

SECCIÓN FILOSOFÍA

Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón

MARIANO CRESPO SESMERO
Pontificia Universidad Católica de Chile
mcrespos@puc.cl

Resumen

Uno de los aspectos centrales de la producción filosófica y teológica de J. Ratzinger/Benedicto XVI es la consideración de los límites y las posibilidades de nuestra razón con especial consideración de las «repercusiones» en lo que se refiere a lo que tradicionalmente se ha denominado «premisas filosóficas» de la fe. Esta labor comienza con un análisis crítico del modo en que la razón es entendida en la Modernidad —y, en gran medida, en nuestra contemporaneidad— y con la puesta de relieve de la necesidad de ampliar el «radio» de la razón frente a una limitación que ésta se habría impuesto a sí misma. En virtud de su propia voluntad de racionalidad, el cristianismo se presenta hoy día como una apuesta seria por el papel de una razón «ampliada», una razón que no es «sorda» a lo divino y «abierta» a la fe, una razón, en definitiva, «fiebre».

Palabras clave: Fe, razón, filosofía, teología.

Abstract

One of the central aspects of the philosophical and theological work by J. Ratzinger/Benedict XVI is the analysis of human reason's limits and possibilities. This point is especially important in relation to the traditionally called «philosophical premises» of faith. This analysis begins with a critical consideration of modern understanding of reason and highlights the necessity of an «enlargement» of the reason's scope. In virtue of its own will of rationality, Christianity is presented as one of the most serious defenses of human reason. This entails a concept of reason which is open to faith and reason which is «faithful».

Key words: Faith, reason, philosophy, theology.

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor adjunto ordinario de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones recientes se pueden mencionar el libro *El perdón. Una investigación filosófica* (2004) y los artículos «Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*)» (2007) y «Forgiveness and its curing effects in the face of suffering and death» (2007). Es también editor de *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik* (1998) y de la cuarta edición de la *Logik* de Alexander Pfänder (2000).

Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación DGP06-SQS02 titulado «No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. Hacia un “nuevo” encuentro entre fe y razón», financiado por la Dirección General de Pastoral y la Vicerrectoría Adjunta de Investigación y Desarrollo de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Recibido: 30/Noviembre/2007 - Aceptado: 7/Enero/2008

1. Introducción

A poco más de un año de la lección de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona los «ecos» de las reacciones —algunas de ellas especialmente virulentas— a una cita de Manuel II sobre el Islam parecen haberse acallado. Algunas de estas reacciones creían ver en las palabras del Papa una identificación del Islam con la violencia. Sin embargo, una lectura desapasionada de la lección del obispo de Roma (especialmente de la versión definitiva, con notas, de la misma) mostraba claramente que éste no hacía suyo «el modo tan duro» de expresarse del emperador bizantino¹. Lo que el texto de éste quería poner de relieve era la relación esencial que existe entre la fe y la razón. En suma, gran parte de estas reacciones fueron injustificadas.

Sin embargo, y a diferencia de lo que pudiera parecer a primera vista, este trabajo no pretende ocuparse de las distintas reacciones a esta lección ni de su carácter injustificado. Mi intención es, una vez superado el «ruido» generado por esta polémica, más bien referirme a la cuestión de fondo que aparece en esa lección y que, a mi juicio, constituye, por un lado, una de las líneas fundamentales del pensamiento filosófico y teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI y, por otro lado, una cuestión filosófica absolutamente central. Me refiero a la cuestión acerca de los límites y las posibilidades de nuestra razón y con ello a las premisas filosóficas del cristianismo².

¹ «Lamentablemente, esta cita ha sido considerada en el mundo musulmán como expresión de mi posición personal, suscitando así una comprensible indignación. Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión. Al citar el texto del emperador Manuel II sólo quería poner de relieve la relación esencial que existe entre la fe y la razón. En este punto estoy de acuerdo con Manuel II, pero sin hacer mía su polémica», BENEDICTO XVI: *Fe, razón y universidad, Recuerdos y reflexiones*. Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, 12.09.2006.

² Son numerosas las declaraciones de la importancia que tiene esta cuestión en los escritos de J. Ratzinger/Benedicto XVI. Valgan las siguientes como botón de muestra: «Si la ocupación central de la teología es Dios, si su tema último y auténtico no es la historia de la salvación, la Iglesia, o la comunidad, sino precisamente Dios, entonces debe discurrir al modo filosófico. Y, a la inversa, es innegable que la filosofía antecede a la teología y que ni siquiera después de la revelación debe desaparecer convertida en teología, sino que sigue siendo un camino independiente del espíritu humano, pero de tal modo que el pensamiento filosófico pueda entrar en el teológico sin ser, por ello, destruido en cuanto filosófico», J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder, Barcelona 1985, 380-381. «La cuestión acerca de la exégesis y la cuestión acerca de los límites y las posibilidades de nuestra razón, es decir, acerca de las premisas filosóficas de la fe, me parece que muestran realmente el genuino punto de crisis de la teología actual, a partir del cual la fe —y cada vez más la fe de las personas sencillas— entra en crisis», J. RATZINGER: *Fe*,

Como se recuerda, la idea central de la lección de Ratisbona era la consideración de que «no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios» o, dicho de otro modo, «la violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma»³. Por consiguiente, la difusión de la fe mediante la violencia es algo «insensato»⁴. Ahora bien, ¿de qué «razón» se trata aquí? ¿En qué consiste esa «razón» con la cual contrasta el uso de la violencia? Más aún: ¿qué es esa razón que si se atenta contra ella se está atentando nada más ni nada menos que contra la naturaleza de Dios? El propósito de este trabajo consiste en ofrecer —al hilo de las reflexiones de Joseph Ratzinger y de algunos otros autores— algunas claves de respuesta a estas difíciles preguntas. Pienso —utilizando una expresión acuñada por John Haldane y que es difícil de traducir al castellano— que se trata de una «razón fiel»⁵. Esta «fidelidad» de la razón se expresa, por un lado, en el reconocimiento de la riqueza de dimensiones de la realidad y en el carácter inteligible de la misma y, por otro, en la apertura a dejarse «informar» por la fe.

