

CUADERNO HUMANITAS N°18

FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI

Discurso Papal y Comentarios

HUMANITAS

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y CULTURA CRISTIANA



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

DICIEMBRE 2006

HUMANITAS

Revista de Antropología y Cultura Cristiana

Publicación trimestral de la
Pontificia Universidad Católica de Chile

La revista *HUMANITAS* nace de la conveniencia de que la Universidad disponga para el servicio de la comunidad universitaria y de la opinión pública en general, de un órgano de pensamiento y estudio que busque reflejar las preocupaciones y enseñanzas del Magisterio Pontificio (Decreto Rectoría N° 147/95, visto 2°).

DIRECTOR

Jaime Antúnez Aldunate

COMITÉ EDITORIAL

Hernán Corral Talciani

Gabriel Guarda, O.S.B.

René Millar Carvacho

Pedro Morandé Court

Ricardo Riesco Jaramillo

Juan de Dios Vial Correa

Juan de Dios Vial Larraín

Rafael Vicuña Errázuriz

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Marta Irrarázaval Zegers

CONSEJO DE CONSULTORES

Y COLABORADORES

Presidente Honorario: S.E.R. Cardenal Francisco Javier Errázuriz Ossa, Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Carl Anderson, Andrés Arteaga, Francisca Alessandri, Antonio Amado, Felipe Bacarreza, Bernardino Bravo, Jean-Louis Bruguès O.P., Rocco Buttiglione, Raúl Bertelsen, Carlos Francisco Cáceres, Cardenal Carlo Caffarra, Guzmán Carriquiry, William E. Carroll, Alberto Caturelli, Cesare Cavalleri, Isabel Cruz, Nicolás Cruz, Ricardo Couyoumdjian, Sergio Cotta, Carlos Cousiño, Francesco D'Agostino, Adriano Dell'Asta, Vittorio di Girolamo, José María Eyzaguirre, Samuel Fernández, Luis Fernando Figari, Arturo Fontaine Aldunate, Juan Ignacio González, Stanislaw Grygiel, Gonzalo Ibáñez, Raúl Hasbun, Henri Hude, José Miguel Ibáñez, Raúl Irrarázabal, Paul Johnson, Ricardo Krebs, Abelardo Lobato O.P., Nikolaus Lobkowitz, Alfonso López Quintás, Cardenal Alfonso López Trujillo, Alejandro Llano, Raúl Madrid, Javier Martínez Fernández, Carlos Ignacio Massini Correas, Mauro Mattei O.S.B., Cardenal Jorge Medina, Augusto Merino, Dominic Milroy O.S.B., Antonio Moreno, Fernando Moreno, Michael Novak, José Miguel Oriol, Máximo Pacheco Gómez, Francisco Petrillo, O.M.D., Bernardino Piñera, Aquilino Polaino-Lorente, Cardenal Paul Poupard, Héctor Riesle, Florián Rodero L.C., Alejandro San Francisco, Romano Scalfi, Cardenal Angelo Scola, Josef Seifert, Alejandro Serani, Gisela Silva Encina, Robert Spaemann, William Thayer Arteaga, Olga Ulianova, Miguel Angel Velasco, Juan Velarde Fuertes, Aníbal Vial, Pilar Vigil, Arturo Yarrázaval, Diego Yuuki S.J.

*En portada: S.S. Benedicto XVI
dicta su clase magistral
en la Universidad de Ratisbona
el 12-IX-2006.
Lo acompaña el Rector Magnífico*



Índice

CUADERNO HUMANITAS N° 18

Clase Magistral en la Universidad de Ratisbona FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD <i>Benedicto XVI</i>	2
CARTA DEL CARDENAL TARCISIO BERTONE Secretario de Estado de Su Santidad	12
RAZÓN Y FE <i>Juan de Dios Vial Larraín</i>	14
FE Y RAZÓN EN UN MUNDO DE CERTEZAS LIMITADAS <i>Enrique Barros Bourie</i>	19
UNA REFLEXIÓN DIRIGIDA A LA CULTURA OCCIDENTAL <i>Pedro Morandé Court</i>	28

Fe, Razón y Universidad

SE ABRE, EN LA COMPRENSIÓN DE DIOS Y POR TANTO EN LA REALIZACIÓN CONCRETA DE LA RELIGIÓN, UN DILEMA QUE HOY NOS PLANTEA UN DESAFÍO MUY DIRECTO. LA CONVICCIÓN DE QUE ACTUAR CONTRA LA RAZÓN ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA NATURALEZA DE DIOS, ¿ES SOLAMENTE UN PENSAMIENTO GRIEGO O VALE SIEMPRE Y POR SÍ MISMO?

PIENSO QUE EN ESTE PUNTO SE MANIFIESTA LA PROFUNDA CONCORDANCIA ENTRE LO QUE ES GRIEGO EN EL MEJOR SENTIDO Y LO QUE ES FE EN DIOS SEGÚN LA BIBLIA.

* Traducción al español del discurso de S.S. Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, pronunciado el 12 de septiembre de 2006 durante su visita pastoral a Alemania, con las notas que el mismo Papa añadiera posteriormente. El título que el Santo Padre dio al discurso fue «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones».

Eminencias, Rectores Magníficos, Excelencias, Ilustres señoras y señores:

Para mí es un momento emocionante encontrarme de nuevo en la universidad y poder impartir una vez más una lección magistral. Me hace pensar en aquellos años en los que, tras un hermoso período en el Instituto Superior de Freising, inicié mi actividad como profesor en la universidad de Bonn. Era el año 1959, cuando la antigua universidad tenía todavía profesores ordinarios. No había auxiliares ni dactilógrafos para las cátedras, pero se daba en cambio un contacto muy directo con los alumnos y, sobre todo, entre los profesores. Nos reuníamos antes y después de las clases en las salas de profesores. Los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y naturalmente también entre las dos facultades teológicas eran muy estrechos. Una vez cada semestre había un *dies academicus*, en el que los profesores de todas las facultades se presentaban ante los estudiantes de la universidad, haciendo posible así una experiencia de *Universitas* –algo a lo que hace poco ha aludido también usted, Señor Rector–; es decir, la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón: era algo que se experimentaba vivamente. Además, la universidad se sentía orgullosa de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, realizan un trabajo que forma parte necesariamente del conjunto de la *Universitas scientiarum*, aunque no todos podían compartir la fe, a cuya correlación con la razón común se dedican los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón no se alteró ni siquiera cuando, en cierta ocasión, se supo que uno de los profesores había dicho que en nuestra universidad había



algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía: Dios. En el conjunto de la universidad estaba fuera de discusión que, incluso ante un escepticismo tan radical, seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y que esto debía hacerse en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

Recordé todo esto recientemente cuando leí la parte, publicada por el profesor Theodore Khoury (Münster), del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez en los cuarteles de invierno del año 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y sobre la verdad de ambos.¹ Probablemente fue el mismo emperador quien anotó ese diálogo durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402. Así se explica que sus razonamientos se recojan con mucho más detalle que las respuestas de su interlocutor persa.² El diálogo abarca todo el ámbito de las estructuras de la fe contenidas en la Biblia y en el Corán, y se detiene sobre todo en la imagen de Dios y del hombre, pero también, cada vez más y necesariamente, en la relación entre las «tres Leyes», como se decía,

EN EL PRINCIPIO EXISTÍA EL LOGOS, Y EL LOGOS ES DIOS, NOS DICE EL EVANGELISTA. EL ENCUENTRO ENTRE EL MENSAJE BÍBLICO Y EL PENSAMIENTO GRIEGO NO ERA UNA SIMPLE CASUALIDAD. LA VISIÓN DE SAN PABLO, ANTE QUIEN SE HABÍAN CERRADO LOS CAMINOS DE ASIA Y QUE EN SUEÑOS VIO UN MACEDONIO QUE LE SUPLICABA: «PASA A MACEDONIA Y AYÚDANOS» (CF. HCH 16, 6-10), PUEDE INTERPRETARSE COMO UNA «CONDENSACIÓN» DE LA NECESIDAD INTRÍNSECA DE UN ACERCAMIENTO ENTRE LA FE BÍBLICA Y LA FILOSOFÍA GRIEGA.

o «tres órdenes de vida»: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán. No quiero hablar ahora de ello en este discurso; sólo quisiera aludir a un aspecto –más bien marginal en la estructura de todo el diálogo– que, en el contexto del tema «fe y razón», me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre esta materia.

En el séptimo coloquio (διαλεξις, controversia), editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la *yihad*, la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la *sura* 2, 256 está escrito: «Ninguna constricción en las cosas de fe». Según dice una parte de los expertos, es probablemente una de las *suras* del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa. Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba».³ El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre –dice–; no actuar según la razón (συν λογῶ) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona».⁴

En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios.⁵ El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionalidad.⁶ En este contexto, Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien observa que Ibn Hazm llega a decir que Dios no estaría vinculado ni siquiera por su propia palabra y que

nada le obligaría a revelarnos la verdad. Si él quisiera, el hombre debería practicar incluso la idolatría.⁷

A este propósito se presenta un dilema en la comprensión de Dios, y por tanto en la realización concreta de la religión, que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el *Logos*». Ésta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa *συν λογω*, con *logos*. *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de san Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio un macedonio que le suplicaba: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (cf. *Hch* 16, 6-10), puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego.

