

**Trabajo Final de Grado en Humanidades: Estudios Interculturales**



***Fides et Ratio.***

**Un acercamiento a las relaciones entre Fe y Razón  
a partir del diálogo entre Ratzinger y Habermas.**

**Autor: Juan Diciembre Sanahuja**

**Tutor: Patrici Calvo Cabezas**

Castellón de la Plana, 25 de Junio de 2020

*Tengo que agradecer el apoyo recibido no sólo en este último tiempo de TFG en confinamiento sino durante toda la carrera, que ha sido larga y dura.*

*A mi familia,*

*que me han soportado los días buenos y los días horribles.*

*A mis amigos,*

*que han sabido sacarme siempre una sonrisa, aunque no la llevara dentro.*

*A mis compañeros en la carrera,*

*que me han acompañado y me han ayudado en los momentos de flaqueza.*

*A Patrici,*

*que me ha guiado en este viaje y ha sudado conmigo para acabarlo.*

*A los Cooperadores de la Verdad,*

*que siempre me han sostenido, me han llamado a la verdad y me han acercado a Dios.*

**Resumen:** En este trabajo vamos a preguntarnos por la complementariedad entre la fe y la razón. Vamos a acercarnos a un debate que lleva siglos en la historia del pensamiento europeo. Partiremos de un encuentro bastante actual entre dos grandes pensadores europeos que representan estos dos grandes conceptos. Jürgen Habermas por parte de la razón y Joseph Ratzinger por parte de la fe. Hay que aclarar que en ningún momento se pretende presentar este encuentro como un enfrentamiento entre fe y razón ya que, como solía decir el Padre Manuel Carreira, fe y razón ni se contradicen ni pueden hacerlo. Todo lo contrario. La encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II empieza diciendo: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». Así es como se ha visto su relación durante siglos pero también veremos cómo evoluciona esta relación, o por lo menos la percepción de ésta, a partir de la llegada de los pensadores modernos y, sobre todo, la Ilustración. Por último nos preguntaremos qué ha ocurrido cuando la fe y la razón han sufrido esta separación. Veremos las consecuencias que ésta ha tenido para las sociedades europeas y echaremos una pequeña mirada a la sociedad actual con respecto a estos temas.

**Palabras clave:** Fe, razón, diálogo, Dios, modernidad, ilustración, barbarie, ética.

**Abstract:** In this work we are going to ask ourselves about the complementarity between faith and reason. We are going to approach a debate that has been in the history of European thought for centuries. We will start from a fairly current meeting between two great European thinkers who represent these two great concepts. Jürgen Habermas on the part of reason and Joseph Ratzinger on the part of faith. It should be clarified that at no time is it intended to present this meeting as a confrontation between faith and reason, since, as Father Manuel Carreira used to say, faith and reason are not and cannot contradict each other. On the contrary. John Paul II's encyclical *Fides et Ratio* begins by saying: «Faith and reason are like the two wings with which the human spirit rises towards the contemplation of the truth». This is how their relationship has been seen for centuries but we will also see how this relationship evolves, or at least the perception of it, from the arrival of modern thinkers and, above all, the Enlightenment. Finally, we will ask ourselves what has happened when faith and reason have undergone this separation. We will see the consequences that this has had for European societies and we will take a brief look at the current society regarding these issues.

**Key words:** Faith, reason, God, modernity, enlightenment, barbarity, ethics.

## ÍNDICE

<b>CAPÍTULO 1: DIÁLOGO ENTRE HABERMAS Y RATZINGER</b>	<b>4</b>
PRESENTACIÓN HABERMAS	4
PRESENTACIÓN RATZINGER	5
RESUMEN DEL DIÁLOGO	7
PONENCIA DE HABERMAS	9
PONENCIA DE RATZINGER	11
<b>CAPÍTULO 2: UN PEQUEÑO RECORRIDO HISTÓRICO</b>	<b>15</b>
LA ESCOLÁSTICA	15
SANTO TOMÁS DE AQUINO	17
LA MODERNIDAD	22
LA ILUSTRACIÓN	25
<b>CAPÍTULO 3: ¿ES POSIBLE LA RELACIÓN FE-RAZÓN?</b>	<b>28</b>
KANT, LAS TRES CARAS DE LA MONEDA	28
LA ESCUELA DE FRÁNCFORT. LA CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL	29
¿Ha fracasado el proyecto ilustrado?	30
Adorno, Horkheimer y las barbaries del siglo XX	30
ADELA CORTINA. HACIA UNA RAZÓN CORDIAL	32
Las sociedades moralmente pluralistas	33
Una bioética cívica global	34
Una bioética dialógica y cordial	35
<b>CAPÍTULO 4: UNA MIRADA AL PRESENTE</b>	<b>37</b>
PEQUEÑA VISIÓN DE LA SOCIEDAD ACTUAL	37
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>41</b>

## **CAPÍTULO 1: DIÁLOGO ENTRE HABERMAS Y RATZINGER**

En este primer capítulo vamos a analizar un interesante y fructífero diálogo que ilustra muy bien el tema que vamos a abordar en el trabajo. El tema central de este diálogo fue la secularización de las sociedades europeas. En primer lugar presentaremos a los dos ponentes y luego pasaremos a hacer un pequeño análisis de las ideas principales de las intervenciones de cada uno. Este encuentro tuvo lugar el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera y los interlocutores fueron el entonces cardenal y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe Joseph Ratzinger, que más tarde se convirtió en Benedicto XVI y hoy tiene el cargo de Papa emérito, y el filósofo Jürgen Habermas. Ambos son pesos pesados de las disciplinas que representaron en este encuentro y es cuanto menos interesante atender a sus ponencias y, sobre todo, sus puntos en común.

### **PRESENTACIÓN HABERMAS**

Jürgen Habermas es un filósofo y sociólogo alemán de gran renombre a nivel mundial debido a sus trabajos sobre filosofía política, ética, filosofía del derecho o filosofía del lenguaje. Su obra ha sido y traducida a más de 40 idiomas y sus teorías se conocen y estudian en el mundo entero. Habermas es quizá el miembro más eminente de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort y uno de los exponentes de la teoría crítica (Juan Pablo II, 1998, 89. 95). Entre sus aportaciones destacan la teoría de la acción comunicativa, la ética del discurso y la democracia deliberativa.

La Escuela de Fráncfort son un grupo de filósofos, científicos y pensadores alemanes fundado en la ciudad de Fráncfort en 1923. La principal actividad de estos pensadores fue reflexionar y criticar el uso de los discursos por parte del sistema y los efectos en la sociedad. Dada su fuerte influencia marxista uno de sus objetivos fue criticar la sociedad capitalista, con E.E.U.U. a la cabeza, que generaba una sociedad de masas despreocupadas de la política y acríicas con el sistema. Uno de los aspectos más interesantes de las investigaciones de Habermas en el contexto de este trabajo es la ética del discurso ya que ésta hace del diálogo

en condiciones de simetría uno de sus pilares fundamentales (Habermas y Ratzinger, 2006, 6).

Otro aspecto muy interesante de la filosofía de Habermas es su visión de la democracia actual y su idea de dirigirnos a lo que él llama democracia participativa. En esta idea de democrático el ciudadano es colegislador de pleno derecho y debe participar activamente en el gobierno. Presenta un escenario político y social en el que su participación no debe reducirse a meras votaciones cada X tiempo sino que debe hacer uso de herramientas de participación como asambleas, encuestas o debates con los que escuchar y ser escuchado. Esta propuesta política está basada en el diálogo y consenso entre todos los ciudadanos que se reconocen a ellos mismos y a los demás como actores políticos de pleno derecho y de igual importancia. Solo así puede darse un verdadero diálogo sin censura y con claridad.

Como miembro de la Escuela de Fráncfort su pensamiento se enmarca dentro de la teoría crítica aunque siguiendo sus propios criterios, a veces divergente del de sus compañeros. Tiene un profundo interés por el estudio de las sociedades actuales y el efecto del capitalismo en ellas.

## **PRESENTACIÓN RATZINGER**

Joseph Ratzinger/Benedicto XVI . Una de las grandes preocupaciones de Ratzinger durante toda su trayectoria filosófica e intelectual ha sido la razón y el papel de ésta en la religión cristiana. Según Ratzinger el cristianismo tuvo una profunda relación con la razón desde sus inicios. Tanto es así, dice, que desde el principio el cristianismo se consideró a sí mismo una religión ilustrada, entre otras cosas por su estrecha relación ya con la filosofía griega. Desde un principio vieron que su lugar no estaba entre los mitos y las supersticiones del politeísmo pagano en las que la gente depositaba su vida de manera irracional (Habermas y Ratzinger, 2006, 12).

Uno de los textos clásicos del cristianismo para luchar contra esa concepción dentro del mundo de los mitos es la polémica de San Agustín contra el teólogo romano Marco Terencio Varrón (que puede leerse en los libros VI-VIII de *La ciudad de dios*). «Varrón distingue tres géneros de teología: la teología mítica, que es la propia de la teología y el teatro; la teología

natural, que es la elaborada por los filósofos conforme a criterios racionales; y la teología civil, que es la que rige el culo público» (Habermas y Ratzinger, 2006, 12).

