



Recuperar el diálogo con la razón, el mayor desafío de la religión: una lectura desde el pensamiento de J. Ratzinger

Recovering the Dialogue with Reason, the Greatest Challenge
of Religion: A Reading from the J. Ratzinger Thought

Edwart Andrey Casallas Pulido*

Resumen

Como respuesta a la situación de la sociedad tras la ruptura de la armonía entre fe y razón en la modernidad, Joseph Ratzinger defiende la relevancia actual de la religión y señala la recuperación de la armonía perdida como el reto principal que tiene aquella para influir en la sociedad plural contemporánea. Este artículo tratará los posibles escenarios en los que el diálogo entre fe y razón puede llevarse a cabo, como en los esfuerzos por la paz, en la universidad, la cultura, el pensamiento político y el diálogo interreligioso.

Palabras clave: fe-razón, Ratzinger, cristianismo, filosofía, religión

Summary

As an answer to the social situation after the breaking of the harmony between faith and reason in the Modern Age, Joseph Ratzinger defends the current relevance of religion and points that recovering the lost harmony is the principal challenge that it has for influencing in the plural contemporary society. This article explores the possible scenarios in which the dialogue faith-reason could be carried out, such as the struggle for peace, in university, culture, political thinking and interreligious dialogue.

Keywords: faith and reason, Ratzinger, christianity, philosophy, religion

Introducción

Hablar de religión puede considerarse como algo superfluo, porque la tendencia es considerarla como un tema ya superado, como un asunto

*

Filósofo y candidato a magister en Teología de la Universidad de La Sabana, Bogotá, Colombia.

relativo al ámbito privado sin ninguna injerencia en la esfera pública. Esta actitud se ve reforzada en una sociedad secularizada, cuya constante es el “esfuerzo de algunas corrientes por apartar a la religión del debate cultural” (Eslava, 2013, p. 143), como lo refleja el sentir de muchos que “se preguntan ¿por qué, con tantos problemas en el mundo, todavía se habla de religión?” (Casallas Pulido, 2018, p. 11).

Además, en esta época se tiende a considerar la religión como un factor que impulsa al accionar violento, debido a los múltiples conflictos y acciones armadas a lo largo de la historia que han tenido motivación religiosa, además de los episodios de represión de algunas instituciones religiosas hacia otras o hacia la ciencia. Hechos como la Inquisición, las Cruzadas, las guerras de religión, entre otros, hacen pensar que el fenómeno religioso es producto de la ignorancia y el fanatismo: una fantasía irracional sobre la que no vale la pena reflexionar.

Esta actitud hunde sus raíces en la Ilustración, que —con el famoso *sapere aude* kantiano¹, por el que el filósofo de Königsberg invitaba a valerse de las solas fuerzas de la razón— hizo definitiva la ruptura de la armonía entre la racionalidad y la fe, entre la filosofía y la religión.

Sin embargo, el descartar la cuestión religiosa es algo complejo, porque sería excluir uno de los factores que inciden en la cultura humana. Tillich (1973) señalaba que la “‘religión’ subordina toda una serie de acciones espirituales y creaciones culturales bajo un concepto general [...], se refiere a una acción humana [...] nos remite a una realidad dada de la vida. ‘Religión’ tiene que ver con cultura” (p. 9). Heidegger (2005), por su parte, apuntaba que “la filosofía y la religión son fenómenos históricos” (p. 63).

Por otra parte, hechos como los atentados terroristas y cuestiones de bioética como el aborto, la eutanasia o la investigación con células madre, son aspectos que hacen pensar en la influencia que puede ejercer la tradición religiosa en la sociedad. Temas como la ecología, el feminismo, la paz, la justicia, el *new age*, hacen recordar que las “grandes cuestiones relacionadas con la religión configuran [todavía] el panorama contemporáneo” (Eslava, 2013, p. 143) y que el tema religioso sigue vigente.

La religión ha permeado campos de estudio como la filosofía y la teología, como puede verse en autores como Platón, Agustín, Kant, Marx o Nietzsche, mientras que en el siglo xx este tema ha sido desarrollado por filósofos y teólogos como Küng, Rahner, Girard, Plantinga, por mencionar algunos.

1

Cfr. Kant (2009). En este ensayo se encuentra la síntesis de los ideales ilustrados: el liberarse de la tutela de la autoridad y guiarse por las fuerzas de la razón, lo que condujo a un rechazo de la religión.

Entre quienes han reflexionado sobre lo religioso en la sociedad se encuentra Joseph Ratzinger², teólogo alemán que ha abordado, desde una perspectiva histórico-teológica³, entre otras, el tema de la religión, y quien en varias de sus obras ha defendido la naturalidad de la experiencia religiosa en el ser humano, la relevancia actual de la religión en la esfera social y la necesidad de un diálogo fecundo con la racionalidad filosófica y científica.

En el presente artículo se pretenderá abordar, desde la perspectiva del cardenal bávaro, el reto principal de la religión en la sociedad contemporánea: la necesidad de un diálogo más fecundo con la razón. Se iniciará con un contexto sobre la evolución de la relación entre fe y razón, desde sus orígenes hasta la síntesis de ambas en el cristianismo, prosiguiendo con su ruptura en la modernidad; luego se presentará la propuesta ratzingeriana para recuperar la armonía entre estas, y más adelante se señalará cómo esta nueva visión afecta a los demás retos de la religión: el esfuerzo por la paz, su incidencia en la política, su lugar en la universidad y la cultura, y el diálogo interreligioso.

Entre Atenas y Jerusalén: la relación fe-razón

El hombre, por naturaleza, se hace preguntas sobre su ser, su origen y su finalidad, con el fin de esclarecer la naturaleza de las cosas y de sí mismo. Por otra parte, la inquietud ante la *no obviedad* de este mundo hace que anhele hallar una respuesta sobre este particular. Además, en sus pesquisas también se interroga sobre el infinito, sobre eso otro que está más allá de sus capacidades cognoscitivas, pero que puede experimentar en su interior, como una experiencia común a todos los pueblos que puede ser considerada como fundamento de la esencia humana.

