

RAZÓN Y FE: **UNA RELACIÓN CONTROVERTIDA¹**

Juan Antonio Estrada Díaz sj

Sumario: Presentar una breve síntesis de la relación entre filosofía y teología, religión y cultura, razón y fe es el objeto de este ensayo. Primeramente, se analizan los antecedentes históricos de la interacción de fe y razón en la filosofía griega y en la teología cristiana. A continuación se estudia cómo la razón ha interpelado a la fe y viceversa, las contribuciones de la teología a la filosofía a lo largo de la historia. El nacimiento y desarrollo de la filosofía de la religión en el siglo XIX marca una nueva situación histórica, en la que la reflexión se desplaza de Dios a la religión misma, posibilitando un nuevo aprendizaje para la teología y filosofía, razón y fe.

Summary: To present a short synthesis of the relations between philosophy and theology, religion and culture, reason and faith is the purpose of this essay. In the first place there is an analyse of the historical antecedents of interaction of faith and reason in Greek philosophy and Christian theology. Immediately there is under consideration the interpellation of reason to faith and the opposite contribution of theology to philosophy, along the history. The origin and grow of philosophy of religion in the nineteen century pose a new historical situation. The reflexion displace God in benefit of religion itself, creating possibilities of a new learning to theology and philosophy, reason and God.

Palabras clave: razón, fe, teología, filosofía, Dios.

Key words: Church, Church-world, reform, evangelization, mission.

Fecha de recepción: 04 enero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 30 de junio de 2014

Hace ya quinientos años que comenzó la Compañía de Jesús, fundada por un grupo de universitarios que estudiaban en uno de los Centros más importantes de Europa, la Universidad de la Sorbona en París. El grupo humano y cristiano que daría lugar a la fundación de la Compañía de Jesús y que era marcadamente internacional, asumió como uno de los retos y tareas fundamentales de la nueva Orden, lo que llamaban apostolado intelectual. Buscaban el diálogo entre la fe y los saberes culturales, especialmente con la filosofía y las Humanidades. Lo que distinguió a la Compañía de Jesús de las otras prestigiosas órdenes religiosas existentes fue su movilidad, su internacionalidad

¹ El presente artículo corresponde a la disertación ofrecida por el autor en respuesta al discurso de acogida en la ceremonia de investidura del doctorado Honoris Causa concedido por la Universidad Iberoamericana de ciudad de México. El texto mantiene el formato propio de un discurso oral, y que la dirección revista ha considerado oportuno respetar.

y su decidido empeño por el trabajo intelectual y educativo, haciendo atractivos sus centros para los mismos protestantes. La “*ratio studiorum*” de los jesuitas se convirtió en uno de sus referentes y credenciales, que definían la orientación de la Compañía. Podemos decir que “a la mayor gloria de Dios”, emblema de los jesuitas, y el encuentro entre el hombre y Dios, no sólo se daban en las iglesias de la Orden, en la que se celebraban los sacramentos, sino también en sus instituciones educativas. Éstas eran como un segundo templo, otro espacio de encuentro entre Dios y el hombre y culminaban en las incipientes universidades gobernadas por los jesuitas. Ustedes ahora son partícipes de este legado, que culmina una larga tradición, en la que se encuadra también este doctorado honoris causa.

En una época reciente, la que está marcada por el Concilio Vaticano II y por el generalato del Padre Pedro Arrupe, se ha vuelto a actualizar esta herencia de la Compañía de Jesús. Primeramente, el papa Pablo VI reiteró que la misión de la Compañía estaba ligada al apostolado intelectual y a las instituciones educativas. Se apoyó en el cuarto voto de obediencia que tienen que hacer los jesuitas. En contra de la opinión de mucha gente no es un super voto de obediencia, que supere el que hacen las otras órdenes religiosas. Se trata de un voto de disponibilidad apostólica, que obliga a los jesuitas no sólo a desplazarse a cualquier lugar del mundo, siguiendo las decisiones del papa, sino también a asumir cualquier tarea que éste quiera encomendarles. El papa Pablo VI se apoyó en este voto para encomendar a la Compañía el diálogo con los ateos, indiferentes y personas que no compartían la visión de la vida cristiana. El papa reiteró que esta misión estaba relacionada con la dinámica que obligaba a la Orden jesuita a hacerse presente en los conflictos, fronteras y problemáticas claves de la iglesia católica en la sociedad. La vocación de los jesuitas, con sus aciertos y desaciertos, está vinculada a un apostolado de frontera, a diferencia de otras legítimas opciones apostólicas, representadas por otras órdenes religiosas que buscan más preservar la tradición y sostener en la fe a los fieles cristianos. Los jesuitas, sin rechazar esto último, siempre deben tener la mirada puesta en los no creyentes y no cristianos, en la evangelización y misión en el mundo, como lo que es propio de su carisma fundacional de frontera.

