

¿UNA AUFKLÄRUNG CRISTIANA EN RATISBONA? SUGERENCIAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS DESDE EL PENSAMIENTO RATZINGERIANO

A CHRISTIAN ENLIGHTENMENT IN REGENSBURG?
PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL SUGGESTIONS FROM
RATZINGERIAN THOUGHT

Gabriele Palasciano
Universität Wien

Resumen: *Han pasado casi veinte años desde que el 12 de septiembre de 2006 Joseph Ratzinger–Benedicto XVI pronunció en la Universidad de Ratisbona (Alemania), ante los representantes del mundo de la ciencia, una célebre conferencia sobre el tema de la relación entre fe y razón, entre monoteísmo y violencia. Desde entonces, el Discurso de Ratisbona también ha sido objeto de comentarios a menudo contradictorios y enfrentados. La reflexión que se desarrolla aquí solo pretende ofrecer algunas sugerencias interpretativas que ayuden a considerar hasta qué punto la lección ratzingeriana sigue siendo relevante para la época actual y abre perspectivas intelectuales, de reflexión, hacia el futuro.*

Palabras clave: *diálogo interreligioso, fundamentalismos, historia intelectual del cristianismo, monoteísmos, racionalidades, Joseph Ratzinger, violencias religiosas.*

Abstract: *It was nearly twenty years ago when Joseph Ratzinger, who later became Benedict XVI, delivered a notable lecture at the University of Regensburg in Germany on September 12, 2006, in front of a distinguished audience of many representatives from the scientific community. He thoughtfully*

explored the relationship between faith and reason and the significant connections between monotheism and violence. Since then, the Regensburg Lecture has also been the subject of often contradictory and conflicting commentaries. The reflection presented offers interpretative suggestions that consider the relevance of the Ratzingerian lesson for the present time and explore intellectual perspectives for the future.

Keywords: *interreligious dialogue, fundamentalisms, intellectual history of Christianity, monotheisms, rationalities, Joseph Ratzinger, religious violence.*

INTRODUCCIÓN

Han pasado casi veinte años desde que el teólogo Joseph Ratzinger (el papa Benedicto XVI), el 12 de septiembre 2006, pronunciase una celebre ponencia sobre el tema de la relación entre fe y razón, entre monoteísmo y violencia, en la Universidad de Ratisbona (Alemania), frente a los representantes del mundo científico. Desde entonces, el *Discurso de Ratisbona* [*Regensburger Rede*]¹ no ha dejado de ser objeto de comentarios, a menudo contradictorios y contrastantes, que, sobre todo a nivel hermenéutico-metodológico, reflejan una intersección de perspectivas filosófico-teológicas e históricas². Con respecto a las convicciones de fondo, propias a todos los comentaristas, las distintas interpretaciones presentan, aunque a grandes rasgos, al menos tres orientaciones posibles, es decir, cristiana, judía y musulmana. También, se ha prestado especial atención, dentro de una misma tradición religioso-teológica, a la diversidad de los mundos conceptuales implicados. Los autores tienen a menudo posiciones divergentes sobre ciertos elementos del sistema intelectual de Ratzinger, así como este se encuentra sintetizado en el *Discurso*, ya que a veces se distancian de él al tiempo que señalan, de manera posiblemente muy crítica, los puntos que consideran límites y debilidades de las concepciones ratzingerianas. Sin embargo, esta heterogeneidad no debe sorprender, ya que no desmerece en absoluto el intento de reflexión, siempre renovado, sobre uno de los hitos más relevantes del pensamiento cristiano del siglo XXI³. Dentro de este horizonte, la reflexión que

¹ BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», en P. BLANCO SARTO, *Razón, islam y cristianismo. Los discursos de Ratisbona y La Sapienza*, Madrid, Rialp, 2023, pp. 59-80. Desde ahora, en el texto del presente artículo: *Discurso*.

² Como ejemplo de estos aspectos, véanse K. WENZEL (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.B., Herder, 2007; L. SAVARINO (ed.), *La lezione di Ratisbona e repliche*, Torino, Claudiana, 2008; G. PALASCIANO (ed.), *Dieu, la raison et l'épée. Perspectives oecuméniques sur le Discours de Ratisbonne*, Paris, L'Harmattan, 2019; G. PALASCIANO (ed.), *Dieu de raison ou de violence? Confrontations théologiques sur le monothéisme suscitées par le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI*, Lyon, Olivétan, 2020.

³ En vista de una ampliación de la investigación sobre este conjunto de elementos, cf. D. DE CAPRIO, *Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI*, Paris, Cerf, 2022, pp. 191-212.

se despliega ante nosotros solo quiere ofrecer algunas sugerencias de lectura e interpretación que ayuden a considerar hasta qué punto la lección ratzingeriana no solo sigue siendo pertinente en la actualidad, sino que también requiere de mayor atención tras veinte años de haber sido pronunciada.

La exposición consta básicamente de tres partes: la primera de ellas sintetiza los elementos fundamentales de la conferencia universitaria ratzingeriana. La segunda aborda ulteriores aspectos filosófico-teológicos o sugerencias intelectuales suscitadas por la misma. Por último, la tercera parte profundiza en la comprensión ratzingeriana de la razón e intenta aclarar otros elementos constitutivos de la misma.

1. PARA UNA INTERPRETACIÓN ACTUALIZADA

Es importante reconocer la complejidad del pensamiento ratzingeriano, tal como se vislumbra en el *Discurso*. De hecho, el teólogo alemán emerge como un pensador de la complejidad. Esto queda ilustrado por el amplio abanico de temas tratados, desde la relación entre fe y razón hasta la hermenéutica del concepto mismo de «razón» (cf. *Discurso*, 64-66); desde el encuentro entre la revelación bíblica y la filosofía helenística hasta la relación entre teología y filosofía (cf. *Discurso*, 64-70); desde la vocación específica de la institución universitaria hasta la búsqueda de la verdad (cf. *Discurso*, 60)⁴. Un análisis más riguroso del *Discurso* tiene así que poner de relieve el hecho de que Ratzinger se refiere a un contexto específico, utiliza un género literario particular y propone una comprensión singular de la verdad. Se trata de tres elementos fundamentales a tener en cuenta, ya que proporcionan un eje de lectura que permite captar, seguramente con ojo crítico, los contenidos más controvertidos y las cuestiones más candentes que han surgido desde 2006. En resumen, se trata de proponer una interpretación actualizada del *Discurso*, que muestre la pertinencia de estas cuestiones para la actualidad.