Ciertamente, hay muchas cosas —como reconoce Haldane— que no comprendemos o de las cuales tan sólo tenemos una pobre idea, pero nada de lo que comprendemos sobre la base de la razón aparece como contradiciendo a lo que creemos sobre la base de la fe. En este respecto nuestra fe parece razonable y nuestra razón «fiel» (*faithful*)⁶. No se trata, pues, sólo de una cuestión de *fides quaerens intellectum*, del carácter razonable de la fe, sino también del *intellectus quaerens fidem*, del carácter «fiel» de la razón.

Esta «razón fiel» es una razón que no se autolimita, que considera que las proposiciones acerca de la vida y de la muerte, de Dios y de la eternidad, acerca de las cuestiones fundamentales de la existencia humana pueden pretender justificadamente ser verdaderas, tener sentido. Es, asimismo, una razón que es consciente de la multiplicidad de dimensiones de la realidad y de la necesidad de hacer «justicia epistemológica» a cada una de éstas.

verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo. Sígueme, Salamanca 2005³, 117.

³ Fe, razón y universidad, nº 4.

⁴ Este es el núcleo de la posición de Manuel II como recuerda Benedicto XVI: «Quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se puede amenazar de muerte a una persona» (Citado por Benedicto XVI: *Fe, razón, universidad*, nota 4).

⁵ Haldane habla de *faithful reason* en el segundo de los sentidos que nosotros utilizamos aquí. Cfr. J. HALDANE: *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical*. Routledge, London 2004. Vid. también mi comentario a este libro en *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 12, nº 3 (2005), 385-388.

⁶ J. HALDANE: op.cit., XV.

Sin embargo, hablar hoy día de una «razón fiel» no está exento de problemas. El origen de éstos tiene que ver, ciertamente, con la desconfianza en la razón en general que ha introducido la «postmodernidad». Después de las dos guerras mundiales y del holocausto, muchos no comparten el optimismo de la Modernidad según el cual la razón funda el progreso humano irreversible. Los atentados terroristas del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York y los posteriores de Madrid y Londres parecen haber dado al traste con la posición de aquellos que, como Fukuyama, pensaban que habíamos alcanzado el fin de la historia y confirmar los presagios de «choque de civilizaciones» de Huntington. Ante esta situación, se impondría —piensan algunos— un «pensamiento débil» según el cual no habría una cosmovisión verdadera, sino tan sólo «historias», «narraciones», las cuales sólo son válidas dentro de una comunidad. Todo sería un texto y sólo sería posible la interpretación subjetiva. Nunca llegaríamos, pues, a un conocimiento universal y objetivo. Por consiguiente, el conocimiento sería resultado de la cultura y del lenguaje particulares. La razón «fuerte» moderna es sustituida por un emotivismo creciente.

Sin embargo, no sería justo, dejar de reconocer el esfuerzo de ciertos autores por mostrar que —recogiendo una distinción de Toynbee— la situación actual es ambivalente: por un lado, existe la posibilidad de la decadencia, pero, por otro lado, existe también la posibilidad de la plenitud (resistencia). La elección entre decadencia y plenitud (resistencia) está en función de la respuesta a los retos de la sociedad actual. Como señala Jesús Ballesteros:

«La decadencia supondría la carencia de vibración ante tales problemas, mientras que la plenitud supone la creatividad, el afrontar tales retos con sentido de responsabilidad»⁷.

Frente a una postmodernidad entendida como «decadencia» —a algunos de cuyos rasgos me acabo de referir— es posible hablar de una postmodernidad como «resistencia» en la que, por ejemplo, el reto de la pluralidad de «historias» y «narraciones» se aborda sin ir a parar al relativismo, superando el objetualismo moderno mediante el redescubrimiento del tú, superando la disyuntiva moderna entre individuo y sociedad, etc. Se trata

⁷ J. BALLESTEROS: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnos, Madrid 1989, 101.

ciertamente de una posibilidad interesante en cuya profundización no puedo entrar aquí.

En cualquier caso, creo que la solución de esta crisis, a saber, la superación de esta desconfianza en la razón, ha de pasar precisamente por una revisión del concepto de la misma. Es precisamente en esta tarea en la que, a mi juicio, se ha querido embarcar Joseph Ratzinger/Benedicto XVI a fin de mostrar — mejor escrito, de «volver a mostrar» la racionalidad interna del Cristianismo. En este orden de cosas, la fe cristiana tiene esencialmente que ver con la razón y la razón con la fe. Es más, es de su esencia el «tener que ver» con ella. Como Ratzinger afirma, la fe cristiana fue y es la opción por la prioridad de la razón y de lo racional. Ello justificaría decir que el cristianismo en cuanto apuesta por la primacía de la razón constituye la auténtica Ilustración⁸.

La fe—sin perder su dimensión de misterio— quiere «hablar racionalmente» y apelar a la razón. La fe, por tanto, está unida con la racionalidad. Precisamente en este punto, y ya desde sus orígenes, la fe cristiana se ha apoyado en el concepto griego de *Logos*. De hecho, la victoria del cristianismo sobre las religiones paganas, señala Ratzinger, fue hecha posible por la pretensión de racionalidad del cristianismo mismo, por la síntesis de razón, fe y vida. Como afirma, K. Hübner «es característico para la fe cristiana el querer transmitir verdadero conocimiento»⁹.

