

RAZÓN, ISLAM Y CRISTIANISMO. EL DEBATE SUSCITADO POR BENEDICTO XVI

[REASON, ISLAM AND CHRISTIANITY]

PABLO BLANCO

Resumen: El debate suscitado a propósito del discurso pronunciado por Benedicto XVI en Ratisbona no sólo ha relanzado las relaciones entre el islam y el cristianismo, sino que también ha provocado un debate interno dentro de los mismos países de origen cristiano. En estas líneas ofrecemos un resumen de las principales intervenciones aparecidas hasta el momento, que sirven para replantearse y para relanzar el diálogo actual entre fe y razón, modernidad y cristianismo, Europa y sus raíces cristianas, culturas no cristianas e Iglesia católica. Un debate en torno al cual se han pronunciado importantes intelectuales de todos los credos. En este artículo recogemos los precedentes que existen a esta toma de postura por parte del papa actual, las primeras respuestas surgidas tras el discurso y otras intervenciones posteriores, que han hecho de este un «discurso globalizado».

Palabras clave: fe, razón, islam, cristianismo, Ilustración.

Abstract: The debate that came about as a consequence of the speech given by Benedict XVI in Regensburg has not only given a new impulse to the relationship of Christianity and Islam, but it has also caused a new internal debate within the countries of Christian origin. In this paper we offer a summary of the main opinions formulated until now, which are useful to re-think and re-shape the current dialogue between faith and reason, modernity and Christianity, Europe and its Christian roots, non-Christian cultures and the Catholic Church, a debate in which many well-known intellectuals of diverse creeds have spoken. In this article we underline the precedents there are for the present Pope's stance, the first responses to his speech, and the subsequent interventions that have turned this discussion into a «Globalized discourse».

Keywords: Faith, Reason, Islam, Christianity, Enlightenment.

«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»¹. Estas palabras fueron escritas por Benedicto XVI tras la polémica creada a propósito de la famosa cita del discurso pronunciado en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006. Algunos lo relacionaron con lo ocurrido cinco años y un día antes. Sin embargo, una simple lectura del texto ayuda a descubrir sin problemas que no es este –razón e islam– el único tema allí abordado. Tal como explicó el cardenal Karl Lehmann (n. 1936), entonces presidente de la Conferencia episcopal alemana, «el discurso del papa Benedicto XVI no estaba centrado en torno al islam, sino en torno a un tema que el teólogo Joseph Ratzinger había abordado desde el principio de su carrera, en el año 1959: la relación entre fe y razón»². Aquél era en principio un discurso sobre todo universitario, dirigido más bien a un auditorio centroeuropeo³. Sin embargo, también es cierto que estas palabras han suscitado un interesante debate no sólo en el ámbito europeo, el cual además ha relanzado el diálogo entre cristianos y musulmanes. Las relaciones entre fe y razón en las distintas religiones –Atenas, Jerusalén y La Meca– tienen sin embargo una historia precedente. En estas páginas intentaremos dar razón de algunas de las voces que han intervenido en este debate⁴.

1. BENEDIKT XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen», en BENEDIKT XVI ET AL., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Herder, Freiburg 2006, n. 3, 16.

2. K. LEHMANN, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI am 12.IX.2006», «Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“». Vortrag beim St. Michael-Jahresempfang des Kommissariates der deutschen Bischöfe am 19. September 2006 in der Katholischen Akademie in Berlin», *ibid.*, 132-133.

3. Cfr. P. BLANCO, «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», en *ScrTh* 39 (2007/3) 767-782.

4. Sobre este particular se habían pronunciado también antes, por ejemplo, J.B. METZ, «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en A. HONNETH (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, 733-738. Esta postura ha sido a su vez criticada en J. HABERMAS, «Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt», en IDEM, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, 98-111.

1. PRECEDENTES

En un primer momento, las relación entre fe y razón eran para Ratzinger un tema más bien europeo y occidental. En una entrevista realizada en Montecassino –junto a san Benito, el primer patrono de Europa–, el cardenal Ratzinger hablaba al comenzar el nuevo milenio sobre la necesidad de la razón, en la que encontraba las mismas raíces y la entraña de Europa. «Es verdad que la fe no es un entramado de imágenes cualesquiera que uno pueda forjarse a su propio antojo. La fe asalta nuestra inteligencia porque expone la verdad, y porque la razón está creada para la verdad. En este sentido, una fe irracional no es una verdadera fe cristiana. La fe desafía nuestra comprensión. Y en esta conversación también intentamos averiguar que todo esto –empezando por la creación hasta llegar a la esperanza cristiana– es una formulación inteligente que nos presenta algo razonable. En este sentido, se puede demostrar también que la fe se adecúa a la razón»⁵. De hecho, más adelante citaba ahí las palabras de san Benito, en las que se afirma que la gramática –la razón– era necesaria para alcanzar el amor de Dios⁶.

La reivindicación de la razón ha sido por tanto un tema de largo recorrido en el pensamiento de Joseph Ratzinger, el cual ha ido apareciendo aquí y allá a lo largo de su obra⁷. Sin embargo, ha resultado ser

5. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 40.

6. Cfr. *ibid.*, 370.

7. Cfr. P. BLANCO, «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger», en ScrTh 37 (2005/2) 597-613; IDEM, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005; IDEM, «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», en *Límite* 14 (2006/1) 57-86; IDEM, «Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos», en *Communio* 7 (2008) 55-69; M. SCHULTZ, «Wenn das Salz des Evangeliums "dumm" geworden ist. Zu Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft», en G.L. MÜLLER, *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI*, Pustet, Regensburg 2007, 19-52; E. ESLAVA, «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», en ScrTh 39 (2007/3) 829-851; A. VIGO, «Cristianismo y opción por el logos», *ibid.*, 853-863; V. BALAGUER, «Biblia, razón y fe», *ibid.*, 783-800; G.L. MÜLLER, «Die Rationalität des Glaubens. Überlegungen zu einer Konstante im Lehramt von Papst Benedikt XVI», en *Die Tagespost* (13.V.2008). Se ha publicado también un volumen colectivo con algunos textos: BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, 143-170; trad. fr.: *Dieu sauve la raison*, Desclée de Brouwer, Paris 2008; trad. cast.: *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid 2008, en la que se añaden las intervenciones de Gus-

también un motivo recurrente en sus últimas intervenciones como cardenal Ratzinger, antes incluso de ser elegido sumo pontífice de la Iglesia católica. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en Berlín en el año 2000, hablaba de crisis y decadencia del viejo continente, utilizando una metáfora tomada de la medicina. «Europa, precisamente en esta hora de máximo éxito, parece haberse quedado vacía por dentro, paralizada en cierto sentido por una crisis de su sistema circulatorio: una crisis que pone en peligro su vida, que depende –por así decirlo– de transplantes, los cuales no pueden hacer en realidad otra cosa que eliminar su identidad»⁸. En parte, seguía diciendo, esta situación se explica porque el viejo continente quiere prescindir de sus propias raíces cristianas. «Hay aquí un odio de Occidente a sí mismo que es extraño y que sólo puede considerarse como algo patológico. Occidente –lleno de comprensión– intenta abrirse de modo loable a los valores externos, pero ya no se ama a sí mismo. De su propia historia sólo ve ya lo que es execrable y destructivo, mientras que no está ya en situación de percibir lo que es grande y puro»⁹.

Por eso el cardenal Ratzinger abogaba por una purificación de la cultura europea, a veces propiciada por el entorno multicultural en que nos encontramos. Para mantener su propia identidad –volvía a insistir– la religión desempeña aquí un papel determinante. «Seguramente no puede subsistir sin un respeto a lo que es sagrado»¹⁰. También en el famoso debate entre Jürgen Habermas (n. 1929) y Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Múnich, en enero de 2004, el anterior prefecto se preguntaba acerca de la posibilidad del proyecto de una «ética mundial» (*Weltethos*), tal como había propuesto antes Hans Küng (n. 1928). «La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto actual, y de por qué hay que hacerlo –incluso en perjuicio propio– es una pregunta fundamental todavía sin respuesta»¹¹. Aquí la razón y la conciencia volvían a tener un protagonismo clave para poder alcanzar ese

tavo Bueno (57-92), Jon Juaristi (141-142) y Javier Prades (7-27); K. WENZEL (hrsg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Herder, Freiburg im Br. 2007; trad. it.: *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008.

8. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 22.

9. *Ibid.*, 32.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, 68.

bien común a todos, creyentes, agnósticos y no creyentes. Tal vez el ejemplo de Habermas (de quien Metz dijo que no se le podía considerar un pensador postmetafísico, pues había reconocido el valor veritativo de las distintas tradiciones religiosas) podía ser esperanzador en este sentido.

Sin embargo, es indudable lo arriesgado del intento. Ante la dificultad de esta empresa universalista, Ratzinger proponía que la solución no se encontraba tan sólo en la ética, sino también en la mutua interrelación entre razón y religión. «Hemos visto –concluía– que en la religión hay patologías altamente peligrosas, las cuales hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto –y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello– que también hay patologías de la razón, una arrogancia (*hybris*) de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o ser humano entendido como mero producto. Por eso también se le debe exigir a la razón que, a su vez, reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su propia capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva»¹². Sólo después de esta recíproca purificación entre razón y religión, y de que cada una haya sido curada de sus propias patologías por la otra, Occidente estará en perfectas condiciones para poder dialogar con las demás culturas, concluía¹³.

Ratzinger veía también que la razón tiene una importante utilidad para la política y la democracia, pues evita tiranías tanto del individuo como del número. «La decisión por mayoría es –en muchos casos– la “vía más razonable” para llegar a soluciones comunes. Pero la mayoría no puede ser el último criterio; hay derechos que ninguna ma-

12. *Ibid.*, 80.

13. Sobre este tema, puede verse L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: el “caso Habermas”», en *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 93-102; M. JIMÉNEZ, *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger*, http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm (consulta 5.V.2008).

yoría tiene derecho a abrogar. La matanza de inocentes nunca puede ser elevada a derecho por parte de ningún poder. También se trata aquí, en última instancia, de defender la razón: la razón –la razón moral– es superior a la mayoría»¹⁴. También con este intercambio entre razón y religión, la ética saldría ganando, tal como argumenta el mismo Ratzinger al hilo de un recuerdo. «En mi debate con el filósofo Flores d'Arcais [n. 1944] tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. El filósofo [de tradición agnóstica] no podía negar que existen valores que ni siquiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Ahora bien ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner [n. 1954], planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio*»¹⁵.

Es más, Ratzinger acaba proponiendo la razón como una condición fundamental para la paz en el mundo en las circunstancias actuales. De esta forma concluía de un modo algo taxativo: «En esta situación es de vital importancia la relación entre razón y religión, y que la búsqueda de su justa relación se sitúa en lo más profundo de nuestra preocupación por la paz. Cambiando una frase de Hans Küng (*kein Weltfrieden ohne Religionsfriede*: no habrá paz en el mundo sin una paz entre las religiones), yo diría que, sin paz entre la razón y la fe, no puede haber tampoco paz en el mundo, porque sin paz entre razón y religión se secan las fuentes de la moral y del derecho»¹⁶. La religión sin razón se vuelve fundamentalista, ciega y ajena a toda ética y a cualquier derecho, hasta llegar a los mismos extremos del terrorismo en nombre de Dios. La razón sin religión también se pierde y desorienta, hasta alcanzar de igual modo la muerte y las ideologías totalitarias. Por el contrario, el futuro y la solución para ambas locuras contrarias radica en un *etsi Deus daretur*, en un replantear el intento ilustrado en clave creyente. Por eso

14. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, 64.

15. *Ibid.*, 66; cfr. 87.

16. *Ibid.*, 93.

el cometido de los cristianos resulta especialmente importante en la actualidad. «Los cristianos estamos hoy llamados no a poner límites a la razón y a oponernos a ella, sino a negarnos a que se reduzca al ámbito del hacer y a luchar para poder percibir lo que es bueno y a Aquel que es bueno, y lo que es santo y a Aquel que es santo. Sólo así se libra una auténtica batalla en favor del hombre y contra la deshumanización. Sólo una razón que esté abierta también a Dios, sólo una razón que no relegue la moral al ámbito de lo subjetivo o que lo reduzca al mero cálculo, puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios y las patologías de la religión. Y puede ofrecer curación»¹⁷.

Volviendo al asunto de Europa –razón y raíces–, en un discurso pronunciado en el cementerio alemán de La Combe en verano de 2004, recordaba el entonces cardenal que la grandeza de Europa (tras renacer de sus cenizas después de la caída del Imperio romano o en la reconstrucción tras la II Guerra Mundial, por ejemplo) residía precisamente en el decálogo y en la razón que reconocía a Dios. Proponía entonces a todos los cristianos una común tarea ecuménica de reconstrucción. «También hoy, la responsabilidad ante Dios y el enraizarse en los grandes valores y verdades de la fe cristiana (valores que van más allá de las distintas confesiones cristianas, porque son comunes a todas) son las fuerzas irrenunciables para edificar una Europa unida, que sea mucho más que un único bloque económico: una comunidad del derecho, un baluarte del derecho no sólo para sí misma, sino también para toda la humanidad. [...] Sólo si hacemos que Dios entre en el mundo, la tierra puede iluminarse y el mundo puede ser humano»¹⁸. En definitiva, Ratzinger recordaba que la única solución –también en la actualidad, para Europa y para el mundo– radica en los principios intangibles de Dios, la naturaleza, la verdad y la razón, como los únicos verdaderos garantes de la libertad y de los derechos humanos. Propiciar un diálogo entre todos los sectores del pensamiento, incluso por parte de aquellos que no se confiesan creyentes, constituirá una clara ganancia para todos.

17. *Ibid.*, 96-97. Sobre este tema puede verse también L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Presentación», en J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, 14-16; recensión de este libro por J.A. GARCÍA CUADRADO en ScrTh 39 (2007/3) 913-918.

18. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, 120-121.

El tema de la relación entre fe y razón volverá sin embargo a surgir en el discurso pronunciado en Subiaco el 1 de abril de 2005, justo un día antes de que muriera Juan Pablo II. El texto estaba presentado por Marcello Pera (n. 1943), entonces presidente del Senado italiano, quien se reconocía como no creyente, a la vez que sin embargo aceptaba el pascaliano *veluti Deus daretur*. Era el desafío que Ratzinger había lanzado al agnosticismo y al laicismo dominantes en la cultura europea actual. La propuesta del teólogo alemán es un cristianismo capaz de entrar en diálogo con la modernidad europea y, más en concreto, con el espíritu de la Ilustración, que ha conquistado la libertad, la democracia y los derechos humanos en gran parte del mundo occidental; pero a la vez –al verse después privada de sus raíces cristianas– esta misma modernidad llega a las claras y desastrosas incongruencias que hemos podido apreciar y sufrir a lo largo del siglo pasado. «Un árbol sin raíces se seca...»¹⁹, concluía el cardenal. Por eso el futuro de Europa y del mundo –sigue diciendo– empieza por la defensa de la vida humana –tal como hemos visto– y de la razón, sostenía Ratzinger. «El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *logos*, como la religión según la razón. No ha buscado sus orígenes en otras religiones, sino en la ilustración filosófica que le había preparado el camino en las tradiciones que buscaban la verdad y el bien, el único Dios por encima de los dioses. [...] En este sentido, la Ilustración es de origen cristiano y se ha dado sólo en el ámbito de la fe cristiana. [...] Y ha sido mérito de la Ilustración el haber vuelto a proponer estos valores originales del cristianismo, y el haber devuelto a la razón su propia voz»²⁰. Esta razón será capaz de entrar en diálogo con la cultura moderna y de abrirle camino hacia la fe. Ratzinger proponía ya devolver su verdadero sentido a la Ilustración y a la modernidad, que han marcado los largos siglos que preceden a la cultura europea actual.