En realidad, este acercamiento había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, y que afirma de él simplemente «Yo soy», su ser, es una contraposición al mito, que tiene una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y superar el mito mismo.⁸ El proceso iniciado en la zarza llega a un nuevo desarrollo, dentro del Antiguo Testamento, durante el destierro, donde el Dios de Israel, entonces privado de la tierra y del culto, se proclama como el Dios del cielo y de la tierra, presentándose con una simple fórmula que prolonga aquellas palabras oídas desde la zarza: «Yo soy». Juntamente con este nuevo conocimiento de Dios se da una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. *Sal* 115). De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía desde sí

POR HONRADEZ, EN ESTE PUNTO ES PRECISO ANOTAR QUE, EN LA TARDÍA EDAD MEDIA, EN LA TEOLOGÍA SE DESARROLLARON TENDENCIAS QUE ROMPEN ESTA SÍNTESIS ENTRE ESPÍRITU GRIEGO Y ESPÍRITU CRISTIANO. EN CONTRAPOSICIÓN AL ASÍ LLAMADO INTELECTUALISMO AGUSTINIANO Y TOMISTA, CON JUAN DUNS ESCOTO COMENZÓ UN PLANTEAMIENTO VOLUNTARISTA QUE, TRAS SUCESIVOS DESARROLLOS, LLEVÓ AL FINAL A LA AFIRMACIÓN DE QUE SÓLO CONOCERÍAMOS DE DIOS LA VOLUNTAS ORDINATA. MÁS ALLÁ DE ÉSTA EXISTIRÍA LA LIBERTAD DE DIOS, EN VIRTUD DE LA CUAL ÉL HABRÍA PODIDO CREAR Y HACER TAMBIÉN LO CONTRARIO DE TODO LO QUE

EN CONTRAPOSICIÓN A ESA
VISIÓN, LA FE DE LA IGLESIA
SE HA ATENIDO SIEMPRE A LA
CONVICCIÓN DE QUE ENTRE
DIOS Y NOSOTROS, ENTRE SU
ETERNO ESPÍRITU CREADOR
Y NUESTRA RAZÓN CREADA,
EXISTE UNA VERDADERA
ANALOGÍA, EN LA QUE
CIERTAMENTE –COMO DICE EL
IV CONCILIO DE LETRÁN, EN EL
AÑO 1215– LAS DIFERENCIAS
SON INFINITAMENTE
MÁS GRANDES QUE LAS
SEMEJANZAS, PERO A PESAR
DE ELLO NO LLEGAN A ABOLIR
LA ANALOGÍA Y SU LENGUAJE.
DIOS NO SE HACE MÁS DIVINO
POR EL HECHO DE QUE LO
ALEJEMOS DE NOSOTROS
CON UN VOLUNTARISMO
PURO E IMPENETRABLE; EL
DIOS VERDADERAMENTE
DIVINO ES EL DIOS QUE SE HA
MANIFESTADO COMO LOGOS Y
HA ACTUADO Y ACTÚA COMO
LOGOS LLENO DE AMOR POR
NOSOTROS.

misma al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después tuvo lugar especialmente en la literatura sapiencial tardía. Hoy sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento –la de «los Setenta»–, que se hizo en Alejandría, es algo más que una simple traducción del texto hebreo (la cual tal vez podría juzgarse poco positivamente); en efecto, es en sí mismo un testimonio textual y un importante paso específico de la historia de la Revelación, en el cual se realizó este encuentro de un modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo.⁹ En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar «con el *logos*» es contrario a la naturaleza de Dios.

Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas tras sus decisiones efectivas. En contraste con esto, la fe de la Iglesia se ha atendido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente –como dice el IV concilio de Letrán en 1215– las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo, «rebasa» el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. *Ef 3, 19*); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-*Logos*, por lo cual el culto cristiano,

como dice también san Pablo, es «lógico» (λογικη), un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. *Rm* 12, 1).¹⁰ Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa.

A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opondrá la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos.¹¹

La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Respecto a la tradición teológica escolástica, los reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena.

La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf von Harnack. En mis años de estudiante y en los primeros de mi actividad académica, este programa ejercía un gran influjo también en la teología católica. Se utilizaba como punto de partida la distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de afrontar este asunto¹² y no quiero repetir aquí todo lo que dije en aquella ocasión. Sin embargo, me gustaría tratar de poner de relieve,

LA METAFÍSICA SE PRESENTA COMO UN PRESUPUESTO QUE DERIVA DE OTRA FUENTE, DE LA QUE ES PRECISO LIBERAR LA FE PARA QUE VUELVA A SER TOTALMENTE LO QUE ERA. CON SU AFIRMACIÓN DE QUE HABÍA TENIDO QUE RENUNCIAR A PENSAR PARA DEJAR ESPACIO A LA FE, KANT ACTUÓ SEGÚN ESTE PROGRAMA CON UN RADICALISMO QUE LOS REFORMADORES NO PUDIERON PREVER. DE ESTE MODO, ANCLÓ LA FE EXCLUSIVAMENTE EN LA RAZÓN PRÁCTICA, NEGÁNDOLE EL ACCESO A TODA LA

EN EL TRASFONDO DE
TODO ESTO SUBYACE
LA AUTOLIMITACIÓN
MODERNA DE LA RAZÓN,
CLÁSICAMENTE EXPRESADA
EN LAS «CRÍTICAS» DE KANT,
AUNQUE RADICALIZADA
ULTERIORMENTE ENTRE
TANTO POR EL PENSAMIENTO
DE LAS CIENCIAS NATURALES.
ESTE CONCEPTO MODERNO
DE LA RAZÓN SE BASA, POR
DECIRLO BREVEMENTE,
EN UNA SÍNTESIS ENTRE
PLATONISMO (CARTESIANISMO)
Y EMPIRISMO, UNA SÍNTESIS
CORROBORADA POR EL ÉXITO

al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda etapa de deshelenización respecto a la primera. La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad. En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias. Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido.

Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo

nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión.

Volveré más tarde sobre este argumento. Por el momento basta tener presente que, desde esta perspectiva, cualquier intento de mantener la teología como disciplina «científica» dejaría del cristianismo únicamente un minúsculo fragmento. Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va; los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.

Antes de llegar a las conclusiones a las que conduce todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza.

Llego así a la conclusión. Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de

ESTO IMPLICA DOS
ORIENTACIONES
FUNDAMENTALES DECISIVAS
PARA NUESTRA CUESTIÓN.
SÓLO EL TIPO DE CERTEZA
QUE DERIVA DE LA SINERGIA
ENTRE MATEMÁTICA Y
MÉTODO EMPÍRICO PUEDE
CONSIDERARSE CIENTÍFICA.
TODO LO QUE PRETENDA SER
CIENCIA HA DE ATENERSE A
ESTE CRITERIO. TAMBIÉN LAS
CIENCIAS HUMANAS, COMO
LA HISTORIA, LA PSICOLOGÍA,
LA SOCIOLOGÍA Y LA
FILOSOFÍA, HAN TRATADO DE
APROXIMARSE A ESTE CANON
DE VALOR CIENTÍFICO.
ES IMPORTANTE PARA
NUESTRAS REFLEXIONES
CONSTATAR QUE ESTE
MÉTODO EN CUANTO TAL
EXCLUYE EL PROBLEMA DE
DIOS, PRESENTÁNDOLO COMO
UN PROBLEMA A-CIENTÍFICO O
PRE-CIENTÍFICO. PERO DE ESTE
MODO NOS ENCONTRAMOS
ANTE UNA REDUCCIÓN DEL
ÁMBITO DE LA CIENCIA Y DE
LA RAZÓN QUE ES PRECISO

SI LA CIENCIA EN SU CONJUNTO
ES SÓLO ESTO, ENTONCES EL
HOMBRE MISMO SUFRIRÍA
UNA REDUCCIÓN, PUES LOS
INTERROGANTES PROPIAMENTE
HUMANOS, ES DECIR, DE
DÓNDE VIENE Y A DÓNDE VA;
LOS INTERROGANTES DE LA
RELIGIÓN Y DE LA ÉTICA, NO
PUEDEN ENCONTRAR LUGAR
EN EL ESPACIO DE LA RAZÓN
COMÚN DESCRITA POR LA
«CIENCIA» ENTENDIDA DE
ESTE MODO Y TIENEN QUE
DESPLAZARSE AL ÁMBITO DE

manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad. Por lo demás, la ética de la investigación científica –como ha aludido usted, Señor Rector Magnífico– debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias. Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Con todo, como he tratado de demostrar, la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de

la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: «Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida».¹³ Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad.

EL SUJETO, BASÁNDOSE EN SU EXPERIENCIA, DECIDE LO QUE CONSIDERA ADMISIBLE EN EL ÁMBITO RELIGIOSO Y LA «CONCIENCIA» SUBJETIVA SE CONVIERTE, EN DEFINITIVA, EN LA ÚNICA INSTANCIA ÉTICA. PERO, DE ESTE MODO, EL ETHOS Y LA RELIGIÓN PIERDEN SU PODER DE CREAR UNA COMUNIDAD Y SE CONVIERTEN EN UN ASUNTO TOTALMENTE

- 1 De los 26 coloquios (διαλέξεις, Khoury traduce «controversia») del diálogo («Entretien»), Th. Khoury ha publicado la 7ª «controversia» con notas y una amplia introducción sobre el origen del texto, la tradición manuscrita y la estructura del diálogo, junto con breves resúmenes de las «controversias» no editadas; el texto griego va acompañado de una traducción francesa: *Manuel II Paleólogo, Entretiens avec un Musulman. 7e controverse, Sources chrétiennes*. 115, París 1966. Mientras tanto, Karl Förstel ha publicado en el Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacción de A. Th. Khoury – R. Glei) una edición comentada greco-alemana del texto: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996. Ya en 1966 E. Trapp había publicado el texto griego con una introducción como volumen II de los *Wiener byzantinische Studien*. Citaré a continuación según Khoury.
- 2 Sobre el origen y la redacción del diálogo puede consultarse Khoury, pp. 22-29; amplios comentarios a este respecto pueden verse también en las ediciones de Förstel y Trapp.
- 3 *Controversia VII 2c*: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. Lamentablemente, esta cita ha sido considerada en el mundo musulmán como expresión de mi posición personal, suscitando así una comprensible indignación. Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión. Al citar el texto del emperador Manuel II sólo quería poner de relieve la relación esencial que existe entre la fe y la razón. En este punto estoy de acuerdo con Manuel II, pero sin hacer mía su polémica.
- 4 *Controversia VII 3 b-c*: Khoury, pp. 144-145; Förstel vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.
- 5 Solamente por esta afirmación cité el diálogo entre Manuel II y su interlocutor persa. Ella nos ofrece el tema de mis reflexiones sucesivas.
- 6 Cf. Khoury, o.c., p. 144, nota 1.
- 7 R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, París 1956, p. 13; cf. Khoury, p. 144. En el desarrollo ulterior de mi discurso se pondrá de manifiesto cómo en la teología de la Baja Edad Media existen posiciones semejantes.
- 8 Para la interpretación ampliamente discutida del episodio de la zarza que ardía sin consumirse, quisiera remitir a mi libro *Einführung in das Christentum*, Munich 1968, pp. 84-102. Creo que las afirmaciones que hago en ese libro, no obstante el desarrollo ulterior de la discusión, siguen siendo válidas.
- 9 Cf. A. Schenker, «L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées», en: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Ciudad del Vaticano 2001, pp. 178-186.
- 10 Este tema lo he tratado más detalladamente en mi libro *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Friburgo 2000, pp. 38-42.
- 11 De la abundante bibliografía sobre el tema de la deshelenización, quisiera mencionar especialmente: A. Grillmeier, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepnzinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», en: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo 1975, pp. 423-488.
- 12 Publicada y comentada de nuevo por Heino Sonnemanns (ed.): Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.
- 13 90 c-d. Para este texto se puede ver también R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Maguncia-Paderborn 1987 5, pp. 218-221.



