iluminada de la modernidad y la conciencia teológica de las religiones mundiales, “para movilizar la razón moderna contra el derrotismo que lleva dentro y que se manifiesta, sea en la declinación postmoderna de la dialéctica del iluminismo, sea en el cientificismo positivista” (Schianchi, 2007, p. 34). Es un hecho que la razón moderna comienza a dudar de la fuerza motivacional de sus buenas razones. Habermas busca con sinceridad intelectual una alianza entre razón secularizada e ilustrada y razón teológica, pero concibe esta alianza sobre bases desiguales. En efecto, mientras la razón teológica debería aceptar la autoridad de la razón secular postmetafísica, ésta también se constituiría en juez de la verdad religiosa. Por último, acepta como razonable solamente lo que se muestra traducible al lenguaje de la razón ilustrada, por lo tanto, al final, no acepta las verdades religiosas en su principio trascendente (el Dios que se revela) y en su contenido sustancial y decisivo. “En la misma línea Jerusalén (revelación), es aceptada como una parte que junto a Atenas (filosofía), son parte de la génesis histórica de la razón secular, pero no como algo actualmente razonable” (Ruini, 2007).

En el discurso de Benedicto XVI en la universidad de Regensburg, se hace referencia a un diálogo que el emperador bizantino Manuel II Paleólogo sostuvo con un persa culto sobre el Cristianismo y el Islam y sobre la verdad de ambos, con lo cual toca el tema de la Jihad. Seguramente el emperador sabía que en la sura 2, 256 se lee que no debe existir ninguna constricción en las cosas de fe. El Papa hace notar que el emperador, en el modo de proceder en el diálogo ha sido brusco, pero llega a la conclusión: no actuar según la razón (logos) es contrario a la naturaleza de Dios, por tanto, toda violencia en cuestiones de fe, es inaceptable. El Papa afirma que “Dios actúa con Logos, que significa al mismo tiempo razón y palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, precisamente por ser razón” (Benedicto XVI, 2006).

Pero, así como existen quienes buscan un acuerdo entre la fe y la razón hay otros que contribuyen al divorcio entre ellas, aun desde la misma teología cristiana. A la tesis que propone que el patrimonio griego, críticamente purificado, sea considerado una parte integrante de la fe cristiana, se opone la petición de algunos de *desbelenizar el cristianismo*. En este aspecto, Benedicto XVI en Regensburg (2006) resalta tres ondas en el programa de *desbelenización*: la primera emerge con los postulados de la reforma protestante del siglo XVI y su propuesta de la *Sola scriptura* que buscaba establecer la forma primordial de la fe. La segunda onda se refiere a la teología liberal de los siglos XIX y XX, con su principal representante, Rudolf Harnak, quien tiene como punto de partida retornar a la simplicidad del mensaje de ese hombre llamado Jesús. El objetivo de Harnak es reconducir el cristianismo a una armonía con la razón moderna, pero liberándolo de los elementos filosóficos y teológicos, como por ejemplo: la fe en la divinidad de Jesucristo y en la trinidad de Dios. La tercera onda propone que debido a la diversidad y el pluralismo cultural, se tiende a decir que la síntesis entre el cristianismo y el mundo helenístico que se dio en la Iglesia primitiva, habría sido una primera inculturación, que no debería vincular a otras culturas, las cuales deberían tener el derecho de volver atrás, hasta el punto que precedía la primera inculturación para descubrir el mensaje simple del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus respectivos ambientes.

Las crisis, las diferencias y las rupturas en los sistemas de referencia, tanto del cristianismo entre sí, como de las diversas religiones y de los mismos estados liberales y democráticos, lleva a que la realidad del diálogo sea cada vez más difícil. Hay actitudes que, tanto en la razón post-ilustrada o postsecular, como en la misma teología cristiana, en este caso, sea necesario superar para resanar las experiencias negativas del pasado. A la Ilustración se le atribuye el mérito de haber propuesto, o más bien, de haber traducido, a menudo en polémica con la Iglesia, algunos valores originarios del Cristianismo a un lenguaje secular y, al mismo tiempo, dar voz propia a la razón y a la libertad. Pero en la actualidad no se trata de traducir el lenguaje religioso a un lenguaje secular y laico, sino de respetar y valorar a las tradiciones religiosas su capacidad de crear y custodiar los valores que dan sentido a la existencia, así como su capacidad de poner límites morales a las acciones dañinas de la misma sociedad.