Varrón elige la teología civil ya que en el imperio era necesaria la gestión de la religión por parte del gobierno para mantener su autoridad y el buen funcionamiento de la sociedad. San Agustín por su parte defiende que el cristianismo se enmarca dentro de la teología natural. La teología moral, según él, representa el peso ancestral de las costumbres y tradiciones de un pueblo. Pero el cristianismo nunca quiso ser una tradición. Cuando Ratzinger habla sobre este tema le gusta citar una frase acuñada por Tertuliano: «Cristo se denominó a sí mismo la verdad, no la costumbre». Con respecto a la teología civil, San Agustín la rechaza por ser un «instrumento de la estabilidad política». Se trata de una teología completamente funcional que relega a la religión a un lugar menor al servicio de la *civitas*. De hecho, este tipo de teología contribuyó en cierta manera a la divinización de Roma al tiempo que disminuía el valor originario de la religión en el Imperio. Ya no importa que una religión sea verdadera, importa que sea útil para el Estado, «un instrumento eficaz al servicio de la política». El cristianismo, en cambio, se presenta como una síntesis entre fe y razón, como una religión ilustrada y como *religio vera*, que utiliza recursos, ya no míticos, sino racionales. Tanto es así que en el siglo II San Justino llamará al cristianismo «la verdadera filosofía» (Habermas y Ratzinger, 2006, 13).

Ahora bien, el cristianismo no puede pretender ser esta «religión ilustrada» si rehuye de alguna manera el encuentro crítico con la filosofía o la ciencia. Todo lo contrario, debe exponerse a la crítica racional que cualquiera de estas disciplinas le presente, «ha de descender a la arena de la discusión» justamente para esta *purificación*. Pero esta discusión no debe entenderse como un precio que el cristianismo debe pagar para ser respetado socialmente en un mundo pluralista. El diálogo con la razón, incluso con la crítica, es más bien «una exigencia interna del propio cristianismo» (Habermas y Ratzinger, 2006, 15).

De igual forma, el interés del cristianismo por por enmarcarse dentro del mundo racional y utilizar un lenguaje filosófico no debe interpretarse como una artimaña o un movimiento estratégico para conseguir más adeptos. Ratzinger siempre ha insistido en que «esta síntesis de razón y fe es consustancial al cristianismo que no quiera degradarse en fideísmo». La frescura del evangelio y su capacidad de proponerse como la buena nueva depende de que se mantenga fiel a su vocación original de ofrecerse como verdad a la que todos pueden ser capaces de acercarse por medio de la razón (Habermas y Ratzinger, 2006, 14).

Hay que decir que el pensamiento occidental actual cunde la desconfianza en torno a la verdad o por lo menos en torno a la capacidad de la razón para llegar hasta ella.

## RESUMEN DEL DIÁLOGO

«La pregunta es si el estado liberal secularizado necesita apoyarse en supuestos normativos prepolíticos, es decir, en supuestos que no son fruto de una deliberación y decisión democrática, sino que la preceden y la hacen posible» (Habermas y Ratzinger, 2006, 17). Habermas empieza con una respuesta negativa. Esta respuesta está fundada en una visión del liberalismo kantiano. Defiende que el mismo proceso democrático es capaz darnos supuestos normativos sin necesidad de acudir a la ayuda de la tradición religiosa. Es más, defiende que el propio proceso democrático dota al ciudadano de unas ciertas «virtudes políticas» por las cuales éstos se verían animados a participar de una manera más activa en los procesos democráticos y la gestión de la «cosa pública» (Habermas y Ratzinger, 2006, 17).

El hecho es que sabemos que aunque los fundamentos teóricos del Estado Liberal sean muy sólidos esto no lo exime de todo peligro. Y Habermas lo sabe. Sabe que hay un peligro oculto en una «mala inteligencia de la secularización», la cual puede llevar a los ciudadanos a una indiferencia política al no verse lo suficientemente reflejados en las acciones de la esfera pública (Habermas y Ratzinger, 2006, 17).

Por otra parte, también es consciente del peso que han adquirido, en un contexto de mundo globalizado como es el nuestro, los mercados y del poder que ejercen éstos en la configuración de la existencia humana y la sociedad. Unos mercados que muchas veces carecen de control ya que es muy complicado someterlos a regulaciones democráticas (Habermas y Ratzinger, 2006, 18).

Es precisamente este contexto de creciente preocupación el que lleva a Habermas a sostener, como ya hizo en su discurso *Creer y saber*, que «la secularización ha de entenderse hoy como un proceso de aprendizaje recíproco entre el pensamiento laico heredado de la ilustración y las tradiciones religiosas.» Este pensamiento laico puede enriquecerse de la tradición religiosa ya que ésta viene a ser una fuente abundante principios éticos que al estar

articulados en el lenguaje racional fortalecen la cohesión ciudadana, sin la cual el Estado no podría sostenerse (Habermas y Ratzinger, 2006, 18).

Ratzinger también se preocupa por el contexto político actual y los retos que éste presenta. Remarca de forma especial el encuentro de diferentes culturas en un mundo globalizado y el «poder destructivo de la técnica humana». Defiende que con todos estos desafíos hay que encontrar una base ética compartida por todos los hombres que regule una convivencia pacífica entre los pueblos (Habermas y Ratzinger, 2006, 18).

Es cierto que hemos adoptado la democracia como mejor método para gobernar de forma más justa, y así lo defienden tanto Habermas como Ratzinger, pero quizá no sea la mejor forma de garantizar una base ética como parece ser necesario. La democracia funciona basándose en el principio de las mayorías, pero la historia, y Tanto Habermas como Ratzinger lo saben, nos enseña que también las mayorías pueden caer en el error de ignorar los derechos legítimos de las minorías (Habermas y Ratzinger, 2006, 19).

En éste diálogo se articula la pregunta «¿no podrían ser las religiones las que aportaran los fundamentos éticos en los que se apoye la regulación jurídica de la convivencia a escala planetaria?» (Habermas y Ratzinger, 2006, 19).

Los fenómenos a escala mundial de fanatismo y terrorismo alimentados por los fundamentalismos religiosos hacen que no pocos pensadores vean en la religión «una semilla de discordia, una rémora para el progreso de la humanidad.» El propio Ratzinger señala que existen este tipo de *patologías religiosas* y que justo por esto la religión siempre tiene que estar en continuo diálogo con la razón, un diálogo que la «purifica y la resguarda de tales excesos».

De igual forma, dice Ratzinger, la razón debe guardarse también de estas sus propias patologías. No han sido pocas, en las últimas décadas, las ocasiones en las que hemos podido comprobar que, como nos ilustró Goya, «el sueño de la razón produce monstruos». Basta con pensar en el infierno de la bomba atómica, los campos de concentración, la experimentación con humanos en la guerra... Son solo algunos ejemplos que nos hablan de lo que es capaz de hacer la razón cuando no hay nada que le sirva de guía o ayuda. La razón, pues, debe también ser consciente de sus propios límites y mostrarse dispuesta a «escuchar las tradiciones religiosas de la humanidad y dejarse purificar por ellas» (Habermas y Ratzinger, 2006, 19-20).

Ante estas cuestiones Ratzinger afirma la «necesaria correlatividad de razón y fe». Ratzinger entiende que en occidente este diálogo deberá tener como interlocutores, por una parte, la razón occidental secularizada y, por otra, la religión cristiana. Pero esto no quiere decir que se excluyan las otras religiones y demás culturas. Todo lo contrario, todas deberían participar en lo que Ratzinger llama un *diálogo polifónico* que fomente en todo el mundo esta relación circular de fe y razón en las que ambas se purifiquen mutuamente (Habermas y Ratzinger, 2006, 20).

Sobre la forma de articular este diálogo, tanto Habermas como Ratzinger están de acuerdo en muchos aspectos pero también existen aspectos en los que discrepan. Estos desacuerdos tienen que ver, sobre todo, en las diferentes concepciones que tienen los autores del concepto de *verdad*. Habermas está convencido de que «la verdad es fruto del diálogo y no existe con independencia de éste». Ratzinger, por su parte, cree que existe una verdad objetiva pero que el diálogo está llamado a identificar. Ambos mantienen, pues, diferentes posturas respecto a la verdad pero ambos coinciden en que debe ser el diálogo el camino y la herramienta para lograr el entendimiento de individuos de las diferentes culturas en pos de buscar esta mutua purificación entre fe y razón (Habermas y Ratzinger, 2006, 20-21).

## **PONENCIA DE HABERMAS**

Habermas comienza su intervención tratando el tema de la legitimidad de los sistemas de creación del Estado liberal democrático. Según él, éstos no requieren ser sustentados por las tradiciones culturales o religiosas. No precisan recurrir a ningún poder *sustentador* porque la misma naturaleza del proceso de creación de los mismos los legitima a ellos mismos. Esto es posible, explica, ya que esta legitimidad se crea desde la legalidad, desde el derecho, y, por lo tanto, no incurre en ningún déficit de validez que requiera de ninguna justificación ética fuera de este proceso. Es, por lo tanto, una justificación que funciona de manera autónoma y con pretensión de ser abarcable por toda la ciudadanía mediante de la razón (Habermas y Ratzinger, 2006, 30).

Pero además, el Estado liberal democrático tiene otra difícil tarea, la motivación de los ciudadanos para hacer un buen uso de los sistemas democráticos en solidaridad. Los

ciudadanos pueden adoptar dos actitudes ya dentro del Estado liberal democrático dependiendo si se autopercebe como coautores del derecho o simples destinatarios del mismo. Unos ciudadanos adoptarán una actitud pasiva carente de motivación la cual hará que solo se espere de ellos que en el uso de su libertad no rebasen los límites de la legalidad. Otros ciudadanos, en cambio, adoptarán una actitud activa como autores democráticos del derecho. De éstos se espera que participen activamente en pro, no solo del interés propio, sino también del interés por el bien común. A esto Habermas lo llama *interés solidario*. Y es tarea del Estado motivar a los ciudadanos en este sentido sin recurrir al derecho. Porque una solidaridad impuesta por el Estado mediante leyes no sería tal. Si lo consigue favorecerá a la aparición de estas *virtudes políticas*, que son esenciales para sustentar la democracia (Habermas y Ratzinger, 2006, 31-32).