Esto último está conectado con el hecho de que los cristianos no pensamos que la cuestión acerca de Dios sea una cuestión meramente personal en el sentido de una mera preferencia personal subjetiva. De esta convicción surge la necesidad del diálogo y no de la violencia. Los cristianos pensamos «que el hombre puede conocer a Dios, que en Jesús ha aparecido la verdad y

⁸ «Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen. Diese Letztfrage kann nicht mehr durch naturwissenschaftliche Argumente entschieden werden, und auch das philosophische Denken stösst hier an seine Grenzen. In diesem Sinne gibt es eine letzte Beweisbarkeit der christlichen Grundoption nicht. Aber kann die Vernunft auf die Priorität des Vernünftigen vor dem Unvernünftigen, auf die Uranfänglichkeit des Logos verzichten, ohne sich selbst aufzuheben? Die Vernunft kann gar nicht anders, als auch das Unvernünftige nach ihrem Mass, also vernünftig zu denken, womit sie implizit doch wieder den eben geleugneten Primat der Vernunft aufrichtet. Durch seine Option für den Primat der Vernunft bleibt das Christentum auch heute "Aufklärung", J. RATZINGER: «Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends», en J. Ratzinger /P. Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2006, 16.

⁹ K. HÜBNER: «Vernunft der Aufklärung und Vernunft der Offenbarung», en *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, 272.

que la verdad no es un asunto privado, sino algo que tiene que ser conocido y compartido»¹⁰. Si, además, resulta esencial al mensaje cristiano la idea de que éste no es un mensaje esotérico reservado a un círculo de iniciados, sino dirigido a todos los hombres, entonces le es también esencial el que tenga que ser formulado en el lenguaje general de la razón humana¹¹.

En lo que sigue quisiera ofrecer una serie de reflexiones acerca de la noción de «razón» que subyace en las aportaciones de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, fijándome especialmente en la necesidad de «ampliación» del radio de la misma por lo que se refiere al concepto moderno de ésta, y a su relación con la fe.

2. La autolimitación de la razón propia de la modernidad

En el apartado anterior mencionábamos cómo Ratzinger considera que uno de los problemas fundamentales del cristianismo de comienzos del tercer milenio tiene que ver con la desconfianza generalizada de su pretensión de verdad. Esta desconfianza se manifiesta en el planteamiento de la cuestión acerca de si tiene sentido aplicar el concepto de verdad a la religión; dicho de otro modo, si le es dado a los hombres conocer la verdad en sentido propio sobre Dios y las cosas divinas. Ratzinger reconoce que

¹⁰ «Das Bedürfnis nach Dialog entsteht aus der Tatsache, dass wir Christen davon überzeugt sind, der Welt und den anderen Menschen etwas zu sagen haben, dass die Frage, ob es eine Gott gibt, kein privates Problem ist, das nur uns etwas angeht, die wir seine Interessen vertreten und sein Spiel spielen. Wir denken dagegen, dass der Mensch Gott kennenlernen muss, dass in Jesus die Wahrheit erschienen ist und dass die Wahrheit nicht irgend jemandes Privatangelegenheit ist, sondern geteilt und erkannt werden muss. Deshalb ist es —davon sind wir überzeugt— gerade in diesem geschichtlichen Augenblick, in der gegenwärtigen Krise des christlichen Glaubens, der Krise auch der grossen Kulturen wichtig, dass wir nicht nur innerhalb unserer Gewissheiten und unserer Identitäten leben, sondern uns den Fragen der anderen wirklich stellen. Mit dieser Bereitschaft und dieser Offenheit versuchen wir im gegenseitigen Austausch verständlich zu machen, was uns für den Menschen vernünftig, genauer gesagt, notwendig erscheint», *Dialogo de Ratzinger con Flores d'Arcais*, en J. Ratzinger/P. Flores d'Arcais: op.cit., 20-21.

¹¹ «Si para el mensaje cristiano es esencial no ser doctrina esotérica secreta para un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial la interpretación hacia afuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por este guión con aquello que el hombre ya de antemano ha captado en alguna forma como lo absoluto», J. RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Paulinus Verlag, Dritte Auflage, Dallau 2006, 32-33.

aquí el cristianismo no se encuentra en una mejor posición que las otras religiones. No es infrecuente que se considere que las proposiciones de éstas estarían desprovistas de toda pretensión y de todo valor de verdad. Todas serían compatibles entre sí porque, en definitiva, ninguna de ellas sería verdadera. Un ejemplo de este modo de concebir las proposiciones religiosas lo constituye la tesis de Wittgenstein al respecto, la cual es sintetizada por su discípula Elizabeth Anscombe en las siguientes dos proposiciones¹²:

1) No hay algo así como una religión verdadera. Esto es indicado cuando se dice: «esta proposición religiosa (con independencia de cuál sea) no es como una proposición de la ciencia natural». Dado que la religión no contendría el tipo de proposiciones de las que únicamente se puede predicar la verdad o la falsedad, a saber, las de la ciencia natural, no sería posible sostener que hay proposiciones religiosas verdaderas y proposiciones religiosas falsas. Por consiguiente, «todo» y «nada» sería sostenible «por razones religiosas».

2) La fe religiosa es comparable con el enamoramiento de una persona, más que con su convicción de que algo sea verdadero o falso. Del mismo modo que en el enamoramiento hay un elemento que se resiste a una explicación racional y, por tanto, intersubjetiva, las proposiciones religiosas compartirían la «arbitrariedad» de los enunciados del amante acerca de su amada.

De acuerdo con esta lógica —como señala Ratzinger en *Fe, verdad y tolerancia*¹³, comentando estas proposiciones— «no tendría importancia alguna para la religión cristiana el que Cristo haya realizado efectivamente algunas de las cosas que se refieren de él, o que incluso haya existido o no». Así, podría, por ejemplo, creerse en un Dios creador del cielo y de la tierra sin que ello signifique que Dios haya creado *realmente* el cielo y la tierra, sino únicamente que uno se entiende a sí mismo como criatura y que, de este modo, vive una vida más significativa. Dicho con otras palabras, las creencias religiosas serían irrefutables por evidencia alguna de la misma manera que nadie puede refutar, en sentido estricto, las proposiciones referidas al amor que siento por mi amada.

¹² G. E. M. ANSCOMBE: «Paganism, Superstition and Philosophy», en M. Crespo (ed.): *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1998, 103. Ratzinger se refiere a este texto en *Fe, verdad y tolerancia*, 287.

¹³ *Fe, verdad y tolerancia*, 187.