El primer elemento se refiere a la reflexión sobre el contexto. Ya lo introduce el propio título de la ponencia. El conjunto es un desarrollo sobre los temas de la fe, la razón y la universidad, basado en los recuerdos de Ratzinger de su época de profesor. No habla simplemente como profesor emérito de la Universidad de Ratisbona, sino, más bien, como intelectual que fue investigador, profesor y educador en la *Universitas scientiarum*, perteneciente a una tradición de investigación que sigue viva en las universidades. El *Discurso* es la puesta en común de una experiencia académica personal muy especial, tanto desde el punto de vista profesional como humano. Sin embargo, esta evocación no congela su pensamiento en el pasado; al contrario, lo convierte en un tesoro

⁴ Sobre estos elementos, véase M. DENEKEN, «Le “discours de Ratisbonne”: une bonne leçon», en *Revue des sciences religieuses* 4 (2009), p. 494.

para abrirse a cuestiones contemporáneas, cruciales respectivamente para la fe, la investigación científica y la razón. Al dirigirse a los representantes del mundo de la ciencia en sentido amplio, el teólogo alemán los anima a abrirse a la amplitud de la razón (cf. *Discurso*, 76-80)⁵. Es en este contexto en el que, según su mirada, hay que redescubrir la verdadera misión universitaria, la cual consiste, entre otras cosas, en abrir la razón a las dimensiones de la bondad, la belleza y la verdad⁶. Una razón abierta al diálogo es también consciente de sus propias limitaciones. La consideración del contexto nos lleva también a la cita que Ratzinger hace del pasaje de un diálogo medieval, es decir, la *Séptima controversia* de Manuel II Paleólogo, erudito imperador bizantino, que relata una conversación con un sabio musulmán ocurrida en el siglo XIV. Según Ratzinger, este vínculo excluye toda forma de violencia ejercida en nombre de Dios⁷, destinada a convencer de la validez de una proposición dogmática o, más generalmente, de una proclamación confesional por la fuerza de la espada y no por argumentos razonados (cf. *Discurso*, 61-65)⁸.

La segunda característica es el género literario utilizado. Se trata de un aspecto importante tanto para la lectura como para la comprensión de las palabras de Ratzinger, que valora la forma de debate intelectual que es el discurso académico. La fuerza de la ponencia se pone deliberadamente en juego al retomar temas ya ampliamente tratados a lo largo de su carrera como profesor y teólogo, y reelaborarlos de cara a actualizarlos en una confrontación con los nuevos desafíos socioculturales y políticos. Ello permite reafirmar la centralidad del papel de la razón, una razón que se concibe como «abierta», tanto para el pensamiento teológico como para un diálogo llevado a cabo con honestidad intelectual (cf. *Discurso*, 78-80). Se trata de una concepción múltiple del diálogo que, en el *Discurso*, se expresa a través de este arte del debate intelectual, de un diálogo que favorece los intercambios entre ciencias, culturas, religiones e, incluso, dentro de una misma tradición religioso-teológica, entre sus confesiones⁹.

⁵ Cf. J. CORKERY, «Reflection on the Theology of Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI)», en *Acta Theologica* 2 (2012) 17-34; R. VODERHOLZER, «Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger», en M. HEIM, J. C. PECH (eds.), *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2013, pp. 40-57; J. CONG Q. LAM, «Athens and Jerusalem: Christian Philosophy according to Ratzinger», en *The Heythrop Journal* 56 (2015) 948-957; R. T. PTASZEK, «Christian Religion in Contemporary European Culture: Through the Lenses of Joseph Ratzinger», en *Roczniki Kulturoznawcze* 1 (2017) 59-74.

⁶ Para más información sobre estos aspectos del pensamiento ratzingeriano, véase A. SADA, *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2023, pp. 39-86; 187.

⁷ Para profundizar en el tema de las relaciones entre monoteísmo y violencia, a la vez que sobre la definición del concepto de «religión», cf. BENEDICTO XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2023, pp. 28-34; 37-54.

⁸ Para profundizar, véase A. MEDDEB, «Le Dieu purifié», en A. MEDDEB, J. BOLLACK, C. JAMBET (eds.), *La conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, Paris, Bayard, 2007, pp. 63-101.

⁹ Cf. M. DENEKEN, *op. cit.*, p. 503.

El tercer elemento se refiere a la búsqueda de la verdad. Según Ratzinger, esta última tiene un lugar y un medio de expresión, ambos privilegiados, pero no excluyentes. El lugar es la universidad, y el método consiste en la confrontación académica. Esta búsqueda responde a una necesidad de compromiso responsable y de confrontación con la verdad, un compromiso que, en el caso del diálogo, evita el riesgo de caer en intercambios estériles, en un irenismo fácil, en una hipocresía de lo políticamente correcto, o incluso en el rechazo de la alteridad y de la diversidad, cuyo desprecio puede manifestarse también en el recurso a la violencia. La perspectiva ratzingeriana parece sugerir que, si se quiere alcanzar la búsqueda de la verdad, es esencial, tanto en la *disputatio academica* como en los diversos modos de diálogo, que se tengan en cuenta varias realidades. Por este motivo, hay que considerar: el valor de las personas, la dimensión personal e irreductible –y por tanto concreta y no abstracta– de los intercambios entre individuos, el respeto mutuo, la colaboración entre las personas y la libertad. En resumen, la búsqueda de la verdad debe ir acompañada de una ética de la investigación y de la comunicación.

2. OTROS ASPECTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS

Hasta aquí hemos tratado brevemente del contexto, el género literario y el elemento de la búsqueda de la verdad. Se trata de tres aspectos fundamentales para todo análisis del *Discurso*. Esto nos permite ofrecer ahora otras pautas analíticas, con el fin no solo de enriquecer la comprensión y meditación sobre el *Discurso*, sino también de profundizar las perspectivas que aparecen hoy en día extremadamente relevantes.

A primera vista, el objetivo del texto ratzingeriano es fomentar una reflexión seria sobre la relación entre religión y violencia (cf. *Discurso*, 64; 79-80). Desde hace algunos años se acusa a las religiones, especialmente a las monoteístas, de intolerancia¹⁰. Siguiendo la historia de las mentalidades, en particular desde el siglo XVIII hasta nuestros días, podemos esbozar los principales rasgos de esta acusación. Dos ejemplos son indicativos de una doble

¹⁰ Una ilustración de esta forma de interpretar los vínculos entre las religiones, en particular los monoteísmos, y la violencia puede encontrarse, por ejemplo, en D. GRENIER, «Violences et religions. Anatomie d'un lien maudit», en *Revue d'éthique et de théologie morale* 299 (2018) 61-75. El autor asume críticamente y trata de comprender, sin negarlas, las motivaciones religiosas de la violencia cometida en nombre de Dios. Sin embargo, se distancia de dos tendencias opuestas: por un lado, la de negar el vínculo entre religiones y violencia y, por otro, la de hipertrofiar este mismo vínculo, basándose en una supuesta «causalidad directa», tendencia que denigra a las religiones, considerándolas *in toto* negativas y causantes de los males que aquejan a la humanidad. A este «dualismo patológico» contraponen un tercer modelo basado en un espíritu crítico y de discernimiento, que no niega este vínculo ni lo enfatiza en exceso. Al contrario, este modelo considera los elementos propios de cada religión, que le ayudan a purificarse y a resistir a la tentación de la violencia. En particular, véase *ibid.*, pp. 63-69.

tendencia hacia el monoteísmo en el Siglo de las Luces. En su *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), Voltaire contrapuso la intolerancia y el sectarismo cristianos a la tolerancia de la civilización romana y el politeísmo. La crítica del filósofo francés se centró especialmente en la traición al ejemplo y al mensaje conciliador de Jesús de Nazaret, oscurecidos por los contrastes y las rencillas cristianas¹¹. Frente a esas críticas, pensadores como Karl Leonhard Reinhold escuchan su propia tradición y muchas otras experiencias espirituales, incluso antiguas, y tratan de promover la reconciliación en el ámbito religioso en su conjunto. Para el filósofo austriaco, esta reconciliación se extiende a las tres tradiciones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) y vincula el monoteísmo mosaico con el cosmoteísmo egipcio. En consecuencia, el énfasis puesto en una sabiduría íntima, además de profunda, común a toda la humanidad, habría conducido a la paz superando las barreras confesionales. La afirmación de tal coincidencia entre una revelación histórica y una religión misteriosa condujo a un universalismo de las religiones y de las teologías¹².