SECRETARÍA DE ESTADO

PRIMERA SECCIÓN - ASUNTOS GENERALES

Vaticano, 14 de noviembre de 2006

Su Santidad Benedicto XVI saluda cordialmente a los organizadores y participantes en el foro sobre el tema «Fe, Razón y Universidad», patrocinado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, con la aportación de varias de sus facultades y la revista HUMANITAS, invitándolos a fomentar el rigor intelectual en una comprensión íntegra de la realidad para el hombre de hoy.

Al mismo tiempo, los exhorta a esforzarse generosamente para que la universidad, además de ser ámbito privilegiado de diálogo constante entre fe y cultura, contribuya a formar a las nuevas generaciones en una amplia visión del mundo y del hombre, abierta a la trascendencia y a la fe, que les permita construir un futuro basado más en principios sólidos que en modelos fragmentarios o dependientes de circunstancias contingentes.

Con estos sentimientos, el Santo Padre invoca la protección del Sagrado Corazón de Jesús, patrono de esa universidad, e imparte complacido a todos los participantes en el mencionado foro académico la implorada bendición apostólica.

CARDENAL TARCISIO BERTONE
Secretario de Estado de Su Santidad

TRES REFLEXIONES SOBRE LA CLASE MAGISTRAL DE RATISBONA

*Convocado por Revista Humanitas
en conjunto con las Facultades de Teología,
Filosofía, Derecho y Ciencias Sociales
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
tuvo lugar el 20 de noviembre de 2006,
en el Salón de Honor de la Casa Central,
un foro en el que se reflexionó sobre la clase magistral
de S.S. Benedicto XVI en Ratisbona.
Concurrieron al acto el Sr. Nuncio Apostólico,
S. E. Monseñor Aldo Cavalli,
académicos, entre los cuales varios rectores
y ex rectores de universidades chilenas
y un numeroso público compuesto
de estudiantes y de lectores habituales de Humanitas.*

*Las exposiciones, que reproducimos
a continuación en su integridad, estuvieron a cargo
de los profesores Juan de Dios Vial Larraín,
Enrique Barros Bourie y Pedro Morandé Court.*

Razón y Fe

POR JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN

El Papa en su lección magistral en la Universidad de Ratisbona citó el texto de un Emperador bizantino del siglo XIV, texto actualmente en curso de edición por un profesor alemán, en el cual se alude a las tres Leyes, como entonces se decía: el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y el Corán. El Emperador critica ahí la idea de difundir la fe por medio de la espada. El Papa coincide con él en este punto; no obstante, califica las palabras del Emperador relativas al Islam como extremadamente «duras»; de «una brusquedad», dice, «que nos sorprende». Tampoco sus palabras acogen suficientemente. añade, las respuestas de su interlocutor persa, de religión musulmana seguramente.

¿Qué derecho hay, entonces, para atribuir al Papa las palabras que él critica? ¿No es esta una actitud torcida y odiosa?

El Papa enuncia desde el principio de la lección su respuesta a la cuestión que ha planteado: «No actuar según la razón, afirma, es contrario a la naturaleza de Dios». Dicho de otra manera: sólo en la medida en que el hombre actúe desde sí mismo estará en concordancia con la naturaleza de Dios.

Lo que el Papa ha planteado en su lección es una contraposición entre fe y violencia, versus fe y razón. Su lección incide, entonces, sobre la relación correcta: la que la fe establece con la razón, que es la naturaleza misma del hombre. En efecto, ¿qué puede aproximar al hombre al don de la fe, acaso algo externo a él que, por lo mismo, le haga violencia, o algo que brote de lo más íntimo y profundo de sí mismo, es decir, de su naturaleza?

El Papa enuncia desde el principio de la lección su respuesta a la cuestión que ha planteado: «No actuar según la razón, afirma, es contrario a la naturaleza de Dios». Dicho de otra manera: sólo en la medida en que el hombre actúe desde sí mismo estará en concordancia con la naturaleza de Dios.

¿En qué se funda el Papa para hacer tan vigorosa afirmación? En dos textos decisivos de la Biblia, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo Testamento. El Génesis, el primero de los libros de la Biblia, se inicia con las palabras «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (I, 1). Y el Evangelio de San Juan se inicia, a su vez, con las palabras «En el principio existía el Logos y el Logos estaba en Dios» (I, 1). La concordancia es visible y particularmente significativa. El Dios Creador es el Logos, es la palabra de Dios, de la que el hombre es imagen. El Dios Creador es el mismo Verbo de Dios hecho carne en la persona de Cristo. Y en Él está la figura humana esencial. El fundamento de la tesis del Papa sobre la relación entre la fe y la razón radica, pues, en esa relación entre Dios Creador y Verbo de Dios como el puente que enlaza el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, el Génesis y el Evangelio de San Juan, la naturaleza de Dios y la naturaleza humana.

El editor alemán afirma que para el Emperador bizantino, en tanto había sido educado en la filosofía griega, esa relación entre la fe y la razón era cosa evidente. No así, sin embargo, para la doctrina musulmana de la absoluta trascendencia de Dios. La vo-

* JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Ex Rector de la Universidad de Chile. Ex decano de la facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Comité Editorial de Revista *Humanitas*.



luntad de Dios, en el sentido de esta trascendencia, no se vincula a ninguna categoría humana, inclusive, la racionalidad. Un conocido islamista francés, Arnaldez, dice que ha llegado a pensarse en el Islam que Dios no está vinculado ni siquiera a su propia palabra y, así, perfectamente podría no revelar la verdad e inclusive prescribir al hombre la idolatría.

El Papa pregunta entonces: la correlación entre la razón del hombre y la naturaleza de Dios en virtud de la cual un actuar irracional fuera contrario tanto a la naturaleza de Dios como a la del hombre ¿es fruto, acaso, del pensamiento griego o tiene valor en sí mismo y con independencia de aquél? A esta pregunta que él se hace el Papa responde de manera neta: ha sido San Juan quien dio la respuesta conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios. Por consiguiente, no ha sido así como una casualidad histórica el encuentro del mensaje bíblico con el pensamiento griego que condujo a decir: «En el principio existía el *Logos*».

Pues bien, yo quisiera comenzar diciendo, si ustedes me lo permiten, que esta tesis del Papa me parece estupenda y atrevida. Creo que ella abre un camino que es al que Benedicto XVI invita hoy a los cristianos. Pero voy más allá: invita a todos los hombres porque habla acerca del hombre mismo, en nombre de todos, pues. Permítanme tratar de justificar el sentido de lo que afirmo en la lectura de las palabras del Papa.

Califiqué de atrevida su afirmación porque ciertamente él sabe muy bien que al decirla se expone a que se le llame tributario de Santo Tomás de Aquino, por ende, de Aristóteles y del simple logocentrismo griego. Pero esto no debiera hacerse en tiempos que

¿En qué se funda el Papa para hacer tan vigorosa afirmación? En dos textos decisivos de la Biblia, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo Testamento. El Génesis, el primero de los libros de la Biblia, se inicia con las palabras «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (I, 1).

proclaman la eliminación de la metafísica, como han dicho los positivistas de Viena, o de superación de la metafísica, como ha dicho Heidegger. En tiempos nihilistas, por otra parte, carentes de centro o en los que el centro sería nada, nihil, ¿cómo puede pretender el Papa retornar a un logocentrismo? Se expone, además, a que se le impute un pensar meramente europeo en un mundo global en el que, contra toda unidad espiritual, reina un pluralismo relativista de corte puramente político. Se expone, en fin, a que se le impute querer rescatar la verdad contra los sofistas, una vez más después de Sócrates y Platón, pero después que toda la filosofía habría caído con la muerte de Dios, según el juicio de Nietzsche. Difícilmente alguien sabe mejor que el Papa por qué él está dispuesto a exponerse a todas estas críticas. Sencillamente porque son nuestro pan ideológico de cada día en el mundo actual y porque es ahí justamente donde la verdad ha de clavar su bandera.

Califiqué de atrevida su afirmación porque ciertamente él sabe muy bien que al decirlo se expone a que se le llame tributario de Santo Tomás de Aquino, por ende, de Aristóteles y del simple logocentrismo griego. Pero esto no debiera hacerse en tiempos que proclaman la eliminación de la metafísica, como han dicho los positivistas de Viena, o de superación de la metafísica, como ha dicho Heidegger.

¿No ha sido el sello de la Iglesia desde su fundación, y aun la suerte de quien la fundó, recibir todo eso y muchísimo más justo por decir lo que dijeron, por decir algo que era nuevo y navegar contra corriente? La comprensión del pobre en el planteo de la cuestión social. La comprensión del amor en el planteo de la moral sexual, ¿no han sido navegaciones contra corriente que ha debido emprender la Iglesia por lo menos en los dos últimos siglos? Reinstaurar el valor de la razón al interior de la fe es la atrevida empresa de Benedicto XVI que se atreve a ella, valga la redundancia si es que la hay, como lo hiciera San Anselmo en el inicio de la más esplendorosa teología cristiana bajo el lema *fides quaerens intellectum*.

Pero este atrevimiento del Papa Benedicto XVI al proclamar la relación viva entre Fe y Razón adquiere una dimensión especial, que es seguramente la más grave, cuando denuncia lo ocurrido a la verdad de la fe y la inteligencia, al interior del propio cristianismo que, en definitiva, ha puesto en pugna al hombre con la verdad, que es como decir al hombre consigo mismo.

El Papa se sirve de una vigorosa metáfora para describir ese proceso que vendría ya desde la crisis de la teología medieval que gesta el nominalismo y que se proyecta en el mundo moderno. El Papa

habla de tres oleadas, trayendo a nuestra mente catástrofes de la naturaleza que hemos conocido hace poco.

Habla de una deshelenización del cristianismo que marca la ruptura de la fe con la inteligencia filosófica. Pero cuando dice que no fue una casualidad el encuentro originario de la fe con el pensamiento griego lo que está diciendo, pienso, es algo de gran alcance. Está concediendo a la historia humana un peso y una significación que si bien están inscritos ya en la Encarnación de Cristo y en su Pasión bajo Poncio Pilatos, como reza el Credo, pero en la forma como el Papa lo propone lleva a concebir que la historia de la salvación se prolonga a todo lo largo de la historia del hombre y se gesta a la par de ella. Sobre esta base el Papa no sólo justifica la helenización del cristianismo, sino puede afirmar que «el cristianismo desarrolla su huella históricamente decisiva en Europa», tanto como su origen se halla en el Oriente. El proceso de asimilación de un pensamiento

por la verdad cristiana no es, entonces, un azar, una casualidad, algo de lo cual pueda deshacerse y borrar a voluntad. Es algo real, vivo, histórico que pertenece tanto a la naturaleza de Dios como a la del hombre.