Tal experiencia de lo infinito es una aproximación a lo que se ha entendido por religión, palabra de origen latino que hace referencia a una relación entre dos actores: uno que busca y otro que es buscado. En pocas palabras, la religión sería esa experiencia de lo que está más allá de lo terreno, que configura al hombre en los diversos aspectos de su vida (*cf.* Guardini, 1964, pp. 30-34). Esta dinámica relacional es, según Ratzinger, lo esencial de las religiones y consiste en que Dios es intuitivo o experimentado por el hombre, quien da una respuesta a esta experiencia que va configurando su vida y entorno (Ratzinger, 1997, p. 52).

2

Hablar de Ratzinger en un artículo filosófico podría parecer extraño, siendo él un teólogo que llegó a ser pontífice. Sin embargo, aun cuando su trabajo versó sobre todo acerca de cuestiones bíblicas, dogmáticas o litúrgicas, en sus publicaciones también se pueden ver variados temas filosóficos: las relaciones entre fe y razón (filosofía y teología), el pensamiento político y las relaciones entre justicia y poder, la ética y su combate contra la “dictadura del relativismo”, el arte y demás tópicos relacionados con los conceptos de verdad, bondad, belleza y amor.

3

Su metodología consiste en tomar como punto de partida alguna circunstancia social o cultural concreta, para después escuchar las reflexiones ofrecidas al respecto por sus colegas teólogos y hacer finalmente un examen crítico de la Escritura y de la tradición que indique alguna solución. Por último, intenta dar una respuesta sistemática, situando el tema en el contexto de la teología como un todo (Rowland, 2011, p. 15; *cf.* Blanco, 2011, pp. 172-173).

En concordancia con este punto de vista, el teólogo alemán sostiene que la religión ha sido un factor importante en el desarrollo de los pueblos, pero no se trata de un fenómeno estático, sino que de manera progresiva fue evolucionando desde las experiencias dispersas de los pueblos primitivos, empezando por el mito, que fue el primer intento de formar una cosmovisión; como esta primera forma no convencía, dio paso a las tres figuras que lo superaron⁴: la mística de la identidad, la revolución monoteísta y la ilustración filosófica.

Cada una de estas figuras instauró un nuevo absoluto: la mística indicaba como realidad suprema la experiencia sin imágenes del Todo por medio de la interioridad (como es el caso de las religiones asiáticas); el monoteísmo señalaba como absoluto al Dios personal que interviene en la historia y llama al hombre (como puede verse en la fe de Israel y en el cristianismo); y, por último, la ilustración filosófica superó el mito, instaurando como absoluto el conocimiento racional, como lo ilustra el pensamiento griego.

Estos dos últimos sistemas han estado en relación desde el siglo III a. C., con la expansión helenística, en la que griegos y judíos entraron en relación. Tanto la religión de Israel como el pensamiento griego tienen en común la búsqueda de aquella razón ordenadora, anhelando una religión racional que esté por encima de los mitos y sobrepase la función ritual. Este camino fue gradual y perfeccionado poco a poco con las diversas experiencias vividas tanto por israelitas como por griegos.

Ambas culturas entraron en contacto tras las conquistas de Alejandro Magno en el siglo IV antes de Cristo, y más adelante con la traducción de los textos de la Biblia hebrea, ordenada por el rey de Egipto, debido al interés que suscitó el judaísmo diaspórico en el ambiente helenístico. Aunque este contacto no fue siempre positivo, como lo muestran las historias de los Macabeos, también ejerció gran influencia en la cultura judía que conoció este nuevo mundo. Un ejemplo claro que el teólogo alemán expone es el de los libros sapienciales, redactados en dicha época y con gran influencia por parte de la cultura y los modos de pensar griegos (*cf.* Ratzinger, 2005b, p. 134).

Aunque la fascinación por el judaísmo —frente a las desacreditadas religiones tradicionales— era muy grande, había un inconveniente: el no judío que quisiera entrar no podía hacerlo del todo, sino que quedaba como prosélito, debido a que el judaísmo tiene un carácter étnico y la vinculación a esta religión se debe en gran medida a cuestiones sanguíneas.

4

Aunque el cardenal bávaro empleaba el término *superar*, se considera más adecuado *transfigurar*, puesto que los mitos no se superan del todo en estos caminos, sino que, al contrario, se integran y se manifiestan en una forma más sublime. No obstante, cabe recordar que, aunque lo mítico esté presente en cada una de las diversas experiencias, no es lo esencial en la configuración de las religiones. No debe entenderse a la religión como un mito refinado —a la manera freudiana— sino que dicha transfiguración debe concebirse en clave de que aquella desvela con mayor claridad los secretos del mito (*cf.* Girard, 2002, pp. 141-178).

En este ambiente judío —y a la vez grecorromano— surgió el cristianismo y tuvo que enfrentar la paradoja vigente. Los primeros cristianos encontraron en su llegada a Grecia un ambiente paradójico en el que, por una parte, se hacía imposible unir la piedad y la razón, debido al descrédito de las religiones antiguas, pero por otra, se anhelaba una religión apropiada que sobrepasase los límites de la razón.

El Dios que buscaban los filósofos era opuesto a los dioses de las religiones, si bien coexistían a la vez. En estas condiciones, el cristianismo se inclinó por establecer puntos de unión, como en el caso de Pablo en el Areópago, los cuales se presentaron ante los gentiles como parte de la sabiduría. La fe cristiana no se basaba en la poesía ni en la política, sino en la racionalidad.