2. PRIMERAS REACCIONES

Un año después, con motivo de la visita a su tierra natal y ya siendo papa, Benedicto XVI pronunció el famoso discurso el 12 de septiem-

19. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 52.

20. *Ibid.*, 57-58.

bre de 2006 en el *aula magna*, casi como despedida de la universidad que le había acogido desde 1969 a 1977. Acto seguido tuvo lugar la conocida polémica y también las reacciones en territorio alemán y centroeuropeo no se hicieron esperar. Aparecieron primero algunas declaraciones con la intención de destacar los matices ya contenidos en el discurso. «Por supuesto que el islam tiene –afirmaba Lehmann más adelante– su propia racionalidad en su teología del Corán, de modo que sería necesario hacer algunas matizaciones. Existen distintos tipos de racionalidad en las relaciones entre razón y revelación»²¹. De modo parecido, el actual obispo de Ratisbona, Gerhard Ludwig Müller (n. 1947), resumía el alcance universal de este discurso con las siguientes palabras: «En el discurso de Ratisbona –un momento cumbre en la historia de las universidades alemanas–, el papa Benedicto XVI ha realizado una síntesis entre fe, razón, amor y libertad. Cuatro conceptos que ha querido reivindicar en un mundo secularizado, como fuente y fundamento de una vida llena de sentido que se ha de manifestar en la sociedad actual»²².

Más adelante el debate trascendió al ámbito ecuménico, pues las alusiones del papa en el discurso a autores protestantes no podían dejarse pasar por alto. En efecto, el obispo luterano Wolfgang Huber (n. 1942), presidente de la Confederación luterana de iglesias de Alemania (VELKD), reivindicaba una racionalidad propuesta por el joven Lutero y por Schleiermacher, «padre de la Iglesia del protestantismo moderno». Precisamente por citar estos mismos autores, las palabras que siguen constituyen una clara y loable muestra de pensamiento autocrítico. «Resulta un gran equívoco –decía ahí Huber– considerar la fe como irracional y relegarla a la esfera del puro sentimiento y de la opinión. [...] Por eso la Reforma promovió la formación de la teología como una ciencia en el sentido moderno, en el que se propone la relación entre fe y razón como su principal cometido»²³. A pesar de las posteriores invectivas lu-

21. K. LEHMANN, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI am 12.9.2006», en BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft*, 128. Aparece también en este volumen: G. SWAN, «“Mut zur Weite Vernunft”. Braucht Wissenschaft Religion?», *ibid.*, 33-75.

22. G.L. MÜLLER, «Mut zur Weite der Vernunft entspricht der Würde des Menschen-zur Relativismus-Kritik von Joseph Ratzinger», en *Die Tagespost* (7.IV.2007).

23. W. HUBER, «Religion im 21. Jahrhundert. Glaube und Vernunft», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 253/32 (31.X.2006) 10.

teranas contra la razón²⁴, esta se encuentra también presente en el cristianismo en clave reformada y en el mismo proyecto de la teología entendida como ciencia, si bien nos encontramos más bien –según diciendo Huber– ante la razón postmetafísica de la modernidad, y no tanto ante la razón griega²⁵. Sin embargo, el teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg (n. 1928) recordaba cómo Lutero rechazó la escolástica medieval pero no la filosofía griega, y que incluso, bajo la influencia de Melancton, el reformador alemán admitió la metafísica aristotélica²⁶. «La comprensión trinitaria de Dios –afirmaba– es crucial para entender la reivindicación de los cristianos acerca de la unidad entre fe y razón. Sin comprometer por ello la transcendencia de Dios, permite afirmar la presencia de Dios en la creación y en la historia de su creación»²⁷.

Por su parte, el cardenal Walter Kasper (n. 1936) nos ofrecía una visión e interpretación del discurso en la que tenía muy en cuenta la dimensión ecuménica de las afirmaciones allí contenidas²⁸. Cita algunos artículos de tono polémico aparecidos en Alemania²⁹ y llama la atención sobre el hecho de que, en los artículos mencionados, apenas aparece citada la figura de Lutero con su *theologia crucis*, tan importante para en-

24. Sobre este tema puede verse: A. GONZÁLEZ MONTES, «Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo», en *Diálogo ecuménico* (1982) 272-273; U.J. WENZEL, «Glaube und Vernunft, Stolz und List. Ein Rückblick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI», en *Neue Zürcher Zeitung* (29.XI.2006).

25. Cfr. también R. ESTERBAUER, «Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Stimmen der Zeit* (2007/3) 149-152.

26. W. PANNENBERG, «God and the Philosophers», en *First Things* (June/July 2007) 37-45.

27. *Ibid.*, 44. Puede verse también: B. LOHSE, *Ratio et Fides*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; B.A. GERRISH, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Clarendon Press, Oxford Univ. Press, Oxford 1962; IDEM, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 196-205; G. EBELING, *Luther: An Introduction to his Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1970, 76-92; IDEM, *Lutherstudien, II: Disputatio De Homine: Die Philosophische Definition des Menschen*, Mohr, Tübingen 1982; I.U. DALFERTH, *Theology and Philosophy*, Blackwell, Oxford 1988, 76-88.

28. W. KASPER, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI», en *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 219-228.

29. Además del artículo de Huber, se refiere a: W.F. GRAF, «Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß», en *Süddeutsche Zeitung* (6.XII.2006) 16; W. GRAB, «Selbst denken nicht möglich», en *Zeitzeichen* 7 (2006) 35-55.

tender la relación entre fe y razón en el pensamiento luterano³⁰. Del mismo modo, quedaba relegada la figura de Karl Barth, «el teólogo evangélico sistemático más importante del siglo XX» (por el contrario, Huber, por ejemplo, se acercaba más a las figuras de Schleiermacher y Harnack). Destacaba ahí Kasper también la matriz un tanto individualista de esta corriente de pensamiento teológico propia del protestantismo liberal, que a su vez deja en un segundo plano la dimensión comunitaria de la Iglesia. Aludía además a la «dialéctica de la secularización», tan presente en el momento actual. Tras hacer referencia a la propuesta de Ratzinger-Habermas de que razón y religión se deben librar recíprocamente de sus respectivas patologías, Kasper concluía: «Se requiere por tanto un nuevo diálogo entre fe y razón: ¡un diálogo no pre-moderno, sino post-moderno!»³¹. Por eso opinaba el cardenal alemán que el reto contenido en el discurso papal es también un reto ecuménico dirigido al futuro. «El discurso de Ratisbona no es sólo una invitación a las ciencias a abrirse a toda la realidad, sino que constituye también una invitación a la teología [...] a llevar adelante –con honradez cristiana– un diálogo con la cultura secularizada de Occidente. Se trata de un cometido que compete hoy tanto a la Iglesia católica como a la evangélica»³².

Tras algunos meses de espera, Jürgen Habermas volvió a entrar en el debate, en un artículo en el que afirmaba que la modernidad había roto «la síntesis entre fe y razón que había reinado de Agustín hasta Tomás de Aquino»³³. A pesar de todo, pensaba el filósofo posmarxista que la «razón secular» debería mantenerse todavía en contacto con la «razón teológica». «El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” [...]. Sin embargo, la razón secular no debe postularse como juez de las verdades de fe», afirmaba el filósofo neoilustrado. Es más, «esa razón moderna se entenderá mejor a sí misma cuando aclare su propia postura respecto a la conciencia religiosa actual»³⁴. Así, Habermas admi-

30. Alude ahí a la Disputa de Heidelberg en 1518: WA 1,353-355.

31. W. KASPER, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI», 224.

32. *Ibid.*, 228.

33. J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft», en *Neue Zürcher Zeitung* 34 (10-11.II.2007) 30s: disponible en <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html> (consulta 13.V.2008).