A la pregunta fundamental de cuál sería la vía para buscar un nuevo acuerdo entre fe cristiana y razón secular J. Ratzinger - Benedicto XVI (2006a) contesta que es necesario comenzar por «*ampliar los espacios de nuestra racionalidad*». La limitación de la razón a lo que es experimentable y controlable es útil en el ámbito de las ciencias naturales y constituye la llave de su incesante desarrollo. Pero si esta limitación es universalizada y retenida como absoluta y autosuficiente, tal limitación llegaría a ser insostenible, inhumana y, al final, contradictoria. La aparición del cientismo viene acompañada de la pérdida del sentido que es aquello que no pueden garantizar las ciencias empírico-experimentales. El hecho de que el universo del ser se reduzca al ámbito de lo material y experimentable lleva fatalmente, y como consecuencia, al reduccionismo del ser humano a un producto de la naturaleza, no libre y susceptible de ser tratado como cualquier otro animal.

Ahora, si hacemos una justa reflexión acerca del desarrollo de la ciencia, podremos encontrar que en realidad ésta nos conduce hacia un logos creador. El hecho de que las matemáticas, que son una creación de nuestra inteligencia, un fruto puro y abstracto de nuestra racionalidad tenga una correspondencia con las estructuras reales del universo, y nos permitan, así, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, nos hace pensar que el universo mismo sea estructurado de manera racional.

Por tanto, es inevitable no preguntarse si el hecho de que exista una correspondencia entre la razón subjetiva y la razón objetivada en la naturaleza no sea el fruto de una inteligencia originaria, que sea al mismo tiempo la fuente común de la naturaleza y de nuestra racionalidad (Benedicto XVI, 2006b).

A este punto la tendencia de dar la primacía a lo irracional, al azar, al caos, a la necesidad, viene derribada, reconduciendo hacia el logos nuestra inteligencia y nuestra libertad.

En el plano filosófico, el logos creador no es el objeto de una demostración apodíctica, sino, más bien, la hipótesis mejor, una hipótesis que exige, por parte del hombre y de su razón, renunciar a una posición de dominio y tomar la vía de la escucha humilde. El problema está en que en el actual clima cultural el hombre no logra hacer completamente suya esta

hipótesis mejor, permanece prisionero de una extraña penumbra y vive según sus propios intereses, prescinde de Dios y de la ética. “Solamente la verdad revelada por Dios en su hijo Jesucristo nos puede dar la capacidad de superar esta penumbra” (Pera, Ratzinger, 2006, pp. 59-60; 115 – 124). Gracias a esta extraña penumbra la actitud más difundida entre los no creyentes no es el ateísmo sino el agnosticismo, que suspende el juicio con respecto a Dios en cuanto que racionalmente no se puede conocer.

Es necesario recordar que la cuestión de Dios no es solamente teórica sino, también, eminentemente práctica. Por tanto, en la práctica, hoy nos encontramos en la disyuntiva de elegir entre dos alternativas ya identificadas por Pascal: vivir como si Dios no existiese (ateísmo), o vivir como si Dios existiera y fuese la realidad decisiva de mi existencia (Pera, Ratzinger, 2006, p.146)

Se trata de ampliar los espacios de nuestra racionalidad y reabrirlos para las grandes cuestiones de la verdad y del bien, para que llegue a ser posible articular la fe y la razón, la filosofía y la teología, la ciencia y la religión. Por ello, es preciso tener en cuenta el respeto y la recíproca autonomía.

CONCLUSIÓN

Entre la tentación del secularismo que rechaza cualquier forma de cultura religiosa porque la considera como una regresión irracional, y la tentación integrista que quiere imponer autoritariamente la verdad de una determinada tradición religiosa, se hace necesario abrir la perspectiva de una sociedad postsecular en la que los laicos y los creyentes descubran el diálogo como un método para que la filosofía encuentre el gusto por la traducción y la religión el gusto por la inteligencia (Ratzinger y Habermas, 2004, p. 12).

Los acontecimientos del siglo XX han dejado fuertes dudas acerca de la fiabilidad de la razón secular. Es necesario un diálogo certero entre religión y sociedad para afrontar problemas como la pobreza, la ecología y la violencia que, entre otros, son comunes tanto a los estados como a las religiones, pero también, se deben afrontar otros interrogantes de fondo acerca del respeto

por la conciencia, los derechos humanos, la fundamentación de las leyes, el derecho, el poder, la democracia, la libertad, la justicia y el bien común. “Si esta tarea se deja solamente a los criterios del derecho, entonces va a surgir el problema en torno a cómo nace el derecho y cómo debe ser estructurado para que pueda ser vehículo de justicia y no privilegio de aquello que tienen el poder mayoritario de establecer las leyes” (Ratzinger y Habermas. 2004, p. 43).

