

«Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones»

¡Ilustres señores, gentiles señoras!

Para mí es un momento emocionante estar nuevamente en la cátedra de la universidad y poder impartir una vez más una lección. Mi pensamiento vuelve a aquellos años en los que, tras un hermoso periodo en el Instituto Superior de Freising, inicié mi actividad de profesor académico en la Universidad de Bonn. En el año 1959 se vivían todavía los viejos tiempos de la universidad en que había profesores ordinarios. Para las cátedras individuales no existían ni asistentes ni dactilógrafos, pero en compensación se daba un contacto muy directo con los estudiantes y sobre todo entre los profesores.

Se daban encuentros antes y después de las lecciones en los cuartos de los docentes. Los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y también entre las dos facultades teológicas eran muy cercanos. Una vez al semestre había un «dies academicus», en el que los profesores de todas las facultades se presentaban delante de los estudiantes de toda la universidad, haciendo posible una verdadera experiencia de «universitas» --algo a lo que también ha aludido usted, señor rector, hace poco--: el hecho que nosotros, a pesar de 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 --estando así juntos también en la común responsabilidad por el recto uso de la razón--, hacía que se tratase de una experiencia viva. La universidad, sin duda, estaba orgullosa también de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, desarrollan un trabajo que necesariamente forma parte del «todo» de la «universitas scientiarum», aunque no todos podían compartir la fe, por cuya correlación con la razón común se esfuerzan los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón tampoco quedó perturbada cuando se supo que uno de los colegas 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 era una convicción indiscutida el hecho de que incluso frente a un escepticismo así de radical seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

Me acordé de todo esto cuando recientemente leí la parte editada por el profesor Theodore Khoury (Münster) del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez durante el invierno del 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y la verdad de ambos. Fue probablemente el mismo emperador quien anotó, durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402, este diálogo. De este modo se explica el que sus razonamientos son reportados con mucho más detalle que las respuestas del erudito persa. El diálogo afronta 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 necesariamente también en la relación entre las «tres Leyes» o tres órdenes de vida: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Corán. Quisiera tocar en esta conferencia un solo argumento --más que nada marginal en la estructura del diálogo-- que, en el contexto del tema «fe y razón» me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre este tema.

En el séptimo coloquio (controversia) editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la «yihad» (guerra santa). Seguramente el emperador sabía que en la sura 2, 256 está escrito: «Ninguna constricción en las cosas de la fe». Es una de las suras del periodo 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 los particulares, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», de manera sorprendentemente brusca se dirige a su interlocutor simplemente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia, en general, diciendo: «Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba». El emperador explica así minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo irracional. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no goza con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por lo 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 razonable no hay que recurrir a los músculos ni a instrumentos para golpear ni de ningún otro medio con el que se pueda amenazar a una persona de muerte...».

La afirmación decisiva en esta argumentación contra la conversión mediante la violencia es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. El editor, Theodore Khoury, comenta que para el emperador, como buen bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. Para la doctrina musulmana, en cambio, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está ligada a ninguna de nuestras categorías, incluso a la de la racionalidad. En este contexto Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien revela que Ibn Hazn llega a decir que Dios no estaría condicionado ni siquiera por su misma palabra y que nada lo obligaría a revelarnos la verdad. Si fuese su voluntad, el hombre debería practicar incluso la idolatría.

Aquí se abre, en la comprensión de Dios y por lo 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 es válido siempre por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre aquello que es griego en el mejor sentido y aquello que es fe en Dios sobre el fundamento de la Biblia. Modificando el primer verso del Libro del Génesis, Juan comenzó el «Prólogo» de su Evangelio con las palabras: «Al principio era el logos». Es justamente esta palabra la que usa el emperador: Dios actúa con «logos». «Logos» significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero, como razón. Con esto, Juan nos ha entregado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra en la que todas las vías frecuentemente fatigosas y tortuosas de la fe bíblica alcanzan su meta, encontrando su síntesis. En principio era 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 y escuchó su súplica: «¡Ven a Macedonia y ayúdanos!» (Cf. Hechos 16, 6-10), puede ser interpretada como una «condensación» de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega.