El acercamiento entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego se produce ya en el episodio de la zarza ardiente que se lee en el Éxodo. El nombre del Dios bíblico se escucha en las palabras Yo Soy. Estas palabras diferencian al Dios de la Biblia de otros dioses. Le apartan del mito y de la idolatría. El Papa ve aquí una íntima analogía con el intento de Sócrates de vencer y superar al mito. Inclusive lo llama una «ilustración» que rompe con divinidades que no son sino obra de las manos del hombre, como dice el Salmo 115. En la literatura sapiencial tardía se dará ese acercamiento, ese recíproco contacto entre la Biblia y la filosofía de los griegos.

Pero, como se ha dicho, es en la propia cultura cristiana de la tardía Edad Media donde surge un planteamiento, «voluntarista» lo llama el Papa, según el cual a Dios se lo conoce nada más que como una voluntad infinita «cuyas posibilidades abismales, afirma Benedicto XVI, permanecen para nosotros eternamente inalcanzables y escondidas». El Papa menciona en esta línea a Duns Scoto, como creo que pudo también mencionar a Guillermo de Occam y al nominalismo.

Obsérvese una extraña paradoja que pareciera ligar en lo profundo, aunque no lo sea históricamente, la trascendencia absoluta de Dios predicada en el Corán y el carácter abismal de la voluntad en el pensamiento de Duns Scoto. O en el de Occam, según el cual bueno es lo que Dios quiere y sin otra razón que su voluntad, de tal manera que no puede decirse que Dios quiera lo que es bueno, sino que es bueno nada más que porque lo quiere.

La teología del Islam pareciera concordar con la filosofía nominalista. En cambio, la filosofía de un filósofo musulmán, como es Avicena, de proveniencia aristotélica, pudo ser asimilada en profundidad en la teología cristiana de Santo Tomás de Aquino. De una verdad del Islam a una filosofía nominalista de teólogos cristianos, pero de la filosofía de un musulmán a una teología católica. La clave está en que la filosofía del musulmán y la teología del católico están articuladas en el logos griego de Aristóteles que establece una continuidad que los nominalistas han roto.

Por cierto, las diferencias entre Dios y el hombre son infinitamente mayores que las semejanzas, como estableció el Concilio de Letrán en el siglo XIII, pero Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros. El Dios verdaderamente divino, dice el Papa, «es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como logos lleno de amor por nosotros»

La primera oleada que cae sobre esa esencial verdad es la deshelenización postulada por la Reforma en el siglo XVI que busca la forma primordial de la fe en la sola Escritura sagrada, completamente libre del logos de la filosofía. Lutero llegó a decir que la filosofía de Aristóteles era la prostituta del demonio y en otro lugar dijo: soy de la facción de Occam. La poderosa vivencia religiosa del fraile germano no se andaba con eufemismos. Pero la filosofía del idealismo alemán se lo tomó muy en serio aunque irónicamente, pues,

La primera oleada que cae sobre esa esencial verdad es la deshelenización postulada por la Reforma en el siglo XVI que busca la forma primordial de la fe en la sola Escritura sagrada, completamente libre del logos de la filosofía. Lutero llegó a decir que la filosofía de Aristóteles era la prostituta del demonio y en otro lugar dijo: soy de la facción de Occam.

una vez más, es la filosofía la que hablará de Dios, ahora en las formas del idealismo subjetivista inducido por la razón moderna de índole matemática y tecnológica. Kant en el siglo XVIII radicaliza esa posición cuando en la *Crítica de la Razón Pura* afirmó la necesidad de renunciar al pensamiento teórico de la filosofía para dar lugar a la fe. De ahí a la teología liberal de los siglos XIX y XX no hay más que un paso en el que la fe se vierte en una moral y Jesús se convierte en una figura humanitaria, nada más. La razón práctica de Kant alcanza toda su altura teológica haciendo de Dios sólo un postulado para sostener esa moral. Así se levanta la segunda oleada que denuncia el Papa. Esta ola, me permitiría añadir, conduce a ver en Dios y la religión la más fundamental alienación del hombre, como dijo Marx en el *Prólogo a la Filosofía del Derecho* de Hegel y a ver el cristianismo inmerso en el nihilismo y llamado a caer bajo su voluntad de poder, como predicó Nietzsche. Esta oleada salvaje barre todavía la conciencia contemporánea.

Kant en el siglo XVIII radicaliza esa posición cuando en la Crítica de la Razón Pura afirmó la necesidad de renunciar al pensamiento teórico de la filosofía para dar lugar a la fe. De ahí a la teología liberal de los siglos XIX y XX no hay más que un paso en el que la fe se vierte en una moral y Jesús se convierte en una figura humanitaria, nada más.

La autolimitación moderna de la razón expresada en las *Críticas* de Kant y proyectada en las ciencias, reduciendo su ámbito ha excluido el problema de Dios. El sujeto, entonces, decide lo que considera sostenible acerca de Dios, y la conciencia subjetiva se convierte en la única instancia ética. Como consecuencia ética y religión pierden su poder de crear una comunidad.

El *Logos* de que habla San Juan transfiguró la originaria palabra griega –logos– de la que ya Platón en el *Fedón* había dicho que nombra la misma esencia del alma. Ni el puro conceptualismo racional, ni las operaciones de un cálculo formal que una máquina también puede realizar, ni impulsos vitales fantásticamente revestidos. *Logos* habla de la más auténtica profundidad del hombre, de su naturaleza. Del carácter divino de la creatura humana.

La tercera oleada que el Papa denuncia bloquea la posibilidad de encuentro entre las culturas, un gran ideal político y moral de nuestro tiempo, al proclamar la ruptura de la fe cristiana con la cultura que primero la albergó, como si hubiera sido algo así como un pecado original. Semejante despojamiento no es purificador. En él late, quizá, la secreta soberbia de querer tenerse la fe sola a sí misma. Esto no la purifica, la corroe, la desintegra.

Criticar las corrientes que en el mundo moderno han amenazado la unidad esencial de la razón y la fe no es desconocer los bienes de este mundo. El Papa desmentiría sus palabras si lo hiciera. Su posición es otra: es una mirada hacia adelante, una invitación. El Papa busca lo que llama una «ampliación de la razón». Una apertura que permita a la razón superar los límites que le han sido impuestos y abrir una interrogación más viva, más actual, más madura sobre la razón de la fe. Permítaseme recordar a este respecto algo que escuché decir hace varios años en este mismo salón de honor a un eminente conocedor de la filosofía griega en los orígenes del cristianismo, el jesuita Paul Henry: la ortodoxia ha sido la aventura de la inteligencia a través de las herejías.

A esta tarea llama el Papa a la *Universitas Scientiarum*, como él dice, a la Universidad. Y una Universidad como esta nuestra Pontificia Universidad Católica de Chile no puede sino asumir esta misión sabiendo que por encima del oleaje tempestuoso se escuchan las palabras: Tú eres Pedro y sobre esta roca edificaré mi Iglesia.

La fe y la razón en un mundo de certezas limitadas

POR ENRIQUE BARROS BOURIE

I

Benedicto XVI es un hombre tímido y afable, cuya vida entera ha estado marcada por la fe; al mismo tiempo es un pensador en extremo complejo, que persistentemente ha sostenido que el cristianismo es constitutivo de la identidad cultural europea.

El discurso de Regensburg es la etapa culminante de su viaje a Baviera. Allí se encontró, probablemente por última vez en su vida, con las profundas raíces católicas de la tierra de su infancia y juventud; y con su propia historia intelectual como profesor ordinario de teología. Desde su cátedra en Regensburg, el profesor Ratzinger fue llamado en 1977 por Pablo VI como arzobispo de München, la capital bávara, y, luego de pocos años de trabajo pastoral, Juan Pablo II lo designó prefecto de la fe. Ahora, como Sumo Pontífice, ha querido retornar a su tierra y, de paso, también recordar sus años de profesor ordinario de teología en Regensburg, donde encontró abrigo luego de las turbulencias provocadas por el movimiento estudiantil de los años 60.

Volver a su universidad significaba para el Papa un reencuentro con la condición profesoral que abandonó hace casi 30 años, cuando era uno de los más reputados teólogos postconciliares. No es extraño, entonces, que haya elegido para esa ocasión el tema crucial de toda teología, como es la relación entre la fe y la razón.

En una conversación espontánea con estudiantes poco después de ser designado Papa, Benedicto XVI comentó que una de las mayores dificultades de su nueva investidura era la amenaza a la espontaneidad, porque cualquier opinión era asociada a su calidad pontifical y no al ser humano que la detentaba. Me he acordado de esa temprana declaración sincera y humilde a propósito de la discusión que ha generado la referencia que hace el Papa en su conferencia a los dichos de Ibn Hazm, un musulmán persa que sostiene una conversación con el emperador bizantino a pocos años de la caída de Constantinopla, cuando el imperio cristiano de oriente estaba en la etapa final de su demolición.

Marcando el tema de su conferencia, el Papa cita el relato que hace el propio Manuel II, en un texto reeditado hace algunos años, de sus argumentos a favor de una fe que se

El Papa concibe con precisión la debilidad cultural de una civilización donde «las ofertas de sentido son cada vez más precarias y fugaces». Por eso, continúa el Papa en esa homilía, «los cristianos no debemos tener angustia de la confrontación espiritual con una sociedad que tras la apariencia de una superioridad intelectual, oculta un desamparo respecto de las últimas preguntas de la existencia».

* ENRIQUE BARROS BOURIE. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Profesor de Derecho de la Universidad de Chile.

funde en la convicción. Afirma que «Dios no se complace con la sangre» y critica la directriz de Mahoma «de difundir por medio de la espada la fe que predicaba». Por el contrario, afirma el emperador cristiano, «la fe es fruto del alma, no del cuerpo; por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia y amenazas»¹.

Las consecuencias políticas que tuvo este relato muestran que al Papa no le es posible desdoblarse en el profesor Ratzinger, como íntimamente, en razón de su naturaleza e historia personal, habría querido al regresar a Regensburg.

Es un síntoma que esa preciosa ciudad se encuentre junto al Danubio, un río que recorre territorios que por siglos fueron el corazón de los dos imperios, uno cristiano y otro otomano. La situación ha cambiado desde la época de la conversación del emperador Manuel con su interlocutor persa a fines del siglo XIV. No es el reino escuálido del gobernante cristiano lo que está a punto de sucumbir. El espacio público de los países

musulmanes está excitado por la ansiedad y el resentimiento. Un sentimiento de desvalorización política, económica y cultural frente al occidente cristiano, alimenta el fuego de un fundamentalismo religioso que se vale de la violencia como medio ordinario de la política. El voluntarismo tiende a reemplazar la tolerancia y la razón, no sólo a consecuencias de la lógica interna del Islam, como emerge de la opinión referida por el Papa, sino por una situación generalizada de desgobierno, de división entre facciones tribales y religiosas, de impotencia política y cultural frente a lo que se percibe como un avance invasor del materialismo cultural y del imperialismo político atribuido al occidente de origen cristiano.