Para justificar ese fundamento del cristianismo, Ratzinger emplea las teorías del filósofo romano Marco Terencio Varrón, quien hacía una distinción entre la teología mítica de los poetas —que narra las historias de los dioses—, la teología civil —interesada en el culto como función social— y la teología física que, llevada a cabo por los filósofos, estudia la naturaleza de lo divino. El cardenal sostiene que los primeros autores cristianos se inclinaron por una teología natural, justificante de la pretensión de universalidad del fenómeno cristiano que:

se basa, según Agustín y según la tradición bíblica determinante para él, no en imágenes y vislumbres míticos, cuya justificación reside finalmente en su utilidad política, sino que se halla en relación con aquello que el análisis racional de la realidad es capaz de percibir acerca de lo divino [...] [se] identifica el monoteísmo bíblico con las intuiciones filosóficas acerca de la razón del mundo, que con diversas variaciones se fueron formando en la filosofía antigua. (Ratzinger, 2005b, p. 149)

De esa manera, la fe cristiana lleva a cabo una “elección purificadora: se decidió por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las otras religiones” (Ratzinger, 2009, p. 117), para mostrarse como síntesis de lo judío y de lo griego, como lo afirmaba Pablo. De ese modo se llegó a cumplir ese anhelo de universalidad, presente tanto en el judaísmo posterior al destierro como en las aspiraciones de los griegos. Por esa razón, el cristianismo fue visto como la síntesis entre razón y misterio —entre religión y filosofía— y fue considerado algo distinto respecto de las otras religiones.

Ilustración y reforma: la ruptura entre fe y razón

Esta armonía entre la fe cristiana y la racionalidad filosófica sostenida a lo largo de la Edad Media llegó a su fin gracias a dos fenómenos decisivos para el cambio de paradigmas: la Reforma protestante y la Ilustración del siglo XVIII, episodios que trataron de mostrar la superioridad e independencia tanto de la fe como de la razón, presentándose como enfrentadas.

La reforma luterana (siglo XVI) hizo énfasis en la fe y la gracia en lugar de la racionalidad humana, en un pensamiento que hunde sus raíces en Tertuliano (160-220), quien rechazó la filosofía, señalándola como corruptora de la teología. Este fenómeno se conoce con el nombre de fideísmo y se caracteriza por dar prioridad a la experiencia subjetiva de la divinidad y confinar la fe al ámbito de la emotividad y la irracionalidad.

La fe aparece como un salto al vacío que excluye a la razón, como lo sostienen varios pensadores alemanes, entre ellos Heidegger y Jaspers, quienes consideran a la fe como algo incompatible con la razón (*cf.*: Blanco, 2012, p. 10; Eslava, 2014, p. 14-15). Para Ratzinger, no se puede pensar en una religión sin racionalidad, pues estaría haciéndose una gran separación antropológica, además de que una religión así estaría abocada al fracaso, como sucedió en la antigua Grecia.

La reclamación fideísta llevó a cabo una reducción del concepto de razón, lo que de manera progresiva desembocó, en primera instancia, en el historicismo de Vico, quien cambió los paradigmas filosóficos al dejar de lado la cuestión por la verdad metafísica y poner en su lugar la facticidad, ya no es que algo sea *verum quod est ens*, sino que es *verum quia factum*.

Esto conllevó a un dominio de las matemáticas y la historia en las universidades, en desmedro del conocimiento filosófico. Luego surgió el fenómeno marxista, en donde ya ni siquiera entra el problema de la verdad, sino que lo principal es la acción, motivada por una idea de progreso que mira hacia el futuro para construir un mundo nuevo procedente del azar irracional y no de un Logos creador. En tercera instancia, este racionalismo desembocó en la etapa de un nuevo orden mundial, de una nueva ética a partir de una meta racional del futuro, que paradójicamente propone un cimiento racional a través de la filosofía de Sloterdijk y Rorty. En síntesis, se llegó a una racionalidad pragmática que tiene que ver con la funcionalidad y, por responder al radicalismo fideísta, el empirismo se radicalizó y la razón

se fue reduciendo más hasta quedar mutilada y limitada a la visión científicista del mundo.

Tal ruptura ha traído consecuencias negativas tanto para la religión como para la misma racionalidad, lo cual puede verse en situaciones como el fanatismo islámico y otras expresiones de religiosidad expresadas de manera irracional, así como en la reducción de la razón a la mera técnica, con todas las consecuencias que esto trae a nivel antropológico y moral, dado que se deja de ver al hombre en su dignidad y se lo empieza a ver en función de su utilidad.

La reforma y la Ilustración, al romper la armonía que existía entre fe y razón, convirtieron a la religión en una experiencia sentimental confinada a la mera subjetividad y limitaron la capacidad cognoscitiva de la razón a lo que puede ser verificado por la experimentación. En síntesis, “el rostro concreto de la situación contemporánea se caracteriza por estos dos grandes ‘cismas de la época moderna’ que son la Reforma del siglo XVI y la Ilustración del XIX” (Eslava, 2007, p. 835). Debido a ello surgió una actitud en torno a la posibilidad de lo divino y la naturaleza de lo religioso, manifestada en la afirmación de que la razón solo podía conocer aquello que fuera factible, con lo cual la idea de Dios quedó desterrada del ámbito filosófico, pues ya no pertenece a la razón.

Esta actitud enarbola como bandera la incompatibilidad de la fe con la razón y aboga por explicaciones similares que apuntan al carácter *apofático* de lo divino⁵ y la imposibilidad de apelación a la trascendencia. En esta teoría se puede observar una premisa de fondo: la incapacidad de abordar por medio de la razón aquellos contenidos que la sobrepasan, como la fe. Ambas posiciones hunden sus raíces en una teología negativa, que afirma la imposibilidad del intelecto para captar lo divino, razón por lo cual lo único que queda es afirmar que lo divino es algo ilusorio y superado por la ciencia, al mejor estilo del positivismo, o simplemente sostener que es algo relativo y puede ser captado desde diversas aristas con igual validez, como lo hacen los místicos.