Este planteamiento de los papas ha tenido también un reforzamiento interno en la Compañía de Jesús del siglo XX. El padre Arrupe afirmó en una ocasión que los jesuitas están probablemente hoy más cerca de Dios que en otras épocas, porque nos sentimos más inseguros, más dependientes de Dios y menos triunfalistas que en el pasado. Arrupe se ha manifestado más de una vez a este respecto. Unas palabras suyas que han sido recogidas en una pequeña rememoración esculpida, que tiene un Centro de Fe y cultura, de un Colegio jesuita de Sevilla. Arrupe decía que no tenía miedo de que los jesuitas emprendieran nuevos caminos y buscaran nuevas actualizaciones para su presencia en la sociedad y en la Iglesia, aunque pudieran equivocarse. Buscar, implica abrirse a posibilidades que hay que discernir y evaluar, a asumir y aprender de los errores. El miedo que expresaba Arrupe es que, por miedo a equivocarse, es decir por afán de seguridad, los jesuitas no supieran responder a los retos y desafíos que pudieran presentarse. Le preocupaba que la necesidad y el afán de seguridad, que es innato al ser humano, acabara limitando el riesgo de la libertad y la tarea vocacional de abrir nuevos horizontes

a la sociedad y a la Iglesia. Esa tradición de los jesuitas es la que quiero rememorar hoy y actualizarla ante Ustedes, recordándoles que la Universidad Iberoamericana es también depositaria de esta tradición centenaria. Les toca a todos continuarla y mejorarla.

Por otra parte, este legado se integra en una de las corrientes fundamentales del cristianismo que ha sido recogida en la actualidad. “No actuar según la razón, es contrario a la naturaleza de Dios”. Esta afirmación de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, en Septiembre del 2006, pasó casi desapercibida por el eco que tuvo la alusión a la violencia en la religión islámica. Sin embargo, apunta a una de las cuestiones más importantes del cristianismo, a la relación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología, entre las ciencias y la revelación. La vinculación entre ambas ha sido determinante para el desarrollo del cristianismo en los dos milenios y también para la evolución de las sociedades occidentales. Según cómo entendamos a Dios, al logos divino y a la razón humana, así resulta una forma de comprender la cultura y la religión, como muestra la historia de Occidente. Benedicto XVI avaló la integración de la razón en la revelación, siguiendo la doble línea del Dios creador y del Dios redentor. La filosofía griega y la teología natural forman parte de la tradición cristiana.

Europa no se distingue de Asia por la física o la geografía, ya que es una península de ésta, la euroasiática. Lo que diferencia a ambos continentes es la historia y la cultura, y ambas han estado marcadas por la razón y otras formas de comprender la religión. Según Popper la opción por la razón, basada en la argumentación en el espacio público, es la clave de Occidente como sociedad abierta y democrática. El desarrollo científico, filosófico y teológico en Europa ha estado marcado por la racionalidad. Atenas y Jerusalén forman parte del núcleo de la cultura occidental y ambas instancias han interactuado constantemente a lo largo de la historia. Esta fe que se hace cultura es la que faltó en otros momentos críticos de la historia, como la inculturación del cristianismo en la América pre colombina y la posterior en la China y la India, con ocasión de la misión jesuita en Asia y el conflicto de los ritos malabares”. Asumir los nuevos códigos culturales, que cambian con la historia, es parte de la evangelización de la cultura y ésta es el presupuesto para la promoción de la justicia y la potenciación de la fe. La Compañía en ese momento histórico intentó extender las fronteras del cristianismo y evangelizar otras culturas, lo cual exigía una descentralización de la Iglesia y una “desocidentalización” del cristianismo. Ambas tareas siguen siendo actuales.