En un punto de su discurso Habermas remarca que a la tradición religiosa, concretamente la católica, hasta los años sesenta le había costado mucho entrar en contacto y diálogo con el pensamiento laico heredero de la ilustración para continuar diciendo que quizá es este diálogo lo que le hace falta a una *modernidad desgastada* para encontrar en él una cierta *referencia trascendental* (Habermas y Ratzinger, 2006, 37). Puede Parecer que en las últimas décadas la filosofía occidental ha adoptado una actitud de superioridad frente a las tradiciones religiosas y que se ha cerrado a dialogar e incluso enriquecerse de ellas, y en cierto modo así es, pero Habermas nos habla de lo fructífero que sería una relación de respeto entre ambos ámbitos. Aún más, «la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas.» (Habermas y Ratzinger, 2006, 40) Y, ¿por qué este interés de Habermas por las tradiciones religiosas y qué puede aprender de ellas la filosofía? Habermas nos dice en este punto de su exposición que las comunidades religiosas tiene algo que en otros lugares se ha perdido y que es muy difícil recuperar. Nos habla de la capacidad de reconocer las *patologías de la sociedad*. Excluye, claro, de esta afirmación a aquellas comunidades religiosas que han abandonado el ejercicio de crítica racional cayendo en el moralismo o en el dogmatismo (Habermas y Ratzinger, 2006, 41). Explica que no son pocas las veces que a través de la tradición religiosa se han articulado propuestas que luego el Estado ha hecho suyas mediante el derecho. Por ejemplo la traducción de la creencia de que todo hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igualdad en dignidad de todos los hombres (Habermas y Ratzinger, 2006, 42).

Al final de su intervención, Habermas nos presenta como cree él que deberían relacionarse entre sí los ciudadanos creyentes y no creyentes. Primero nos dice que hay que entender el esfuerzo que hacen las comunidades religiosas en esta relación dialógica ya que han renunciado a su original posición de ser *imagen del mundo* y a su pretensión de ejercer un monopolio interpretativo de la realidad a medida que la libertad religiosa y la secularización fueron asentándose (Habermas y Ratzinger, 2006, 44). La relación, pues, entre todos estos actores debe ser de mutuo respeto y con una disposición previa de poder enriquecerse de la cosmovisión y las vivencias del otro. Por otra parte, el Estado, que funcionaría en esta relación como un mero moderador, se debe mantener en una posición de neutralidad que garantice las libertades individuales y éticas de todos los ciudadanos. Esta posición de neutralidad entra en conflicto con cualquier forma de generalización de laicismo político. (Habermas y Ratzinger, 2006, 46) Los miembros de una comunidad religiosa, desde su posición de ciudadanos del Estado, no pueden negar sus principios religiosos ni renunciara su derecho a realizar aportaciones al conjunto de la sociedad o a las discusiones políticas. Es más, un Estado liberal sano debería esperar que los ciudadanos miembros de estas comunidades religiosas se esforzasen por traducir y aplicar a la vida pública los bienes morales y filosóficos que posee dicha comunidad religiosa (Habermas y Ratzinger, 2006, 47).

### **PONENCIA DE RATZINGER**

Ratzinger comienza su intervención señalando los tres factores que para él son clave para entender el momento actual. Un momento en el que, dice, estamos experimentando una aceleración de los desarrollos históricos. Momentos que en el pasado se habrían sucedido de una forma mucho más paulatina. El primero de estos factores sería la aparición de una sociedad mundial, global, en donde los poderes y los intereses políticos, económicos y culturales se rozarían cada vez más incluso llegando a entrelazarse en algunos casos. El segundo sería la capacidad cada vez mayor que tiene el hombre tanto de crear como de destruir. Lo que trae interesantes y urgentes cuestiones respecto a la convivencia mediante unas bases éticas y jurídicas compartidas por todos. El tercero de estos factores es el hecho de

que en el proceso de encuentro multicultural se han caído pilares éticos hasta ahora básicos (Habermas y Ratzinger, 2006, 51-52).

Aquí Ratzinger recuerda a su amigo y rival Hans Küng y su proyecto para conseguir una *ética mundial*. Küng defiende que una ética que pudiera ser compartida por todos, independientemente de su cultura o credo, podría ser la base sobre la que sustentar el inicio de un diálogo interreligioso a nivel mundial (Küng, 1992). Ratzinger señala que el hecho de que la obra de Küng haya encontrado tanta atención e interés responde a que es un tema de gran interés y de manifiesta actualidad.

Ratzinger habla entonces de que este este escenario la ciencia no es capaz de generar material ni conciencia ética útil. No es su terreno. La ciencia tiene otros caminos y otras responsabilidades. Responsabilidades respecto al ser humano. Y, a su vez, la filosofía tiene una responsabilidad respecto a la ciencia. La responsabilidad de acompañarla siempre de forma crítica para evitar las ya mencionadas *patologías* (Habermas y Ratzinger, 2006, 52-53).

Ratzinger habla ahora de la relación entre poder y derecho, tema clave en el diálogo sobre el funcionamiento de cualquier sociedad. En este contexto podemos entender que el papel de la política no es otro que el de «poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso». Y, alejándose de concepciones de gobierno o liderazgo del pasado dice también: «no debe tener vigencia el derecho del más fuerte, sino la fuerza del derecho». Dejamos atrás pues el gobierno del más fuerte o la *ley de la selva* que imperaba en las sociedades pre democráticas. Un poder bien ejercido por el Estado y con una posición de servicio frente al derecho nos garantiza un gobierno sin violencia, si entendemos esta violencia como un estado en el que el poder carece del sustento del derecho o se opone a él. Ninguna sociedad puede mantenerse en paz si existe sospecha de que el derecho se esté ejerciendo de manera arbitraria o de que quien ejerce el poder lo usa siguiendo criterios propios y no buscando el bien común. Esta acción de poner el poder bajo el escudo del derecho plantea una cuestión que debe plantearse cualquier sociedad adulta: «¿cómo nace el derecho y cómo debe elaborarse para que sea vehículo de justicia y no el privilegio de establecer lo que es justo por parte de los que tienen el poder?». El derecho no puede ser el cetro de poder de quienes estén en el gobierno de un Estado. Este problema puede verse resuelto de forma relativamente sencilla mediante el uso de las herramientas democráticas de consenso. La democracia se presenta, pues, como «la más adecuada de las formas de ordenamiento político» (Habermas y Ratzinger, 2006, 54).

Darí­a la sensaci3n, pues, de que se pueden confiar todos los asuntos de Estado al consenso de las mayorías. Pero todos sabemos que no son pocas las lecciones que la historia nos ha dado acerca de lo injustas que pueden llegar a ser a veces las mayorías. La historia nos recuerda que muchas veces éstas no han tenido en cuenta o incluso han atacado a las minorías. Por lo tanto, independientemente de los consensos democráticos, el derecho debe tener sus propias bases éticas. Aparece entonces de duda de si hay cosas o actos que no pueden convertirse en derecho, es decir, cosas o actos que son justos o injustos en sí y que, por lo tanto, no pueden ser juzgadas por las mayorías (Habermas y Ratzinger, 2006, 54-55).

Ratzinger habla ahora de los peligros que entraña el que en los últimos tiempos el que haya aparecido una siniestra forma de poder, el poder del miedo. Si bien el ser humano siempre ha utilizado el miedo como medio para conseguir sus fines, de forma ilegítima por supuesto, es en ésta era cuando los avances científicos han dotado al hombre de una verdadera capacidad de destrucci3n total. Hasta ahora el hombre siempre había luchado contra el hombre. Pero ahora ciertamente es capaz de aniquilarlo. Nunca antes el hombre había sido capaz de acabar con humanidad. La religi3n no está exenta de esta culpa. Son conocidos por todos los nefastos episodios de violencia y horror que ha protagonizado el hombre al supuesto servicio de la religi3n. La ejecuci3n de actos de terror moralmente justificados como respuesta al modo de vida de otros será una mácula con la que deberán cargar algunas realidades religiosas. Ratzinger se pregunta: «¿es la religi3n fuerza de curaci3n y de salvaci3n, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error». Y aqu­í es cuando Ratzinger plantea si no sería acaso mejor el someter la religi3n a una especie de tutela de la raz3n (Habermas y Ratzinger, 2006, 55-57).

Otra de las grandes preocupaciones de Ratzinger es la interculturalidad y los diferentes escenarios que plantea la entrada de más actores con diferentes cosmovisiones, creencias y modos de entender su propia existencia. En el descubrimiento de América nos dimos cuenta de una form muy palpable que nuestros supuestos, tanto del racionalismo laicista, el derecho democrático o la tradici3n cristiana , podían perfectamente no ser compartidos por todos los hombres. Pero también el presente nos ofrece un más que amplio escenario de culturas y cosmovisiones diversas. Esto hace entender la necesidad de una visi3n intercultural de las sociedades actuales para poder plantear de forma coherente y justa cuestiones referidas al ser humano en toda su complejidad. Estas cuestiones no pueden plantearse y discutirse

únicamente dentro de la tradición cristiana igual que no pueden plantearse únicamente dentro de la tradición racionalista occidental. «En otras palabras, no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse.» Y, por lo tanto hablar de una *ética mundial*, como decía Küng, sigue siendo una abstracción y una teoría.

Ratzinger confiesa estar de acuerdo con muchos de los planteamientos de Habermas, sobretudo con esa disponibilidad tanto de la fe como de la razón de aprender la una de la otra a la vez que se convierten en custodias y garantes de la otra. Esta relación circular de purificación mútua destinada a discernir las patologías de su compañera de viaje (Habermas y Ratzinger, 2006, 59-66).