Aunque intelectualmente atractivo, e incluso deseable para algunos pensadores del ámbito sociopolítico, este programa nunca vio la luz. Asimismo, siguen desarrollándose tendencias que asocian religiones monoteístas y violencia. Más recientemente, algunos intelectuales han reflexionado sobre el peligro que, en su opinión, la fe en Dios, es decir, en el Dios único, al menos en sus formas y manifestaciones históricas, representa para la tolerancia y el progreso de la humanidad. Al respecto, podemos mencionar dos ejemplos relativos a campos de estudio como el de las ciencias de la cultura [*Kulturwissenschaften*].

En su obra *Les religions meurtrières* (2006), Élie Barnavi examina las amenazas a la civilización democrática a lo largo de los siglos y propone una crítica radical de la religión¹³. Siguiendo una especie de «decálogo», el historiador israelí propone no solo una redefinición de conceptos contemporáneos clave como los de «fundamentalismo», «integrista», «islamismo» y «yihadismo», sino también una categoría global, la de «fundamentalismo revolucionario», que, según su opinión, se adaptaría mejor a la comprensión del fenómeno de la violencia religiosa, máxime la crueldad y vehemencia que manifiestan los monoteísmos¹⁴. Para Barnavi, es debido a su insistencia en una verdad absoluta, consagrada en un libro considerado «sagrado», y además con pretensiones universalistas, que los monoteísmos incuban una forma de fundamentalismo con la cual pretenden purificar la sociedad de la escoria que la

¹¹ Con respecto a la crítica volteriana de la religión, aquí, sin embargo, relacionado con el pensamiento humeano, véase U. NEUENSCHWANDER, *Gott im neuzeitlichen Denken*, 1, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1977, pp. 141-158.

¹² Sobre este tema, véase K. MÜLLER, «“Dio” fra monoteismo e monismo», en *Il Regno* 18 (2006) 645-647.

¹³ Cf. É. BARNAVI, *Les religions meurtrières*, Paris, Flammarion, 2016, 2 ed.

¹⁴ Para un examen rápido de estos elementos, cf. *ibid.*, pp. 29-68, 97-166.

obstruye, promoviendo así su redención. Este es el contexto, por ejemplo, del islamismo, que Barnavi considera la forma más nociva de fundamentalismo revolucionario, y cuya lucha representa el principal desafío del siglo XXI para la salvaguardia de la civilización democrática. Por último, se trata aquí de la oposición entre monoteísmos y politeísmos. Desde el punto de vista del historiador israelí, los monoteísmos, que tienden por naturaleza a la intolerancia y la opresión, se contraponen a los politeísmos, que expresan, por el contrario, una sabiduría que ignora tanto el determinismo doctrinal como el moral, y aboga por la inclusión de horizontes heterogéneos.

Por lo que respecta a la teoría y a la ciencia de la cultura, las observaciones de Jan Assmann hacen hincapié en los vínculos entre monoteísmo y violencia, tal y como se han conocido a lo largo de la historia, lo que también tiene implicaciones filosóficas¹⁵. Según el egiptólogo alemán, el monoteísmo se caracteriza por un sentimiento de odio, más aún por una aversión que puede adoptar formas individuales y colectivas, apuntando tanto a las doctrinas como a las prácticas. Más concretamente, el monoteísmo manifiesta en sí mismo el odio a la diversidad, encarnada en sistemas religiosos y de pensamiento como los politeísmos, las diversas representaciones heresiológicas y otras formas de culto o expresiones espirituales humanas¹⁶. Según Assmann, la retórica de la «conversión», que el monoteísmo adopta en su discurso, conduce a una aceptación vinculante de su mensaje y de su Dios único. De este modo, la negación de la alteridad va acompañada de la negación de la diversidad, así como del rechazo de la libertad. Por otra parte, es erróneo considerar la reflexión assmanniana sobre el supuesto vínculo entre monoteísmo y violencia como una oposición entre el Dios único, es decir, el monoteísmo en su esencia, y los dioses múltiples, los antiguos politeísmos¹⁷.

En otro orden de cosas, un análisis más detallado, en particular de *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998) y *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003) requiere una aclaración de orden

¹⁵ Sobre este punto, aunque con cautela crítica, véase K. DESCHNER, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Hamburg, Rowohlt, 1986-2013, vols. 1-10. Para una crítica metodológica del enfoque historiográfico de Deschner, véase H. R. SEELIGER, «Die halbierte Aufklärung. Karlheinz Deschner als Historiker», en H. R. SEELIGER (ed.), *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg i.B.-Basel-Wien, Herder, 1993, pp. 51-66; O. KÖHLER, «Nichts Neues: Kirchenkritische Historie», en H. R. SEELIGER (ed.), *Kriminalisierung des Christentums?*, pp. 81-96. Al respecto, véase también K.-J. KUSCHEL, «Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift», en *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 222-226.

¹⁶ Sobre este aspecto, véase J. ASSMANN, «Rencontre avec Jan Assmann. Les conséquences du monothéisme (Propos recueillis par N. Journet)», en *Sciences humaines* 10 (2011), p. 15.

¹⁷ Para más sugerencias a partir de estos aspectos, especialmente en lo que respecta a la tradición textual bíblica, véase R. ALBERTZ, «Monotheism and Violence: How to handle a dangerous Biblical Tradition», en J. RUITEN, J. CORNELIS DE VOS (eds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology: Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden, Brill, 2009, pp. 373-387.

terminológico, que abre el camino a precisiones conceptuales muy importantes¹⁸. Al respecto, son necesarias tres observaciones. En primer lugar, Assmann introduce el concepto de distinción «mosaica», lo cual caracteriza al monoteísmo como una forma de «contrarreligión» basada en la demarcación entre lo verdadero y lo falso¹⁹. En segundo lugar, este monoteísmo, es decir, el monoteísmo entendido como contrarreligión, no se enfrenta al politeísmo *strictu sensu*, y menos aún al panteísmo, sino al cosmoteísmo, que, siempre en perspectiva assmanniana, propugna la unidad de la divinidad y la naturaleza, la unidad entre Dios y el mundo. En tercer lugar, la destrucción de esta unidad, provocada por la teología monoteísta, habría conducido a la desintegración social, con el estallido de conflictos, intolerancia y violencia²⁰. De hecho, el egiptólogo alemán hace hincapié en dos puntos principales: por un lado, reconoce la fuerza cultural e intelectual del monoteísmo en la historia de la civilización humana²¹, y por otro, quiere salvaguardar su esencia, liberándola de la carga de violencia que la habita²².