De esta forma, la religión y el pensamiento teológico se desvincularían de la filosofía quedando relegados al ámbito de lo privadamente experimentable y, por consiguiente, a-racional. El problema de Dios deja, pues, de ser un tema de la razón. No es exagerado decir que en este punto se juega, en definitiva, el futuro de la filosofía y de la teología¹⁴.

Ante esta situación y en un alarde de realismo que también está presente como trasfondo de la lección de Ratisbona, el entonces Cardenal Ratzinger señalaba en ese mismo libro:

«Vivir en bonitas ficciones podrá ser bueno para los teóricos de la religión, pero para el hombre moderno, que se plantea la cuestión acerca de con qué y para qué vivir y morir, esas ficciones no son suficientes. El abandono de la pretensión de expresar la verdad, que sería, como tal, el abandono de la fe cristiana como tal, se endulza aquí diciendo que podría dejarse que la fe siguiera subsistiendo como una especie de enamoramiento con sus hermosos consuelos subjetivos, o como una especie de mundo del juego que existiría junto al mundo real. La fe se traslada al mundo del juego, mientras que hasta ahora había afectado al plano de la vida como tal. En todo caso, la fe “jugada” es algo fundamentalmente diferente de la fe “creída y vivida”. No existe indicación alguna de un camino, sino que únicamente se embellecen las cosas. La fe no nos sirve de ayuda en la vida ni en la muerte; a lo sumo hay un poco de variedad, unas cuantas bonitas apariencias, pero sólo apariencias. Y eso no basta para la vida y para la muerte»¹⁵.

Pero, ¿cómo se ha llegado a esta situación? ¿Cuál es el modo de concebir la razón según el cual no sería posible un discurso «racional» acerca de

¹⁴ «Estoy personalmente convencido de que esta postura que, por lo demás, se convierte cada vez más en la edad contemporánea en una especie de sententia communis compartida tanto por los filósofos como por los teólogos, a largo plazo desembocará irremediablemente en la paralización por igual de la filosofía y de la teología», J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 380). «En realidad, me inclino a pensar que la crisis de la Iglesia y de la humanidad que ahora nos toca vivir se encuadra en el contexto de la expulsión del problema de Dios fuera del ámbito de la razón, una exclusión que primero provocó una retirada de la teología hacia el historicismo y luego hacia el sociologismo y que, al mismo tiempo, llevó al agostamiento de la filosofía», J. RATZINGER: loc. cit., 381.

¹⁵ *Fe, verdad y tolerancia*, 187-188. Ratzinger señala también que este escepticismo con respecto al conocimiento racional de la verdad es «fortalecido» por las dudas que la ciencia moderna ha arrojado sobre los orígenes y contenidos del cristianismo.

cuestiones como Dios, la verdad, los valores, el sentido de la existencia humana, etc.?

Como es de sobra conocido, uno de los hitos de la Modernidad viene dado por el enorme desarrollo de las ciencias naturales. Este desarrollo trae, lógicamente, de la mano una especialización de la razón. Así, el uso de ésta en el ámbito de estas ciencias no parece ser el mismo que se ejerce, por ejemplo, en el campo de las ciencias humanas. En principio, esta limitación resulta correcta y necesaria. Ahora bien, el problema surge cuando el modo en el que la razón procede en el ámbito de las ciencias naturales es considerado como *la* forma del pensar humano:

«En el ámbito específico de las ciencias naturales, esta limitación resulta correcta y necesaria. Pero cuando es considerada como la forma ineludible del pensar humano, entonces el fundamento de la ciencia llega a ser contradictorio en sí mismo. Porque afirma y niega a la vez el intelecto. Pero, sobre todo, una razón que se limita de esta manera a sí misma es una razón amputada. Si el hombre ya no puede preguntar racionalmente acerca de las cosas esenciales de su vida, acerca de su dónde y adonde, acerca de lo que debe hacer y lo que puede hacer, acerca de la vida y la muerte, y tiene que dejar esos problemas decisivos a merced de un sentimiento separado de la razón, entonces el hombre no está exaltando la razón sino deshonorándola»¹⁶.

Esta «amputación» que la razón se efectúa a sí misma presupone, por un lado, la convicción de origen platónico, y claramente perceptible en Galileo y en Descartes, de que la naturaleza presenta una estructura matemática¹⁷ y, por otro, la convicción empirista de que, mediante la experimentación, es posible conquistar la naturaleza¹⁸.

¹⁶ *Fe, verdad y tolerancia*, 139.

¹⁷ «Para el platonismo lo real tenía una methexis (participación) más o menos perfecta en lo ideal. Esto abría a la geometría antigua posibilidades de una aplicación rudimentaria a la realidad. En la *matematización galileana de la naturaleza* es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma —por expresarlo modernamente— en una multiplicidad matemática», E. HUSSERL: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona 1991, § 9, 22.

¹⁸ «La imagen de una red arrojada sobre el caos es profundamente utilizada, desde Kant a Wittgenstein, para designar una operación de conquista de la realidad, convertida en un ámbito de objetos asegurados por la representación. La verdad equivale así a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad», D. INNERARITY: *Dialéctica de la modernidad*. Rialp, Madrid 1990, 17.

Daniel Innerarity señala que a este dominio de la naturaleza que las ciencias pretenden conocer antecede lo que él denomina un proceso de *descontextualización del saber*. La certeza absoluta, la certeza que se deriva de la sinergia entre matemática y ciencia empírica, «sólo es posible si la razón separa previamente cualquier presupuesto cuya influencia no es calculable: valoraciones, prejuicios, opiniones, etc.»¹⁹. Una consecuencia de esto es la consideración de que los problemas que no pueden ser estudiados por este método «aséptico», esto es, por la experimentación, son problemas a-científicos o, en el mejor de los casos, pre-científicos, pertenecientes a esa región de lo «incalculable»²⁰. Todas aquellas vivencias referidas a estas cuestiones se sustraen a la mensurabilidad científica y, por consiguiente, caen fuera del radio de la razón²¹. Mediante la instauración de la *absolutidad* del conocimiento racional la Ilustración acentuó este proceso.