Pero la situación no siempre ha sido la actual en el Islam. Aristóteles, a quien el Papa parece tener como referente implícito de la mejor tradición de la razón en el mundo helénico, regresó a Europa, luego de siglos de olvido, desde la Granada musulmana. En ese reino convivieron moros, cristianos y judíos, de una manera que llegó a su fin precisamente con la reconquista. Los propios judíos expulsados del reino cristiano emigraron al imperio otomano, donde por siglos

fueron tolerados y lograron establecerse y progresar, conservando incluso su ladino originario, como relata Elías Canetti en las preciosas memorias de su infancia². Por otra parte, la cultura musulmana, como mostró Clifford Geertz en su investigación comparada del Islam en Indonesia y en Marruecos³, dista de ser homogénea y presenta tantos quiebres y matices como nuestra propia tradición cristiana.

En fin, el Papa hubo de asumir las consecuencias políticas de su candor profesoral. Su dificultad tempranamente anticipada de desdoblarse en el teólogo Joseph Ratzinger y el Papa Benedicto XVI, quedó en evidencia en esta dura alusión por boca de tercero a la lógica política del Islam. Y ello ocurrió en el ámbito que más parece contradecir

En este contexto, la pregunta por las relaciones entre la fe y la razón, que el Papa formuló en su discurso de Regensburg, responde, a la vez, a su dimensión intelectual más notable, como a sus temores más profundos acerca de las posibilidades de la fe en una sociedad estructuralmente secularizada, como la europea contemporánea. (...)

1 Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Théodore Khoury, Paris: Éditions du cerf, Paris, 1966.

2 Canetti Elías, *Die gerettete Zunge*, Frankfurt am Main: Fischer, 1977.

3 Geertz Clifford, *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Madrid: Paidós,



su naturaleza de teólogo profesional, como es que su investidura transforme en asunto de alta política para las relaciones del mundo cristiano y musulmán una cita académica que sirve de introducción al tema de su conferencia. En sus viejos tiempos de Regensburg, por polémica que fuera la opinión implícita en esa cita, sólo habría dado lugar a una discusión informada y racional acerca de sus supuestos históricos y de sus alcances dogmáticos. Pero el percance no es sólo uno referido a la superposición de los juegos de lenguaje en que Benedicto XVI participa, como teólogo y pontífice. También plantea la pregunta subyacente más delicada para nuestra Iglesia, referida a las persistentes dificultades para asumir internamente el lado oscuro de su propia historia, incluidos episodios sangrientos contra musulmanes. Esta excesiva buena conciencia tiende a producir un abismo hermenéutico, que dificulta la comunicación con la modernidad secularizada y con otros credos, incluso cristianos.

(...) Creer ha dejado de ser un elemento constitutivo de la cultura y más bien el hombre hipercivilizado tiende a asumir con naturalidad la actitud inversa, en orden a que la fe no es compatible con el estado de desarrollo alcanzado por la razón moderna.

II

El Papa es un intelectual esencialmente europeo. No es casual, particularmente en su caso, que su nombre pontifical evoque a San Benito, el patrono de Europa. Y el diagnóstico que él tiene de la cultura europea contemporánea es, a la vez, desolador y esperanzado. Como ha expresado recientemente a los obispos alemanes, «la cultura occidental está marcada por una secularización que hace desaparecer a Dios de

la conciencia pública, que hace palidecer la figura excepcional de Cristo y donde pierden eficacia los valores conformados por la tradición cristiana». De ello se sigue que «la fe también deviene más difícil para cada cual, porque crece la contingencia de los proyectos y formas de vida», de modo que «el cristianismo no es sino otra de las posibles ofertas de sentido».

Sin embargo, también en nuestro tiempo el cristianismo es un fuego de esperanza, capaz de encender otros fuegos, como ha titulado Samuel Fernández ese precioso librito que recopila homilías espirituales de Alberto Hurtado⁴. El Papa concibe con precisión la debilidad cultural de una civilización donde «las ofertas de sentido son cada vez más precarias y fugaces». Por eso, continúa el Papa en esa homilía, «los cristianos no debemos tener angustia de la confrontación espiritual con una sociedad

que tras la apariencia de una superioridad intelectual, oculta un desamparo respecto de las últimas preguntas de la existencia»⁵.

El espacio vacío del alma debe ser llenado incesantemente con acción y, a falta de ésta, con la más banal entretención, porque se ha perdido el sentido del por qué. Se trata de un estado espiritual en que el yo está permanentemente escapando de sí mismo, porque es incapaz de encontrar un camino que dé sentido a su existencia.

En este contexto, la pregunta por las relaciones entre la fe y la razón, que el Papa formuló en su discurso de Regensburg, responde, a la vez, a su dimensión intelectual más notable, como a sus temores más profundos acerca de las posibilidades de la fe en una sociedad estructuralmente secularizada, como la europea contemporánea. Creer ha dejado de ser un elemento constitutivo de la cultura y más bien el hombre hipercivilizado tiende a asumir con naturalidad la actitud inversa, en orden a que la fe no es compatible con el estado de desarrollo alcanzado por la razón moderna.

En verdad, las relaciones entre la fe y la razón, que alcanzaron su grado más profundo de consolidación en la escolástica del S. XIII, han pasado a ser contingentes en las más diversas dimensiones. Ante todo, de un modo muy generalizado en los medios intelectuales de Occidente, se suele asumir que el agnosticismo

es un estado superior de la conciencia, de modo que la fe es tenida por un resabio de etapas superadas por la cultura reflexiva e ilustrada. La actitud más común es simplemente de prescindencia: la religión ha dejado de pertenecer al horizonte de posibilidades de la conciencia y carece de todo significado, incluso ritual, en la vida diaria, ni siquiera ante la inminencia de la muerte. A la inversa, la fe suele expresarse en emociones y en convicciones que son inmunes a la experiencia histórica, a la ciencia empírica y a la razón especulativa. La ruptura entre la fe y la razón tiende a producirse en las dos direcciones.

Salvo algunos intelectuales que persisten en la actitud militantemente antirreligiosa de parte del iluminismo francés de los siglos XVIII y XIX, pareciera que el agnosticismo prescindente es la actitud más generalizada en la cultura de este tiempo. La existencia contemporánea se desenvuelve en ese hoyo profundo y vacío, donde sobrevive ese ‘hombre sin atributos’ descrito en la notable novela de Musil. El espacio

4 Hurtado Alberto, *Un fuego que enciende otros fuegos* (Samuel Fernández i.a. editor), Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2004; véase especialmente, «Visión de eternidad. Meditación de semana santa para jóvenes». 1946, página 49.

5 Benedicto XVI, homilía de 10 de noviembre de 2006 a obispos alemanes en visita ad limina a Roma (tomada de la página de la Conferencia Episcopal Alemana, www.dbk.de).

vacío del alma debe ser llenado incesantemente con acción y, a falta de ésta, con la más banal entretención, porque se ha perdido el sentido del por qué. Se trata de un estado espiritual en que el yo está permanentemente escapando de sí mismo, porque es incapaz de encontrar un camino que dé sentido a su existencia; en el extremo, la razón ilustrada se manifiesta de un modo narcisista, que se satisface en sí misma, y se despliega con un virtuosismo carente de finalidad.

Por otro lado, ya no es posible que la religiosidad se encauce de la manera que solía hacerlo en el modelo de la cristiandad total soñada por la gran reforma política de Gregorio VII, que según historiadores respetables es el antecedente de la formación del Estado moderno⁶. Ya en su tiempo, la querrela entre el poder eclesial y temporal no pudo ser resuelta a favor del papado ni del imperio. Con mayor razón, los instrumentos de la fe no pueden ser los de la coacción institucional por medio del derecho en una sociedad que ha alcanzado los actuales niveles de diferenciación.

Participamos en infinitud de relaciones diferentes, cada una sometida a su propia lógica: pertenecemos a una familia, interactuamos en la economía mediante contratos y ejerciendo derechos de propiedad, somos profesionales o empleados, tenemos nuestras ideas acerca de la sociedad política, practicamos deportes o nos divertimos y, también, tenemos fe o somos agnósticos. Cada actividad tiene sus propios códigos, que no aceptan las interferencias recíprocas de una esfera en las otras. Como ha destacado una importante corriente de la teoría social contemporánea, la economía, la política, el amor, el derecho y la ciencia están entre sí diferenciados funcionalmente, de modo que se relacionan en el plano más abstracto de la sociedad, pero no aceptan superposiciones⁷. El cálido y bondadoso padre de familia se guía fríamente por la lógica de la maximización económica cuando debe tomar decisiones de negocios; de lo contrario no hace lo que en ese orden de relaciones le resulta exigible. No sólo la sociedad en su conjunto es plural, sino también lo es el propio yo.

Bajo esta estructura de la realidad social en que nos desenvolvemos, resulta inevitable que la religión deje de ser un sistema comprensivo de todas nuestras relaciones humanas. En otras palabras, aunque no se acepte a fardo cerrado la teoría social a que me refiero, todo indica que la modernidad ha alterado la realidad misma, en una escala crecientemente universal.

Con plena conciencia de este contexto cultural, el Papa llama a recobrar el vínculo de la fe con la razón. La orientación principal de su discurso es que «actuar contra la razón es contradictorio con la naturaleza de Dios». Y es en ese contexto que vuelve sobre el hecho histórico de que el dogma cristiano tiene sus raíces proféticas en una tradición oriental, pero se construye en interacción con la cultura helénica, que es depositaria del discernimiento filosófico que define los orígenes intelectuales de la cultura europea.

6 Bermann Harold, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983, páginas 85 ss.

7 Luhmann Niklas, «Soziologie als Theorie sozialer Systeme», en *Soziologische Aufklärung*, T. I, Opladen: Westdeutscher Verlag, 4ª edición, 1974 (1970), páginas 113 ss. y en sus principales obras posteriores; sobre la diferenciación de la religión y de la moral como subsistemas sociales orientados respectivamente a la inmanencia y la trascendencia, *Die Religion der Gesellschaft* (obra póstuma, con introducción de P. Fuchs), 2ª edición, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002; una excelente reseña de la obra de Luhmann a la luz de un filósofo católico en la laudatio de R. Spaemann con ocasión de la recepción de Premio Hegel de 1989 (en Luhmann Niklas, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990).