En resumen, Barnavi y Assmann muestran una voluntad de rehabilitar la sabiduría antigua. Mientras que Barnavi pretende reconsiderar la sabiduría del politeísmo, Assmann revaloriza la visión cosmoteísta propia del antiguo Egipto y pretende así purificar el monoteísmo, entendido como elemento cultural y de civilización, de sus tendencias devastadoras²³. El renacimiento de estas posturas críticas sobre el monoteísmo, acompañadas a veces de una revalorización cultural del politeísmo, suscitó numerosas reflexiones por parte de intelectuales que se reclamaban seguidores de las tres religiones abrahámicas. En el *Discurso*, subyace la conciencia de la confrontación con el mundo contemporáneo, en particular con críticos como Barnavi y Assmann. Las teologías desarrolladas en los monoteísmos, y en el caso particular dentro del cristianismo, están llamadas, antes que nada, a cuestionar la relación de su propia tradición religiosa con la alteridad, es decir, su confrontación con la diversidad y la inserción de la fe en un Dios único en un contexto marcado por el pluralismo de convicciones. Después, exigen la definición de una herme-

¹⁸ Cf. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien, Hanser, 1998; del mismo, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München-Wien, Hanser, 2003.

¹⁹ Acerca de la especificidad de los politeísmos que no hacen la distinción entre *religio vera* y *religio non vera* característica de los monoteísmos, véanse los estudios de E. VOEGELIN, *Die kosmologischen Reiche des alten Orients-Mesopotamien und Ägypten*, München, Wilhelm Fink, 2002. Las posiciones del autor anticipan algunas de las consideraciones assmannianas.

²⁰ Cf. J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, p. 103.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²² Cf. J. ASSMANN, «Monotheismus», en *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002) 122-132.

²³ Para contrarrestar esta interpretación del monoteísmo, sobre todo en relación con el monoteísmo judeocristiano, véase S. BRETON, *Unicité et monothéisme*, Paris, Cerf, 1981, pp. 7-17; 59-117; 149-159. Para una apertura más marcadamente fenomenológica, cf. J. MARTÍN VELASCO, *Dios en la historia de las religiones*, Madrid, Fundación Santa María, 1985, pp. 9-31; 49-67; 79-88.

néutica de la historia para abordar los claroscuros del pasado de sus tradiciones, con el fin de ayudar a los creyentes a vivir el presente con responsabilidad y a mirar al futuro con confianza. En concreto, este compromiso persistente con el trabajo teológico es una llamada a asumir los excesos mortificantes de la religión. De manera más detallada, constituye, por un lado, una invitación a repensar el vínculo entre religiones y violencia, y por otro, un intento de corrección de las desviaciones o patologías religiosas.

Otra perspectiva implica una reflexión filosófico-teológica sobre las representaciones de Dios²⁴. En particular, se cuestionan las intoxicaciones y perversiones de las imágenes divinas²⁵. Los monoteísmos son invitados, de manera renovada, a interrogarse sobre la identidad del Dios único cuya fe profesan, a criticar y, por tanto, desenmascarar sus imágenes «demoníacas»²⁶ que representan el fruto más logrado de lo que Ratzinger define, también a lo largo del *Discurso*, como las patologías de la religión (cf. *Discurso*, 75). Este ejercicio crítico resulta decisivo para afrontar el problema de la influencia destructiva que las mismas patologías ejercen sobre la fe, y por ende, la vida y la práctica de los creyentes. Se trata de un necesario proceso de purificación que intenta conjurar el riesgo de derivas perniciosas dentro de una tradición religiosa, para preservar su verdadera esencia.

Veamos más de cerca estos dos aspectos. Sobre la temática de la identidad de Dios, los monoteísmos, mediante el recurso al pensamiento filosófico-teológico, o sea, el recurso a una fe pensada y reflexiva, escuchan una sabiduría que habita en ellos, enraizada en la herencia común de marco abrahámico. En primer lugar, el pensamiento teológico les enseña a convivir con las diferencias sin eliminarlas. Desde esta perspectiva, los elementos constitutivos de sus doctrinas, así como sus percepciones específicas del mundo y del ser humano, no se niegan, sino que, por el contrario, se reconocen en sus diferencias, que a veces se expresan con gran claridad. En otras palabras, el judaísmo y el islam no darán su asentimiento a los teologúmenos centrales del cristianismo –como, por ejemplo, la encarnación, la expiación, la redención y la resurrección– porque apenas hablan de sus experiencias del Dios único, que también les son reveladas. Además, la concepción cristiana de Dios, basada en la revelación del misterio jesuánico-crístico y trinitario, difiere de las concepciones judía y musulmana²⁷. Así pues, existe una distancia considerable entre estas

²⁴ Para una visión general de la cuestión o el concepto de «Dios» en la filosofía contemporánea, véase T. RENTSCH, *Gott*, Berlin-New York, De Gruyter, 2005, pp. 201-206.

²⁵ Respecto a la noción de «intoxicación» de las imágenes de Dios, aquí cabe mencionar especialmente el trabajo de T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.

²⁶ Las siguientes consideraciones se basan e inspiran en gran medida en la obra fundamental de K. FRIELINGSDORE, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Enttarnung und Überwindung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993, 2 ed., pp. 13-59; 91-106; 162-174.

²⁷ Una indicación en este sentido la proporcionan, por ejemplo, los ensayos de A. DEISSLER, «Der Gott des Alten Testaments», en J. RATZINGER (ed.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg

doctrinas teológicas fundamentales, cuya importancia radica en que otras verdades del cristianismo se iluminan por referencia a ellas, y las doctrinas del judaísmo y del islam. En segundo lugar, esta sabiduría les permite reconocer la presencia de un núcleo central –podríamos decir irreductible– más allá de las propias divergencias, constituido por elementos comunes, reunidos en torno a la misma concepción de Dios: un Dios creador, misericordioso y providente, dueño providencial de la historia y del mundo²⁸. Al referirse a la descendencia abrahámica común, se refieren también a la fe abrahámica en un Dios único que se presenta a la humanidad y se comunica con ella. La dimensión histórica de la revelación manifiesta la realidad personal de Dios, su poder para trascender los límites de la imaginación y los patrones de la lógica humana. En consecuencia, la concepción monoteísta de Dios difiere de las concepciones deístas, espiritualistas, panteístas y utópicas. A partir de ahí, no se habla de un «Ser Supremo» o de un «Gran Arquitecto» del universo, ni de la «dimensión última» de la conciencia humana o de una «parte de la realidad», y menos aún del «alma universal» que gobierna el mundo o de la personificación de la «utopía de la liberación» de la opresión y la explotación.