Otra cara de este fenómeno de la *descontextualización del saber* al cual se refieren Innerarity y también, en contextos diferentes, Guardini y Ratzinger, es lo que este último caracteriza como el desligamiento que la ciencia sufre con respecto a «la conexión con el orden moral del ser del hombre»²² o, en el lenguaje de Guardini, la «separación de la unidad de vida y obra que efectúa la ciencia moderna»²³. La excesiva parcialización del ámbito de lo racional lleva, en última instancia, a una racionalidad «atomizada». Relacionado con este fenómeno y con el de la consideración de las vivencias religiosas como vivencias meramente «sentimentales», pertenecientes al ámbito de lo privado y, por tanto, no intersubjetivo, nos encontramos con la pérdida del carácter integrador de la religión. A ello se refiere Ratzinger en *Fe, verdad y tolerancia*:

¹⁹ D. INNERARITY: op. cit., 22.

²⁰ *Fe, Razón y Universidad*, nn. 8-9.

²¹ «Erst die Zerstrümmung der spekulativen Metaphysik durch Kant und die Verlagerung des Religiösen in den ausserrationalen und so auch aussermetaphysischen Raum des Gefühls durch Schleiermacher brachte den Pascalschen Gedanken endgültig zum Durchbruch des Problems: Jetzt erst ist der Graben zwischen Metaphysik und Religion unüberbrückbar, Metaphysik, d.h. theoretische Vernunft, hat keinen Zugang zu Gott; Religion hat keinen Sitz im Rum der ratio: Sie ist Erleben, das sich der wissenschaftlichen Messbarkeit entzieht; diese dennoch versuchen, bedeutet aus ihr ein unwirkliches Schema abziehen, den ‚Gott der Philosophen‘, J. RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, op. cit., 12-13.

²² *Fe, verdad y tolerancia*, 139.

²³ «La ciencia, convertida en esfera cultural autónoma, se separa de aquella unidad de vida y obra que la religión había impuesto, y se encierra en sí misma», R. GUARDINI: *El Ocaso de la Edad Moderna: Un intento de orientación*. Guadarrama, Madrid 1963, 52.

«(...) la religión, por necesario que sea distinguirla del plano de la ciencia, no puede restringirse a un nivel sectorial. La religión existe precisamente para integrar al hombre en la totalidad de su ser, para vincular entre sí el sentimiento, el entendimiento y la voluntad; para que estas facultades se comuniquen unas con otras y para dar una respuesta al desafío planteado por el todo, al desafío que suscita la vida y la muerte, la comunidad y el yo, el presente y el futuro. La religión no debe arrogarse la pretensión de solucionar problemas que poseen sus propias leyes, pero debe capacitar para adoptar decisiones últimas, en las que esté en juego siempre la totalidad del hombre y del mundo. Sin embargo, hoy vivimos una situación desgraciada, en la que dividimos el mundo sectorialmente, y con ello podemos disponer de él pensando y actuando en una forma que difícilmente se había alcanzado hasta ahora. Pero quedan siempre sin respuesta las preguntas insoslayables acerca de la verdad y del valor, acerca de la vida y de la muerte»²⁴.

El resultado último de todo este proceso es la consideración de que sobre esos interrogantes esenciales a los que nos referíamos más arriba no cabe certeza alguna del mismo modo que ésta no se puede dar entre las diversas opiniones. De lo que se trata, en definitiva, es si la razón o lo racional está o no al comienzo y en la raíz de todas las cosas, si lo real es fruto del azar y la necesidad, esto es de lo irracional.

Ante la constatación de esta autolimitación de la razón que tendría lugar en la Modernidad caben en principio dos opciones: o bien un rechazo de plano de las convicciones de esa época mediante una crítica negativa de las mismas, postulando así un regreso al periodo anterior a la Ilustración, o bien una crítica de la Modernidad y de la razón moderna desde su interior reconociendo los elementos positivos que tiene el desarrollo del espíritu moderno. Uno de los aspectos centrales de la aportación de Joseph Ratzinger al respecto consiste precisamente en este intento por reconocer las posibilidades que la Modernidad ha abierto al hombre en lo que se refiere por ejemplo a la valoración de la razón²⁵ y en plantear, desde ella misma, la necesidad de ampliar su concepto de razón y su uso, abriendo así el horizonte de ésta a

²⁴ *Fe, verdad, tolerancia*, 126-127.

²⁵ En la encíclica *Spe salvi* se afirma: «Ciertamente, la razón es un gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana» (nº 24).

toda su amplitud²⁶. En este orden de cosas, su crítica de esta época histórica, al igual que la que se contiene en la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, busca la unidad con elementos esenciales de la lucha intelectual de la Edad Moderna como, por ejemplo, la seguridad de buscar y hallar la verdad.

«Nunca será anacrónica la seguridad de buscar y hallar la verdad. Esta seguridad es precisamente la que mantiene al hombre en su dignidad, la que rompe los particularismos y, sobrepasando las fronteras culturales, aproxima a los hombres entre sí, partiendo de aquella dignidad que es común a todos ellos»²⁷.

3. Aspectos centrales de una razón ampliada

La tarea, pues, que se impone es la de explicitar los aspectos centrales de una razón que intenta superar la autolimitación que ella misma se había impuesto en la Modernidad. Veámos cómo la limitación de la investigación filosófica a aquellas cuestiones susceptibles de ser estudiadas exclusivamente desde el prisma de una «racionalidad científica» suponía la expulsión del ámbito de la razón de las preguntas acerca de la vida y de la muerte, acerca de Dios, etc. Lógicamente, la «razón fiel» de la que aquí se viene hablando es una razón que cuestiona «aquella clase de procedimiento científico que corta al hombre el camino para plantearse esas cuestiones»²⁸. Esta «fidelidad» de la razón se expresa, veámos, en el deseo de hacer justicia a la realidad y, por otra parte, en su apertura a dejarse informar por la fe. La realidad tiene muchas dimensiones y sería un error pensar que ésta se reduce a aquella dimensión que puede ser estudiada por la racionalidad científica. La propia «racionalidad científica» no agota a la razón en cuanto tal²⁹. Por otro lado, la razón que se abre a la fe se ve enriquecida en su propia labor debido a la concordancia que entre ambas existen.