Con respecto a los punto de conexión de las disertaciones de ambos conferenciantes, Ratzinger expone dos visiones de las ideas más importantes. La primera, la importancia y la necesidad de que fe y razón puedan ayudarse mutuamente mediante el diálogo y la sana crítica para detectar las patologías que ambas tienen el peligro de sufrir. La religión necesita de un cierto control para dejarse purificar y regular una y otra vez por la razón. Pero también, y parece menos obvio que lo anterior, también la razón sufre esta enfermedad y debe reconocer sus límites y dejarse cuidar y aconsejar por las tradiciones religiosas de la humanidad que poseen un profundo conocimiento del corazón del hombre. Si rechaza esta ayuda corre el riesgo de volverse destructiva. La segunda de las visiones es acerca del contexto intercultural. Está claro que los dos actores del diálogo más potentes son la fe cristiana y la racionalidad occidental laica. Pero esto no quiere decir en absoluto que sean los únicos. Eso sería un arrogante error y una manifiesta falta de sensibilidad cultural. Es importante que estos dos grandes actores estén dispuestos, pues viene también en su ayuda, a entrar en diálogo con el resto de sensibilidades religiosas y sistemas racionales del mundo. De la relación de todas estas voces podrá nacer una *correlación polifónica* que es la mejor forma de afrontar los desafíos que le esperan al ser humano (Habermas y Ratzinger, 2006, 66-68).

## CAPÍTULO 2: UN PEQUEÑO RECORRIDO HISTÓRICO

En este segundo capítulo vamos a hacer una mirada atrás. Haremos un pequeño recorrido de la historia del pensamiento en lo que se refiere a esta relación de fe y razón. Comenzaremos por Santo Tomás de Aquino y el surgimiento de la Escolástica que supuso la recuperación, entre otros, de la figura de Aristóteles y su metafísica en el mundo cristiano y el inicio de una relación mucho más orgánica entre fe y razón. Una vez analizado el pensamiento de esta época en la que fe y razón se relacionaban de forma que hacían avanzar al hombre pasaremos a analizar el proceso por el cual ésta relación empezó a resquebrajarse en la Modernidad para terminar separándose por completo en la Ilustración. Intentaremos pues ver las motivaciones y el proceso de esta separación.

### LA ESCOLÁSTICA

Hay muchos prejuicios ante la edad media en general y la filosofía medieval en particular. Prejuicios muy comunes en las conversaciones cotidianas, en la calle, pero también bastante presentes en el ámbito académico. No es extraño encontrar gente que piense en la filosofía medieval como una especie de recaída en lo mitológico y en lo irracional porque la pregunta sobre Dios empieza a estar en el centro de las discusiones e investigaciones filosóficas. Hay incluso personas que tratan esta época como un paréntesis prescindible que no añade nada a la historia del pensamiento. La misma denominación de *Edad Media* no es sino otro prejuicio derivado de la Ilustración que se presentaba como la luz después de un periodo de oscuridad en la historia del pensamiento.

La Edad Media es un periodo que abarca diez siglos, desde el siglo V hasta el siglo XV. Sería un tanto pretencioso creer que en mil años de historia del pensamiento solo se ha hecho mitología barata e inútil. Es una época muy interesante para el estudio y la reflexión filosóficas que, como todas las épocas, tiene sus luces y sus sombras.

La patrística es el sistema de conocimiento de los primeros siglos de la cristiandad. Consiste en el estudio de las Sagradas Escrituras y se basa en el argumento de autoridad que

remite a los llamados Padres de la Iglesia. Su máximo exponente San Agustín de Hipona, cuya filosofía recupera las tesis de Platón para comprender mejor la verdad revelada en las escrituras y en la venida de Cristo. En esta corriente de pensamiento la razón está subordinada a la fe. Primero hay que creer para luego entender. Si la fe y la razón llegaran a unos supuestos que se contradijeran sería porque la razón está equivocada y al final la razón debe ajustarse a la fe ya que *philosophia ancilla theologiae* (la razón es sierva de la fe).

La escolástica surge en contraposición al sistema de conocimiento de la patrística. Trata de buscar los argumentos racionales a las cuestiones teológicas y reorganizará una nueva relación entre fe y razón, ya no de subordinación, sino de coordinación y complementariedad.

El estilo que se desarrolla durante la Edad Media para hacer y sobretodo para enseñar filosofía es muy interesante. La enseñanza de la filosofía y la teología en la Edad media se constaba de dos fases; la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio* es muy parecida a lo hoy en día entendemos por una clase magistral. En ella el profesor comentaba los textos de autores clásicos o muy reconocidos (de ahí salieron muchos comentarios famosos a textos clásicos, por ejemplo el Comentario de Tomás de Aquino a la Ética a Nicómaco). Después de estas clases magistrales los alumnos podían plantear dudas a los profesores pero esto no se limitaba a hacer preguntas sino que podía desembocar en verdaderas discusiones y profundos debates. A esta parte se le llamaba *disputatio* (también surgen las Cuestiones Disputadas como género literario). Además, dos veces al año los alumnos les podían presentar a los profesores cualquier tipo de pregunta de cualquier tema aunque nada tuviera que ver con lo impartido en las clases, las Cuestiones *Quodlibeta* (de lo que quieras). El estilo de estas últimas es muy crítico porque confronta opiniones y argumentos a favor y en de una manera además muy clara. Desemboca en un nuevo método de enseñanza propio de las universidades, que surgen en esta época.

## SANTO TOMÁS DE AQUINO

Antes de pensadores como San Agustín y, sobre todo, Santo Tomás de Aquino, la verdadera importancia recaía sobre la teología, que era la fuente de todas las explicaciones. Fueron estos pensadores los que pusieron en valor a la filosofía dentro del mundo cristiano y la asociaron a un camino hacia una mejor comprensión del hombre, de la naturaleza y de Dios. El mundo y sobre todo el pensamiento y la teología cristiana se basaba en gran parte en una lectura de los hechos sagrados bíblicos a la luz de la fe y en una interpretación neoplatónica impulsada por autores como San Agustín de Hipona, que ha tenido una gran importancia en la historia del pensamiento pero en su filosofía todavía se percibe esa idea de que la razón, por muy buena y útil que sea, siempre va a ser sierva de la fe.

Si hay un pensador medieval que articuló como nadie la fe y la razón de una forma orgánica de modo que no se excluyeran sino que se ayudaran mutuamente, este es Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás es quizá el mayor exponente de la escolástica medieval, la teología sistemática y la teología natural. La trascendencia e importancia de su obra y su pensamiento hizo que en 1567 fuera nombrado Doctor de la Iglesia por el Papa Pío V. Santo Tomás fue sobre todo un gran teólogo pero también desarrolló una importantísima labor filosófica. En ésta, buscó las verdades que son comunes a la filosofía y a la teología. En otras palabras, buscó coincidencias en verdades a las que el ser humano podía llegar tanto por medio de la fe como por medio de la razón. Quizá el mejor y más importante ejemplo de estas verdades que buscaba es la existencia misma de Dios por medio de sus cinco vías. Otra de las grandes aportaciones de Santo Tomás a la filosofía medieval fue la recuperación y puesta en valor de los textos de Aristóteles, que se habían perdido en el mundo cristiano pero sobrevivieron en el mundo árabe.

Santo Tomás aprende de San Alberto Magno, su mentor, que la razón tiene independencia de la fe. Esto no quiere decir que deban separarse, simplemente quiere decir que ambas (fe y razón), aunque se complementen y formen parte de una misma cosa, pueden hacer proposiciones e investigaciones sin tener que recurrir necesariamente a la otra. Por lo tanto, la razón puede operar de forma autónoma y a Santo Tomás le parece interesante y

necesario explorar este terreno. El teólogo recibe sus principios de la revelación. El filósofo capta sus principios por la luz natural de la razón.

No es que en el pensamiento de Santo Tomás haya unas verdades de la fe y otras verdades de la razón, él habla de que puede haber un espacio en el que sean las mismas, un espacio donde la filosofía nos lleve a la teología.

La postura contraria a este camino que toma Santo Tomás sería fideísmo, que defiende que la fe y la revelación divina son las únicas formas posibles de conocer los principios metafísicos y éticos referentes a Dios y a la religión, algo de lo que los teólogos católicos más modernos, incluido Ratzinger, nos dicen que hay que evitar (Juan Pablo II, 1998, 63).

Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. [...] No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresia de la fe debe corresponder la audacia de la razón.

(Juan Pablo II, 1998, 55-56)

La novedad está en que se admite que hay un pensamiento autónomo por la razón que, sin tener necesidad de la revelación, también pueda descubrir muchas verdades. Muchas de las cuales son comunes a las de la teología.

Pero, una vez más, esto no quiere decir que ya no necesitemos la fe, ni la religión, ni a Dios. Para Santo Tomás el hombre puede alcanzar una felicidad imperfecta en esta vida mediante el ejercicio de sus fuerzas naturales pero eso nunca va a satisfacer los deseos más profundos del corazón del hombre, que nace de Dios y tiende a Dios, ni va a poder encontrar en sentido último de su existencia y su fin sobrenatural. Para ello el hombre necesita participar de una estrecha relación con Dios, «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón no descansará hasta que no descanse en ti» (San Agustín, 1997).

La verdad alcanzada por el uso de la razón filosófica y la verdad que proviene de la revelación divina ni se confunden ni una hace superflua a la otra. Existe, pues, un doble orden de conocimiento de conocimiento que se complementan, distinto por su principio, que puede ser la razón natural o la fe, y por su objeto de conocimiento, que pueden ser las cosas que la razón puede alcanzar o los misterios escondidos de Dios (Juan Pablo II, 1998, 16).