El encuentro entre la fe cristiana y el pensamiento griego no fue casual, afirma el papa. Un antecedente importante fue la traducción de la Biblia hebrea al griego, la llamada de los setenta o alejandrina, que se compuso entre el 250 y el 150 a.C. A su vez, la tradición judeocristiana forma parte del código cultural occidental. El concepto de teología proviene de Platón, que afirma que la razón puede alcanzar lo divino, lo cual fue asumido por la teología cristiana, al identificarse con la búsqueda del Dios desconocido (Hch 17,23). La trascendencia divina y la exaltación de la razón forman parte de la filosofía griega desde sus inicios en el siglo VII a.C., en paralelo a la crítica de los profetas hebreos. La filosofía procedió a racionalizar los mitos y la poesía religiosa, al mismo tiempo que se inspiró en ellos.

Esta síntesis de las dos religiones, judía y cristiana, y la filosofía ha marcado a Occidente y es una de las causas de su desarrollo histórico. Ya desde los Padres de la Iglesia, en los siglos III y IV, hubo una recepción masiva de la filosofía griega, que posibilitó una incardinación cultural, una helenización de la teología y la posterior síntesis filosófico-teológica de las construcciones dogmáticas. En el segundo milenio el cristianismo se abrió de nuevo al diálogo con la razón, “fides quaerens intellectum”, y se buscó racionalizar los “misterios cristianos”, en la línea propiciada por Anselmo de Canterbury. En cuanto que Dios es mayor que lo que puede ser pensado, se abrió espacio a la crítica racional a la teología, que forma parte consustancial de la teología negativa y de la relativización de todas las imágenes de Dios, incluidas las elaboradas por la teología cristiana.

El pensamiento escolástico, una teología con base racional y filosófica, tuvo en las universidades, creadas por el papado y los reyes, su centro de difusión. La dialéctica y el método de “cuestiones” propició el desarrollo de la lógica y de las teorías del conocimiento, así como la pluralidad de sentidos de la Escritura, que sirvió de inspiración a la hermenéutica posterior. Desde el diálogo entre la razón y la fe surgieron las metafísicas, que planteaban críticamente el concepto y la existencia de Dios, así como su significado para el cosmos y el hombre. Desde el raciocinio filosófico surgieron las mediaciones necesarias para las sistematizaciones teológicas, sobre todo la distinción entre el ser absoluto y subsistente divino y el ser común de todo lo creado, del ámbito de lo óntico. La trascendencia divina contribuyó a la desacralización del mundo y de todo lo creado, abriendo espacio a la autonomía de la razón. El “yo conquisto” de la incipiente modernidad europea fue acompañado del “yo pienso”, propiciando una revolución cultural con las innovaciones de la imprenta, que ponía el saber a disposición de todos. Con esto se fijaron las bases de la sociedad occidental, que han permanecido y evolucionado durante siglos. Hoy vivimos de esa herencia y, al mismo tiempo, hay que transformarla, en el contexto de la tercera revolución industrial, en la que ya no es la imprenta sino los medios de comunicación, la innovación clave para evangelizar la cultura.

Este proceso favoreció también la emancipación del poder político del eclesiástico, para luego controlarlo con las monarquías absolutas y los imperios coloniales. La filosofía fue inicialmente una “ancilla theologiae”, un instrumento al servicio de la fe, para luego emanciparse con la Ilustración, bajo el slogan del “atrévete a saber” kantiano. Hoy el gran peligro para la filosofía está en convertirse en una “ancilla scientiae” y la teología debe recordarle su tradición humanista, que incluye el diálogo crítico con la religión. Los razonamientos filosóficos han contribuido decisivamente a la depuración de la misma teología y a contrarrestar la patología inherente a todas las religiones de confundir su concepción de Dios con Él mismo. El enfoque filosófico muestra formas de plantearse la pregunta por Dios y analiza las propuestas teológicas tanto en su contenido teórico como en las consecuencias que saca. La filosofía es un saber de segundo grado, en cuanto reflexiona sobre los saberes y el código cultural, como instancia crítica, capaz de corregir presupuestos y contenidos religiosos que se revelan obsoletos a la luz de la evolución cultural. Desde la razón filosófica se rechaza el conocimiento sin fundamentos, las pretensiones de verdad sin argumentos y las afirmaciones dogmáticas que se basan en la autoridad del cargo.