III

La vinculación analítica entre Dios y la razón invocada por Benedicto XVI en su discurso de Regensburg le permite descartar la tesis del interlocutor persa del emperador bizantino, en orden a que Dios no está sujeto a legalidad alguna, porque, en su extrema trascendencia, no estaría vinculado a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la racionalidad. Para el cristiano, por el contrario, escribe Manuel II en su relato de esa conversación, 'no actuar de conformidad con el logos es contrario a la naturaleza de Dios'.

Con plena conciencia de este contexto cultural, el Papa llama a recobrar el vínculo de la fe con la razón. La orientación principal de su discurso es que 'actuar contra la razón es contradictorio con la naturaleza de Dios'. Y es en ese contexto que vuelve sobre el hecho histórico de que el dogma cristiano tiene sus raíces proféticas en una tradición oriental, pero se construye en interacción con la cultura helénica, que es depositaria

del discernimiento filosófico que define los orígenes intelectuales de la cultura europea.

Benedicto expresa que la modificación introducida por el evangelista al primer versículo del Génesis, identificando a Dios con la Palabra, puede ser entendida en el sentido del logos, de esa síntesis de «palabra», «razón» y «plan que responde a una lógica immanente», que subyace a la filosofía griega, especialmente en Aristóteles.

En una hermosa analogía, el discurso de Regensburg plantea el paralelo entre el texto bíblico en que Dios, tras una zarza ardiente se define a sí mismo ante Moisés como 'soy el que soy' (Ex. 3.14), y el intento de Sócrates de vencer y superar el mito, desentrañando el sentido del ser. Así, revelación y razón, teología y filosofía, se encuentran hermanadas desde temprano en la fusión virtuosa de dos tradiciones. De este modo se explica que en el comienzo del evangelio de San Juan confluyan de manera por completo natural la Palabra del Antiguo Testamento y la sabiduría de la tradición griega. Benedicto expresa que la modificación introducida por el evangelista al primer versículo del Génesis, identificando a Dios con la Palabra, puede ser entendida en el sentido del logos, de esa síntesis de 'palabra', 'razón' y 'plan que responde a una lógica immanente', que subyace a la filosofía griega, especialmente en Aristóteles.

Pero el discurso del Papa va más allá de la reflexión histórica, porque argumenta a favor de una relación dogmática más estrecha entre la filosofía griega, críticamente purificada, y la fe cristiana. De hecho, en la parte central del discurso polemiza con las 'oleadas de deshelenización' en la investigación teológica a partir de la temprana modernidad. Ante todo, con el regreso invocado por la reforma protestante hacia la Palabra bíblica, evitando que la fe se contamine con la metafísica secular. Enseguida, con la pretensión de la teoría de la ciencia del positivismo, de limitar la razón al descubrimiento de la estructura matemática de la materia, lo que provoca que 'la ética y la religión pierdan su poder de crear una comunidad y se conviertan en asunto puramente personal'. Finalmente, discute la idea de que la inculturización helenista del cristianismo temprano haya sido puramente histórica y, en consecuencia, contingente, de modo que la reflexión teológica actual debiere volver a los orígenes de una Palabra aún no helenizada, lo que favorece una nueva asimilación cultural, a partir de nuestras situaciones históricas particulares.

A pesar de su intento de formular una crítica a la razón moderna desde adentro, el Papa admite que «se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu», de modo que carece de sentido el intento de regresar al período anterior a la modernidad. Su interés está dirigido a ampliar el horizonte de una razón positivista y, en general, de una razón que evita aceptar como válida la pregunta por la trascendencia. En el fondo, reclama para la teología ese lugar como ciencia, que él mismo experimentó en sus tiempos de Regensburg, cuando «los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y naturalmente entre ambas facultades de teología eran muy estrechos», de modo que era natural la comunicación de quienes formando un todo trabajan en las diferentes dimensiones de la misma razón.

IV

Esta idea lleva a la parte central de este comentario. La tesis teológica fundamental del Papa en su conferencia de Regensburg parece no sólo ser que la fe debe entrar en diálogo con la razón, sino una tesis más fuerte, en orden a que «las decisiones fundamentales que atañen a la relación de la fe con la búsqueda de la razón humana, forman parte de esta misma fe, y son su desarrollo acorde con su naturaleza»; esto es, el Papa afirma en su discurso que la fe incluye una cierta decisión por la razón e implícitamente entiende que ésta es la que proviene de la mejor tradición helénica (entiéndase la de Aristóteles).

Las preguntas que se plantean a este respecto son formidables. La tarea es discernir esa relación entre fe y razón en una sociedad como la que nos toca vivir, que presenta los caracteres que he intentado reseñar. Los griegos mostraron, y muchos modernos lo comprueban, que puede haber razón sin fe. Por consiguiente, la pregunta es por el tipo de razón que resulta compatible con la fe. Y todo indica que al enfrentarse a esta cuestión es conveniente un cierto escepticismo acerca de los caminos ciertos que pueda encontrar la razón humana. Esa es la cara positiva de la ilustración: en sus versiones más perdurables, la razón de la ilustración no pretende sustituir a Dios, sino se postula, más profundamente, como instancia requerida por los límites de la propia razón ante Dios como realidad ilimitada⁸. Por eso, la fe contribuye a que la razón ilustrada no pierda conciencia de sus fronteras y también es un poderoso antídoto a una racionalidad puramente instrumental, como es la lectura que me parece más razonable de la ética de Kant. La razón, por su parte, impide que la fe derive en una pasión violenta y desbordada, o en una obcecación cerrada a la experiencia, como ocurre con los fundamentalismos religiosos.

Por eso, la decisión fundamental acerca de la razón que forma parte de las definiciones de la fe debe ser discernida con cautela. Luego de un largo recorrido, la Iglesia ha aceptado como bienes públicos el pluralismo y la democracia. Lo ha hecho a contrapelo y tardíamente, a pesar de que son instituciones que tienen por fundamento y antece-

Pero el discurso del Papa va más allá de la reflexión histórica, porque argumenta a favor de una relación dogmática más estrecha entre la filosofía griega, críticamente purificada, y la fe cristiana. De hecho, en la parte central del discurso polemiza con las «oleadas de deshelenización» en la investigación teológica a partir de la temprana modernidad.

⁸ Noemi Juan, *Pluralista porque católico*, La Época, 16.7.1995.

dente la más fuerte de las contribuciones cristianas a la cultura moderna, como es la dignidad de la persona. «¿Y quién nos ha enseñado a considerar a la persona humana como miembro de los fines sino el Evangelio?», se pregunta un gran medievalista católico⁹. Los cristianos solemos olvidar que el concepto moral y jurídico de persona, proviene inequívocamente de la tradición cristiana, que destaca la individualidad como constitutiva de nuestra esencia, del mismo modo que nuestra común naturaleza racional¹⁰. Es a partir de esa idea de persona que luego se construyeron los conceptos morales y jurídicos de autonomía y pluralismo. En esta dimensión, las relaciones

Esta idea lleva a la parte central de este comentario. La tesis teológica fundamental del Papa en su conferencia de Regensburg parece no sólo ser que la fe debe entrar en diálogo con la razón, sino una tesis más fuerte, en orden a que «las decisiones fundamentales que atañen a la relación de la fe con la búsqueda de la razón humana, forman parte de esta misma fe, y son su desarrollo acorde con su naturaleza»; esto es, el Papa afirma en su discurso que la fe incluye una cierta decisión por la razón e implícitamente entiende que ésta es la que proviene de la mejor tradición helénica (entiéndase la de Aristóteles).

entre la fe y la razón son permanentemente recreadas. Se parta de la razón o de la fe, en una y otra dirección, se concluye que ambas deben tenerse por compatibles con la diferencia. Por lo demás, la propia fe supone una cierta vocación y la experiencia nos muestra que no todas las vocaciones son iguales¹¹.

Desde esta perspectiva adquiere un nuevo sentido la célebre fórmula de san Anselmo de Canterbury de que «no busco entender para creer, sino creo para entender». La pregunta que sigue es si la fe supone una cierta forma precisa de entender las últimas preguntas que se plantea la razón, esto es, si la fe cristiana tiene un vínculo necesario y constitutivo con una determinada tradición metafísica. Por enorme que sea la contribución de la filosofía griega a la constitución del cristianismo como dogma, también es muy fuerte la contribución específicamente cristiana a la construcción jurídica, política y cultural de la modernidad.

De hecho un concepto tan esencial para nuestra concepción moderna del hombre, como el de persona, parece no tener un antecedente cercano en la gran tradición filosófica de la antigüedad. En este marco, aunque no se acepte la tesis de Kant de que la fe sobrepasa y trasciende nuestra concepción espacio temporal del mundo, bien puede aceptarse que la persona goza de un amplio campo de autonomía en el discernimiento de lo que es correcto. La diferencia específica que introduce el cristianismo radica en que la definición del bien y del deber no acaece en el vacío, sino en el marco de una tradición construida por personas que creen y están dotadas naturalmente de razón.

Lo cierto es que una persona razonable no sólo pertenece como miembro del reino de los fines cuando actúa arbitrariamente como legislador de su propia conducta, sino cuando él mismo está sometido a esas leyes. Y, por otro lado, recordando a Sócrates, el propio Papa advierte en la parte final de su discurso que la comunicación entre personas que suelen tener opiniones erróneas no excusa la búsqueda de la verdad en la medida que hagan uso de su naturaleza racional. Por eso, conviene también tener presente lo que el teólogo Joseph Ratzinger escribió hace algunos años, en orden a que si bien «la Iglesia indica los caminos de la razón, aún así,

9 Wilson Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981 (1979), página 313.

10 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, 29, 1, citando a Boecio.

11 Berger Peter, *Questions of faith. A skeptical affirmation of Christianity*, Malden i.a: Blackwell, 2004

las responsabilidades de la razón permanecen¹². Muchos cristianos asumimos que la invocación a superar el vacío de sentido y la soledad del hombre moderno, pasa por una fe que confía y se apoya en la razón humana, aunque no conduzca por caminos seguros y definitivos.

V

El emperador, en el texto citado por el Papa, dice a su interlocutor que quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar, de convencer; que no es la coacción, sino la aceptación la puerta de entrada a la fe. Diez siglos después, ello ha llegado a ser día a día evidente a la experiencia cotidiana en las sociedades de Occidente. En un mundo de experiencias fraccionadas, en que el yo está determinado por múltiples roles y relaciones sociales, donde no existe un principio ordenador comprensivo que provenga espontáneamente del orden social, donde el logos está escondido tras una experiencia descompuesta caleidoscópicamente, la experiencia de Dios como el Ser que es resulta una íntima necesidad. De hecho, si Él no existe, cualquier identidad pasa a ser posible, como se nos muestra en el personaje de Musil, refinado y cultivado, pero 'sin atributos'.