Como consecuencia de este planteamiento sobre la imposibilidad de que el hombre pueda comprender lo divino por la razón, se concibieron la fe y la razón como irreconciliables e incompatibles, pues esta versaba sobre aquello que pudiera constatarse empíricamente, mientras que aquella se convirtió en una especie de sentimiento espiritual. La religión dejó de concebirse como fundamento último de la existencia y empezó a ser considerada como una especie de guía ética para el mejor actuar.

5

Como contrapartida al racionalismo científicista ha surgido un ansia de una espiritualidad que compatibilice con estos postulados de la irracionalidad de lo religioso y se ha empezado a mirar a las religiones asiáticas y las corrientes espirituales de la nueva era. Estas religiones han causado fascinación en el ámbito intelectual y cultural occidental a partir del siglo XIX, cuando se empezó a dar un mayor contacto entre la filosofía alemana y el budismo, debido a que se buscaba una justificación a lo espiritual sin acudir a principios trascendentes. Aunque diametralmente opuestos, tanto naturalismo como misticismo, representados respectivamente en la fe en la ciencia proclamada por Dawkins y los neopositivistas y en la espiritualidad del new age, tienen en común la incompatibilidad de la fe con la razón y abogan por explicaciones similares que apuntan al carácter apofático de lo divino.

Sin embargo, con la ruptura entre la fe y la razón se da paso a varios retos que la religión tiene hoy en día para defender su relevancia en una sociedad secular. Dichos retos están enfocados al diálogo con la racionalidad, la búsqueda de la paz y la formación de valores culturales en la política, la universidad y el diálogo interreligioso, todo lo cual será desarrollado en los próximos apartados.

Sobre la necesidad de reconciliar la fe con la razón

Esta época postmoderna se presenta como una oportunidad más para la religión —y de manera más específica para el cristianismo— de preguntarse si tiene un mensaje que dar a la sociedad actual o si es como el payaso de circo —por hacer uso de la metáfora kierkegaardiana— vestido para la función, que va a comunicarle a una aldea sobre un incendio que la va a consumir, pero a quien nadie cree y lo toman en burla, de modo que cuando lo repite con mayor seriedad, su audiencia empieza a reír con mayor fuerza (*cf.* Ratzinger, 2009, p. 39). Se presentan diferentes retos en varios ámbitos, pero el más importante, de acuerdo con el cardenal bávaro, es el de recuperar su capacidad de diálogo con la racionalidad, algo que él ha desarrollado en varias de sus obras, pues lo considera como una problemática vital para dar respuesta a las cuestiones que plantea el mundo contemporáneo (*cf.* Mannion, 2010, p. 30).

Ratzinger cuestiona muchas veces el encierro de la razón moderna en una visión científicista del mundo, que empobrece al hombre⁶ y lo reduce a una condición de máquina, a un productor de cosas, que va siendo descartado a medida que disminuye su productividad. En su discurso en Subiaco, recuerda que las filosofías positivistas “están basadas en una autolimitación de la razón positiva, que resulta adecuada en el ámbito técnico, pero que allí donde se generaliza, provoca una mutilación del hombre” (Ratzinger, 2005a), pues lo reduce a un conjunto de procesos bioquímicos y deja de lado otros aspectos como la religión, el arte y el amor, que son parte importante del ser humano.

Por esa razón, el cardenal propone que la razón —aislada de manera excesiva en sus procesos desde la modernidad— debe ampliar sus horizontes y entrar en contacto con otras áreas que también pretenden expresar lo humano, como el arte, la ética y la religión (*cf.* Blanco, 2011, p. 161). Que la razón sea ampliada es importante, porque trae consigo un fortalecimiento tanto de la filosofía y de la teología como de las mismas ciencias, permitiéndoles realizar su verdadera naturaleza. Asimismo, esta apertura de la razón eleva al ser humano como sujeto

6

Ratzinger valora los avances de la ciencia y de la técnica y los define como un rasgo importante de la sociedad contemporánea (*cf.* Ratzinger, 2005b, pp. 51-77); sin embargo, critica “la radicalización filosófica acerca de su significado: que lo racional pase a ser lo reproducible en el laboratorio” (Eslava, 2014, p. 17). Asimismo, afirma el carácter ambiguo del progreso científico, además de dejar en claro la incertidumbre con respecto a la fe en el progreso, que vendría a ser, visto de cerca, de la honda a la superbomba (*cf.* Benedicto XVI, 2007, n. 22).

capaz de alcanzar la verdad más allá de la mera facticidad y relacionarse con ella, pues de esa manera somos fieles a la naturaleza humana.

En su coloquio con Habermas, Ratzinger sostiene que tanto la razón como la fe deben ir juntas y purificarse entre sí, porque en la religión hay patologías peligrosas que deben ser limpiadas a la luz de la razón, pero a la vez la razón debe volver la mirada a las tradiciones religiosas, para evitar caer en patologías que instrumentalizan y destruyen al ser humano. La razón purifica a la religión de caer en la subjetividad y la religión hace lo mismo, proporcionándole un norte a la razón para que se deje guiar y pueda haber un progreso integral (*cf.* Habermas y Ratzinger, 2006, pp. 64-66). En resumen, ambas se necesitan, porque la razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón no será humana (Ratzinger, 2005b, p. 121).

Por su parte, Habermas llega a una conclusión similar: que tanto la cultura religiosa como la secular están en un proceso de mutuo aprendizaje, en el que ambas pueden contribuir al desarrollo de la sociedad. Los creyentes deben aportar desde sus propias perspectivas en el marco de una sociedad plural y no deben ser considerados como ciudadanos de segunda clase por sus creencias, en tanto que los no creyentes deben trabajar en conjunto con los primeros para lograr una verdadera humanización de la sociedad.

Es deber de ambas, razón y religión, el trabajar de manera conjunta en bien de la humanidad que necesita abrirse a lo que hay. Si no hay una razón amplia, la mentalidad se reduce y el hombre se atrofia, perdiendo esa característica esencial de apertura al mundo, a los otros y a la trascendencia. En síntesis, “si la razón no se entiende como la capacidad del hombre de acceder al conocimiento de la realidad, y se convierte en una razón puramente instrumental, la relación con la fe se torna problemática” (Carbonell, 2008, p. 17).