No es fácil distinguir entre el código cultural que se utiliza y la revelación divina que se quiere comunicar. El saber filosófico ha sido una instancia fundamental para una lectura crítica de la Biblia, la del método histórico crítico, en contra de una hermenéutica ingenua e irreflexiva. Ha mediado también entre la ciencia y la teología, facilitando el diálogo crítico entre ellas y la acomodación de la segunda a los progresos científicos. La razón filosófica ha contribuido también a una revisión del concepto de experiencia de Dios y de revelación, sobre el que se basan las religiones. Por un lado, ha mostrado las limitaciones de la razón más allá del ámbito de la experiencia empírica y la imposibilidad de alcanzar el absoluto divino, superando las fronteras de la contingencia. De esta forma ha reforzado la teología negativa, cuestionando las pretensiones de la teología de hablar en nombre de Dios. Desde la diferencia ontológica entre Dios y el hombre, no resulta viable hablar en nombre del primero, a costa de su misterio. Todo lenguaje humano sobre Dios lo reduce, lo “contingentiza”, le aplica categorías (como causa, principio, fundamento, valor), que integran a Dios en un sistema de pensamiento. El ateo ha sido más respetuoso con la trascendencia que muchas teologías, que no sólo hablan de cómo nos representamos a Dios, sino de la divinidad en sí misma. Es una paradoja que la filosofía haya tenido que defender a Dios, de las teologías que lo confundían con sus representaciones de lo divino. El Dios de los filósofos y su crítica ha prestado servicios relevantes a la teología para purificar el concepto de Dios.

De esta forma ha mostrado el carácter simbólico e inevitablemente antropomórfico del lenguaje sobre Dios, basado en el principio de analogía. Sólo podemos hablar humanamente de Dios, por eso toda afirmación sobre él está cargada de contingencia y marcada por el contexto social e histórico. La teología cobra conciencia de la relatividad de sus proposiciones y de la necesidad del diálogo con las otras religiones. Ninguna puede pretender conocer el misterio divino y menos encerrarlo en un sistema conceptual. Ninguna religión puede pretender el monopolio de lo divino, con lo que se abre un nuevo marco entre las religiones y sus pretensiones de verdad. El ecumenismo entre las religiones puede apoyarse en las aportaciones de la filosofía sobre las pretensiones de universalidad y absoluto desde una cultura particular. La pretensión cristiana de salvación universal sólo puede realizarse desde una revelación abierta, dialogante y capaz de mantener un tenso equilibrio entre la Cristología del Dios encarnado y un Dios de todos, que no se ha desentendido de los no cristianos.

El otro camino para alcanzar a Dios es el de la revelación, en la que se basan las religiones positivas. También aquí hay una problematización crítica por parte de la filosofía, que contribuye a la clarificación de la teología. Un sujeto tiene una experiencia, que identifica como religiosa, en la que siente que alguien se le comunica. De ahí deriva un contenido, fruto de la pretendida manifestación divina, que el receptor pretende dar a conocer y que, en primer lugar, él mismo comprende. Lo primero es la percepción de que Dios de alguna manera entra en contacto con la persona, se le manifiesta. Surgen así diversas creencias, con lo que la experiencia mística cobra un significado cognitivo, que hay que justificar sin poder apoyarse en ningún referente empírico. La percepción interna que se tiene de Dios, la conciencia de que se está comunicando, lleva a las creencias que la explicitan. Es una presencia que se impone al que la experimenta, con

o sin mediaciones sensoriales. No es fácil distinguir entre el estado de conciencia que se ha producido y el agente que la ha provocado. La sensibilidad excitada, frecuente en experiencias místicas, es previa a su conceptualización. También precede a la identificación de la instancia que se revela en el código cultural del que forma parte el receptor, su contexto y su momento histórico.