²⁶ «Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad», *Fe, razón, universidad*, n° 9.

²⁷ *Fe, verdad y tolerancia*, 167-168.

²⁸ *Fe, verdad y tolerancia*, 167.

²⁹ «Die Wirklichkeit hat viele Dimensionen – dies ist die dabei gewonnene

Pero, ¿cuál es el fundamento de esta concordancia? Creo que a él se refiere Benedicto XVI en su lección de Ratisbona cuando habla de la «estructura racional de la materia» y de la «correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza»³⁰. En la medida en que fe y razón se refieren a esta estructura inteligible de la razón, en esa misma medida ambas son complementarias; la fe es razonable y la razón fiel. Cooperando pueden hacer plena justicia a la realidad que se les presenta. A este mismo punto se refiere Pedro Morandé en su aguda reflexión sobre dicha lección y sobre la «sorprendente» afirmación de Juan Pablo II en el número 17 de *Fides et Ratio*:

«No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización».

Morandé comenta:

«(...) no he encontrado entre los comentaristas de esta encíclica una explicación suficiente respecto a qué significa este estar “dentro” de la razón en la fe y de la fe en la razón y, no obstante, cada una con su propio espacio. (...) la lectura de esta conferencia del Papa Benedicto XVI me sugiere que este “dentro” bien podría definirse como “la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza”, donde la expresión “naturaleza” bien podría sustituirse por la expresión “realidad”, para incluir no sólo aquella realidad que es dada al ser humano en su ser biofísico, sino también aquella que es descubierta, creada, transmitida, y constantemente recreada por la cultura»³¹.

Esta clave de la concordancia entre fe y razón, la cual, como acabamos de ver, llevó a Juan Pablo II a afirmar que «una está dentro de la otra» constituye, a mi juicio, la clave para entender la afirmación central de Benedicto XVI en Ratisbona, a saber, que «no actuar según la razón equivale a no actuar

Lehre, und es ist ein epochaler, verhängnisvoller Irrtum, sie nur auf eine, nämlich die wissenschaftliche, verengt zu haben», K. HÜBNER: *Glauben und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Mohr Siebeck, 2. Auflage, Tübingen 2004, XII-XII.

³⁰ «La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método», *Fe, razón, universidad*, nº 10.

³¹ P. MORANDÉ: «Una reflexión dirigida a la cultura occidental», en *Cuaderno Humanitas*, nº 18, Diciembre 2006, 29-30.

“según” Dios. Éste se ha manifestado como logos, vinculado con la verdad y el bien. Nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y el bien constituyen —sin menoscabar por ello que las diferencias son mucho mayores que las semejanzas— “auténticos espejos de Dios”³². Entre Dios y nosotros, entre Él y nuestra razón creada, existe una analogía que, por abismales que sean las diferencias, no queda suprimida. Actuar, pues, en contra de la razón, en cuanto lugar de manifestación de Dios, equivale a actuar en contra de su naturaleza. La «razón» es «fiel» a la realidad en la medida en que reconoce las «huellas» de Dios en la misma y en la medida en que deja que la fe le ayude a percibir mejor esas huellas presentes en la estructura inteligible, racional, de la realidad. Como afirmaba Benedicto XVI en su intervención durante el Angelus del 28 de enero de 2007:

«Es urgente, por tanto, redescubrir de una manera nueva la racionalidad humana abierta a la luz del Logos divino y a su perfecta revelación que es Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre. Cuando la fe cristiana es auténtica no mortifica la libertad ni la razón humana; entonces, ¿por qué la fe y la razón deben tenerse miedo, si al encontrarse y al dialogar pueden expresarse de la mejor manera? La fe supone la razón y la perfecciona, y la razón, iluminada por la fe, encuentra la fuerza para elevarse al conocimiento de Dios y de las realidades espirituales. La razón humana no pierde nada al abrirse a los contenidos de fe, es más, estos exigen su libre y consciente adhesión»³³.

Si una «razón fiel» es aquella que reconoce que «nuestro sentido de la verdad y del bien» son «auténticos espejos de Dios», ello significa que a ésta le es ajena la imagen voluntarista de un «Dios-Arbitrio»³⁴. Si, como señala Khoury refiriéndose a algunos desarrollos voluntaristas de la teología

³² Cfr. *Fe, razón, universidad*, 6.

³³ BENEDICTO XVI: «Por una alianza entre fe y razón». Intervención durante el Angelus del 28 de enero de 2007. «Si la ocupación central de la teología es Dios, si su tema último y auténtico no es la historia de la salvación, la Iglesia, o la comunidad, sino precisamente Dios, entonces debe discurrir al modo filosófico. Y, a la inversa, es innegable que la filosofía antecede a la teología y que ni siquiera después de la revelación debe desaparecer convertida en teología, sino que sigue siendo un camino independiente del espíritu humano, pero de tal modo que el pensamiento filosófico pueda entrar en el teológico sin ser, por ello, destruido en cuanto filosófico», J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, op. cit., 381.

³⁴ *Fe, razón, universidad*, loc.cit.

islámica, Dios es sobre todo voluntad incondicionada, que dispone sobre la vida en su totalidad, ello significa que Dios es el señor de la verdad y que Su voluntad establece las normas de ésta³⁵. Las características de la verdad y sus formas de expresión no serían sino la expresión de la voluntad de Dios. De este modo, las leyes de la razón humana pierden su validez universal, puesto que su autor, Dios, podría perfectamente haber «decidido» de otro modo. De lo dicho se siguen, según Khoury, consecuencias importantes con respecto al papel de la razón en la teología islámica. Una de las más importantes tiene que ver con el concepto decisionista de la verdad al que me acabo de referir. Si Dios es el ser soberano que decide qué es lo verdadero, entonces el papel de la razón consistirá en «deed», pasivamente, de las fuentes de Su revelación, los «decretos» de Dios. Su actividad consistiría en una hermenéutica interna de la revelación de Dios en el Corán.