En obras como *Fe, verdad y tolerancia*, Ratzinger (2005b) hace énfasis en el carácter racional de la religión e invita a desarrollar una relación armónica entre fe y razón. Señala que la relación de los caminos religiosos con la razón es un paso de gran importancia y lo defiende como elemento diferenciador del cristianismo con respecto a las diferentes tradiciones de la época, porque este último llevo a cabo la elección purificadora: optar por el Dios de los filósofos y, de esa manera, mostrar uno de los rasgos más distintivos de Dios: el ser Logos.

En resumen, el cardenal Ratzinger considera que fe y razón no deben enfrentarse, sino ayudarse para lograr una mejor comprensión de lo humano, impulsar la búsqueda de la paz y la justicia, la humanización de la política, la relevancia de la teología en la universidad y el

entendimiento entre culturas y religiones, retos a los que es posible dar una respuesta a la luz de una razón ampliada y abierta a la fe.

La amplitud de la razón y los otros retos de las religiones

La recuperación de la armonía entre la fe y la razón puede ser de gran utilidad para que la religión vuelva a tener incidencia en la sociedad, puesto que la fe es cultura y crea cultura. No hay una fe que no crezca sin un aparato cultural y las grandes culturas tienen asociadas referencias religiosas (*cf.* Ratzinger, 2005b, p. 54). Al reconocer su utilidad, se ayuda a cimentar una visión que tenga en cuenta todas las dimensiones del ser humano y que le permita a la religión tener un vehículo nuevo para expresar su mensaje en los diferentes ámbitos en los que se desenvuelve: la defensa de la paz, la promoción humana, la humanización de la política, su pertinencia en el ámbito académico y el diálogo entre las diferentes creencias religiosas, temas que serán abordados a continuación.

Paz y promoción humana

Con el avance de los fanatismos y los grupos terroristas que se valen de la religión como medio para justificar su violencia, Ratzinger sostiene que es importante recordar que la paz es una tarea de todos, conferida de modo particular a las religiones, pues, como señalaba Hans Küng, “no habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones”. En esto se basa la tarea de las religiones: en educar al género humano para la paz.

Por esa razón, Ratzinger condena con firmeza la violencia y, de manera especial, la que tiene motivación religiosa. Para él, la paz es un deber de cada ser humano y por eso toda religión que incite a la violencia es algo inhumano. Cuando analiza la figura de Jesús, se muestra en desacuerdo con la interpretación política de su ministerio y de la “purificación del templo”, sosteniendo al respecto que:

los terribles resultados de una violencia motivada religiosamente están a la vista de todos nosotros [...]. La violencia no instauro el reino de Dios [...]. Por el contrario, es un instrumento preferido por el anticristo, por más que se invoquen motivos religiosos e idealistas. No sirve a la humanidad sino a la inhumanidad. (Ratzinger, 2011, p. 26)

Asimismo, en su discurso en la Universidad de Ratisbona, el prelado hace énfasis en que “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 ($\sigma\upsilon\nu\lambda\omicron\gamma\omega$) es contrario a la naturaleza de Dios” (Benedicto xvi, 2006).

Unida al esfuerzo por la paz se encuentra la promoción de la justicia y el desarrollo integral, porque la crisis de una es crisis de la otra (Ratzinger, 2010, p. 48). El cardenal bávaro aborda esta cuestión a partir de las consecuencias de implantar una visión positivista en la que se desaloja a Dios de las problemáticas humanas. En su pontificado, Ratzinger hizo énfasis en los problemas sociales a partir de la doctrina social de la Iglesia y, desde la premisa de que esos problemas hunden su raíz en dilemas antropológicos, propugnó la necesidad de que tanto la técnica como la economía estén al servicio de la persona porque, de lo contrario, esta “se degrada cuando pretende ser la única creadora de sí misma [...] cuando la humanidad piensa que puede recrearse utilizando los ‘prodigios’ de la tecnología para intereses de algunos pocos [...] para sostener un crecimiento antinatural y consumista” (Benedicto xvi, 2009, n. 67).

Por ese motivo, defiende la importancia de un humanismo cristiano como la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo, porque “el humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil, protegiéndonos del riesgo de quedar apresados por las modas del momento” (Benedicto xvi, 2009, n. 78).

Política

Uno de los problemas más agudos que tiene la religión es su relación con la política. En esta época, se diría que no es necesario que la religión se meta en política⁷; sin embargo, la política y el derecho necesitan un norte que les ayude a guiarse para evitar caer en la tentación relativista. Frente a esto, Ratzinger propone una sana separación entre Iglesia y Estado, en la que se evite tanto un Estado confesional como uno laicista. El Estado debe ser guiado por unos principios comunes que se encuentran asociados a las religiones, pero no debe estar adscrito a ninguna confesión religiosa.

A partir de su crítica a la teología de la liberación, el cardenal afirma la importancia de una separación entre fe y política, pues al poner en términos políticos la religión, se termina en una falsificación de la

7

La posición de las diferentes religiones —y en especial de la Iglesia católica— sobre distintos temas como el aborto, la eutanasia, los matrimonios de personas del mismo sexo, la paz, entre otros, es motivo de controversia en varios sectores sociales, quienes, amparándose en la no confesionalidad del Estado, defienden la idea de que la religión debe estar alejada de la política, mantenerse en la esfera privada y no tener mayor incidencia en lo público.

fe y se la convierte en un intento de “escatología intramundana” en donde se pierde lo sobrenatural, reduciendo la salvación a un mero futuro histórico que omite lo característico del cristianismo: la vocación de eternidad (*cf.* Blanco, 2014).