Aunque Dios dijera lo mismo, sería entendido de forma diversa según los distintos receptores. Es decir enjuicamos al Dios que se comunica desde los presupuestos culturales que ya tenemos. No podemos salir nunca del círculo hermenéutico entre nuestro punto de partida, la religión y cultura a la que pertenecemos, que determina nuestra comprensión de cualquier comunicación, y la presunta revelación divina, que puede obligarnos a cambiar nuestro código religioso. El lenguaje cultural canaliza la experiencia al expresarla y las religiones se acomodan a la cultura predominante y la utilizan. Por eso, las religiones son construcciones humanas y cosmovisiones interpretativas, aunque estén inspiradas por Dios. Dios nunca elimina el protagonismo humano, al contrario lo potencia y lo fecunda con una revelación que no elimina el código cultural al que pertenece. Por otra parte, el sujeto al que Dios se comunica tiene que distinguir entre lo que Dios le ha revelado y lo que él ha comprendido. Nunca en la comunicación hay una correspondencia clara entre la intencionalidad del dios que se revela y la intelección de que se le ha revelado. Un mismo contenido de revelación, por ejemplo, la creación, la resurrección o la encarnación, se comprende de forma distinta en la historia según los cambios culturales. Hay comprensiones que corresponden a una época histórica y que son superadas en otras, se quedan obsoletas y pierden significado al cambiar el contexto y el momento. No hay comprensión estática posible, todo está marcado por la historia. El significado de una revelación cambia según las interpretaciones que se hacen de ella y exige una evaluación racional y crítica desde una razón condicionada socioculturalmente. La fe tiene que ser racional, so pena de caer en el fideísmo y en el fundamentalismo.

Estas apreciaciones filosóficas, cognitivas y hermenéuticas, tienen ya antecedentes en la teología ilustrada de la era moderna. Podemos hablar de una “teología de la sospecha” ante las revelaciones, la cual es congruente con las críticas filosóficas. La revelación tiene que ser puesta en cuestión y evaluada racionalmente, como mostraron Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz y el Maestro Eckhardt, entre otros. No sabemos si lo que se presenta como inspiración divina es tal y no un engaño. Y hay que estar atentos a discernir entre los pensamientos y orientaciones que surgen cuando Dios se comunica. Hay que desconfiar de las revelaciones, ver el curso de los razonamientos, la motivación y las consecuencias de las presuntas comunicaciones. Hay que distinguir también entre el Dios que se comunica y el sistema de creencias que deduce el que lo siente. La mediación de la subjetividad es inevitable e impregna toda experiencia. Cualquier revelación se comprende humanamente, según el código cultural, la situación y el momento histórico del receptor. Teológicamente, la “espiritualidad de la sospecha” es anterior al planteamiento ilustrado y ambos coinciden en valorar la racionalidad crítica y reflexiva, que San Ignacio desarrolló con sus conocidas reglas para el discernimiento de espíritus.

No hay que olvidar tampoco las contribuciones del cristianismo al desarrollo de Occidente, en Europa y América, que a veces se olvidan en nombre de la crítica a la religión. El cristianismo ha sido una religión secularizadora, primeramente de la naturaleza, luego del Estado y de la sociedad. Cuanto más trascendente y lejano es el Absoluto, mayor espacio deja a la iniciativa humana y mayor es el dominio del hombre. El imperativo judío de no representar a Dios y la crítica a las idolatrías se vuelven contra la sacralización del Estado y de las representaciones sociales. La prohibición judía de hacer imágenes de Dios se extiende a todo intento de sacralización de realidades mundanas. Hay una vinculación entre la teología cristiana y el desarrollo de la ciencia y de la técnica en Occidente. La profanidad de todo lo creado se extiende incluso al ámbito político, en el que han jugado también un papel importante algunas instancias teológicas. La síntesis fe-cultura pasa por la impugnación del absolutismo político, en una línea que luego será retomada por la teología de la liberación. Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria en un primer momento, y luego el jesuita Juan de Mairana, en 1598 (“De rege et regis institutione”: “Sobre el rey y la institución real”) fueron precursores de la desacralización de las monarquías absolutas y de la ilegitimidad de los imperios coloniales. El antropocentrismo se radicalizó con la idea del Dios-hombre, base de la dignidad humana y de los posteriores derechos humanos. El principio de encarnación, junto al de creación, favoreció una salvación mundana e histórica, aunque fragmentaria, inconclusa y abierta al horizonte de la resurrección. A partir de ahí cobran significado conceptos como secularización, laicización, muerte de Dios y sociedad emancipada.