Para Santo Tomás, Aristóteles fue el prototipo intelectual de la razón humana que puede operar sin la fe y la revelación divina y aún así puede llegar a grandes verdades, incluida la existencia de Dios.

Por lo tanto, un teólogo, filósofo o pensador cristiano nunca puede ser reacio a entrar en contacto y diálogo con otros tipos de pensamientos y filosofías ya que puede esperar de éstas nuevas iluminaciones intelectuales. Unas iluminaciones intelectuales que pueden ayudar al creyente a comprender mejor, racionalmente, aquello que cree por su fe. Por ejemplo, un hombre puede creer que Dios ha creado el mundo, así lo cree por su fe, pero por medio de la razón y el ejercicio filosófico e intelectual puede llegar a comprender aspectos de la cosmología moderna, la teoría del big bang, la creación de las estrellas... Y esta explicación racional ayudará a este hombre a comprender racionalmente una verdad teológica ya que no se contradicen.

Todo esto era tan nuevo y rompedor que incluso algunas de las tesis de Santo Tomás fueron condenadas por el obispo de París. «¿Qué tiene que decirnos a nosotros, los cristianos, un filósofo pagano?» (Aristóteles). Afortunadamente poco después se levantó la condena. Pero Santo Tomás pensaba que la filosofía de Aristóteles podría ser un instrumento para explicar la teología y al mismo tiempo un instrumento válido para descubrir verdades por sí misma. Santo Tomás nos habla de Dios como el *Ipsum Esse* (el Ser Subsistente), quizá su aportación más importante a la filosofía venidera. Le interesa el *ser* de las cosas y el por qué de ese *ser*. ¿Por qué hay algo en lugar de nada? Hay que buscar la razón por la cual el mundo es.

El ser humano existe pero no tiene en sí la razón de su propio ser. Si tuviera en sí mismo la razón de su propio ser existiría desde siempre y para siempre, y eso no es así. El ser humano, dice Santo Tomás, existe pero la causa de su ser no está en sí mismo sino que está en algo distinto a él. Es necesario, por tanto, que exista alguna cosa que sea la causa del ser de todas las cosas, por el hecho de que ella sea el puro ser (*esse tantum*).

Puesto que todas las cosas que son participan del ser y son entes por participación, es necesario algo en la cima de toda la realidad que sea el mismo ser por propia esencia, esto es que su esencia sea su ser: y esto es Dios, que es la causa eficiente, dignísima y perfectísima de todo ser, por el cual todas las cosas que son participan del ser.

(Del prólogo de la obra de Santo Tomás *In Evangelium Ioannis*)

Dios en cambio es un ser, el Ser, que existe por sí mismo, tiene dentro de sí la razón de su propia existencia y las demás cosas del mundo participan de su existencia. Por esta razón es se puede afirmar que Dios existe desde siempre y para siempre.

Santo Tomás ha llegado a la existencia de Dios por el camino de la razón, sin usar argumentos religiosos ni teológicos demostrando que Dios no es una idea que haya salido de ninguna religión como justificación de la misma, sino que es el Ser por excelencia de la existencia de la que participa el ser humano y al que se puede acercarse por múltiples caminos.

La existencia de este Ser se explica por sí misma y explica la existencia del resto de seres que participan de su existencia. Es la fuente del Ser ilimitado del que participan los demás seres limitados del mundo. Sólo si se admite esta realidad absoluta tiene una última explicación todo lo demás, sea el mundo eterno o temporal, en un universo o en una pluralidad de universos. Si se negara este Ser último fuente de todo ser no se explicaría el por qué las cosas tienen ser, o sea existen, ya que las cosas existen (tienen ser) pero no tienen en sí la razón de su ser. Y a ese Ser que es fuente de la razón del ser de todo lo demás Santo Tomás lo llama Dios. Y de esta forma llega Santo Tomás, mediante la razón y la indagación filosófica, a la existencia de Dios sin usar ni la fe ni la teología. Y ha llegado a la comprensión de que hay un Ser que posee en sí mismo la esencia de la existencia y que Éste le ha dado la existencia a todos los demás seres que participan de la existencia del mismo. A este suceso en teología se le llama *creación*.

Una mala comprensión de esta explicación puede llevar al hombre a preguntarse: «Dios ha creado al mundo, sí; pero, ¿quién ha creado a Dios?» Uno de los pensadores más importantes que se preguntaban en este sentido fue Bertrand Russell en su interesante ensayo *Por qué no soy cristiano* (Russell, 1961). Russell expone que si todo tiene que tener una causa entonces necesariamente Dios tiene que tener una causa. Esta afirmación rechaza desde el principio la existencia de Dios. Si Dios tiene una causa, ya no es Dios, es un ser creado. Dios no tiene una causa de su ser, Él es la fuente del ser de la que los otros seres beben. Russell confunde este Ser necesario con una cosa más de este mundo, aunque la ponga al principio de la cadena de los seres. No es que al principio de todo esté el Big Bang y detrás esté Dios, es que Dios está en el Big Bang y también está ahora mismo sosteniéndonos en el ser. A partir de Dios las cosas necesitan una causa exterior a ellas pero Dios no porque es el

inicio de todas las cosas, es la causa en sí mismo. En términos de Santo Tomás, «su esencia no exige su existencia» porque sólo en Dios la *esencia* se confunde con la *existencia*.

Santo Tomás, pues, ha intentado mostrar en su obra filosófica la razonabilidad del acto de la fe en Dios de modo que se distinga de otro tipo de actividades relativas a ritos mitológicos o supersticiones sin base racional. De modo que la fe en el acto revelado siempre tiene que buscar el diálogo con la razón, el cual enriquecerá la experiencia religiosa y acercará al hombre a una mejor comprensión del mundo y de Dios.

La Fides et Ratio habla de un movimiento circular entre Teología y Filosofía, y lo entiende en el sentido de que la Teología tiene que partir siempre de la Palabra de Dios; pero, puesto que esta Palabra es verdad, hay que ponerla en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por la verdad y ponerla así en diálogo con la filosofía.

(Ratzinger, Reflexiones sobre la Fides et Ratio)

Hay que decir que no todos los pensadores de la época aceptaron la filosofía tomista. Uno de los pensadores que más se opusieron a estas ideas fue Guillermo de Ockham. Ockham propone una separación radical entre de fe y razón ya que dice que no tienen nada que ver. Según él fe y razón son fuentes de conocimientos distintas y con contenidos distintos. Defiende que Dios es inaccesible por el camino de la razón y que los dogmas de la fe no son algo que tenga que ser probado o argumentado, sino que se tiene que creer por la fe. Ockham llegó a criticar fuertemente las tesis de Santo Tomás, incluso al propio Aristóteles. Pero esto o no debe ser entendido como un ataque a la fe como si tratara de menospreciarla, Ockham era un hombre de fe, de hecho era fraile franciscano, simplemente no le interesaba buscar a Dios por medio de la razón porque creía que era imposible.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La información sobre Santo Tomás de Aquino ha sido extraída de una conferencia de la Archidiócesis de Valencia incluida en la Bibliografía.

## LA MODERNIDAD

Si tuviéramos que señalar el momento exacto en el que fe y razón se separaron seguramente nos fuera imposible ya que este suceso responde a multitud de factores en periodos distintos de tiempo convergentes o no. Pero seguramente uno de los sucesos más importantes y uno de los primeros que tendríamos que señalar sería el surgimiento del protestantismo en Europa.

Martín Lutero fue un monje agustino alemán que en el siglo XVI, escandalizado por ciertas actitudes de la iglesia católica como la venta de indulgencias para recaudar fondos, expuso su crítica al rumbo que estaba llevando la Iglesia así como su visión de la salvación humana que, según él, se ganaba sólo con la fe, cosa que entraba en conflicto con el magisterio de la Iglesia. Con la ayuda de la imprenta consiguió la expansión de su pensamiento, con sus famosas noventa y cinco tesis en como punta de lanza, lo cual tuvo como consecuencia la Reforma Protestante y la posterior respuesta de Roma, la Contrarreforma (o Reforma Católica).

El protestantismo rechazó a la Iglesia, sobre todo la Iglesia institucional de Roma, a la que veía como una distorsión del mensaje original de Cristo. Defendían que la verdad revelada estaba en las Sagradas Escrituras, en la Biblia, y que éstas eran accesibles a todo el mundo. Por lo tanto, cualquiera podía interpretar el mensaje que en ellas se encuentran sin necesidad de que ninguna figura de autoridad, como el Papa, le diera indicaciones sobre las mismas (Reverter, 2006, 75).

El pensamiento protestante nos dice que la verdadera esencia de la religión «no está en la cabeza, sino en el corazón» (Reverter, 2006, 75). No está en el ejercicio intelectual alrededor de la palabra sino más bien en la vivencia interior y personal de la religiosidad de cada uno. Por lo tanto ha llegado el fin de la teología que tanto ha desarrollado el cristianismo en los tiempos de la escolástica. Ya no es necesario. Este movimiento en contra de un cierto intelectualismo cristiano llevó al protestantismo a un terreno más cercano al sentimentalismo religioso que relegó los asuntos de la fe a un ámbito mucho más personal y privado (Reverter, 2006, 75).

El protestantismo, pues, rechaza una superioridad de lo espiritual frente a lo terrenal, de lo clerical frente a lo laico alegando que al tener todos un mismo bautismo no puede haber en la Iglesia una jerarquía que separe a unos y a otros. Rechaza, por lo tanto, la figura y la autoridad del Papa, sobretodo en su potestad para la interpretación de la biblia alegando que no debe ser el Papa el que enseñe, sino Dios. En este sentido rechaza también la infalibilidad del Papa ya que, como todo ser humano, puede errar en su interpretación de las Escrituras. Con estas ideas Lutero y el protestantismo marcará la ruptura del cristianismo y, en consecuencia, una división de Occidente que marcará durante los siguientes siglos la historia de Europa (Reverter, 2006, 75).