Asimismo, cuando no hay una separación entre religión y política surge lo que Ratzinger llama la amenaza teocrática: el hecho de que la cabeza política sea al mismo tiempo la cabeza religiosa de un Estado. Este hecho trae como consecuencia en muchos casos el descrédito de la religión, pero a la vez trae consigo el problema de que el Estado pueda moldear la práctica religiosa a su antojo y hacer imposiciones a la Iglesia.

Sin embargo, por evitar la amenaza teocrática no se puede terminar cayendo en posturas laicistas, en donde ya la religión no se ve como parte constitutiva de los valores políticos y se tiende a alejar toda referencia religiosa en el ámbito público, creando un ambiente negativo que termina buscando sobre todo el poder y no la justicia.

Una abierta separación entre lo religioso y lo político termina mutilando al ser humano para concebirlo como una veleta manipulada por los vientos de cada tiempo. En este tipo de laicismo no se lleva con claridad la concepción de un Estado laico porque, en vez de separar las esferas entre lo religioso y lo civil, lo que se propone es la eliminación de lo primero.

La respuesta de Ratzinger tiene relación con lo dicho antes sobre la fe y la razón: fe y política se necesitan una a la otra, ya que la política ayuda a la religión en su lucha por los valores humanos, mientras que la religión ayuda a la política a buscar la justicia conforme al derecho y no al poder ejercido por grupos de presión, que pueden ser minoritarios, pero con gran influencia económica o social. Además, la religión señala unos límites normativos para evitar caer en utopías o mitos políticos que doten de rasgos escatológicos a la función política (*cf.* Mannion, 2010, p. 133).

Por otra parte, Ratzinger señala que no se puede negar el derecho a los creyentes de realizar aportaciones a las discusiones públicas desde una óptica religiosa, porque no puede negarse tampoco el potencial de verdad a estos conceptos (*cf.* Habermas y Ratzinger, 2006, pp. 37-40).

Universidad

Tras la separación entre la fe y la razón, la presencia de la religión y la teología se fue haciendo cada vez más irrelevante, porque, al reducir la razón a cuestiones instrumentales, la educación se vio

afectada en la medida en que ya no importaban tanto los conceptos morales, la formación personal ni el pensamiento crítico, que podrían ayudar al hombre a plantearse preguntas sobre quién es y cuál es su finalidad en el mundo. En este contexto, aparece la pregunta sobre qué lugar tiene la religión y la teología en el mundo académico.

La universidad como espacio de diálogo y búsqueda de la verdad es un tema que recorre el pensamiento del cardenal alemán, ya que este estuvo dedicado hasta 1977 a la docencia universitaria y siempre ha sido un hombre de universidad. Por esa razón, en varios de sus escritos e intervenciones delega en esta institución la tarea de darle un espacio a la teología y a las cuestiones morales, con el fin de enriquecer las posibilidades de la razón y liberarla de los prejuicios positivistas. Es en la universidad, según Benedicto XVI, donde debe aflorar el diálogo entre las culturas para encaminarse hacia una nueva sociedad.

La universidad tiene por naturaleza la búsqueda de la verdad y del sentido del hombre: “Su naturaleza es la búsqueda sincera e incansable de la verdad; su fin, la promoción del hombre y de la sociedad” (Cantos, 2014, p. 91). Este esfuerzo, constante en el pensamiento ratzingeriano, es el punto de partida para sostener la armonía entre fe y razón, que en conjunto llegan al conocimiento de lo real.

Este era el principio originador de la universidad y su fin era el conservar la apertura a lo divino. Sin embargo, la universidad actual desconoce sus orígenes y está amenazada, según Ratzinger, por varios peligros, como “la mentalidad relativista y utilitarista, el imperio del positivismo y del tecno-cientificismo, la excesiva fragmentariedad y falta de comunicación interfacultativa y, finalmente, la pérdida de su libertad y de su vocación social” (Cantos, 2014, p. 91; *cf.* Blanco, 2016, p. 284).

Estos excesos llevaron a concebir una universidad bastante tecnificada y desconocedora de su misión central de ser espacio para la búsqueda de la verdad y el diálogo fructífero. Por este motivo, Ratzinger propone que la razón debe ampliarse y la teología no debe renunciar a su misión en la universidad: sería un error que los cristianos abandonen la reflexión sobre su fe, y que la teología sea expulsada del mundo académico o ella misma lo abandone, por considerar que no está allí su misión (*cf.* Blanco, 2016, p. 290).

En sus diversos discursos, el cardenal insiste en la necesidad de una apertura de la razón a la religión, en especial en el ámbito académico, en la medida en que ha ido perdiendo su espíritu dialógico porque se ha cerrado a la razón positivista (*cf.* Blanco, 2016, p. 294). Esta preocupación se evidencia en su discurso de Ratisbona, en donde señala que “la ética de la investigación científica [...] 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” (Benedicto XVI, 2006).

Ratzinger no propone hacer una crítica negativa a los avances científicos, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso, e invita a que, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, veamos también los peligros que surgen de estas posibilidades y nos preguntemos cómo podemos evitarlos. Al respecto señala que, si la razón y la fe se reencuentran, “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 su horizonte en toda su amplitud” (Benedicto XVI, 2006).

En este sentido, la teología podría recuperar su lugar en la academia, no solo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, para lo cual debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias (Benedicto XVI, 2006).

Diálogo interreligioso

A partir de 1960, la cuestión sobre la diversidad de las religiones y el diálogo interreligioso ha adquirido gran relevancia, y varias disciplinas, como la teología y la sociología, han considerado esto como materia de actualidad. En torno a dicha problemática surgieron cuatro posturas predominantes: el *exclusivismo* —cimentado en Karl Barth—, que considera a la religión ajena como un error que debe ser corregido o condenado; el *inclusivismo* —cuyo exponente más famoso es Karl Rahner—, que admite la posibilidad de verdad de la religión ajena, pero en grado inferior con respecto a la fe propia; las *posturas niveladoras*, surgidas a partir de la filosofía ilustrada, que tratan de instaurar un nuevo absoluto externo a las religiones —ya sea la razón o el Estado—, para que las nivele a todas; y el *pluralismo*, que se caracteriza por abandonar la cuestión de la verdad y presenta a las religiones como manifestaciones fenoménicas de lo real incognoscible —en la versión uniformista de Hick— o como avatares temporales e intercambiables de la pluralidad de lo divino —como lo señala su variante sincrética.