34. *Ibid.*

tía un cierto contenido racional en la religión, a la vez que afirmaba que «la fe tiene algo opaco para el saber que ni puede ser negado ni simplemente tolerado». Tal vez por esto el filósofo alemán juzgaba como «antimoderna» la postura de Benedicto XVI en Ratisbona. «El papa Benedicto XVI –concluía– le ha dado un inesperado giro crítico con la modernidad a la antigua confrontación entre helenización y deshelenización del cristianismo. [...] Refuta que haya buenas razones para [que se mantenga] la polarización entre fe y razón que se ha dado de hecho en la modernidad europea. [...] *Fides quaerens intellectum* –concluía Habermas–: por muy laudable que sea la búsqueda de la racionalidad de la fe, no resulta muy útil eliminar la genealogía de la razón común de cristianos, creyentes de otras religiones y no creyentes en estas tres deshelealizaciones [nominalismo, kantismo e historicismo], que han contribuido a la comprensión que la razón tiene de sí misma»³⁵.

La respuesta no se hizo esperar. El cardenal italiano Camillo Ruini (n. 1931) criticó a los pocos días la postura moderna e ilustrada del filósofo alemán y desentrañaba lo que él pensaba que constituía la clave de su crítica. «¿Cuál es por tanto el tipo de alianza que Habermas propone? [...] No se trata de volver a colmar este abismo, sino de entender que la razón secular superaría la propia opacidad de su relación con la religión, si se tomara en serio el origen común entre filosofía y religión, el cual a su vez remite a la revolución de la imagen del mundo que tiene lugar en el primer milenio cristiano»³⁶. En definitiva, piensa Ruini que no se requiere una mera confrontación entre fe y razón, sino un verdadero diálogo (cfr. *ibid*, n. 4). Según el cardenal italiano, Habermas proponía «reducir la fe y la teología cristiana a las perspectivas que se derivan del pensamiento geocéntrico y antropocéntrico» de la modernidad, olvidándose así de que la fe y la teología son a la vez e inseparablemente teocéntricas y antropocéntricas. Además, la síntesis entre fe y razón no se da sólo desde Agustín a Tomás de Aquino –matiza Ruini–, sino desde el principio del cristianismo, e incluso en el mismo judaísmo, como señalaba Benedicto XVI. Por otra parte, el Dios cristiano no será sólo el Logos (cfr. Jn 1,1), sino también *agape* (cfr. 1 Jn 4,8-16). Sería

35. *Ibid.* cfr. también J.I. RUIZ ALDAZ, «¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?», en ScrTh 39 (2007/3) 825-826.

36. C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 2: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/125081?&sp=y> (consulta 13.V.2008).

este por tanto a la vez verdad y amor, «el Dios de la metafísica» y «el Dios de la historia». Es esta también una novedad radical para la razón, la cual ha de ser acogida en su apertura a la realidad. Por eso Benedicto XVI hablaba de la «razón ampliada», que bien podría ser reconducida a la «razón comunicativa» de Habermas, con las precisiones antes realizadas (cfr. n. 3)³⁷.

«Habermas –concluye Ruini– pretende con sinceridad personal e intelectual una alianza entre la razón teológica y la razón ilustrada y después secularizada, pero en realidad concibe esta alianza sobre bases desiguales. En efecto, mientras la razón teológica debería aceptar la autoridad de la razón secular postmetafísica, esta –aun sin constituirse en juez de la verdades religiosas– aceptaría “en última instancia” como “racional” sólo aquello que puede ser traducido en su propio lenguaje, y por tanto –al fin y al cabo– no las mismas verdades religiosas en su trascendencia (el Dios que se revela) y en su contenido sustancial y decisivo. [...] En definitiva, Habermas no sale de la “cerrazón” en sí misma en la que J. Ratzinger ve el límite de la razón tan sólo empírica y matemática» (n. 4). Se trataría de una relación asimétrica entre fe y razón. En este sentido, es expresiva la anécdota que narra Habermas al principio de su artículo: las exequias laicas del escritor Max Frisch en el marco religioso y cristiano de la iglesia de San Pedro en Zúrich. El papel de la religión sería aquí tan sólo ambiental. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI se mostraba abierto a la razón secular, si bien esta ha de ser «ampliada»: se requiere por tanto una nueva razón, una razón abierta, universal, que complete esa razón limitada que es la razón moderna, entendida como puramente matemática. Una razón «amiga del misterio»: una nueva razón que diera lugar a una «nueva Ilustración»³⁸.

El diálogo ha seguido sin embargo su curso, aunque no se afrontaron estos puntos conflictivos. El 13 de septiembre de 2007, Habermas intervino en la *Società di Filosofia politica* de Roma, con una comunicación que a algunos pareció un ataque al laicismo y un cierto acerca-

37. Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social, II. Crítica de la razón funcionalista, Taurus, Madrid 1981.

38. Cfr. J. PRADES, *La razón, ¿enemiga del misterio?*, Encuentro, Madrid 2007; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 114-121; puede verse también «Una nueva razón», en IDEM, *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, 771-778.

miento a la postura defendida por Benedicto XVI³⁹. La racionalidad no se encuentra sólo en las ciencias –se había dicho en Ratisbona–, sino también en la filosofía y en la religión. Las religiones –apostillaba Habermas– deberían sin embargo respetar la democracia, el pluralismo religioso y la autoridad laica de la ciencia. Se planteaba así el interrogante de «qué podría aprender la razón secular al tomar conciencia de su relación genealógica con la herencia judeocristiana». De esta forma, «en un mundo postsecular –concluía–, no podemos actuar tan fácilmente como si Dios no existiera»⁴⁰. Dios y la razón deberían estar también en los planteamientos agnósticos y no necesariamente creyentes, había sugerido con anterioridad Ratzinger, y proponía la fórmula de Pascal ante sus amigos ateos: *etsi Deus daretur*. De lo contrario, se podría caer en un laicismo inhumano, y no sólo ateo. «En otras palabras –resumía el filósofo Vittorio Possenti– un comprensivo criterio de laicidad no obligaría de modo necesario a proceder metódicamente *etsi Deus non daretur*. A menudo la fórmula del *etsi* lleva a las del *etsi religio non daretur* y del *etsi ecclesia non daretur*, e incluso la del *etsi natura humana non daretur*»⁴¹. De aquí la necesaria llamada a una ética mundial y a la conciencia y razón natural, a pesar de que Habermas se remitía más bien al simple consenso.

Volviendo al contenido específico del discurso pronunciado en Ratisbona, el filósofo Robert Spaemann (n. 1927) entraba de igual manera en el debate y explicaba la genealogía de esta reducción terminológica de la palabra «razón», a la vez que defendía la necesidad de la verdad y de la racionalidad humana. «La palabra *ratio* significa “razón”, pero también “recto”, “correcto”, “medido”. Para alcanzar la corrección en la fe, debo también darme esa rectitud a mí mismo y encontrar así mi propia armonía. Sirve también aquí el ideal clásico por el que el hombre debe estar en armonía consigo mismo. Nadie puede vivir en paz con dos verdades. Debe intentar sintonizar racionalmente con su fe. Son las caras de una misma moneda. Sólo entonces puede entablar un diálogo. La razón debe ser suficientemente amplia para integrar lo no-racional. La razón de la illus-

39. Cfr. A. MONDA, «Perché il confronto tra laici e cattolici non è uno scontro tra stato e chiesa», en *Il Foglio* (16.XI.2007).

40. G. ISRAEL, «E adesso scopriamo che il più grande Habermas non si porta più», en *Il Foglio* (15.IX.2007).

41. V. POSSENTI, «L'ambiguo alibi della libertà», en *Il Foglio* (13.IX.2007).

tración fue totalmente intolerante»⁴² al no admitir los derechos cognoscitivos de las religiones. De esta manera, la correlación entre fe y razón se remitiría a un común origen y, a nivel antropológico, a la necesidad interna de la armonía entre ambas, para alcanzar así la propia realización personal. En este sentido Spaemann estaría en la misma línea que la metafísica del *logos* que había propuesto el cardenal Ratzinger, aunque sacaba también a relucir su dimensión antropológica y existencial.