En realidad, este acercamiento ya había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios de la zarza ardiente, que separa a Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, afirmando solamente su ser, es, confrontándose con el mito, una respuesta con la que está en íntima analogía el intento de Sócrates de vencer y superar al mito mismo. El proceso iniciado hacia la zarza alcanza, dentro del Antiguo Testamento, una nueva madurez durante el exilio, donde el Dios de Israel, entonces privado de la Tierra y del culto, se presenta como el Dios del cielo y de la tierra, con una simple fórmula que prolonga las palabras de la zarza: «Yo soy». Con este nuevo conocimiento de Dios va al mismo paso una especie de ilustración, que se expresa drásticamente en la mofa de las divinidades que no son más que obra de las manos del hombre (Cf. Salmo 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 interiormente al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después se dio especialmente en la tardía literatura sapiencial. Hoy nosotros sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría --la Biblia de los «Setenta»--, es más que una simple traducción del texto hebreo (que hay que evaluar quizá de manera poco positiva): es de por sí un testimonio textual, y un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación. En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente desde la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, desde la naturaleza del pensamiento helenístico fusionado ya con la fe, Manuel II podía decir: No actuar «con el "logos"» es contrario a la naturaleza de Dios.

Honestamente es necesario anotar, que en el tardío Medioevo, se han desarrollado en la teología 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 al final llevó a la afirmación de que sólo conoceremos 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 efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que, sin lugar a dudas, pueden acercarse a aquellas de Ibn Hazn y podrían llevar hasta la imagen de un Dios-Árbitro, que no está ligado ni siquiera a la verdad y al 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 espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inalcanzables y escondidas tras sus decisiones efectivas. En contraposición, 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 las desemejanzas son infinitamente más grandes que las semejanzas --como dice el Concilio Lateranense IV en 1215--, pero que no por ello se llegan a abolir la analogía y su lenguaje. Dios no se hace más divino por el hecho que lo alejemos en un voluntarismo puro e impenetrable, sino que el Dios verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el «logos» y como «logos» ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor «sobre pasa» el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (Cf. Efesios 3,19); sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón, como añade san Pablo es «lógico» (Cf. Romanos 12, 1).

Ese acercamiento recíproco interior, que se ha dado entre la fe bíblica y el interrogarse a nivel 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 desde el de la historia universal, un dato que nos afecta también hoy. Considerado este encuentro, no es sorprendente que el cristianismo, no obstante su origen e importante desarrollo en Oriente, haya encontrado su huella históricamente decisiva en Europa. Podemos expresarlo también al contrario: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, ha creado Europa y permanece como fundamento de aquello 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 le opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la edad moderna domina de manera creciente en la investigación teológica. Si se analiza con más detalle, se pueden observar tres oleadas en el programa de la deshelenización: si bien están relacionadas entre sí, en sus motivaciones y en sus objetivos, son claramente distintas la una de la otra.

La deshelenización se da primero en el contexto de los postulados fundamentales de la Reforma del siglo XVI. Considerando la tradición de las escuelas teológicas, los reformadores se veían ante a una sistematización de la fe condicionada totalmente por la filosofía, es decir, ante un condicionamiento de la fe desde el exterior, en virtud de una manera de ser que no derivaba de ella. De este modo, la fe ya no parecía como una palabra histórica viviente, sino como un elemento integrado en la estructura de un sistema filosófico.

La «sola Scriptura», en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal y como está presente originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto derivado de otra fuente, de la que tiene que liberarse la fe para hacer que vuelva a ser ella misma. Kant siguió este programa con una radicalidad que los reformadores no podían prever. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso al todo de la realidad.