El interés por la religión lleva a que la razón se interrogue sobre su lugar en las sociedades democráticas de Occidente. Sólo es posible captar la peculiaridad y singularidad de lo religioso, cuando se da un distanciamiento entre sociedad y religión, cultura y teología, Estado e Iglesia. La secularización permitió que la religión se viera como un fenómeno diferenciado y particular, que tenía que ser analizado científica y filosóficamente. Al acabar la época de cristiandad, en la que confluían la ciudadanía y la pertenencia a la religión estatal, fue posible una aproximación crítica y autónoma a la religión como fenómeno social. En esta línea hay que destacar también la crítica racional de las estructuras de la Iglesia, la impugnación de los autoritarismos jerárquicos, la relativización de la autoridad del cargo y la exigencia de que las formas de gobierno respeten los derechos de la persona, incluida la libertad de crítica de conciencia. La racionalización del mundo no sólo ha contribuido al cambio social sino también al eclesiológico, obligando al cristianismo a enfrentarse con las patologías estructurales de las religiones y al cambio eclesiológico. La crítica racional fue sustancial para el surgimiento de las nuevas teologías en la década de los cincuenta y para la transformación de la Iglesia que puso en marcha el Concilio Vaticano II. Es también una de las claves de los intentos actuales en favor de un nuevo modelo de Iglesia más acorde con los problemas que plantea una sociedad postmoderna, secularizada y crecientemente laica.

El cristianismo encuentra a Dios en la historia, porque hace de la vida y muerte de Jesús la clave de su comprensión de lo que es divino. No se puede partir de una concepción premeditada de lo divino para luego encuadrar en ello a Jesús. Al contrario, desde los valores, opciones, enseñanzas y hechos de Jesús, se puede hablar de Dios. Por

eso, la fe cristiana es susceptible de ser analizada y valorada, juntamente con la oferta de sentido que ofrece. Este proyecto de sentido es la forma de salvación que opera en la historia y desde ella hay que evaluar también la interpretación que se ofrece de la muerte y del mismo Dios. Lo nuevo del cristianismo estriba en que aborda el misterio de Dios desde la humanidad y la historia de Jesús. La filosofía no puede decidir sobre la comprensión de Dios de las distintas religiones, pero sí analizar sus consecuencias prácticas, la hermenéutica de la vida que promueven, y su coherencia y correspondencia con los datos de la cultura y de las ciencias naturales y antropológicas. Una fe creíble, razonable, respetuosa y argumentada es hoy el gran reto para las religiones, especialmente para las que influyen en Occidente. Y esto no podrá realizarse sin una razón crítica que se ha apoyado históricamente en planteamientos de las mismas religiones y se ha inspirado en el código religioso presente en la cultura.

La síntesis entre la fe y la cultura, la fe y la justicia, y el saber y la salvación hay que actualizarla cada día. Éste es el cometido de la teología en diálogo con la filosofía y las ciencias humanas, y también el de una universidad de inspiración cristiana, como la Iberoamericana. De ahí, la actualidad del carisma fundacional de la Compañía, de la dinámica ignaciana de ir hasta las fronteras, no sólo geográficas, sino también intelectuales, para evangelizar y proclamar la buena noticia del evangelio. No hay que temer buscar nuevos caminos ya que vivimos en un nuevo contexto histórico respecto al que produjo el inicio de la Compañía de Jesús. Al contrario, hay que recoger la herencia ignaciana, cuando nos acercamos a los doscientos años de la restauración de la Compañía, desde una fidelidad a la Iglesia y al evangelio que conlleva inseguridad, ir hasta los límites y conflictos, que han marcado toda la historia de los jesuitas. Tenemos que continuar adelante con una tradición centenaria que hoy es tan actual o más que cuando se inició en el siglo XVI. Esto es lo que he querido recordarles a todos Ustedes en esta celebración académica que culmina los setenta años de la fundación de la Universidad Iberoamericana.