También en otra ocasión, reivindicaba Spaemann la condición académica del discurso papal en Ratisbona, para poder comprender su verdadero sentido y alcance⁴³. «Hace falta decir que con la palabra alemana *Vorlesung* se entiende tan sólo una clase magistral en ámbito académico»⁴⁴. Realizaba entonces el filósofo un recorrido por el pensamiento alemán e insistía en la necesidad de una razón abierta a la fe, para evitar así también el naufragio y el aislamiento endogámico de la misma razón. Es lo que Spaemann llama la «automutilación de la razón»⁴⁵. Nos estamos refiriendo aquí a una razón que es algo más que meramente matemática o instrumental. En el fondo, también la razón humana procede del mismo Dios y debe estar abierta a su origen. «La razón no es sin más un instrumento de supervivencia del *homo sapiens*, sino una participación de la luz divina y un ver el mundo con esta “luz que ilumina cada hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9)»⁴⁶. Sacaba ahora a relucir el filósofo alemán la dimensión teológica del problema, tal como había destacado el papa en su discurso. Esta razón abierta y universal, sin embargo, es tanto la razón griega —de Heráclito, Sócrates, Platón— como la cristiana; es también una continuación y a la vez una superación del *sapere aude!* kantiano y del mismo proyecto ilustrado. En esta nueva razón cabe sin embargo el amor, continuaba diciendo. «Razón significa auto-trascendencia, apertura a la realidad. Esta apertura se da por grados. La apertura completa se llama amor»⁴⁷. De esta forma, nos encon-

42. R. SPAEMANN, «Ohne Gott gibt es keine Wahrheit»: <http://www.forum-pfarblatt.ch/archiv/2008/forum-nr-3-2008/abwenn-es-gott-nicht-gibt-gibt-es-keine-wahrheitbb> (consulta 13.V.2008).

43. R. SPAEMANN, «Benedetto XVI e la luce della ragione», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 143-170.

44. *Ibid.*, 144.

45. Cfr. *ibid.*, 148.

46. *Ibid.*, 166.

47. *Ibid.*, 162.

traríamos ante esta razón abierta propia del cristianismo, la cual supone la síntesis de *logos* y *agape*.

El debate seguía adelante también en ámbitos no-teológicos. Kurt Flasch (n. 1930), profesor de filosofía en Bochum, resumía en un artículo⁴⁸ lo que él consideraba la finalidad del discurso ratisboniano. «En primer lugar quería afirmar que las convicciones religiosas no pueden justificar violencia alguna. [...] En segundo lugar ha querido delinear su concepto de cristianismo como unión armónica entre fe y razón, lo griego y lo cristiano»⁴⁹. En el ámbito occidental y a pesar de lo afirmado con anterioridad por otros autores, recuerda Flasch que esta alianza entre fe y razón ha sido rechazada por los reformadores y el protestantismo liberal, así como por filósofos modernos como Kant y Pascal (si bien afirma que en el filósofo de Königsberg esta afirmación tenía otro sentido que en la cita aducida por Benedicto XVI). Sin embargo, no se muestra de acuerdo el historiador de la filosofía en lo que se refiere al cuadro que el papa ofrece de la religión y del pensamiento islámicos. Tras recordar algunos episodios de intolerancia por parte de algunos miembros de la Iglesia católica, concluye con la siguiente pregunta: «El papa ¿compartía la opinión del emperador o ha olvidado sin más distanciarse de ella?»⁵⁰. Ante tal afirmación, el lector podría pensar que, a pesar de sus profundos conocimientos de historia y filosofía, el autor no acaba de entender a fondo la intención del texto comentado.

Otros autores han abordado también la vertiente ética del discurso de Ratisbona. Desde Friburgo, el teólogo Magnus Striet (n. 1964) hacía un análisis del discurso desde las categorías modernas de la razón y la libertad⁵¹. Destacaba ahí la reducción gnoseológica que Kant y Harnack han realizado, no sólo al separar la fe de la razón, sino también al alejar a esta de las cuestiones existenciales más profundas: las del «dónde venimos» y del «adónde vamos». La razón debería

48. K. FLASCH, «Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant ist das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung», en *Süddeutsche Zeitung* 239 (17.X.2006) 11.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. M. STRIET, «Benedikt XVI, die Moderne und der Glaube. Ammerkungen zur Regensburger Vorlesung des Paspes», en *Herder Korrespondenz* 70 (2006) 215-219.

también ser ampliada en este sentido y en esta dirección. Una razón tan sólo científica no es una razón para la vida, como ya había destacado Spaemann. El resultado de esta razón limitada será el vacío y la desorientación, pues la libertad no encuentra el lugar al que dirigir sus pasos. Esta fractura entre verdad y libertad presenta su paralelismo –según Striet– con la ruptura establecida entre la fe y la razón. El *ethos* bíblico podría tener también sus propias repercusiones positivas en la sociedad secular, tal como se puede también argumentar y demostrar de un modo histórico. La fe «no debe ser archivada como un puro y simple patrimonio cultural, sino que puede ejercer su influencia transformando la sociedad, pues se encuentra en condiciones de alcanzar una síntesis con la razón»⁵².

En fin, Knut Wenzel, profesor de teología sistemática en la Goethe Universität de Fráncfort, nos ofrece los puntos centrales del discurso, que bien podrían servir aquí de recapitulación⁵³. En primer lugar –según Benedicto XVI–, Dios es *logos* y *agape*, verdad y amor, razón y palabra: lo que él llama «Razón creadora», en definitiva. En segundo lugar, la creación es racional: «Por medio de él [= el Logos, segunda Persona de la Trinidad], Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él» (Jn 1,3). Por eso todas las cosas creadas tienen un *logos*, una verdad interna. Por eso también el hombre puede acceder a Dios y al *logos*, a la verdad, tanto por medio de la fe como por la razón, armónicamente combinadas. De aquí nace la necesidad de una «razón ampliada» y abierta a las legítimas instancias cognoscitivas de la fe cristiana y de las verdades presentes en otras religiones, liberadas a su vez todas ellas de toda violencia irracional. Es aquí donde se produce la crítica a la modernidad y a la razón moderna puramente instrumental. Como consecuencia práctica –será el final de la argumentación–, «la teología pertenece a la universidad, a la confrontación institucional-académica con todo el espectro de las ciencias: decir esto significa afirmar también que la fe no tiene que ver con la razón de un modo vago, sino que puede comprometerse desde dentro con un discurso racional de tipo académico»⁵⁴.

52. *Ibid.*, 218-219.

53. K. WENZEL, «Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Orientierung* 70 (2006) 215-219.

54. *Ibid.*, 219.

3. UN DISCURSO GLOBALIZADO

Como hemos visto, las palabras pronunciadas en Ratisbona han suscitado respuestas también fuera de Alemania. En efecto, en la «aldea global» que habitamos el mensaje ha trascendido el ámbito confesional y geográfico en que fue pronunciado. También desde París, el filósofo André Glucksmann (n. 1937) valoraba el debate suscitado por la conocida conferencia⁵⁵. «El discurso de Ratisbona –afirmaba–, al poner el reto de la violencia en el centro del diálogo entre las religiones y del debate entre creyentes y no creyentes, llega al meollo de la cuestión, en el que se decide el destino del siglo XXI»⁵⁶. Le parece por tanto que aborda una cuestión crucial. Es más, al sacar a colación el tema de la razón, «el discurso de Ratisbona se basa de modo implícito en la fuerza que ha acabado con el Telón de Acero y derribado el Muro de Berlín»⁵⁷. La fuerza de la razón sigue abatiendo muros en la actualidad, y Benedicto XVI confía en que esta pueda derribar en el futuro tantos otros que siguen todavía en pie. El intento –resume Glucksmann– supondría alcanzar este deseado diálogo entre razón y religión, análogo a como el cristianismo logró en su día la unión –en palabras del papa– entre «la fe bíblica y el interrogarse griego». «La alternativa entre razón y violencia no sitúa a las religiones la una contra la otra, sino que sitúa a cada una frente a sí misma»⁵⁸.