La teología liberal de los siglos XIX y XX acompaña la segunda etapa del proceso de deshelenización, con Adolf von Harnack, como su máximo representante. Cuando era estudiante y en mis primeros años como docente, este programa influenciaba mucho incluso a la teología católica. Tomó como punto de partida la distinción que Pascal hace entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de referirme a este asunto. No repetiré aquí lo que dije en aquella ocasión, pero me gustaría describir, al menos brevemente, lo que era nuevo en este proceso de deshelenización. La idea central de Harnack era volver simplemente al hombre Jesús y a su mensaje esencial, sin los añadidos de la teología e incluso de la helenización: Este mensaje esencial era visto como la culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Se decía que Jesús puso punto final al culto sustituyéndolo por la moral. En definitiva, se le presentaba

como padre de un mensaje moral humanitario.

La meta fundamental era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, es decir, liberarle de los elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como la fe en la divinidad de Cristo y en Dios uno y trino. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento restauró el lugar de la teología en la universidad: Para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y por lo tanto estrictamente científico. Lo que se puede decir críticamente de Jesús, es por así decir, expresión de la razón práctica y consecuentemente se puede aplicar a la Universidad en su conjunto.

En el trasfondo se da la autolimitación moderna de la razón, expresada clásicamente en las «críticas» de Kant, que mientras tanto fue radicalizándose ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno se basa, por decirlo brevemente, en la síntesis entre el platonismo (cartesianismo) y el empirismo, una síntesis confirmada por el éxito de la tecnología. Por un lado presupone la estructura matemática de la materia, y su intrínseca racionalidad, que hace posible entender cómo funciona la materia funciona como es posible usarla eficazmente: esta premisa básica es, por así decirlo, el elemento platónico en el entendimiento moderno de la naturaleza. Por otro lado, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, y en ese caso sólo la posibilidad de la verificación o falsificación a través de la experimentación puede llevar a la certeza final. El peso entre los dos polos puede, dependiendo de las circunstancias, cambiar de un lado al otro. Un pensador tan positivista como J. Monod declaró que era un convencido platónico.

Esto permite que emerjan dos principios que son cruciales para el asunto al que hemos llegado. Primero, sólo la certeza que resulta de la sinergia entre matemática y empirismo puede ser considerada como científica. Lo que quiere ser científico tiene que confrontarse con este criterio. De este modo, las ciencias humanas, como la historia, psicología, sociología y filosofía, trataron de acercarse a este canon científico. Para nuestra reflexión, es importante constatar que el método como tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema acientífico o precientífico. Pero así nos encontramos ante la reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que necesita ser cuestionada.

Volveré a tocar el problema después. Por el momento basta tener en cuenta que cualquier intento de la teología por mantener desde este punto de vista un carácter de disciplina «científica» no dejaría del cristianismo más que un miserable fragmento. Pero tenemos que decir más: si la ciencia en su conjunto no es más que esto, el hombre acabaría quedando reducido. De hecho, los interrogantes propiamente humanos, es decir, «de dónde» y «hacia dónde», los interrogantes de la religión y la ética no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que ser colocados en el ámbito de lo subjetivo. El sujeto decide entonces, basándose en su experiencia, lo que considera que es materia de la religión, y la «conciencia» subjetiva se convierte en el único árbitro de lo que es ético. De esta manera, sin embargo, la ética y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto completamente personal. Este es un estado peligroso para los asuntos de la humanidad, como podemos ver en las distintas patologías de la religión y la razón que necesariamente emergen cuando la razón es tan reducida que las preguntas de la religión y la ética ya no interesan. Intentos de construir la ética a partir de las reglas de la evolución o la psicología terminan siendo simplemente inadecuados.

Antes de esgrimir las conclusiones a las que todo esto lleva, tengo que referirme brevemente a la tercera etapa de deshelenización, que aún está dándose. A la luz de nuestra experiencia con el pluralismo cultural, con frecuencia se dice en nuestros días que la síntesis con el Helenismo lograda por la Iglesia en sus inicios fue una inculturación preliminar que no debe ser vinculante para otras culturas. Esto se dice para tener el derecho a volver al simple mensaje del Nuevo Testamento anterior a la inculturación, para inculturarlo nuevamente en sus medios particulares. Esta tesis no es falsa, pero es burda e imprecisa. El Nuevo Testamento fue escrito en griego y trae consigo el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente hay elementos en la proceso formativo de la Iglesia antigua que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, las decisiones fundamentales sobre las relaciones entre la fe y el uso de la razón humana son parte de la fe misma, son desarrollos consecuentes con la naturaleza misma de la fe.