Volviendo al punto de la estructura inteligible de la realidad, es preciso constatar que afirmar ésta no significa sostener que esta inteligibilidad sea percibida siempre «en acto» por los sujetos. Podría darse el caso de personas que no han reconocido esa inteligibilidad de la realidad. En ese caso —y ésta es otra de las ideas-fuerza de la lección de Ratisbona— no se puede forzar a nadie a reconocer esa estructura. Benedicto XVI no duda, en este orden de cosas, de calificar como «pecado grave» el pensar que si la razón no percibe esa inteligibilidad, ésta ha de ser «ayudada» por la violencia. No se puede, pues, forzar a nadie a reconocer la estructura inteligible de la realidad³⁶.

4. Razón fiel, verdad y diálogo

Es precisamente en el contexto de la percepción de la estructura inteligible de la realidad donde se plantea la cuestión, esencial para la fe cristiana, de la verdad. En este sentido, la fe tiene que relacionarse necesariamente

³⁵ A. T. KHOURY: «Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus», en Benedikt XVI, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Herder 2006, 85.

³⁶ «Natürlich darf man dies alles (...) niemandem aufzwingen. Man muss vielmehr an das Bewusstsein und die Vernunft appellieren, die einzige Instanz, die entscheiden darf. Es ist eine Sünde zu denken: Wenn die Vernunft nicht bereit ist, müssen wir ihr mit der Macht des Staates "nachhelfen". Das ist ein grosse Fehler. Man darf sich nicht mit Gewalt durchsetzen —das ist eine groge Sünde und ein Fehler—, sondern mit der Gewissheit der Vernunft des Herzens», Diálogo de Ratzinger con Flores d'Arcais, en J. Ratzinger/P. Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, op. cit., 22-24.

con la razón y con la filosofía. Sin la cuestión de la verdad, como señala muy gráficamente Ratzinger, la fe «se quedaría sin aire que respirar»³⁷. Sin embargo, como veíamos con anterioridad, la Modernidad ha cuestionado que tenga sentido aplicar el concepto de verdad a la religión, dando así origen a un escepticismo acerca de si les es dado a los hombres conocer la verdad en sentido propio sobre Dios y las cosas divinas. Al mismo tiempo, los fundamentos filosóficos del cristianismo se verían también seriamente afectados por lo que se ha denominado el «fin de la metafísica».

Uno de los resultados de este proceso es la consideración de los contenidos cristianos como meramente simbólicos, como mitos de la historia de las religiones. Lo que anteriormente se comprendía como algo verdadero y, por consiguiente, vinculante para todos los hombres, es visto ahora como una forma cultural de expresión de la sensibilidad religiosa de nuestra cultura occidental. De este modo, se llega a pensar que actuar según la verdad no es sino un modo intolerable o «arrogante», incluso, «violento», lo cual haría imposible un auténtico diálogo interreligioso e intercultural.

Ahora bien, ¿es esto realmente así? ¿No sucede más bien que es justamente la constatación de una verdad común a todos los hombres lo que constituye la base del diálogo de las culturas y de las religiones? Defender una respuesta positiva a esta pregunta constituye otra de las ideas centrales de los escritos de Joseph Ratzinger. Éste sostiene que el encuentro de las culturas es posible porque, en última instancia, el hombre, a pesar de todas sus diferencias históricas y sociales, es uno solo, una misma y única esencia. Esta única esencia «hombre» está «tocada» —piensa este autor— por la verdad misma. Ello explicaría las concordancias esenciales que existen incluso entre las culturas más alejadas.

Pero si esto es así, ¿cómo se explica la diversidad? En primer lugar, Ratzinger pone de manifiesto que la diversidad procede primariamente de la finitud del espíritu humano. Nadie, ningún hombre, ninguna cultura, es capaz de captar el todo. Entre las diversas culturas existe una complementariedad. Las unas necesitan de las otras. ¿Qué es lo que puede unir a estas culturas entre sí? Ratzinger ofrece una clara respuesta a esta pregunta:

«El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto»³⁸.

³⁷ Cfr. *Fe, verdad y tolerancia*, 161.

³⁸ *Fe, verdad y tolerancia*, 60.

La verdad, captada por la «razón fiel», aparece así como el «espacio abierto en el que todos pueden encontrarse mutuamente y donde nada pierde su valor y dignidad propios»³⁹. Esto supone, claro está, la recuperación de la convicción de que es posible formular enunciados teológicos verdaderos y discriminarlos de aquellos que son falsos. Dicho con otras palabras, sería procedente plantearse la cuestión acerca de la verdad en el ámbito de la religión y de la fe. No todo estaría justificado en nombre de éstas.

No puedo detenerme en este punto⁴⁰. En cualquier caso, hoy día es muy común interpretar estas palabras como una suerte de arrogancia o, incluso, de «imperialismo religioso». De alguna forma, las reacciones a las palabras del Papa en Ratisbona ponen de manifiesto esta percepción de todo discurso acerca de la verdad como «amenazante». Paradójicamente, la reacción contra el presunto dogmatismo de aquellos que consideran que la verdad es el espacio de encuentro entre las diversas culturas y religiones ha desembocado en un dogma, que ya no es presunto, sino real, a saber, el dogma del relativismo.

Como recordábamos más arriba, una lectura desapasionada no sólo de ese discurso, sino de otros trabajos de aquel que lo pronunció dejan suficientemente claro que «la verdad no puede buscar otros medios para imponerse si no es precisamente la fuerza de la convicción»⁴¹, es necesario, pues, apelar a la conciencia y a la razón, «la única instancia que puede decidir»⁴²; «Es un pecado pensar: si la razón no está dispuesta, hemos de “ayudarla” con el poder del Estado. Esto es un gran error»⁴³.