La voz de la razón y la de Dios no pueden ser contradictorias, recordaba también Glucksmann. De modo que la fe debe pensar y la razón puede también creer sin perder –más bien al contrario– ninguno de sus derechos, puesto que más bien los ampliaría. «La lechuza de Minerva –afirma con brillantez–, que ve en la oscuridad y vuela por la noche, debe velar apoyada en el hombro del hombre de fe»⁵⁹. Precisamente para evitar las locuras de la razón –Hiroshima o Auschwitz, recuerda el filósofo francés allí–, la razón debe dejarse orientar por la verdad revelada. Un pensamiento débil, una razón que renuncia a la búsqueda de la verdad se convierte en una razón cerrada e incluso «suicida». Se requiere una razón

55. A. GLUCKSMANN, «Lo spettro di Tiffone», en BENEDETTO XVI ET. AL., *Dio salvi la ragione*, 93-113.

56. *Ibid.*, 93.

57. *Ibid.*, 105.

58. *Ibid.*, 98-99.

59. *Ibid.*, 107.

fuerte –no fundamentalista, por tanto– no sólo para superar el relativismo para conocer el bien y los valores, sino también para conocer el mal. Si la verdad no existe, todo me está permitido: no existe el mal. «El nihilismo se esfuerza por convertir el mal en algo invisible, impensable, indecible. Contra semejante devastación mental y mundial, el discurso de Ratisbona apela a “la fe bíblica” y a “los interrogantes de la razón” para renovar sin cortapisas una alianza que espero que sea definitiva y exitosa»⁶⁰. El nihilismo no sería por tanto tan sólo ateo, sino también irracional.

En una intervención del lingüista de origen búlgaro Tzvetan Todorov (n. 1939), del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de París, se hacía también mención al discurso de Ratisbona⁶¹. Propone ahí el autor a dos enemigos de este discurso: los «defensores de la pura razón» y los «partidarios de la pura religión». «El alma es razonable, de modo que hay que acercarse a ella mediante la razón, no con armas, sino con palabras»⁶², resume Todorov la postura del papa. Al mismo tiempo, proponía a Averroes y Tomás de Aquino como síntesis islámica y cristiana entre fe y razón, a la vez que denuncia que existen planteamientos fideístas y racionalistas en ambas religiones. Tras aducir algunos argumentos históricos en uno y otro sentido, Todorov afirma, al mismo tiempo que matiza de forma aparentemente neutral: «El papa tiene razón cuando condena la violencia al servicio de las ideas, por más que sean las más justas del mundo. [...] Es cierto que Mahoma fue un guerrero violento, pero no lo fue siempre, y los partidarios de otras ideologías lo fueron también»⁶³.

Otros autores vuelven al lugar de la religión en la sociedad. El jurista de origen hebreo Joseph Weiler (n. 1951) repasaba desde Washington las relaciones existentes entre paz, razón y religión⁶⁴. «La razón es pacífica por definición»⁶⁵, afirmaba al asumir las anteriores ampliaciones sugeridas de la razón moderna. Benedicto XVI «no ataca –afirma Wei-

60. *Ibid.*, 113.

61. T. TODOROV, «El discurso del papa», en IDEM, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de las civilizaciones*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2008, 220-228.

62. *Ibid.*, 222.

63. *Ibid.*, 226.

64. J.H.H. WEILER, «La tradizione giudaico-cristiana tra fede e libertà», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 171-190.

65. *Ibid.*, 173.

ler— sólo la visión laicista y empobrecedora que limita la razón al ámbito “de la ciencia”. Sin miedo, afirma con la misma lógica que el uso de la palabra “religión” no otorga un *imprimatur* de legitimidad. También la religión está sometida a la disciplina de la razón. Esto es válido también para la misma fe» cristiana⁶⁶. Al mismo tiempo, recordaba el «escándalo de la cruz», el cual conlleva una mayor exigencia en lo que a la paz se refiere por parte del cristianismo: «Su “venganza” [la de Jesús] es la cruz». La lógica del cristianismo va un poco más allá de la de la pura razón o de la mera cuenta pendiente. Señalaba además Weiler la simultánea relación y transcendencia entre ética y religión: «Por un lado, la religión no tiene el monopolio de la moral y de la ética. Por otro, reducir la religión a la acción social es un reduccionismo depauperante. Las categorías religiosas esenciales (aquellas que en el mundo secular no tienen equivalencias ni correspondencias) son la santidad y la sacralidad»⁶⁷. Por eso termina hablando Weiler sobre la importancia de la eucaristía para la transformación del mundo⁶⁸.

El debate llegó también a tierras islámicas, y en cierto sentido se ha relanzado el diálogo entre cristianos y musulmanes. Al principio los tonos fueron más bien polémicos. Aref Ali Nayed, director del *Royal Islamic Strategic Studies Center* de Amman (Jordania) y profesor de la universidad de Cambridge, formuló una réplica casi inmediata al discurso del papa⁶⁹. El profesor musulmán recordaba los logros intelectuales y el desarrollo racional de la teología en el seno del islam, como los libros *kalām*, unos tratados de teología sistemática de la fe musulmana. Del mismo modo traía a la memoria la oposición a la violencia de la religión de Mahoma contenida en la *sūra* 2,256: «Ninguna violencia en cosas de

66. *Ibid.*, 187.

67. *Ibid.*, 179.

68. *Ibid.*, 180. Puede verse también: R. DOMINGO, «Derecho y razón. Reflexiones de un jurista con motivo del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en A. ARANDA (ed.), *Identidad cristiana. Coloquios universitarios*, Euns, Pamplona 2007, 227-231; M. MARTÍN ALGARRA, «Algunas ideas sobre la lección de Benedicto XVI en Ratisbona», *ibid.*, 273-281; S. PIÉ-NINOT, «Líneas centrales del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Anales valentinos: revista de filosofía y teología* 65 (2007) 1-10; E. VILLAR, «Discurso del Papa en Ratisbona, el Islam y el uso de la violencia», en *Éxodo* 86 (2006) 54-57; M. BRANTS REYES, «Sobre el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Altar Mayor* 114 (2007) 947-954.

69. «A Muslim's Commentary on Benedict XVI's Regensburg Lecture», en *Islamica Magazine* 18 (2006) 46-54.

fe», citada por el mismo Benedicto XVI en su discurso. Afirmaba a su vez Nayed que «para los musulmanes, según el Corán, es obligatorio embocar el camino hacia Dios por medio de la sabiduría, la formación integral y la argumentación racional»⁷⁰. Sin embargo, en vez de citar aquí el libro sagrado para demostrarlo, alude a ciertos episodios históricos interpretados bajo un determinado prisma. Junto con afirmaciones que podríamos calificar de sorprendentes (verbigracia: «el papa bávaro se encuentra bajo la influencia del idealismo alemán» o alude al «tenor hegeliano» de sus afirmaciones), Nayed defiende con acierto la existencia de un islam racional y no violento. Sin embargo, pretende mantener al mismo tiempo la dialéctica del cristianismo frente a islam, sin acoger la sugerencia de un puente mediador: el de la razón. El autor demuestra tener una notable erudición en los ámbitos árabe y occidental, y concluye su intervención con las siguientes palabras: Benedicto XVI «considera los elementos griegos y europeos como esenciales a la fe cristiana. Yo considero este aspecto problemático y pienso que este discurso debe llamar la atención tanto a los musulmanes, como a los cristianos y a los hebreos»⁷¹.