Por cierto que es central el desafío de hacer compatible la fe con la razón, por precaria que ésta se muestre. Sin embargo, conviene no alterar el tradicional orden de los factores constitutivos de nuestra fe. En una de sus cartas más hermosas y profundas San Pablo nos dice: «Desaparecerán las profecías, cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial... Ahora vemos en espejo, en enigma: entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré porque soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad: pero la mayor de ellas es la caridad» (Cor. I, 13, 8 s.). Lo verdaderamente diferenciador del cristianismo es Dios como fuente de infinita benevolencia, cuya trascendencia, como realidad inconmensurable, sólo es accesible gracias a la fe, que ilumina y también señala los límites de nuestra razón. Que, además, la fe no se opone, sino ilumina la razón, en una dimensión más comprensiva que lo aceptado por el generalizado agnosticismo europeo contemporáneo, es el punto que ha querido acentuar Benedicto XVI al mundo académico en su visita a su antigua Universidad de Regensburg. Antes, en su primera encíclica como Papa, nos había dicho que el amor es «el camino para salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios»¹³. La especificidad y novedad del cristianismo frente a cualquier teoría filosófica de la modernidad radica precisamente en la dignificación de la persona y en la preeminencia del amor.

En un mundo de experiencias fraccionadas, en que el yo está determinado por múltiples roles y relaciones sociales, donde no existe un principio ordenador comprensivo que provenga espontáneamente del orden social, donde el logos está escondido tras una experiencia descompuesta caleidoscópicamente, la experiencia de Dios como el Ser que es resulta una íntima necesidad.

12 Ratzinger Joseph, «La paz y la justicia en crisis», *El Mercurio*, 24.1.1991, citado por J. Noemi, *La fe en busca de inteligencia*, Santiago Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993, página 192.

13 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2005, § 6.

Una reflexión dirigida a la cultura occidental

POR PEDRO MORANDÉ COURT

La conferencia de Benedicto XVI en Ratisbona es, sin duda, un texto mayor, no ciertamente por su extensión, sino por el núcleo esencial de su exposición, resumida en la frase pronunciada por el emperador bizantino del siglo XIV Manuel II: «No actuar según la razón, no actuar con el logos, es contrario a la naturaleza de Dios». La frase procede de un coloquio sobre la Biblia y el Corán y está referida de modo inmediato al argumento de que «la difusión de la fe mediante la violencia es irracional». Sin embargo, el alcance de la afirmación trasciende esta discusión específica, proyectándose

Lo razonable, en consecuencia, es que las ciencias naturales dejen a la filosofía y a la teología responder lo que ellas sólo pueden presuponer: «la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza».

a todos los aspectos involucrados en la relación de la fe y la razón. Repitiendo un argumento que ha usado desde sus primeros escritos teológicos, señala aquí también que «Modificando el primer versículo del Génesis, el primer versículo de toda la Sagrada Escritura, San Juan comenzó el prólogo de su Evangelio con las palabras En el principio existía el Logos y el logos es Dios», con lo que selló un principio de síntesis entre la fe bíblica y la filosofía griega, que ha sido «un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que se nos impone también hoy», como la base para un diálogo fructífero entre las culturas y entre los distintos saberes de nuestro tiempo.

Después de referirse a distintos momentos históricos en que se intentó deshelenizar el cristianismo, con la consecuencia de que

la razón y la fe fueron consideradas incompatibles entre sí, o al menos, como extrínsecas una a la otra, la conferencia aborda este mismo problema en la cultura actual, particularmente, en relación a las ciencias naturales, cuya razón se basa, a su juicio, en «una síntesis entre platonismo (en cuanto presupone la estructura matemática de la materia) y empirismo» (en cuanto a su orientación hacia la eficacia práctica y técnica). «Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia de matemática y método empírico puede considerarse científica». Con posterioridad, las ciencias humanas y sociales también habrían intentado aproximarse a este mismo canon científico, con la consiguiente exclusión del «problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico». Desde esta posición reductivista de la razón no puede surgir un diálogo entre las culturas y las religiones del mundo, puesto que a su juicio, «precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye

* PEDRO MORANDÉ COURT. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Miembro del Comité Editorial de Revista *Humanitas*.



un ataque a sus convicciones más íntimas». A su vez, las mismas ciencias quedan privadas de pensar sus fundamentos, puesto que el elemento platónico que asume su racionalidad «conlleva un interrogante que la trasciende, como trasciende las posibilidades de su método». Lo razonable, en consecuencia, es que las ciencias naturales dejen a la filosofía y a la teología responder lo que ellas sólo pueden presuponer: «la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza». La condición para ello, agrega, es tener «la valentía para abrirse a la amplitud de la razón y no a la negación de su grandeza». Y concluye su conferencia diciendo en relación a esta amplitud de la razón que «redescubrirla constantemente nosotros mismos es la gran tarea de la universidad».

Me parece que estas afirmaciones están en perfecta continuidad con el camino abierto por Juan Pablo II en *Fides et ratio*, especialmente, con su sorprendente afirmación «No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (n.17). Sin embargo, no he encontrado entre los comentaristas de esta encíclica una explicación suficiente respecto a qué significa este estar «dentro» de la razón en la fe y de la fe en la razón y, no obstante, cada una con su propio espacio. No tengo, ciertamente, la competencia filosófica ni teológica para dar una respuesta inequívoca a esta pregunta. Pero la lectura de esta conferencia del Papa Benedicto XVI me sugiere que este «dentro» bien podría definirse como «la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza», donde la expresión «naturaleza» bien podría sustituirse por la expresión «realidad», para incluir no sólo aquella realidad que es

Me parece que estas afirmaciones están en perfecta continuidad con el camino abierto por Juan Pablo II en Fides et ratio, especialmente, con su sorprendente afirmación «No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización»

dada al ser humano en su ser biofísico, sino también aquella que es descubierta, creada, transmitida, y constantemente recreada por la cultura.

En efecto, me parece que lo que el Papa quisiera transmitirnos es que el cristianismo es razonable por el realismo con que mira la realidad del ser humano y del mundo desde la revelación de un Cristo-Logos que asume la naturaleza humana. Por una parte, porque esta Sabiduría de Dios hecha carne corresponde y satisface sobreabundantemente las exigencias más hondas de verdad, de bondad, de belleza y de justicia que surgen de la condición racional del espíritu humano. Por otra, porque esta misma Sabiduría se manifiesta «en el principio» como el Espíritu creador que llama a toda realidad desde la nada a la existencia, sosteniéndola en ella en virtud «de las estructuras racionales que actúan» en su interior. En consecuencia, la fe en la Revelación no anula en absoluto las preguntas de la razón ni tampoco las censuras; antes por el contrario, las proyecta en su dimensión sapiencial a la búsqueda del sentido último de todo. Tal sentido último

La cultura es, precisamente, ese espacio abierto a la amplitud de la razón en las circunstancias históricas específicas de cada vida humana y de cada sociedad. Si los pueblos pierden esa referencia esencial a la tradición sapiencial que los ha constituido, debilitan la solidaridad intergeneracional que sostiene la vida. (...)

se corresponde, justamente, con ese llamado interior o exhortación inicial que nos pone en el camino del pensar y que descubre su libertad. Como señala Heidegger con mucha profundidad, «lo que nos llama al pensamiento, nos da por primera vez la libertad de lo libre, para que allí pueda habitar lo humanamente libre. La esencia inicial de la libertad se esconde en el mandato que da a pensar a los mortales lo más merecedor de pensarse».¹

Esta es la «amplitud de la razón» y «su grandeza», como dice Benedicto XVI, y si en su primera encíclica, siguiendo a San Juan, este llamado inicial que moviliza toda la capacidad de comprensión del ser humano lo identifica con el Amor, en esta conferencia lo precisa del siguiente modo: «Ciertamente el amor, como dice San Pablo, ‘rebasas’ el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. Ef3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos». Es decir, amor y verdad no se contraponen, y podría decirse del mismo modo que Fides et ratio lo hace de la razón y de la fe, que uno está dentro del otro donde encuentran cada cual su espacio propio de crecimiento. El amor a la verdad y la verdad

del amor son dos realidades que se corresponden y se llaman recíprocamente en la unidad del ser personal tanto de Dios como de los seres humanos. Quien ama sólo lo puede hacer con la totalidad y unicidad de su ser personal y la verdad que busca la sabiduría «en el principio», ilumina la totalidad del significado de la realidad en el conjunto de todos sus factores.

Como cientista social quisiera señalar que la misma problemática que el Papa analiza en relación al pensamiento moderno se despliega en el seno de la organización social misma. Desde los inicios del mundo moderno, pasando por la revolución industrial y la revolución postindustrial de las comunicaciones, la sociedad ha comenzado a organizarse con criterios funcionales para delimitar los riesgos y operar establemente, no obstante los niveles de alta contingencia e incertidumbre que surgen del entorno y de la complejidad de la sociedad misma así organizada. Esta forma de codificación

1 Heidegger Martin, ¿Qué significa pensar?, Editorial Trotta, Madrid 2005, pg. 207

de las comunicaciones al interior de la sociedad, que resulta, por una parte, razonable por su eficiencia y especialización muestra, por otra, altos niveles de irracionalidad cuando se quiere reducir la realidad social y humana sólo a aquello que se acomoda a los parámetros funcionales. El principio básico de la organización funcional es que todo elemento de la realidad es sustituible en su función por algún tipo de equivalente funcional. El valor de la eficiencia depende justamente de esta sustituibilidad.

Cuando esta forma de observar la realidad se hace dominante, lo que desaparece de su ángulo de visión es la realidad personalizada del ser humano insustituible, como también el equilibrio ecológico necesario para la preservación de recursos naturales no renovables y también insustituibles. La despersonalización de las relaciones sociales, la crisis demográfica que trae consigo la caída de la fertilidad y el envejecimiento de la población y la depredación del entorno natural se corresponden y se amplifican recíprocamente. Mientras nos esforzamos por definir reglas procedimentales en el plano jurídico, político, económico, educacional, y tantos otros, que garanticen el funcionamiento de la sociedad con pluralismo, diversidad y tolerancia tanto en el plano nacional como internacional, descuidamos la originalidad histórica de cada pueblo y cultura, su identidad, su soberanía, su patrimonio, su tradición y, en última instancia, su libertad para valorar y respetar su experiencia original en la realización de la común vocación humana.