Sobre la base de estas convicciones compartidas, las religiones abrahámicas deben hacer frente común y mostrar una unidad en la lucha contra la perversión de las imágenes de Dios, desarrollada por las tendencias fundamentalistas, las cuales pueden entretenerse en su seno. Estas imágenes negativas cristalizan en la vida de los creyentes, espiritual y psicológicamente, cuando un aspecto de la representación divina se considera de forma unilateral o cuando se otorga arbitrariamente a uno de sus rasgos un carácter absoluto. Encuentran su origen y apoyo en el fundamentalismo, es decir, en una forma de religiosidad sin cultura ni mística, y más aún sin filosofía ni teología, que propugna un enfoque literalista de los textos de referencia, considerados como sagrados²⁹. El resultado no es solo una lectura descontextualizada y superficial, incapaz de dar cuenta de la complejidad, sino también desvinculada

i.B.-Basel-Wien, Herder, 1972, pp. 45-58; A. THÜSING, «Das Gottesbild des Neuen Testaments», en J. RATZINGER (ed.), *Die Frage nach Gott*, pp. 59-86; K. LEHMANN, «Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild», en J. RATZINGER (ed.), *Die Frage nach Gott*, pp. 116-140.

²⁸ Es imposible presentar aquí un buen resumen bibliográfico sobre esta cuestión. Para ello, remítase a la lectura de P. NAVÉ LEVINSON, *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 23-51 (judaísmo); H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, Piper, 2010, 6 ed., pp. 729-767 (cristianismo); L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin, 1967 (islam). Para ampliar la reflexión y examinar los elementos fundamentales de la teología islámica, cf. L. BERGER, *Islamische Theologie*, Wien, Facultas Verlag, 2010, pp. 40-54; 150-163; F. BOCCA-ALDAQRE, M. CAMPANINI, *Manuale di teologia islamica*, Firenze, Le Monnier, 2021, pp. 26-40.

²⁹ Sobre este tema, y también por las pocas líneas que siguen, véase O. ROY, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008. Para el politólogo francés, el éxito del integrismo religioso reside en la disociación de las religiones de las culturas, y su desvinculación de toda raíz cultural, territorial y étnica. Sobre estos aspectos, cf. *ibid.*, pp. 212-249.

del patrimonio intelectual de la tradición a la que pretende ser fiel. Los efectos nocivos sobre la vida de los seres humanos, las comunidades y el mundo ya no son desdeñables. Las representaciones de Dios resultan así ser «demoníacas», en el sentido de que fomentan el conflicto, la guerra, la oposición, la violencia y la intolerancia. Semejante obra divisoria, «diabólica» en el sentido etimológico, solo puede tener consecuencias catastróficas para el futuro de la humanidad.

Analicemos este problema por un momento. ¿En qué consisten las imágenes distorsionadas de Dios? Hay tres representaciones especialmente afectadas, y todas tienen algo en común: la percepción de un Dios misántropo y hostil que desprecia a los seres humanos. En primer lugar, la imagen de un Dios *castigador*. Dueña despiadada que inspira temor a los fieles, amenazadora y carente de piedad, esta divinidad «salva» mediante el miedo y el terror. Imprevisible en sus actos e insondable en sus decisiones, peligrosa por su severidad con el mundo, es indiferente a la suerte de los individuos y está ausente de su historia personal. Frente a su omnipotencia ciega, los seres humanos no son más que esclavos privados de libertad. Luego está la figura del Dios *legalista*, el juez despiadado que declara a la humanidad culpable de sus faltas y la condena sin piedad. En consecuencia, es el explotador que impone su voluntad, el manipulador que seduce, secuestrando el amor y su credibilidad para esclavizar. A los ojos de este Dios, el ser humano no es más que un ser atrapado, engañado y desorientado. Por último, la imagen del Dios destructor, figura de la dominación y de la muerte, que destruye toda existencia mediante su poder. Se trata, en concreto, de un Dios *violento* que inspira desconfianza hacia la naturaleza y la vida. Este Dios suscita en el ser humano un sentimiento de desesperación, una oleada de violencia y una fuerza para oprimir a sus semejantes³⁰.

Ahora hay que preguntarse: ¿qué nos dicen las reflexiones de las tradiciones abrahámicas? Las distintas teologías nos muestran que estos peligrosos retratos de Dios pueden surgir tanto en la historia individual como en la colectiva, en el centro de la existencia cotidiana y espiritual, sobre todo en momentos en que el sentimiento religioso se nutre del miedo y la incertidumbre con respecto a la humanidad, el mundo y el propio Dios. Al denunciar –y desenmascarar– estas concepciones equivocadas de la divinidad, el judaísmo, el cristianismo y el islam se ayudan mutuamente a curar las heridas existenciales que han causado, descubriendo de tal manera el sentido profundo de la existencia religiosa. Dos consideraciones nos permiten profundizar en este punto. Ambas se sitúan en los planos teológico y hermenéutico. En el

³⁰ Para una lectura psicoanalítica de este y otros aspectos, relacionados especialmente con el concepto de «verdad», cf. M. RECALCATI, *Il gesto di Caino*, Torino, Einaudi, 2020, pp. 82-84, 89 (nota 35). Sobre la lectura psicoanalítica del Dios del Antiguo Testamento, cf. M. RECALCATI, *Il grido di Giobbe*, Torino, Einaudi, 2021, pp. 13-30; 81-90.

ámbito de la teología, el desarrollo de un plan de resistencia intelectual al fundamentalismo hace hincapié en las imágenes positivas y auténticas de Dios que transmite cada tradición. El *Discurso* contiene indicaciones que apuntan hacia un auténtico descubrimiento de Dios, a lo largo de un camino que une experiencia de fe y reflexión. En consecuencia, el diálogo con las ricas tradiciones espirituales y teológicas de los monoteísmos corrige las representaciones patológicas de Dios; nos ayuda a percibir la imagen de un Dios misericordioso y, en el sentido más elevado del término, «filantrópico», es decir, cercano a la humanidad, en particular a aquella humanidad abandonada a sí misma y herida. Dios es retratado como un Dios benevolente que perdona y dialoga con la humanidad. Enemigo de la muerte y de la aniquilación, este Dios es Señor de la vida, y su bendición es, al mismo tiempo, una auténtica promesa de vida. Las sugerencias del *Discurso* nos recuerdan que, en la obra común de reflexión en el seno de los monoteísmos, dos factores están necesariamente correlacionados, siempre de manera coherente. Primero, la ayuda ofrecida al ser humano para abrirse con confianza, en una fe razonable, al Dios creador que da la vida. Segundo, la condena de toda proyección psicológica e ideológica sobre Dios. En última instancia, corresponde a la teología fomentar la reflexión sobre planteamientos basados en un equilibrio entre acción, espiritualidad y racionalidad en la dinámica de la creencia, entre actividad intelectual, ética, experiencia interior y práctica religiosa. Es la dimensión de una espiritualidad razonable, entonces madura, la que se revela, permitiendo así un equilibrio dentro de una tradición dada. En el segundo ámbito, la lucha contra el fundamentalismo requiere un diálogo hermenéutico entre las religiones. Es esencial debatir metodologías y enfoques para el estudio de los textos sagrados. La lectura espiritual, con todos sus tesoros y sutilezas, debe ir necesariamente acompañada de una investigación exegética e histórica³¹. No solo hay que tener en cuenta las interpretaciones dadas por tal o cual autor, o por tal o cual corriente o escuela de pensamiento, sino sobre todo los propios textos. Por eso, acudiendo a las fuentes y analizando los documentos más problemáticos de cada tradición, la teología ofrece interpretaciones que contrastan, e incluso excluyen, otras lecturas que instigan a la intolerancia y llevan una carga