5. Conclusiones

En este trabajo y al hilo de las reflexiones de J. Ratzinger/Benedicto XVI he pretendido pasar revista a los aspectos fundamentales de la cuestión acerca de los límites y las posibilidades de nuestra razón con especial consideración de las «repercusiones» en lo que se refiere a lo que tradicionalmente se ha

³⁹ *Fe, verdad y tolerancia*, 65.

⁴⁰ Sobre este aspecto cfr. J. ARAOS: «Religión verdadera, relativismo y democracia», en CELAM Académicos UC. Investigaciones para que nuestros pueblos tengan vida. Pastoral UC. Santiago 2006, 43-76.

⁴¹ *Fe, verdad y tolerancia*, 128.

⁴² J. RATZINGER/P. FLORES D'ARCAIS: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, op. cit., 22.

⁴³ *Ibid.*

denominado «premisas filosóficas» de la fe. Esta labor comenzaba con los rudimentos de un análisis crítico del modo en que la razón es entendida en la Modernidad —y, en gran medida, en nuestra contemporaneidad— y en la necesidad de ampliar el «radio» de la razón frente a una limitación que ésta se habría impuesto a sí misma. En virtud de su propia voluntad de racionalidad, el cristianismo se presenta hoy día como una apuesta seria por el papel de una razón «ampliada», una razón que no es «sorda» a lo divino y «abierta» a la fe, una razón, en definitiva, «fiel».

Sería un error interpretar que lo que acabamos de decir —en consonancia con los análisis de Ratzinger/Benedicto XVI— supone una concepción excesivamente intelectualista del cristianismo en la cual la razón adquiere una primacía que no le corresponde, como si éste fuera mero conocimiento, una forma, en definitiva, de gnosticismo. El eje de la respuesta de nuestro autor a esta presunta objeción consiste en reconocer que pertenece a la esencia del cristianismo el que su voluntad de racionalidad es tal que, no obstante, «quiebra siempre la razón para que ésta se sobrepase a sí misma»⁴⁴. Este ir más allá —propio del cristianismo— de las cosas que son accesibles a la razón en el cristianismo es posible, en última instancia, por el amor.

Esta vinculación entre razón y amor constituye precisamente una de las claves del pensamiento de Joseph Ratzinger. Así en su libro *Cooperadores de la verdad* señala que «la persona (...) necesita una razón que llegue hasta el fondo del corazón»⁴⁵. Más recientemente, en el curso de un diálogo con el filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais, Ratzinger se refería a un texto de Efesios señalando cómo San Pablo ponía de manifiesto que la fe cristiana apela a la razón y como la fe, al mismo tiempo, va más allá de lo accesible a la razón, sin por ello contradecir a ésta⁴⁶.

Dios es Logos, pero *Logos* no es solamente razón, sino una razón que habla, que está en relación. De esta forma, señala Ratzinger, nos encontramos ante una nueva concepción de la razón, que va mucho más allá del modo en el que el científicismo moderno la entendía, pero que «sigue siendo» razón. En este orden de cosas, resulta especialmente significativo, señala nuestro

⁴⁴ *Fe, verdad y tolerancia*, 73.

⁴⁵ *Cooperadores de la verdad*. Rialp, Madrid 1991, 74.

⁴⁶ Diálogo de Ratzinger con Flores d'Arcais, en J Ratzinger/P. Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2006, 25-26). «Ciertamente el amor, como dice san Pablo, “rebasa” el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cfr. Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos, por lo cual el culto cristiano, como dice también san Pablo, es «lógico» (λογικη) concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. Rm 12, 1)», *Fe, razón, universidad*, 6-7.

autor, que en sus primeros dos, tres, cuatro siglos el Cristianismo se haya relacionado más con su entorno cultural que con las religiones existentes en aquella época. De este modo, el Cristianismo se percibió a sí mismo en estos momentos iniciales como la continuación y el perfeccionamiento de la filosofía griega tomando de ésta la crítica de la religión mítica, del politeísmo y del culto pagano⁴⁷. Por consiguiente, el encuentro del cristianismo con el mundo griego tuvo repercusiones que van mucho más allá del momento puntual en el que éste se produjo.

En definitiva, y como afirma Benedicto XVI haciendo suyas las palabras de Pablo, «el amor “rebas” el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cfr. Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-*Logos*»⁴⁸. En última instancia, «la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón. En su unidad son ambos el verdadero fundamento y fin de todo lo real»⁴⁹.

Sumario: 1. Introducción; 2. La autolimitación de la razón propia de la modernidad; 3. Aspectos centrales de una razón ampliada; 4. Razón fiel, verdad y diálogo; 5. Conclusiones.

⁴⁷ «La misión cristiana tomó de la ilustración griega la crítica de la religión mítica y prolongó así la línea de los profetas y de los maestros de la sabiduría paleotestamentarios, que rechazaban el politeísmo y el culto pagano utilizando para ello el genuino lenguaje de la ilustración. La misión cristiana ha querido inducir a los hombres a distanciarse de religiones inventadas y dirigirse a la verdadera religión. Para ella, el carácter funesto de las religiones míticas estaba en que el hombre veneraba como realidades lo que, a lo sumo, solo podía ser símbolo y en que, al tratar el símbolo como realidad, se falseaba a sí mismo. En este sentido, la misión cristiana participó, con toda energía, en la tarea de desmitificación del mundo e impulsó el proceso del Logos contra el mito. En su lucha por el alma del hombre ha considerado como aliada a la filosofía racional, pero no a las religiones existentes y, en el teatro de las fuerzas contendientes, se ha puesto del lado de la filosofía. La síntesis con la filosofía griega forma parte de la más antigua predicación de la misión cristiana, a la que, también aquí, había abierto en buena parte el camino la precedente labor espiritual de la diáspora judía», J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, op. cit., 394.

⁴⁸ *Fe, razón, universidad*, nn. 6-7.

⁴⁹ J. RATZINGER/P. FLORES D'ARCAIS: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, op. cit., 18.