Este hecho dibuja un nuevo escenario intelectual y religioso en la Europa moderna: la verdad ya no es propiedad de una autoridad que la distribuye, sino que uno mismo, por iniciativa personal y con su propia consciencia, puede llegar a ella. Ésto conlleva un gran problema con el que la Iglesia tuvo que combatir. La libre interpretación de las Sagradas Escrituras sin supervisión ninguno de estudiosos de las mismas facilitó la proliferación numerosas sectas, y el crecimiento de ideas cercanas al subjetivismo que tiempo después sería el germen del relativismo (Reverter, 2006, 76).

Estos actos provocaron poco a poco una cierta falta de estabilidad social y política, en un tiempo en el que el cristianismo seguía muy metido en todos los aspectos de la vida, y fue alimentando poco a poco el desarrollo de una primera fase de secularización. Esta secularización en ningún momento pretendió ser una abandono de la religión o una pérdida de fe de la sociedad, únicamente se buscaba la separación entre Iglesia y estado, entre religión y política. Una especie de *dadle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22, 21). La secularización, pues, no alejó a la gente de la religión sino que hizo que ésta hiciera un movimiento hacia su interior y se preocupara más por sus realidades y espiritualidad internas. Empieza, a raíz de este aumento de la espiritualidad interior, un interés el *yo* (diferenciado del concepto de *alma*) que tan importante será para la filosofía y la psicología en los siglos siguientes. Aunque para ser justos hay que decir que ya San Agustín habla del concepto del *yo* y de la interioridad (Reverter, 2006, 77).

Poco a poco la secularización y la separación dentro del cristianismo, derivado de la Reforma y la Contrarreforma, hicieron que Europa perdiera cierta fuerza identitaria en relación al cristianismo. Pero cuando esto sucedió una nueva forma de pensamiento y de cultura se ofreció como nuevo sello identitario. La creciente cultura en artes, letras y ciencias

hizo florecer los pilares del Humanismo y éste se ofrecía para purificar tanto a la sociedad como a la Iglesia y su dogmatismo. Y con el Humanismo llegó el Renacimiento, que dotó a Europa de esa identidad unificada perdida. De esta forma en Europa se produce una disociación entre cultura y religión ya que una toma el papel que la otra parece ya no puede desempeñar como sería deseable. La religión, por lo tanto, pasa a un plano más personal e íntimo, posición desde la cual le resulta cada vez más difícil ofrecerse como guía moral de una sociedad cada vez más seducida por las maravillas del progreso. La gente empieza a entender las religiones como algo que separa a la gente y prefieren centrarse en asuntos que puedan unir al mayor número de personas como sociedad y esto, ahora mismo, es la cultura humanista que recorre las ciudades europeas (Reverter, 2006, 78).

En un entusiasmo cada vez más acentuado por conocer y dominar la naturaleza, la ciencia se exige desembarazarse de los criterios de autoridad e ir incorporando otros criterios más científicos como la experimentación, que desembocarían años después en el surgimiento de pensamientos empiristas. Esta independencia de la razón y del conocimiento humano de la influencia de la tradición religiosa y su influencia se fue exigiendo cada vez más por muchos pensadores. Muchos de estos pensadores no renunciaron a fe ni a sus pensamientos profundamente cristianos, como Giordano Bruno o el mismo Galileo Galilei, pero eso no les condicionó a la hora de abogar por esta separación. Cosa que hizo que más de uno tuviera que enfrentarse al juicio de la Inquisición llegando incluso a ser ejecutados por sus ideas (Reverter, 2006, 87). Así pues, la debilidad cada vez más manifiesta de Iglesia en estos asuntos va dejando a la ciencia instaurar paulatinamente su propia autoridad.

Lo importante, llegados a este punto, es aclarar las reglas, el lenguaje y los métodos científicos para poder continuar por ese camino. Estos temas preocuparán a gran parte de los pensadores modernos, especialmente a René Descartes, el cual está considerado como el primer pensador de la Modernidad. Todos estos cambios llevarán a los pensadores a entender que el desarrollo del conocimiento, especialmente el científico, no avanza por *lo que el hombre cree* sino más bien por *cómo el hombre cree*. Los dogmas se van sustituyendo por hipótesis. En este contexto nacerá el concepto de *verdad científica* frente al de *verdad absoluta* o *verdad revelada* (Reverter, 2006, 89-90).

La importancia cada vez mayor de la ciencia y sus métodos harán que se pretenda entender la totalidad de la realidad mediante el lenguaje científico llegando a afirmar Galileo que «sólo lo matematizable es real» (Reverter, 2006, 94). Este discurso es muy peligroso porque llevado al extremo deja fuera del conocimiento, del estudio y prácticamente de la realidad todo aquello que no se pueda medir científicamente como la ética o el comportamiento humano y ello desembocará en lo que Habermas llama la *barbarie* del siglo XX. Pero no adelantemos acontecimientos.

## LA ILUSTRACIÓN

Todo empieza a cambiar con la figura de uno de los filósofos más importantes de la historia del pensamiento europeo, Immanuel Kant.

La ilustración es el abandono por el *hombre* del estado de minoría de edad que debe atribuirse a sí mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía del otro. Esta minoría es imputable a sí mismo, cuando su causa no consiste en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y de valentía para servirse del propio intelecto sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia! Este es el lema de la Ilustración.

(Kant, citado en Reverter, 2006, 125)

La verdad sigue siendo el objetivo del conocimiento y de todo sistema de pensamiento, tanto científico como filosófico, y para llegar a ella la ilustración apostará por el desarrollo de una razón crítica. Ni las tradiciones religiosas ni los dogmas pueden llevarnos a la verdad.

El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos, un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque -Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico- el mundo es para él un Caos, un Desorden.

(Ortega y Gasset, citado en Reverter, 2006, 126)

La Ilustración empieza a extenderse por toda Europa con los ideales de lucha contra las estructuras sociales absolutistas en asuntos políticos, sociales y económicos pero también religiosos y de conciencia. Algunos de los aspectos de este nuevo pensamiento progresista

son el anticlericalismo y hostilidad hacia la religión, así como el rechazo de explicaciones sobrenaturales o espirituales de los fenómenos, el determinismo, el empirismo en epistemología, el hedonismo y/o egoísmo en psicología, el rechazo de la autoridad de la tradición, el utilitarismo, el relativismo y la creencia en la importancia de la educación (Reverter, 2006, 130).

Todos estos elementos serán síntomas de lo que Gellner llamará el *síndrome de la Ilustración* (Reverter, 2006, 130). Algunos de ellos se pueden encontrar en épocas anteriores pero es durante la Ilustración cuando se da la cristalización conjunta de todas ellas para formar un sistema de pensamiento. Un sistema de pensamiento que posibilitará muchos de los cambios políticos y sociales en Europa y que ha perdurado hasta nuestros días configurando «los elementos principales de la visión del mundo de la intelectualidad occidental secularizada de la actualidad» (Gellner, citado en Reverter, 2006, 130) (ya que somos *hijos de la Ilustración*).

Este sistema de pensamiento gira entorno a la razón humana, que vertebrada y sostiene al resto de los elementos que la componen. Los ilustrados entienden que esta razón no es un conocimiento, más bien es una manera de conocer. Una manera de conocer que siempre está en movimiento, en evolución. No es conocimiento estático, rígido, como puede ser un dogma, sino que es un proceso de análisis en el que se va construyendo el propio saber. Se recupera una idea de la filosofía griega, la idea no es poseer la verdad, es tender hacia ella, acercarse, ponerse en camino ya que «es la búsqueda de la verdad la que nos hace humanos, nunca su posesión» (Reverter, 2006, 131).

La Ilustración va a intentar alejarse de algo que considera propio de los dogmatismos de los que se intenta desembarazar, esto es la creencia de la posesión de la verdad. Aunque cae en una cierta contradicción porque lo que busca por medio de la ciencia y la razón es justamente el conocimiento de la verdad, aunque sea de una manera no dogmática. Esta convicción llevará a la Ilustración a oponerse a cualquier tipo de postura absolutista, incluyendo el fanatismo religioso, que no admite el diálogo con una razón crítica que pueda argumentar en contra de sus dogmas y tradiciones. También se posicionará en contra del concepto de *verdad revelada* tan presente en las tradiciones religiosas. Según los pensadores ilustrados la idea de una revelación de la verdad es innecesaria para explicar la realidad ya que consideran que la totalidad del mundo es cognoscible por la razón humana y a través de la experiencia y si hubiera algo que no fuera cognoscible por estos medios dicha cosa

carecería de importancia o credibilidad. Una vez más caen en peligro de dejar fuera del ámbito del conocimiento aspectos de la realidad que se escapan a la experiencia científica, como cuestiones éticas y aspectos más profundos del ser humano que lo configuran como tal más que su biología o su cuerpo físico (Reverter, 2006, 131).

Hay que aclarar que este entusiasmo por la razón no va a acabar, ni pretenderá hacerlo, con la religión. Es cierto que, como ya se ha señalado, hay cierto sentimiento anticlerical pero es sobretudo referido a los dogmatismos y a la negativa de ciertos sectores eclesiales de entrar en diálogo con esta razón crítica y a apoyar los avances científicos. Lo que sí que conllevará este auge de la razón es que la religión adopte una posición diferente en la Europa moderna. Esta nueva posición pasará por mantener cierta distancia para no intervenir en asuntos de estado referidos a política, economía o sociedad, así como el convivir con los desarrollos científicos y técnicos relajando una mirada que muchas veces ha pecado de excesiva desconfianza (Reverter, 2006, 131).