³¹ Sobre este tema, véase el interesante, además de intelectualmente estimulante, trabajo de V. FERRONE, *Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2013, pp. V-XVII. En particular, por lo que se refiere al elemento histórico, cf. *ibid.*, pp. 108-109. No entraremos aquí en detalles sobre el papel de la exégesis en la reflexión teológica y, más en general, en las religiones monoteístas. Consideraremos brevemente la relación con la historia. Aunque no siempre convincente, la tesis de Ferrone se centra en la teologización histórica de la Ilustración por parte del catolicismo y la crítica severamente. Es más, el autor ataca el esfuerzo de cristianización de la modernidad como expresión de un «inquietante» proyecto político-cultural de restauración. Sobre este último punto, cf. *ibid.*, pp. X-XI. Ferrone constata la ausencia en el catolicismo de atención a la historia, considerada un campo de estudio «peligroso», tanto para la misma teología como para el magisterio eclesástico. Respetando las intenciones del historiador italiano y llevando más lejos sus desarrollos, esta observación podría aplicarse a otras confesiones cristianas y religiones, en particular al mundo judío y musulmán, por supuesto en grados diferentes.

de violencia. Así pues, la reflexión teológica puede afirmar radicalmente que la violencia en nombre de Dios representa una profanación del mismo Dios y, por tanto, en este sentido, una perversión de la religión³². En el trasfondo del diálogo hermenéutico entre los monoteísmos hay una distinción entre dos grados de interpretación. Esta distinción no se limita al examen de las formas históricas de los textos, ciertamente necesario e incluso inevitable, sino que se extiende a los fines y objetivos que contienen.

La tercera perspectiva presenta la discusión teológica sobre los modelos de racionalidad. En el *Discurso*, Ratzinger constata que los contemporáneos están fuertemente influidos por una lógica científico-tecnológica, que diríamos, aunque con cautela crítica, de tendencia positivista, condicionando tanto su percepción de la realidad como su comprensión de Dios hasta el punto de crear una brecha epistemológica entre ciencia y religión³³. La fe en Dios sería así del orden de las subculturas o, siguiendo una perspectiva weberiana, formaría parte de un esquema de racionalización del mundo moderno que, tras haberse caracterizado por la superación de planteamientos y representaciones mágicas, lograría absorber las concepciones religiosas en un sistema racional³⁴. En este ámbito, hay comentarios que discuten, y a veces discrepan, de la visión ratzingeriana de la categoría de «razón», y más concretamente de su percepción de los vínculos entre fe y razón, entre cristianismo y helenismo (cf. *Discurso*, 70-72)³⁵. Sin embargo, los autores no pueden dudar de la importancia de un debate constructivo sobre las formas de entender la razón, y de la urgencia de un diálogo interdisciplinar destinado a ampliar los horizontes de la razón mucho más allá del ámbito de las ciencias exactas. Todo esto se

³² Cf. D. GRENIER, *op. cit.*, p. 73.

³³ Al respecto, véase H. ZAHRT, *Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität*, München, Piper, 1989, pp. 17-38.

³⁴ Hasta cierto punto, un ejemplo contemporáneo de la persistencia del esquema weberiano puede encontrarse en P. SLOTERDIJK, *Nach Gott. Glaubens- und Unglaubensversuche*, Berlin, Suhrkamp, 2017. Las consideraciones del filósofo alemán giran en torno al diagnóstico de Friedrich Nietzsche sobre la «muerte de Dios». El ocaso de las divinidades se transforma en el ocaso de la civilización. Las religiones históricas son efímeras y residuales, y están irremediablemente condenadas a desaparecer. La obra de Sloterdijk presenta una matriz judeocristiana profundamente secularizada que, en consonancia con la evolución cultural de los dos últimos siglos, anuncia la sustitución del Antiguo y el Nuevo Testamento por otro Testamento «más nuevo», que ya no habla de un Dios y una revelación divina, sino que afirma el valor de la ciencia, las artes y los derechos humanos. Desde esta perspectiva, las comunidades religiosas tradicionales serían sustituidas por una nueva comunidad basada en el amor, la creatividad y el conocimiento de que es capaz la humanidad. Sin embargo, estos presupuestos son cuestionables por su estrechez de miras. De hecho, la visión que Sloterdijk desarrolla de la historia de la humanidad tiene una impronta estrictamente alemana y europea, que le impide captarla desde una perspectiva descentrada y plural.

³⁵ Como ejemplo de desacuerdo con las posiciones ratzingerianas, véase F. X. CLOONEY, «Benedict's Narrowing Logos: The Bible, the Greeks, the West», en G. PALASCIANO (ed.), *Dieu de raison ou de violence?*, pp. 71-82. Para profundizar en la cuestión de la relación entre cristianismo y helenismo, véase P. GISEL, «Vérité chrétienne et inscription dans la culture. Relire le Discours de Ratisbonne», en G. PALASCIANO, (ed.), *Dieu de raison ou de violence?*, pp. 121-134.

basa en una constatación: en los últimos tiempos, las ciencias técnico-experimentales han ocupado un lugar cada vez más central gracias a su innegable éxito en la investigación, en los resultados prácticos, lo que induce a pensar que la religión ya no tiene nada relevante que decir en el siglo XXI. Esta percepción tiene una historia a la que el teólogo alemán ha estado a menudo atento³⁶. Ahora bien, hay que reconocer una limitación intelectual en la propuesta ratzingeriana, que debe ser asumida e integrada con otras perspectivas. En efecto, el teólogo alemán parte de unidades temáticas consideradas de manera casi simplista, como las de «pensamiento griego», «razón» y «revelación bíblica», que, en cambio, la reciente historiografía considera realidades mucho más complejas. Ratzinger no parece ser consciente de que asumir una linealidad histórico-conceptual de estas nociones es absolutamente problemático. Así pues, en la línea de una hermenéutica de la razón, esta última considerada en su cualidad de «abierta», es útil ampliar la consideración ratzingeriana a la luz de estas adquisiciones historiográficas.