Y así llego a la conclusión. Este intento, hecho con unas pocas pinceladas, de crítica de la razón moderna a partir de su interior, no significa que hay que regresar a antes de la Ilustración, rechazando las convicciones de la era moderna. Los aspectos positivos de la modernidad deben ser conocidos sin reservas: estamos todos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto para la humanidad y para su progreso que se nos ha dado. La ética científica, además, debe ser obediente a la verdad, y, como tal, lleva una actitud que se refleja en los principios del cristianismo. Mi intención no es el reduccionismo o la crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación. Mientras nos regocijamos en las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, también podemos apreciar los peligros que emergen de estas posibilidades y tenemos que preguntarnos cómo podemos superarlas. Sólo lo lograremos si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo, si superamos la limitación impuesta por la razón misma a lo que es empíricamente verificable, y si una vez más generamos nuevos horizontes. En este sentido la teología pertenece correctamente a la universalidad y está dentro del amplio diálogo de las ciencias, no sólo como una disciplina histórica y ciencia humana, sino precisamente como teología, como una profundización en la racionalidad de la fe.

Sólo así podemos lograr ese diálogo genuino de culturas y religiones que necesitamos con urgencia hoy. En el mundo occidental se sostiene ampliamente que sólo la razón positivista y las formas de la filosofía basadas en ella son universalmente válidas. Incluso las culturas profundamente religiosas ven esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón como un ataque a sus más profundas convicciones. Una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar al diálogo con las culturas. Al mismo tiempo, como he tratado de demostrar, la razón científica moderna con sus elementos intrínsecamente platónicos genera una pregunta que va más allá de sí misma, de sus posibilidades y de su metodología.

La razón científica moderna tiene que aceptar la estructura racional de la materia y su correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el que se basa su metodología. Incluso la pregunta ¿por qué esto tiene que ser así? es una cuestión real, que tiene que ser dirigida por las ciencias naturales a otros modos y planos de pensamiento: a la filosofía y la teología. Para la filosofía y, si bien es cierto que de otra forma, para la teología, escuchar a las grandes experiencias y perspectivas de las tradiciones religiosas de la humanidad, de manera particular las de la fe cristiana, es fuente de conocimiento; ignorarla sería una grave limitación para nuestra escucha y respuesta. Aquí recuerdo algo que Sócrates le dijo a Fedón. En conversaciones anteriores, se habían vertido muchas opiniones filosóficas falsas, y por eso Sócrates dice: «Sería más fácilmente comprensible si a alguien le molestaran tanto todas estas falsas nociones que por el resto de su vida desdeñara y se burlara de toda conversación sobre el ser, pero de esta forma estaría privado de la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida».

Occidente ha estado en peligro durante mucho tiempo a causa de esta aversión, en la que se basa su racionalidad, y por lo tanto sólo puede sufrir grandemente. Hace falta valentía para comprometer toda la amplitud de la razón y no la negación de su grandeza: este es el programa con el que la teología anclada en la fe bíblica ingresa en el debate de nuestro tiempo. «No actuar razonablemente (con «logos») es contrario a la naturaleza de Dios» dijo Manuel II, de acuerdo al entendimiento cristiano de Dios, en respuesta a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a encontrar este gran «logos», esta amplitud de la razón. Es la gran tarea de la universidad redescubrirlo constantemente.

[© Copyright 2006 - Libreria Editrice Vaticana]

Discurso de S.S. Benedicto XVI pronunciado en la Universidad de Ratisbona el martes, 12 de septiembre de 2006.

Los dos últimos párrafos de la primera página y el primero de la página números dos, han suscitado una gran controversia en distintos sectores del mundo islámico ya que ha sido malinterpretada y descontextuada la cita y comentario que se hacen en el discurso.