De acuerdo con Ratzinger, estas teorías no hacen justicia a la fe propia y mucho menos a las creencias ajenas⁸, y por esa razón considera que es necesario desarrollar un modelo de diálogo que permita estudiar a la religión ajena en sus propios términos, al mismo tiempo

8

Ideas similares se encuentran en Burggraf (2003) y Dupuis (2004), quienes sostienen que, para entablar un diálogo con personas que no comparten las creencias, se debe conocer muy bien tanto la fe propia como la ajena, y no se deben poner en paréntesis sus contenidos, por respeto al interlocutor.

que se defiende la propia (*cf.* Anton, 2017, pp. 881-884), como un desafío y a la vez una oportunidad para tomarse en serio al otro.

Junto con Jacob Neusner⁹, Ratzinger señala que un diálogo teológico es la mejor muestra de respeto a las convicciones ajenas. Por esa razón, defiende la importancia de recuperar la armonía entre fe y razón, pues esta última puede ayudar a las religiones a purificarse entre sí. En su discurso de Ratisbona sostiene que una razón que sea sorda y relegue la religión al ámbito de las subculturas es incapaz de entrar en el diálogo con lo divino. En síntesis, recuperar la posibilidad de la razón para hablar de lo divino facilitaría un diálogo teológico en el que se busque la verdad, se evidencie la identidad de cada religión y se haga justicia a las creencias propias y a las ajenas.

Con la razón ampliada como instrumento para un diálogo eficaz, cabría señalar que este tiene una triple finalidad: la búsqueda de la verdad, la purificación de los contenidos y el darse a conocer al otro para que discierna sobre su propia fe y opte por seguir en ella o abrazar la ajena (*cf.* Ratzinger, 2007, pp. 91-104).

La primera finalidad del diálogo es buscar la verdad¹⁰: no se puede quedar en simples consensos para lograr un actuar común, debido a que esto hace que las religiones desdibujen su identidad y pasen a ser meros sistemas éticos o morales. La preocupación por la verdad caracteriza a las religiones, debido a que uno de los aspectos clave de una fe religiosa es la existencia de contenidos que la fundamenten y la hagan pretender la veracidad. Aunque parezca que este asunto de la verdad en las religiones es una discusión bizantina, el negarse a dialogar para buscarla hace que reine el escepticismo y deje de existir una apertura auténtica hacia el otro.

Adicionalmente, el diálogo tiene una finalidad purificadora, toda vez que las religiones pueden depurar los contenidos y manifestaciones que ofrecen una visión deformada de cada credo. En el diálogo, cada religión aporta a la otra una nueva visión en la que se muestra en su integridad. De ese modo, se evitan las diferentes patologías presentes en las creencias religiosas y se puede vivir de mejor manera la propia fe.

Por último, Ratzinger señala que el diálogo es compatible con el anuncio misionero, en la medida en que permite dar a conocer la fe propia y dar al otro la opción de seguir en la fe que tiene o abrazar la que se le presenta. En ese sentido, no tiene como objetivo propio — ni lo tendrá nunca— el convertir al otro, toda vez que la conversión sería pues un efecto secundario del diálogo¹¹.

9

Jacob Neusner (1932-2016), rabino norteamericano y autor del libro *Un rabino habla con Jesús* (2008), que inspiró algunos apartados del *Jesús de Nazaret* de Ratzinger para el diálogo en torno a la figura de Jesús y la relación entre católicos y judíos.

10

Según Anton (2017), esta visión del diálogo predomina los escritos de Ratzinger antes del pontificado.

11

Ejemplos de esta relación pueden ser: cuando Andrés y otro personaje, tras oír a Juan Bautista, siguen a Jesús y le preguntan luego dónde vive, a lo que Él responde: “Venid y veréis”, por lo que al final decidieron seguir en pos suyo (*cf.* Jn 1, 35-39); cuando un escéptico Natanael pregunta a Felipe: “¿De Nazaret puede salir algo bueno?”, y este le responde: “Ven y verás”, por lo que este fue, conoció a Jesús y lo siguió (Jn 1, 43-51); también, la historia del joven rico (Mt 19, 16-26) o el llamado a diversos personajes bíblicos, que pueden aceptar el llamamiento divino, rechazarlo, o mostrarse incrédulos a las promesas divinas.

En síntesis, la triple finalidad del diálogo: buscar la verdad, purificar los contenidos propios y ofrecer opciones para el discernimiento del otro, hace que las religiones se muestren como son y que las otras “vengan y vean”.

Conclusiones

El papel de la religión en la sociedad contemporánea es un asunto complejo; sin embargo, a la luz de las consideraciones del cardenal Ratzinger sobre los retos actuales de la misma, podría señalarse como conclusión la relevancia de la religión en el espacio público y la necesidad de recuperar la armonía entre la fe y la razón como el reto mayor de la religión, a partir del cual se nutren todos los demás.

En primer lugar, podría decirse que la religión ha sido uno de los factores relevantes de las sociedades desde sus orígenes, pues gran parte de las culturas tuvieron raíces en una visión religiosa del mundo. Asimismo, sigue siendo un importante actor en la sociedad actual, debido a sus programas educativos, sanitarios y asistenciales en diversas partes del mundo. Adicionalmente, convendría señalar que la cuestión religiosa es un asunto de relevancia del momento debido a que — pese a los rechazos que suscita por diversas motivaciones, como las mencionadas al principio de este trabajo— todavía intenta ofrecer respuestas a las preguntas que se plantea el ser humano, siendo un tema que genera polémicas, cuestionamientos y discusiones que avivan el debate sobre su lugar en el mundo de hoy. En resumen, es un fenómeno que provoca discusiones vehementes y suscita todo tipo de reacciones, ya sean de carácter favorable o desfavorable, pero que no deja a nadie indiferente, porque, de alguna manera, es un tema que se hace común al ser humano, en relación a la cuestión sobre por qué creer, y si hay algo más allá de nuestra mera facticidad.