Además, hay que señalar que en los últimos cuatro siglos la fe en Dios ha sido objeto de considerables objeciones y contestaciones en Occidente³⁷. Con el advenimiento de la época moderna, el conflicto entre fe y razón se intensificó en varios frentes, en particular en los de la ciencia, la filosofía y la historia (cf. *Discurso*, 79). Dejaremos aquí de lado el frente histórico, que se ha caracterizado sobre todo por el desarrollo de los estudios filológicos y literarios de las fuentes documentales, y nos centraremos en los otros dos aspectos interdependientes, sin pretender ser exhaustivos.

En primer lugar, el frente científico. En los siglos XVI y XVII, la racionalidad científica determinó nuevas formas de abordar la realidad, así como de pensarla³⁸. En términos generales, surgió una nueva metodología en el campo de la ciencia que se afianzó en los siglos XVIII y XIX. Los fenómenos del mundo se estudiaban a partir de las leyes físicas que los regían, y la realidad se consideraba por sí misma, analizada sin referencia a dinámicas sobrenaturales, o sea, a una intervención externa de la divinidad. En esencia, el extrínsecismo divino venía excluido de la dimensión terrena, es decir, de lo científica y empíricamente experimentable. En conjunto, las revoluciones científicas dieron decididamente un vuelco a las conceptualizaciones cosmológicas y antropológicas antiguas, que postulaban la centralidad del mundo y

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Fede e scienza. Un dialogo necessario. Un'antologia a cura di Umberto Casale*, Torino, Lindau, 2010.

³⁷ Al respecto, véase H. ZÄHRNT, *Stammt Gott vom Menschen ab?*, Einsiedeln, Benziger, 1979, pp. 10-24.

³⁸ Sobre esta cuestión, con una mirada a la evolución de la ciencia y los problemas que plantea, véase D. PESTRE (ed.), *Histoire des sciences et des savoirs. De la Renaissance aux Lumières*, 1, Paris, Seuil, 2015. Más concretamente, véanse P. DEAR, «Cultures expérimentales», en D. PESTRE (ed.), *op. cit.*, pp. 67-85; L. DASTON, «Philosophies de la nature et philosophie naturelle», en D. PESTRE (ed.), *op. cit.*, pp. 177-203.

del ser humano. Este último ya no es visto como la realización de la creación, el observador privilegiado, mejor dicho, el contemplador de la obra divina, y menos aún como el centro del universo. Semejante trastorno tiene también implicaciones gnoseológicas³⁹. En efecto, si en las concepciones antiguas, las de Aristóteles y Dante Alighieri, por ejemplo, el conocimiento del mundo se refiere y corresponde a la contemplación de Dios, a partir de ahora este conocimiento se convierte en sinónimo de descubrimiento y desciframiento de los enigmas del universo⁴⁰. Para el sujeto, se plantea entonces la cuestión de cómo utilizar sus propios conocimientos en el estudio de la realidad, ya que el mundo le parece ahora accesible en todos sus aspectos.

En segundo lugar, en el plano filosófico. En la época moderna, la racionalidad filosófica se emancipa con más vigor de la tutela teológica y reflexiona sobre el lugar que ocupa el ser humano en las esferas de la cultura, la naturaleza y la religión. La metafísica clásica, más concretamente la metafísica escolástica, fue criticada desde varios ángulos. Por un lado, desde una posición filosófica que excluye a Dios del horizonte del mundo y niega a la religión todo valor en el plano cultural. Por otro lado, desde una orientación que defiende la reintegración de la dimensión religiosa en la filosofía y critica la representación de un mundo cerrado en sí mismo y que excluye a priori la revelación de Dios en la historia. Dicho esto, el proceso de secularización del mundo, propiciado por un nuevo modo de pensar consciente de las posibilidades de la razón, reveladas por la creatividad humana, no ha acabado con el cuestionamiento antropológico fundamental que ha persistido a lo largo de los tiempos y en los siglos XX y XXI. En este camino, el individuo no solo desea conocer y dominar, mediante la razón científica e instrumental, lo que es y lo que existe en la realidad, sino también comprender su propia naturaleza íntima y su vocación⁴¹.

3. PARA UNA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA SOBRE EL CONCEPTO DE «RAZÓN»

Tras poner de relieve la unidad de estos dos últimos aspectos de la racionalidad en la época moderna, la lectura del *Discurso* nos ayuda a identificar una serie de pistas de reflexión sobre la comprensión de la razón en la época contemporánea. La teología ratzingeriana en su conjunto ha reconocido que, desde el surgimiento de la modernidad y su despliegue histórico, tres factores han caracterizado las metamorfosis tanto antropológicas como

³⁹ Para más información sobre estos temas, acompañadas de una interpretación crítica, véase F. CHÂTELET, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, 1992, pp. 71-97.

⁴⁰ Para una mirada más profundizada, véase C. von DOREN, *A History of Knowledge. Past, Present, and Future*, New York, Ballantine Books, 1992, pp. 184-212. Es en el capítulo dedicado al tema del descubrimiento del método científico donde el autor ofrece una información, por supuesto general, sobre el impacto intelectual de los nuevos descubrimientos y planteamientos.

⁴¹ Para desarrollar una reflexión crítica al respecto, véase F. CHÂTELET, *op. cit.*, pp. 201-225.

epistemológicas⁴². Ante todo, una conceptualización de la verdad que la identifica con la certeza objetiva y desborda el marco de cualquier creencia. Aparte de esto, una cosmovisión en la que la esfera de la realidad se presenta como un sistema limitado y orientado hacia el interior. En fin, un sentimiento generalizado de escepticismo radical hacia las creencias y prácticas religiosas. Frente a estos elementos, el *Discurso* recuerda a los contemporáneos que no existe un modelo único de racionalidad, que la razón humana difícilmente puede encuadrarse en un paradigma único y omnicomprendivo, que incluso determinaría el concepto de verdad (cf. *Discurso*, 74).

En un sentido más amplio, las observaciones formuladas en el *Discurso*, que se inscriben en la continuidad del pensamiento ratzingeriano sobre la relación entre fe y razón, religión y modernidad, y que apuntan al mismo tiempo a un reconocimiento y a una exigencia, constituyen un estímulo. Por un lado, se trata de una valoración constructiva de los efectos positivos de la modernidad, que permita superar el lado reductivo de una oposición trivial, a saber, de una dicotomía estéril entre fe y racionalidad moderna (cf. *Discurso*, 78). La defensa de una ampliación de los puntos de vista en la investigación puede conducir a nuevos descubrimientos en el camino hacia la verdad. Las críticas que la racionalidad moderna hace a las cosmovisiones religiosas, en particular a las monoteístas, ayudan a superar conceptualizaciones anticuadas de la realidad. También permiten repensar las formulaciones teológicas y los anuncios del mensaje de la fe en diversas épocas. Por otro lado, es oportuno cuestionar a fondo la racionalidad moderna. En su calificación existencial, la primera exigencia se refiere a la pretensión de que la razón humana emerja –o incluso se emancipe– de un esquema ideológico que la confinaría, restringiéndola considerablemente, a un horizonte impenetrable. Esta perspectiva negaría la posibilidad de que la razón se abriera a la trascendencia y, en definitiva, a su pleno alcance. La segunda petición, en cambio, es de carácter más epistemológico, por lo cual se basa en una refutación absoluta de la oposición entre la fe en Dios y la razón humana, así como entre la apertura a la trascendencia y el enfoque científico. No se trata aquí de contraponer la fe a otras formas de conocimiento, de modo que la razón entienda la fe en Dios como una realidad que abre perspectivas a la existencia humana y da respuesta a cuestiones que no entran en el dominio de las ciencias exactas, como el origen y el fin de la vida, el sentido y el destino humanos, el sufrimiento o el bien y el mal.