Sin embargo, otras intervenciones del ámbito islámico recogen la sugerencia de diálogo y profundización propuestas por Benedicto XVI. Desde Londres el tunecino Muhammad Haddad⁷² mantenía que el texto ratisboniano «es un discurso que pueden suscribir también los musulmanes, reemplazando [los términos] “catolicismo” por “islam”»⁷³. Recordaba entonces la Ilustración racional que tuvo lugar en el ámbito islámico durante la dinastía abasida y con los filósofos Avicena y Averroes, entre los siglos IX y XII. Su conclusión estaría más bien orientada hacia un posible diálogo mediado por la razón. Por su parte, el filósofo francés Rémi Brague (n. 1947), experto en el pensamiento judío y árabe, señalaba que, por ejemplo, «un pensador que sabía perfectamente cómo razonar, como Ibn Khaldun, explicaba que –en materia de religión– es preciso hacer callar a la razón (*'aql*). En el cristianismo, este ti-

70. *Ibid.*, 49.

71. *Ibid.*, 54.

72. M. HADDAD, «No esperamos del papa disculpas sino profundizar en el diálogo. Sobre el Discurso de Ratisbona», en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 230 (2007) 133-142.

73. *Ibid.*, 133.

po de tendencia ha sido marginal»⁷⁴. Concluye Brague, tras sostener que la Biblia exige la racionalidad, que «hace falta una razón fuerte; incluso diría –sin tener miedo a las palabras– una metafísica»⁷⁵. Sin duda este tipo de razón tiene que ver con el concepto de «razón ampliada» propuesto por Benedicto XVI.

Por otra parte, y a pesar de la tendencia voluntarista presente en distintas escuelas del pensamiento islámico sobre Dios reseñadas por Thoury⁷⁶, el filósofo árabe Sari Nusseibeh (n. 1949)⁷⁷ confrontaba la conferencia del pontífice con las aportaciones de Ibn Khaldun, Averroes y Al-Tawhidi. En estas se intentaba superar –según Nusseibeh– la doctrina de la doble verdad, al sostener que, si se establecen de modo adecuado los conocimientos a su correspondiente nivel, «las contradicciones desaparecen de modo inmediato»⁷⁸. ¿Basta sin embargo con una no-contradicción entre los conocimientos obtenidos por fe y por razón respectivamente? ¿No cabe también una mutua relación más positiva y esclarecedora? Nusseibeh sugiere una relación armónica entre razón y revelación análoga a la que se da en el cristianismo. Esta unión de *logos* griego y *dabar* bíblico resulta «algo fundamental para la Iglesia y su mensaje»⁷⁹. De hecho, recuerda que también en el ámbito musulmán ha triunfado la razón griega, y que las obras clásicas de la civilización helénica fueron convenientemente traducidas al árabe, antes incluso que a las lenguas occidentales⁸⁰.

Proponía así Nusseibeh una armonía entre razón y amor –*logos* y *eros*– que el filósofo árabe funda en las influencias helénicas «presocráticas, aristotélicas y neoplatónicas»⁸¹. Sin embargo, a la vez es cierto que

74. J.I. MURILLO, «Religión, razón y convivencia. Entrevista con Rémi Brague», en *Anuario Filosófico* 40 (2007/3) 576.

75. *Ibid.*, 581.

76. A.T. THOURY, «Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus», en BENEDIKT XVI ET AL., *Glaube und Vernunft*, *ibid.*, 77-95.

77. S. NUSSEIBEH, «Violenza: razionalità e ragionevolezza», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 115-142.

78. *Ibid.*, 119.

79. *Ibid.*, 123.

80. Muy distinto es el enfoque expuesto en G. SALE, «Il *jihad* nel pensiero islamico contemporaneo», en *La Civiltà cattolica* 159/3791 (7.VI.2008) 419-432; y el de F. PÉREGRIN GUTIÉRREZ, «La racionalidad en el Islam y en occidente: a propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 14 (2007) 185-202.

81. S. NUSSEIBEH, «Violenza: razionalità e ragionevolezza», 121.

la correlación verdad-fe-razón no siempre se resuelve de modo positivo en el seno del pensamiento islámico: no toda razón revela la verdad, ni se encuentra en total armonía con la razón revelada. «En definitiva –sentencia de modo elocuente–, también un asesino (como los responsables del 11 de septiembre) puede ser racional –en sentido estricto– y actuar racionalmente»⁸². Por eso distingue el filósofo árabe entre «racional» y «razonable», es decir, dotado de una «serenidad intelectual entendida como disposición psicológica y como un sentimiento moral»⁸³. Lo razonable se correspondería a la razón abierta y «ampliada», mientras lo racional podría ser sin más una razón carente de esa apertura. «Esta “racionalidad” de una fe religiosa es la que debería permitir el pluralismo, el diálogo democrático y también la “mutua comprensión”. Son estos los valores –me parece– que el papa proponía en su discurso, en un mundo que se percibe a sí mismo como amenazado por el fanatismo de la polarización y por el fantasma de la violencia»⁸⁴.

Desde El Cairo el arabista Wael Farouq (n. 1974)⁸⁵ realizaba un análisis de la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, donde la razón era presentada como la principal oponente contra las distintas manifestaciones –débil o terrorista– del nihilismo (cfr. n. 46). Al mismo tiempo, traía a colación ahí la unidad entre *logos* y *eros-agape* propuesta por el mismo Benedicto XVI en la *Deus caritas est* (n. 10). Esto le sirve a Farouq para entrar de lleno en textos de tradición árabe y ofrecer algunos paralelismos con el mensaje cristiano. «El contexto del discurso que acabamos de evocar no se refiere a la violencia del islam, sino que invita a hacer del islam –en cuanto gran tradición religiosa de la humanidad, rica de grandes experiencias y convicciones– una fuente de conocimiento»⁸⁶. En las páginas siguientes citaba el profesor egipcio abundantes ejemplos de estudios sobre la importancia de la razón en ámbito islámico: An-Nu'mān, Ibn Haldūn, Al-Ġāhiz, Ibn Manzūr... Tras esto concluye del siguiente modo: «La lengua (el lenguaje), la razón (la memoria), el tiempo: estos términos fundan la identidad de la razón árabe

82. *Ibid.*, 135.

83. *Ibid.*, 136.

84. *Ibid.*, 139.

85. W. FAROUQ, «Alle radici della ragione araba», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 49-92.

86. *Ibid.*, 53.

desde un primer momento»⁸⁷. Advierte Farouq que esta razón ha de saber mantener sin embargo un diálogo con la misma fe islámica. Sería este también un interesante reto no sólo alcanzado en el pasado, sino también proyectado hacia el presente y el futuro.

Como acabamos de ver, ha habido al mismo tiempo declaraciones formales y explícitas en favor de un diálogo serio entre cristianos y musulmanes. A la vista de las reacciones violentas al discurso de Ratisbona, treinta y ocho líderes musulmanes se adhirieron de inmediato al mensaje allí contenido⁸⁸. Entre quienes han firmado el documento hay profesores universitarios y estudiosos, ayatolás, imanes, jeques y grandes muftíes, que forman parte además de las principales tendencias del islamismo. En este manifiesto se afirmaba que la tradición islámica relacionaba la inteligencia humana con «la naturaleza de Dios y de su voluntad», por lo que no caben fracturas entre la fe y la razón, «a pesar de que los musulmanes distinguen las posibilidades y los límites de la razón humana». A la vez, criticaba el fundamentalismo y el fideísmo: «La razón por sí misma es uno de los muchos medios por los que Dios nos permite contemplarle y constituye un camino para conocer la verdad», concluye⁸⁹. Después, el número de firmantes ha ido creciendo y, en 2008, la cifra ascendía a ciento treinta y ocho. «Aunque el islam y el cristianismo son —se afirma en este segundo manifiesto—, de manera evidente, religiones diferentes (y algunas de sus diferencias formales no pueden ser minimizadas), está claro que los dos principales mandamientos representan un terreno común, así como un lazo entre el Corán, la Torá y el Nuevo Testamento»⁹⁰. El decálogo volvía a ser un patrimonio común, no sólo de estas religiones. El debate entre razón y religión ha trascendido así los límites visibles del cristianismo.