La Ilustración se presenta, pues, como una filosofía optimista que confía en el poder de la razón y en el progreso humano. «Algún día todo irá mejor, ésta es nuestra esperanza» dirá Voltaire. Pero este mismo autor nos advierte de un peligro en el que este mismo entusiasmo puede hacer caer la propia razón. El peligro de pensar, en su arrogancia, que por sí misma puede llegar a todo. Por eso este autor criticará fuertemente a esta razón hinchada de orgullo que, según él, podría condenar al ser humano a una desgracia indecible, reduciendo el estudio del ser humano a un «triste cálculo de las miserias humanas» o justificando las atrocidades presentes en nombre de un futuro esperanzador. Ya en esta época Voltaire anunciaba el peligro del sueño de la razón que se vuelve en pesadilla. Años más tarde Goya sentenciaba «El sueño de la razón produce monstruos». Esta frase puede tener dos interpretaciones posibles, ambas correctas. La primera nos avisa de que si la razón se duerme, podemos caer en los horrores del mundo irracional. La segunda, quizá la más interesante en este punto, nos muestra los peligros del exceso de una razón que se crea omnipotente ante la realidad. Esta mirada, si no de sospecha por lo menos de inquietud, hacia un excesivo racionalismo será un tema extensamente tratado por los pensadores de los siglos XIX y XX y hará preguntarse a las mentes más críticas si la Ilustración fracasó en su empeño o no fue más que otro estado de dominación disfrazado de libertad (Reverter, 2006, 133).

## CAPÍTULO 3: ¿ES POSIBLE LA RELACIÓN FE-RAZÓN?

En el capítulo anterior hemos analizado el proceso por el cual los conceptos de fe y razón se separan como si fueran dos cosas que no pueden ayudarse mutuamente. En este capítulo vamos a intentar reflexionar acerca de si esta afirmación es realmente así. Para ello nos serviremos de las teorías y reflexiones de Kant, que reflexiona sobre las relaciones de la ciencia con la ética y la religión, la Escuela de Fráncfort, que critican fuertemente la Razón Instrumental y hacia dónde nos ha llevado, y Adela Cortina, que basándose en las ideas de Kant articula fe y razón en un nuevo esquema con la esperanza avanzar hacia una ética cordial que ayude al hombre a conseguir un «mundo más feliz y felicitante».

### KANT, LAS TRES CARAS DE LA MONEDA

Inmanuel Kant es el padre de la Ilustración, momento en el que se produjo la mayor separación entre fe y razón, pero también fue una persona profundamente cristiana. De hecho, en su pensamiento no se encuentra un desprecio por la tradición religiosa, como sí en otros pensadores, sino más bien un deseo de reubicar a la fe el lugar adecuado para ayudar a avanzar al hombre.

Independientemente de sus creencias, Kant reconoce el valor social de la religión ya que reconoce en el concepto de *Dios* una idea muy útil y de gran valor para la sociedad. Kant restableció la reflexión teológica como un saber que está íntimamente ligado a la reflexión sobre la moral. En su obra no se encuentra un especial interés por demostrar la existencia de Dios (a diferencia de, por ejemplo, Descartes), sino más bien hay un profundo interés por Dios como una idea regulativa. Una especie de idea *a priori* de la perfección moral en la que poder basar nuestras acciones y nuestros pensamientos alrededor de la ética.

Kant formula sus famosas preguntas preocupándose por las tres partes de una misma realidad, tres partes de un todo. ¿Qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué cabe esperar? La primera pregunta hace referencia a la ciencia, la segunda hace referencia a la ética y en la tercera Kant se pregunta por el sentido, o más bien, la función de la religión. Pero no son tres

aspectos separables e intercambiables sino que son tres aspectos que están en constante relación y los cuales se ayudan unos a otros para seguir avanzando.

Con este esquema de las tres preguntas, Kant ofrece una manera de enfrentarse a los retos de la vida del hombre y una forma de poder avanzar en el camino del conocimiento de una forma, piensa él, segura y fructífera. Piensa que este camino ayudará mucho más al hombre que si lo intentara apoyándose únicamente en alguno de los aspectos señalados (ciencia, ética o religión).

Adela Cortina nos dirá que el interés de la tercera cuestión es el que se encuentra a la raíz de las dos anteriores, porque queremos saber y debemos obrar con justicia para poder esperar un mundo mejor. Esta pregunta se preocupa por el mejor mundo posible, un mundo que buscará construir junto con los dos primeros aspectos (la ciencia y la ética). En definitiva, el objetivo de articular estas tres preguntas es buscar un mundo más justo y felicitante (Cortina, 2016).

## **LA ESCUELA DE FRÁNCFORT. LA CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL**

Los filósofos de la Escuela de Fráncfort han sabido ver el peligro que entrañaba la aplicación de la razón instrumental en todos los aspectos de la vida, sobretodo cuando se extiende a terrenos como la política, la economía o las ciencias aplicadas.

La razón instrumental busca el éxito en la eficacia y tiene como fin el dominio y la explotación ilimitada de la naturaleza. Trata de buscar los mejores medios para lograr los fines pero no se preocupa por plantearse si estos fines son razonables o buenos. Tampoco se plantea los aspectos morales de sus actuaciones ya que la moral es un terreno que se escapa a la comprensión meramente científica y comprobable y por lo tanto sus aportaciones son desechables. Algunos pensadores de la Escuela de Fráncfort han señalado las repercusiones sociales que puede traer el prescindir de un enfoque moral, o un horizonte de referencia como la idea que tenía Kant de Dios, en las acciones de la ciencia. Horkheimer se refiere a las paradojas a las puede conducir la falta de discusión sobre los fines de la siguiente manera:

La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión no es científicamente verificable y por lo tanto resulta inútil. La razón subjetiva, es decir, la razón instrumental se somete a todo, se entrega tanto a los fines de los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores.

(Horkheimer, 2002)

### **¿Ha fracasado el proyecto ilustrado?**

El ser humano ha hecho uso de la razón instrumental a lo largo de toda la historia ya que es un instrumento adecuado para sobrevivir y desarrollarse en un medio hostil. Sin embargo se ha cometido un error al pensar que la razón instrumental es la única forma útil de racionalidad. Un error que ha traído graves consecuencias. La Ilustración nos había dicho que la racionalidad estaba íntimamente ligada a la liberación del ser humano y en la actualidad se han racionalizado numerosos procesos fruto de los avances científicos y técnicos, lo que debería suponer el triunfo del proyecto ilustrado y coincidir con la plena liberación del individuo. Sin embargo nos encontramos con la evidencia de que el proyecto ilustrado ha fracasado y encontramos estas evidencias en lo que Habermas llama las *barbaries* del siglo XX, teniendo quizá en Auschwitz la máxima expresión del infierno en la tierra. Para los miembros de la Escuela de Fráncfort tanto capitalismo como el comunismo han construido sociedades basadas en la razón instrumental. Incluso en las sociedades democráticas, esta razón acaba ahogando la individualidad del sujeto debido a los mecanismos que usa para evitar que piense por sí mismo y se comporte como un elemento de la masa. La teoría crítica señala y denuncia esta sociedad y estos mecanismos de control y anima a su transformación.

### **Adorno, Horkheimer y las barbaries del siglo XX**

La Ilustración trajo consigo una gran esperanza. El hombre salió de su minoría de edad para enfrentarse de forma optimista con su futuro. La Revolución Francesa supuso un duro golpe contra el absolutismo del que ya no se recuperaría. La enciclopedia recogía el testimonio del dominio del hombre sobre la naturaleza. La confianza en la razón hizo que pensadores como Voltaire, Diderot, Rousseau o Kant construyeran todo el relato del

racionalismo como medio de emancipación, para alcanzar la felicidad y construir una sociedad más justa. Se suponía que la luz de la razón iba a curar todos los males del hombre. ¿Cómo es posible que hayamos llegado a una nueva forma de barbarie como jamás se ha visto en la historia?

A raíz de la Revolución Francesa comienza la divinización de la razón, la razón de la burguesía capitalista que se erige a sí misma como la diosa razón. ¿Por qué este *culto a la razón* ha provocado tantas monstruosidades, sobre todo Auschwitz? Porque Auschwitz es un hecho racional, manejado racionalmente, con pautas racionales. «No se mata a seis millones de personas sin un esquema racionalmente eficaz». Esto no es fruto de la irracionalidad, sino de la racionalidad. El hombre se convierte en bestia cuando es irracional. El hombre se convierte en bestia cuando sólo es racional. Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* señalan el peligro del dominio de la razón sobre la totalidad del hombre, porque el hombre es más que razón. Cuando Nietzsche formula su famoso *Dios ha muerto* quiere decir que han muerto las verdades absolutas a las que se sujetaba el hombre, ya no existe el bien o el mal. Pero Auschwitz nos dice lo contrario, sí que hay cosas absolutamente malas (es razonable pensar que hay cosas absolutamente buenas). Un nuevo imperativo categórico podría ser: *Actúa de tal modo que Auschwitz no pueda repetirse* (Filosofía aquí y ahora).

La ciencia necesita ser vigilada, o mejor, acompañada en su camino de mejorar la vida humana para que no vuelvan a cometerse horrores de esta magnitud. La ciencia debe ser acompañada pues por algo que no sea ciencia ya que nada ni nadie puede ser su propio custodio. Este cometido deberá ser desempeñado por aquello que justamente la ciencia despreció por quedar fuera de sus marcos: la filosofía, la ética, la religión...