La cultura es, precisamente, ese espacio abierto a la amplitud de la razón en las circunstancias históricas específicas de cada vida humana y de cada sociedad. Si los pueblos pierden esa referencia esencial a la tradición sapiencial que los ha constituido, debilitan la solidaridad intergeneracional que sostiene la vida. La organización funcional de los asuntos humanos puede resultar muy eficaz y razonable en la distribución de los riesgos en el corto plazo, pero es algo miope para el mediano y casi ciega para el largo plazo. La actual estructura demográfica de Occidente así lo demuestra de manera irrefutable. No existe ningún algoritmo, ni ningún arreglo funcional capaz de dotar a las personas de un significado que traiga consigo tal gusto por la vida que el deseo más íntimo de ellas sea transmitirla a otros como don y bendición. Antes por el contrario, como parece generalizarse en nuestra época, la vida de cada ser humano es considerada como un difícil problema a resolver desde el punto de vista del trabajo que significa sostenerla, del esfuerzo que representa educarla, de la constante atención preventiva que significa la aparición de enfermedades y de la muerte. Y mientras la sociedad se esfuerza por mejorar cada vez más las condiciones sanitarias para aumentar la esperanza de vida al nacer, el cambio en la estructura demográfica representado por el aumento de los ancianos y la disminución de los jóvenes, augura para el futuro una creciente vejez solitaria y abandonada.

La estrechez de una visión poco razonable que motiva el uso de la violencia intencional en el caso de la difusión de la fe religiosa, no es distinta de la estrechez del saber que reduce todo el conocimiento a su valor de información en el presente y que provoca mil formas de violencia y exclusión social: la corrupción de los espacios públicos, el

(...) La organización funcional de los asuntos humanos puede resultar muy eficaz y razonable en la distribución de los riesgos en el corto plazo, pero es algo miope para el mediano y casi ciega para el largo plazo. La actual estructura demográfica de Occidente así lo demuestra de manera irrefutable.

tráfico de drogas, la esclavitud de la prostitución y de la pornografía, la violencia intrafamiliar, el abandono de los hijos en hogares de padre ausente o desconocido, la delincuencia, la pobreza y tantas otras lacras sociales que la sociedad se esfuerza apenas por controlar puesto que parece ya resignada a no poder superar. Mientras se despliegan toda clase de esfuerzos técnicos sobre estos problemas, se descuida el único esfuerzo razonable que no es otro que proporcionar a las personas una cultura viva, en la cual los valores derivados de la dignidad humana sean el patrimonio más valioso que ella transmite y que puedan ser verificados cotidianamente por la experiencia de cada una de las personas que se integran a una comunidad de pertenencia que las acoge y las invita a trascender sus necesidades y deseos en el servicio al bien común de todos quienes la integran.

Lo que recuerda Benedicto XVI de la apreciación del emperador bizantino del siglo XIV a propósito de la difusión del Islam, está dirigido propiamente a la cultura de

Lo que recuerda Benedicto XVI de la apreciación del emperador bizantino del siglo XIV a propósito de la difusión del Islam, está dirigido propiamente a la cultura de los pueblos occidentales y a su inquietante abandono de la confianza en la razón que busca e interroga a la realidad por el sentido último de la existencia humana en el mundo.

los pueblos occidentales y a su inquietante abandono de la confianza en la razón que busca e interroga a la realidad por el sentido último de la existencia humana en el mundo. Ciertamente, no se puede negar la utilidad que representa delimitar los problemas que enfrenta una vida social cada vez más compleja y de gran escala en contextos funcionalmente reducidos y manejables. Pero si esta delimitación lleva como consecuencia dejar de atender a la totalidad de la experiencia humana, a su sentido trascendente, al valor cultural que se despliega en el diálogo intergeneracional que sustenta la vida en el mediano y largo plazo, a la dimensión personalizada que busca cada vida humana que quiere vivirse en primera persona y de modo insustituible, entonces la delimitación funcional se vuelve irrazonable para el conjunto de todos estos factores.

Cuando las culturas hablan de Dios, refieren la experiencia humana a la totalidad de la realidad, a su origen y destino. Buscan aquella sabiduría que es capaz de considerar el conjunto de todos los factores, incluida la sabiduría del propio saber acerca del mundo y de la sabiduría. Buscan aquella dimensión esencial de la libertad humana determinada por el acto de escuchar la exhortación primera e inicial del ser de todo lo que existe y que pone a las personas en el camino del pensar y del actuar conforme a la naturaleza racional del espíritu humano. Cuando por cualquier motivo se censura este acto fundacional de la libertad del espíritu se oscurece inevitablemente la razonabilidad de alguna dimensión de la experiencia. Lo que el Papa Benedicto nos recuerda en su conferencia es que el cristianismo, como religión del Dios-Logos, es una pasión por la realidad humana tal como ella es, tal como ha sido diseñada por la Inteligencia y Sabiduría primera que está en el origen de todo y que se revela como el Misterio que nos asombra y nos pone en camino hacia nuestra propia autorrealización y cumplimiento. Como universitarios, nos da que pensar su frase conclusiva: «En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran logos, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente nosotros mismos es la gran tarea de la universidad».

Consejo de Consultores y Colaboradores

NACIONALES

Andrés Arteaga: Obispo Auxiliar de Santiago. Vice Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica.

Francisca Alessandri: Vicerrectora de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Antonio Amado: profesor de Metafísica de la Universidad de los Andes.

Felipe Bacarreza: Obispo de Los Ángeles.

Bernardino Bravo: profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Carlos Francisco Cáceres: de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile.

Ricardo Couyoumdjian: profesor del Instituto de Historia de la Universidad Católica.

Isabel Cruz: profesora del Instituto de Historia de la Universidad de los Andes.

Nicolás Cruz: profesor del Instituto de Historia de la Universidad Católica.

Carlos Cousiño: profesor del Instituto de Sociología de la Universidad Católica.

Vittorio di Girólamo: profesor de la Universidad Gabriela Mistral.

José María Eyzaguirre: profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica.

Samuel Fernández: Sacerdote diocesano. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica.

Arturo Fontaine Aldunate: de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile.

Juan Ignacio González: Obispo de San Bernardo.

Gonzalo Ibáñez Santa-María: Doctor en Derecho por la Universidad de la Sorbona. Profesor y ex rector de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Raúl Hasbun: Sacerdote de Schönstatt. Profesor del Seminario Pontificio Mayor de Santiago.

José Miguel Ibáñez: teólogo y poeta.

Raúl Irarrázabal Covarrubias: profesor de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Católica de Chile.

Ricardo Krebs: Premio Nacional de Historia 1982.

Raúl Madrid: Secretario General de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de la Facultad de Derecho.

Mauro Matthei, O.S.B.: Sacerdote y monje benedictino. Historiador.

Cardenal Jorge Medina: Prefecto emérito de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

Augusto Merino: cientista político, profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Antonio Moreno: Arzobispo de Concepción.

Fernando Moreno: filósofo, director del programa de Ciencia Política de la Universidad Gabriela Mistral.

Máximo Pacheco Gómez: Ex Embajador de Chile ante la Santa Sede.

Bernardino Piñera: Arzobispo Emérito de La Serena.

Héctor Riesle: Abogado. Ex embajador ante la Santa Sede y la Unesco.

Alejandro San Francisco: profesor del Instituto de Historia de la Universidad Católica

Alejandro Serani: profesor de Ética Médica y Antropología Filosófica de la Universidad de los Andes.

Gisela Silva Encina: escritora.

William Thayer Arteaga: de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile.

Olga Uliánova: doctora en Historia por la Universidad de Lomonosov, Moscú; Investigadora de la Universidad de Santiago.

Aníbal Vial: Rector de la Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile.

Pilar Vigil: médico. Miembro de la Pontificia Academia para la Vida.

Arturo Yrarrázaval: Decano de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

EXTRANJEROS

Carl Anderson: Director del Instituto Juan Pablo II para la Familia, sede Washington.

Jean-Louis Bruguès, O.P.: teólogo francés. Obispo de Angers.

Rocco Buttiglione: filósofo político italiano.

Cardenal Carlo Caffarra: Arzobispo de Bolonia.

Guzmán Carriquiry: Subsecretario del Pontificio Consejo para los Laicos.

William E. Carroll: profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford.

Alberto Caturelli: filósofo argentino.

Cesare Cavalleri: Director de Studi Cattolici, Milán.

Sergio Cotta: filósofo del derecho, italiano.

Francesco D'Agostino: profesor de filosofía del derecho en la Universidad Tor Vergata de Roma. Presidente del Comité Nacional de Bioética en Italia.

Adriano Dell'Asta: profesor de la Universidad Católica de Milán.

Luis Fernando Figari: fundador y superior del Sodalicio de Vida Cristiana, Lima.

Stanislaw Grygiel: filósofo polaco, profesor de la Universidad Lateranense de Roma.

Henri Hude: filósofo francés. Ex rector del colegio Stanislas, París.

Paul Johnson: historiador inglés.

Abelardo Lobato, O.P.: Presidente de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino.

Nikolaus Lobkowicz: Director del Instituto de Estudios de Europa del Este y Central de la Universidad de Eichstätt, Alemania.

Alfonso López Quintás: filósofo español.

Cardenal Alfonso López Trujillo: Presidente del Pontificio Consejo para la Familia.

Alejandro Llano: filósofo español, ex-Rector de la Universidad de Navarra.

Javier Martínez Fernández: Arzobispo de Granada, España.

Carlos Ignacio Massini Correas: catedrático de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Dominic Milroy, O.S.B.: Monje de Ampleforth, ex-Rector de Ampleforth College, York (G.B.)

Michael Novak: director de estudios políticos y sociales del American Enterprise Institute.

José Miguel Oriol: Presidente de Editorial Encuentro, Madrid.

Francisco Petriolo, O.M.D.: Superior General de la Orden de la Madre de Dios.

Aquilino Polaino-Lorente: Psiquiatra español.

Cardenal Paul Poupard: Presidente del Pontificio Consejo de Cultura.

Florián Roderó L.C.: profesor de Teología del Ateneo Regina Apostolorum en Roma.

Romano Scaffi: Director del Centro Rusia Cristiana, Milán.

Josef Seifert: Rector de la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein.

Cardenal Angelo Scola: Patriarca de Venecia. Ex rector de la Universidad Lateranense

Robert Spaemann: filósofo alemán.

Miguel Angel Velasco: Director de Alfa y Omega, Madrid.

Juan Velarde Fuertes: académico español. Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales (1992).

Diego Yuuki, S.J.: ex director del Museo de los 26 Mártires de Japón, Nagasaki.

«**O**ccidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad».

Párrafo final del discurso pronunciado por S.S. Benedicto XVI, en la Universidad de Ratisbona el 12 septiembre de 2006

Seminario

FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD

El jueves 18 de enero, convocado por *Humanitas* en conjunto con las Facultades de Teología, Filosofía, Derecho y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, tendrá lugar en la Casa Central de la Universidad un seminario para profesores destinado al estudio del texto expuesto por S.S. Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona.

Informaciones en el teléfono 686 6519