Desde Madrid, Javier Prades (n. 1960) ofrece una reflexión en torno a tres términos: Dios, razón, salvación. También la razón (pos)moderna puede ser sanada y salvada por Dios, afirma. Critica así la «razón absoluta» de la (pos)modernidad, que se ha desvinculado de Dios, de los

87. *Ibid.*, 83.

88. Después el número ascendió a cien: cfr. LEADING MUSLIM SCHOLARS AND LEADERS, «Open Letter to Pope Benedict XVI», en *Vatican Report* 18 (2006) 25-32.

89. *Ibid.*, 30.

90. «A Common Word between Us and You»: Texto completo en: <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1> (visita 16.V.2007).

sentidos y de la misma tradición⁹¹. «Éste es, a mi juicio –concluye–, el diagnóstico decisivo: la razón (pos)moderna se concibe de tal manera que no puede dar razón de sí misma en sentido propio»⁹². La salvación de esta razón parcial se encontraría en su ampliación hacia el ámbito de toda la experiencia humana, que iría desde lo sensible y sentimental hasta llegar a la misma experiencia de Dios⁹³. En él se encuentra el fundamento último de la razón y, por eso, «Dios salva la razón». «Podemos conocer y amar personalmente –concluye– a Aquel que es el fundamento de nuestra razón, fuente y fin último de nuestro deseo de felicidad»⁹⁴. También el escritor de religión judía Jon Juaristi (n. 1951) realizaba una interesante defensa de los derechos de la razón y la teología en la cultura contemporánea, a propósito de las palabras del papa. «La modernidad es antiteológica no por defender la razón, sino por su afán de mantenerla bajo mínimos. No detesta la teología porque deteste a Jerusalén (hasta Bin Laden dice amarla), sino porque odia a Atenas. No es la idea de Dios lo que la modernidad no ha podido soportar, sino la idea del Dios razonable. La modernidad es el resultado de la deshelenización de Europa –concluye– y de su consecuente abandono a los dioses oscuros e inexplicables»⁹⁵.

En fin, desde Oviedo –cuna retorno de la europeidad en la península ibérica–, Gustavo Bueno (n. 1924) nos ofrece una lectura del discurso comentado desde su propio «materialismo filosófico». Comienza su desarrollo partiendo de las ideas de razón y de Dios, y de sus distintas posibilidades de comprensión. Tras un complejo y erudito desarrollo, Bueno concluye que «la racionalidad no puede ser predicada de Dios»⁹⁶ (a pesar de que después parece ir en dirección contraria⁹⁷), que la razón puede ser violenta –lo cual constituye a todas luces una evidencia histórica– y que la paz es fruto de la guerra: *si vis pacem...*⁹⁸ También «Dios» será un término ambiguo e incluso equívoco, afirmará el filósofo astu-

91. Cfr. J. PRADES, «Un testigo eficaz: Benedicto XVI», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dios salve a la razón*, 8-10.

92. *Ibid.*, 11.

93. Cfr. *ibid.*, 18-20.

94. *Ibid.*, 22.

95. J. JUARISTI, «Teología», *ibid.*, 142.

96. Cfr. G. BUENO, «¿Dios salve la razón!», *ibid.*, 62-63.

97. Cfr. *ibid.*, 67-68.

98. Cfr. *ibid.*, 63-65.

riano, sin recorrer la vía de la *analogia mentis*. El Dios como acto puro de Aristóteles no tendría nada que ver con el «Dios del amor» cristiano: de nuevo el Dios de los filósofos enfrentado al Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob⁹⁹. Así, la razón tendría más bien que ver sobre todo con el Dios filosófico, tal como propone la mejor tradición voluntarista¹⁰⁰.

Según este autor, sin embargo, el Dios de los cristianos salvaría por otro lado a la razón del mito, la superstición, el escepticismo y el fanatismo¹⁰¹. «No es difícil comprender, por tanto —concluye—, que es precisamente el Dios de los cristianos quien ha salvado a la razón humana a lo largo de la historia de occidente, y hasta qué punto tiene sentido afirmar que podrá seguir salvándola en los momentos [...] en los cuales los contactos de las «sociedades occidentales» con las “sociedades orientales” [...] ponga a la racionalidad históricamente conquistada ante el peligro de sus mayores extravíos»¹⁰². A pesar de ofrecer una argumentación distinta de la habitual —incluso con premisas diferentes—, las conclusiones pueden ser sin embargo parecidas. El valor de la razón se impone por lo tanto como principio de pacificación a nivel global, parece concluir. Y en este proceso la religión cristiana puede ser un garante y un catalizador. A pesar de todo, ésta podría ayudar también una fundamentación más firme de la paz.

En fin, en el discurso pronunciado poco después en Nueva York ante las Naciones Unidas, en 2008, Benedicto XVI volvía a apelar a la razón y a la libertad con las siguientes palabras. «El fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea de las Naciones Unidas, describió dicha responsabilidad [de proteger] como un aspecto de la razón natural compartida por todas las naciones, y como el resultado de un orden internacional cuya tarea era regular las relaciones entre los pueblos. Hoy como entonces, este principio ha de hacer referencia a la idea de la persona como imagen del Creador, al deseo de una absoluta y esencial libertad. Como sabemos, la fundación de las Naciones Unidas coincidió con la profunda conmoción experimentada por la humanidad cuando se abandonó la referencia al sentido de la trascen-

99. Cfr. *ibid.*, 70-71.

100. Cfr. *ibid.*, 74-82.

101. Cfr. *ibid.*, 82-91.

102. *Ibid.*, 92.

dencia y de la razón natural y, en consecuencia, se violaron gravemente la libertad y la dignidad del hombre. Cuando eso ocurre, los fundamentos objetivos de los valores que inspiran y gobiernan el orden internacional se ven amenazados, y minados en su base los principios inderogables e inviolables formulados y consolidados por las Naciones Unidas. Cuando se está ante nuevos e insistentes desafíos, es un error retroceder hacia un planteamiento pragmático, limitado a determinar “un terreno común”, minimalista en los contenidos y débil en su efectividad»¹⁰³.

La cuestión recalca pues al final en Roma. Del 4 al 6 de noviembre de 2008 se celebró en la Ciudad del Vaticano la primera reunión del Foro católico-musulmán, nacido precisamente a raíz del comentado y debatido discurso. En la declaración final, firmada por doscientos setenta y ocho representantes musulmanes, se aludía también al tema de la razón, a pesar de que el tema enunciado era «Amor a Dios, amor al prójimo». Tras mencionar como patrimonio común de ambas religiones el amor, la creación, la vida y la dignidad humana, la libertad religiosa, la paz y la justicia social, afirmaba la Declaración Final que «la dignidad humana surge del hecho de que cada persona ha sido creada por un Dios de amor y por amor, y ha sido dotada con los dones de la razón y el libre albedrío, y por lo tanto está capacitada para amar a Dios y a los demás. Sobre la base firme de estos principios, la persona requiere el respeto de su dignidad original y su vocación humana»¹⁰⁴. De esta manera, en este diálogo interreligioso, *logos* y *agape*, razón y libertad, se encuentran unidos desde su mismo origen en Dios. El debate ha conseguido de este modo ser continuado en una sede más amplia que el *aula magna* de la universidad ratisbonense, y debe por tanto seguir adelante.

Pablo BLANCO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

103. «Discurso ante la asamblea general de las Naciones Unidas» (Nueva York, 18.IV.2008), texto completo en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_sp.html (visita 14.V.2007).

104. FORO CATÓLICO-MUSULMÁN, «Declaración Final», Ciudad del Vaticano (7.XI.2008), n. 3: http://www.revistaeclesia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6824&Itemid=63 (consulta: 23.XII.2008).