Por otra parte, de acuerdo con Ratzinger, a partir de esta vigencia de la religión pueden desprenderse varios retos que esta debe asumir frente al mundo contemporáneo, como la preocupación por la paz y el entendimiento entre la fe y la cultura, especialmente en ámbitos como la política, la universidad y el diálogo interreligioso. Pero, entre todos estos retos, destaca la importancia de recuperar el diálogo entre la fe y la razón, porque al ampliar los límites de la razón se puede fundamentar una imagen del hombre sobre la cual podremos hablar de un auténtico desarrollo.

Con una razón abierta a las cuestiones éticas y religiosas, se permite recuperar la integridad de la razón y lo específicamente humano

(lo espiritual) se libera del subjetivismo para volver a influir en la realidad: somos fieles al hombre siendo fieles a la verdad. La apertura de la razón a la fe permite que esta última tenga algo que decirle al mundo contemporáneo. Por esa razón, ni la fe ni la idea de Dios pueden ser excluidos de la realidad, porque de lo contrario nos encontraríamos ante una reducción de la imagen del ser humano.

En resumen, a partir de la armonía entre fe y razón sería lícito decir que la visión cristiana del hombre y del mundo podría ser considerada como una posible respuesta frente a los problemas sociales y económicos que enfrenta la sociedad actual. En estos retos se ve plasmado el esfuerzo ratzingeriano por poner la fe en diálogo con la cultura, a fin de ofrecer respuestas al ser humano concreto de hoy, puesto que:

En el hombre vive inextinguiblemente el anhelo de lo infinito. Ninguna de las respuestas que han intentado darse resulta suficiente. Tan solo el Dios que se hizo —él mismo— finito, a fin de romper nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su propia infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser. Por eso, también hoy día la fe volverá a encontrar al hombre. Nuestra tarea es la de servirle con humilde denuedo, con toda la energía de nuestro corazón y de nuestro entendimiento. (Ratzinger, 2005b, p. 121)

Bibliografía

- Anton, E. (2017). Mission Impossible? Pope Benedict XVI and Interreligious Dialogue. *Theological Studies*, 78(4), 879-904.
- Benedicto XVI. (2006, 12 de septiembre). *Fe, razón y universidad: recuerdos y reflexiones*. <https://bit.ly/3axDbSs>
- Benedicto XVI. (2007). *Carta encíclica Spe salvi*. Vaticana.
- Benedicto XVI. (2009). *Carta encíclica Caritas in Veritate*. Vaticana.
- Blanco, P. (2011). The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas. *Theology Today*, 68(2), 153-173.
- Blanco, P. (2012). *Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*. BAC.
- Blanco, P. (2014). Benedicto XVI ¿Un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger. Límite. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, IX(29), 35-62.
- Blanco, P. (2016). La teología en la Universidad. Un recorrido por Newman, Guardini y Ratzinger. *Scripta Theologica*, 48(2), 271-294.
- Burggraf, J. (2003). *Conocerse y comprenderse*. Rialp.

- Cantos, M. (2014). Identidad y racionalidad de la universidad según Joseph Ratzinger. Relecciones, *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Humanidades*, (1), 89-107.
- Carbonell, C. (2008). La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón: una lectura de J. Ratzinger. *Pensamiento y Cultura*, 11(1), 13-22.
- Casallas Pulido, E. A. (2018). *El diálogo interreligioso en la filosofía de Ratzinger: una mirada a la relación entre cristianos y judíos*. Universidad de La Sabana.
- Dupuis, J. (2004). Le dialogue interreligieux: un défi et une chance. *Chôisir*, 14-19. <https://www.choisir.ch/religion/religions/item/20-le-dialogue-interreligieux-un-defi-et-une-chance>
- Eslava, E. (2007). La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 39(3), 829-851.
- Eslava, E. (2013). Mito, religión y cultura. J. Ratzinger y las religiones. *Pensamiento y Cultura*, 16(1), 141-166.
- Eslava, E. (2014). *La filosofía de Ratzinger: ciencia, poder, libertad, religión*. Universidad de la Sabana.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Guardini, R. (1964). *Religión y revelación* (2a ed.; J. M. Valverde, trad.). Guadarrama.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Encuentro.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela.
- Kant, I. (2009). ¿Qué es la Ilustración? *Foro de Educación*, 7(11), 249-254.
- Mannion, G. (2010). Christian unity and religious dialogue: On ecumenism and other faiths. En G. Mannion & L. Boeve (eds.), *The Ratzinger reader: mapping a theological journey* (pp. 139-178). Continuum.
- Neusner, J. (2008). *Un rabino habla con Jesús*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (1997). *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio* (C. Arregui, trad.). Palabra.
- Ratzinger, J. (2005a, 1 de abril). *Europa en la crisis de las culturas*. <https://bit.ly/3zfkBZz>
- Ratzinger, J. (2005b). *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2007). *La Iglesia, Israel y las demás religiones*. Ciudad Nueva.
- Ratzinger, J. (2009). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2010). *A turning point for Europe? The church in the modern world: assessment and forecast*. Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2011). *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Encuentro.
- Rowland, T. (2011). *Benedicto XVI: Guía para perplejos*. Editorial Nuevo Inicio.
- Tillich, P. (1973). *Filosofía de la religión*. La Aurora.

Cómo citar: Casallas Pulido, E. A. (2023). Recuperar el diálogo con la razón, el mayor desafío de la religión: una lectura desde el pensamiento de J. Ratzinger. *Humanitas Hodie*, 6(2), H62a2. <https://doi.org/10.28970/hh.2023.2.a2>