Por último, y siempre fieles al pensamiento ratzingeriano, podemos ver en el *Discurso*, y concretamente en su crítica a las patologías de la religión y la razón, un estímulo a dejar de lado dos posiciones antitéticas, peligrosas tanto para la fe como para la razón: el fideísmo y el racionalismo. Mientras que el fideísmo se basa en una burda concepción de la fe religiosa separada

⁴² Cf. A. VERGOTE, *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 2000, pp. 196; 188; 203; 204-207.

y opuesta a la razón, el racionalismo radica en un frío análisis de la realidad, con el horizonte de la razón cerrado a las cuestiones existenciales fundamentales. Dicho esto, los dos enfoques comparten un equívoco que consiste en una radicalización de las alternativas. En el caso del fideísmo, se trata de una fe ciega, hostil a la razón y que ocupa su lugar; en el caso del racionalismo, se trata de una razón fría, antagónica a la fe, considerada en su pretensión sustitutiva de ésta. El *Discurso* va mucho más allá de tales oposiciones, compartiendo la idea de que la fe en Dios no se sitúa en la esfera de lo irracional ni representa una alternativa al conocimiento⁴³. Por el contrario, la fe religiosa se percibe como una apertura confiada a Dios, a la dimensión de la trascendencia, alejada de banalizaciones tanto piadosas como racionalistas⁴⁴. De esta manera, se redescubre la esencia de la fe en Dios. Como acto de confianza absolutamente ajeno a toda imposición, la fe es una dinámica existencial, dotada de un carácter razonable que la distingue de la locura o el absurdo. Se trata de una iluminación del espíritu que viene de Dios y cuya aceptación, por parte del ser humano, se basa únicamente en la libertad. Corresponde, pues, a los teólogos pertenecientes a los tres monoteísmos defender el papel de la razón en la mente y en la vida de los creyentes, y hacer que la misma razón se abra no solo culturalmente a las riquezas espirituales e intelectuales de las que son portadores, sino también al libre cuestionamiento de Dios y de la trascendencia que los anima⁴⁵.

⁴³ Al respecto, merece la pena llamar la atención sobre una sistematización contemporánea. E. O. WILSON, *The Origins of Creativity*, New York, Liveright, 2017, analiza la culminación del recorrido histórico-cultural de la Ilustración. Tras reconstruir la evolución de lo que reconoce como la «primera» Ilustración (Platón y Aristóteles), la «segunda» Ilustración (árabe y cristiana) y la «tercera» Ilustración (la Ilustración histórica), Wilson llega a la «cuarta» Ilustración actual. La caracteriza como el auge de las ciencias empíricas, las únicas que pueden dar respuestas válidas a las preguntas humanas. Para Wilson, la ciencia es la única vía de acceso a la realidad. De este modo, vincula el conocimiento humanista, e incluso el pensamiento religioso, al ámbito de la imaginación y la divulgación. Sin duda, esto no deja de ser una visión weberiana de la religión.

⁴⁴ Cf. BENOÎT XVI, «Rencontre avec les représentants cléricaux et laïcs d'autres religions», en *Voyage au Royaume-Uni*, Paris, Salvator, 2010, pp. 55-56.

⁴⁵ Cf. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019 (1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*) ofrece nuevas sugerencias sobre la religión, y la relación entre esta y el conocimiento. Superando el enfoque weberiano de la religión, investiga el contenido teológico que sería normativamente constitutivo del pensamiento filosófico, y que habría conducido a una escisión entre fe y saber. Su objetivo es comprender el contenido (racional) de la teología desde una perspectiva filosófica, desde el momento en que la filosofía se separa del pensamiento religioso. Según Habermas, la filosofía ha heredado parte del contenido de la teología. A través de la definición de los derechos humanos, aprendería los elementos secularizados de la ley sagrada y natural. Por otra parte, siempre según el filósofo alemán, la transplantación de los contenidos de la fe a la esfera secular nunca podría lograrse completamente debido a la irreductibilidad de los dos ámbitos. En este sentido, la fe y el conocimiento permanecen unidos, en sus diferencias, por cuestiones radicales y persistentes sobre la existencia y la fragilidad humanas.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, se puede afirmar que el *Discurso* sigue presentándose como estímulo para continuar por el camino de una confrontación «ilustrada», capaz de tomar en serio la complejidad y la multitud de puntos de vista, así como la heterogeneidad de las perspectivas filosófico-teológicas. En una época posmoderna y poshumanista, caracterizada por fenómenos como la globalización y la posverdad, el pensamiento ratzingeriano, así como se encuentra condensado en el *Discurso*, nos recuerda que el diálogo, no solo el teológico, sino también el interreligioso e intercultural, es urgentemente necesario⁴⁶. Frente a la crisis y la desorientación, los monoteísmos en particular, y las demás religiones en general, pueden reivindicar con vigor un humanismo integral y plural, ya que la especificidad del ser humano no puede deducirse de un único marco conceptual o religioso. Los monoteísmos, las tradiciones espirituales y las sabidurías de la humanidad son fuentes de valores universales que permiten orientar la vida hacia el bien, comprometiéndose en la promoción de la justicia y la dignidad humana. Son estas reservas del humanismo las que ayudan a superar los enfoques reduccionistas, y por tanto cientificistas (positivistas) o utilitaristas, tanto de la vida como del ser humano.

De la lección ratzingeriana se desprenden tres consecuencias, aún válidas hoy en día, que revelan aspectos decisivos de la relación entre fe y razón. En primer lugar, la pregunta por la realidad, es decir, por el mundo y el sentido de la existencia humana, es una especie de herramienta para la búsqueda de la verdad, por tanto, para el encuentro con Dios. En segundo lugar, el compromiso contra la violencia exige el diálogo, entendido no solo como intercambio de ideas, opiniones y proyectos, sino también como confrontación sobre las cuestiones últimas del ser humano. Por medio del cuestionamiento, la razón se abre así a la dimensión del misterio y a la alteridad radical del otro. Ambas aperturas son necesidades vitales. En tercer lugar, la razón, a pesar de ser una facultad humana relevante pero precaria, está llamada siempre a descubrir el mundo, en particular la historia humana, incluso en medio de sus injusticias y violencias.

⁴⁶ Cf. BENOÎT XVI, «Rencontre avec les représentants cléricaux et laïcs d'autres religions», pp. 57-58.