La razón científica, hija de la modernidad, también tiene fuertes problemas en el momento de discernir la bondad o la malicia de sus posibilidades. Es evidente que la ciencia es incapaz de generar un *ethos*. Las grandes potencias de las ciencias experimentales pueden asegurar resultados predecibles, explicables y controlables, pero ésta siempre será ambivalente, porque dependerá de la cualificación ética y humana de quien la detenta. El hecho de tener oportunidades científicas no asegura para nada la piedad de los actos.

Las sociedades liberales y democráticas de Occidente se mueven en torno al principio de mayoría, pero las mayorías pueden ser ciegas o injustas, por esto se hace necesario preguntarse si existe algo que no sea reducible al derecho y sirva de criterio para no violentar, por decisión de mayoría, a una comunidad; en otras palabras, ¿existe un derecho inmutable que preceda cualquier decisión de una mayoría que deba ser respetado? Porque en el fondo la pregunta no es si para un león es natural acechar al cordero hasta hacerlo su alimento sino, si es natural para el cordero ser devorado por el predador. Por tanto, un derecho natural protegerá al débil de ser explotado por el más fuerte.

Tanto en las religiones como en los estados democráticos existen patologías peligrosas que no serán superadas si no se aporta lo mejor de cada tradición. Es un imperativo evitar los errores históricos donde la religión suplantó al Estado y luego éste mismo suplantó la religión. La pérdida de relevancia pública y social de la religión debido a los procesos de secularización de la modernidad y de emancipación de la razón natural de cualquier heteronomía o deber de carácter religioso fue un hecho agresivo, basado en el desprecio de la experiencia religiosa y en prejuicios apoyados en la experiencia científica del mundo y elaborados por la Ilustración, pero

también, el regreso de la religión de nuevo a la esfera pública, como lo plantea Habermas, expresa violencia y terror, cuando habla de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y afirma el potencial para la violencia que subyace en la religión. De alguna manera, esta visión no deja de ser reductiva y peligrosa ya que las religiones son centros ricos en humanismo, cultura y valores. Tenemos que dialogar para que surja la universalidad y, sobre todo, para que surja aquello que tiene unido al mundo.

REFERENCIAS

- Aristóteles. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18.
- Benedicto XVI. (2006a). *Discurso de Regensburg del 12 de septiembre de 2006*. Zenit. Recuperado el 22 de noviembre de 2012 de <http://www.zenit.org/es/articulos/discurso-de-benedicto-xvi-en-la-universidad-de-ratisbona>
- Benedicto XVI. (2006b). *Discurso durante el encuentro con los jóvenes*, del 6 de abril de 2006. Vatican.va. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd_sp.html
- Benedicto XVI. (2005). *Deus Caritas Est*. Roma: Editrice Vaticana.
- Gabriel, K. (2005). Trasfondo social del proceso de diferenciación en la sociedad y en los mundos vitales de los seres humanos. *Concilium*, 174-182.
- Galileo. (1613). *Carta a Benedetto Castelli del año 1613*. Recuperado de <http://www.mundolibertario.org/secciontumor negro/wp-content/uploads/2011/10/carta-de-Galileo.pdf>
- Galileo. (1615). *Carta a M. Cristina di Lorena del año 1615*. Recuperado de <http://cita.es/filosofar/Galileo/>
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* España: Paidós.
- _____. (2008). *El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?* *Dianoia*, 3-20.
- Pera, M. y Ratzinger, J. (2005). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture, Cantagalli*. Roma: Editrice Vaticana.

- Ratzinger, J. y Habermas, J. (2004). *Etica, religione e Stato liberale*. Roma: Morcelliana.
- Ratzinger, J. (1995). *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp.
- _____. (2005a). *Fede verità e tolleranza, il cristianesimo e le religioni del mondo*. Roma: Cantagalli.
- _____. (2005b). *Discurso en Subiaco, el 1 de abril de 2005*. Zenit. Recuperado de <http://www.zenit.org/es/articulos/la-ultima-conferencia-de-ratzinger-europa-en-la-crisis-de-las-culturas>
- _____. (2005c). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Roma: Cantagalli.
- _____. (2005d). *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Roma: Cantagalli.
- _____. (2005e). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2006). *Verdad, valores y poder*. Madrid: Rialp.
- Ruini, C. (2007). *La ragione, le scienze ed il futuro della civiltà, Chiesa*. Recuperado de <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/124401>
- Schianchi, P. (2007). *Nuovamente anonimi*. Il Sole 24 Ore Business Media. 32.