Si la ciencia ha de ser la autoridad llamada a enfrentarse al oscurantismo –y al exigir tal los positivistas prosiguen la gran tradición del humanismo y de la Ilustración-, entonces los filósofos tienen que establecer un criterio para la verdadera naturaleza de la ciencia. La filosofía tiene que formular el concepto de la ciencia de un modo que exprese la resistencia contra la amenaza de recaída en la mitología y en el delirio y que conecte con las exigencias de la praxis existente. Para ser la autoridad absoluta la ciencia tiene que ser justificada como principio espiritual y no puede ser simplemente deducida a partir de métodos empíricos para luego pasar a verse absolutizada como verdad sobre la base de criterios dogmáticos orientados a tener éxito científico.

(Horkheimer, 2002, 104)

## **ADELA CORTINA. HACIA UNA RAZÓN CORDIAL**

Adela Cortina, teniendo siempre de fondo las preguntas de Kant, formula un esquema de máximos y mínimos como herramienta con la que poder gestionar los desafíos a los que se enfrenta el hombre del siglo XXI. Los mínimos de justicia determinan la base de los niveles de justicia que los ciudadanos de una sociedad toleran sin llegar a considerar algo injusto. Si algún acto ocurriera por debajo de estos mínimos los ciudadanos protestarían contra el mismo. Unos mínimos de justicia aceptados por la mayoría de las sociedades actuales podrían ser los Derechos Humanos, aunque hay detractores. Los máximos de felicidad suponen un horizonte de vida buena a alcanzar por parte del ser humano hacia dónde deben ir orientadas las acciones del mismo.

Cortina articula su esquema en el que los mínimos de justicia y los máximos de felicidad se articulan de forma que los mínimos de justicia purifican a los máximos de felicidad y que los máximos de felicidad justifican a los mínimos de justicia. Dicho de otra forma, los mínimos de justicia determinan si los máximos de justicia están respetando, en su búsqueda del mejor modo de vida, esos mínimos. De igual forma los máximos de felicidad determinan si esos mínimos de justicia están bien orientados en la búsqueda del bien de los hombres. Es un mecanismo de dos ejes que ayuda al ser humano a avanzar.

Este mecanismo evita anomalías en las proposiciones tanto de los mínimos de justicia como de los máximos de felicidad. Por ejemplo, un máximo de felicidad podría ser eliminar la parte más débil de la población de un territorio para conseguir una mayor pureza biológica y que así los ciudadanos que queden sean más felices, pero es el deber de los mínimos de justicia señalar que para conseguir un mejor estatus de una parte de la población se discrimina y purga al resto de esa población y ésto sería injusto. De igual forma, un mínimo de justicia podría ser respetar toda vida humana excepto la de una raza por considerarla inferior. En este caso unos máximos de felicidad, por ejemplo la religión cristiana, señalaría un error en esos mínimos de justicia ya que está dejando fuera a unos seres humanos que tienen la misma dignidad que los demás (ya que dentro de la moral cristiana todo ser humano es hijo de Dios y, por lo tanto, poseen una dignidad igual).

Cortina señala que una versión imperativo categórico Kantiano en términos bioéticos podría servir para construir un imperativo bioético universal: «Respetar por principio a cada ser viviente como un fin en sí mismo y tratarlo, de ser posible, como a un igual» (Sass, citado en Cortina, 2016). Hablando de la bioética dice que ésta ha pretendido tender un puente entre la cultura de las ciencias y la de las humanidades cuya relación ha sido gravemente dañada y la cual ha traído nefastas consecuencias para el hombre. (Cortina, 2016)

Karl-Otto-Apel y Hans Jonas señalan en sus trabajos lo mismo que muchos otros perciben en el ambiente, la necesidad de una «ética de la responsabilidad ante las consecuencias universales del incremento de la ciencia y la técnica» (Cortina, 2016), al igual que Habermas y Ratzinger.

### **Las sociedades moralmente pluralistas**

Dado que vivimos en sociedades plurales en las que encontramos multitud de realidades éticas, morales y religiosas es necesario un modelo bioético entendido «desde la intersubjetividad, y no desde el individualismo, y con tradiciones filosóficas hermenéuticas y dialógicas, más que con las pragmatistas y utilitaristas» (Cortina, 2016). Hemos pasado de sociedades en las que sólo encontrábamos un único código moral a sociedades interculturales que son moralmente pluralistas, donde conviven «distintos grupos sociales con distintas éticas de máximos, distintas ofertas de vida buena» (Cortina, 2016). Aunque estos grupos sociales tengan cada uno horizontes morales distintos y modelos de felicidad distintos, comparten unos mínimos de justicia por debajo de los cuales no se puede actuar sin entrar en el terreno de la injusticia o incluso de la inhumanidad. Según Adela Cortina ésta es la fórmula del pluralismo moral: «compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y sentido vital» (Cortina, 2016).

El objetivo principal de aquellos investigadores que intentan averiguar si es posible una ética cívica y la manera de construirla es esencialmente ético: «descubrir una ética común desde la que construir ciudadanía, contando con una diversidad de tradiciones cristianas, indígenas y de otras tradiciones religiosas y filosóficas» (Cortina, 2016). Cuando una diversidad de máximos de felicidad entran en diálogo pueden intentar determinar si hay una ética común a todos y así descubrir los mínimos de justicia aceptados por todos para vivir en

paz en comunidad y, a partir de aquí, poder construir una ciudadanía sólida (Cortina, 2016). Ésta es la forma adecuada en la que se deben relacionar los máximos y los mínimos, «a los máximos de vida feliz se invita, los mínimos de justicia se exigen» (Cortina, 2016).

Cortina habla entonces sobre que las conclusiones o acuerdos a los que llegaron estas sociedades moralmente pluralistas a través del diálogo no serían unos valores y principios objetivos con independencia de las personas que los están viviendo y experimentando. Tampoco serían subjetivos ya que las propuestas de ética de mínimos serían exigibles y algo subjetivo de puede ser exigido. Cortina habla de que estos principios serían *objetivos por intersubjetivos*, ya que han sido descubiertos de manera intersubjetiva justamente a través del diálogo en estas sociedades (Cortina, 2016).

Haciendo memoria en su dilatada experiencia Cortina defiende que, sobre todo en países iberoamericanos, este diálogo entre los máximos de felicidad han ayudado a crear un marco de ética cívica común. Y, a su vez, estos mínimos de justicia, que es la ética cívica común, han ayudado a un mayor desarrollo del bienestar de los seres humanos, y no solo ellos sino también los seres vivos y la naturaleza en general (Cortina, 2016).

### **Una bioética cívica global**

Cortina continúa diciendo que éste es un movimiento que nace de la necesidad, vista desde las bases sociales, de encontrar una remoralización de la vida compartida es las sociedades moralmente pluralistas. Puesto que no hay instituciones que legislen ni se ocupen de estos asuntos es necesaria la colaboración ciudadana y los expertos para descubrir juntos estos mínimos de justicia y poder aplicarlos (Cortina, 2016). Estos diálogos tienen que ser coordinados porque no puede haber un verdadero diálogo si todos los participantes del mismo no son reconocidos como iguales por el resto, e interdisciplinarios para que los acuerdos a los que lleguen sean profundos y estructurales y lleguen a todas las capas de la sociedad. «Es urgente que trabajen conjuntamente ante los problemas comunes, en vez de seguir trabajando en paralelo» (Cortina, 2016). Existe una necesidad de abordar los nuevos retos globales, los cuales afectan a cuestiones referidas tanto a los mínimos de justicia como a los máximos de felicidad. Pero a su vez también debe darse respuesta a los retos de la vida cotidiana de cada ciudadano (Cortina, 2016).

## Una bioética dialógica y cordial

Los grandes avances científicos y el auge tecnológico de nuestra época sin duda son capaces de ayudar al ser humano en la construcción de un mundo mejor para toda la humanidad y ésto es motivo para una gran esperanza. Pero es verdad que este avance plantea interrogantes. «¿Gestionará estos medios una razón instrumental o lo hará una razón práctica?» (Cortina, 2016).

La razón instrumental convierte algo bueno como son los avances científicos y tecnológicos en algo peligroso o, por lo menos, susceptible de convertirse en ello. «Lo convierte todo en mercancía al servicio de los intereses de los poderosos» (Cortina, 2016).

Afortunadamente, los seres humanos no funcionamos única y exclusivamente por y para nuestros intereses individuales, sino que estamos preparados biológicamente para la vida en grupo, el cuidado de los demás y la cooperación. Somos capaces de poner por delante y proteger a los seres más vulnerables, que no son siempre otras personas, pueden ser también animales o el propio planeta. De hecho, el núcleo de la vida social del ser humano no es el individuo, sino la relación. Esto es defendido no sólo diversas tradiciones filosóficas y religiosas, sino también las disciplinas científicas que estudian las bases biológicas de la moral humana (Cortina, 2016).

Por lo tanto, es necesaria la crítica a aquello a lo que nos lleva la razón instrumental y poner los avances científicos y técnicos en manos de la razón práctica. Una razón práctica que tenga como base el cuidado de los desfavorecidos y la cooperación en favor de otros. Una razón capaz de apreciar el valor de los seres y reconocerlos no como medios para un fin, sino como fines en sí mismos. «Una razón práctica dialógica y cordial» (Cortina, 2016).

Ante la pregunta *¿por qué debo?* la racionalidad humana se descubre a sí misma no como monológica, sino como dialógica. Podemos descubrir las cosas a través de diálogos si reconocemos a todos los participantes de ese diálogo como interlocutores válidos para así partir desde una base de igualdad y respeto. Así, vemos que las sociedades no están constituidas por un conjunto de individuos aislados, sino más bien de la relación dialógica de estos individuos dando lugar a una intersubjetividad que se plasma también en el lenguaje. Por lo tanto, vemos que es el reconocimiento recíproco como interlocutores válidos lo que

nos constituye como personas y ciudadanos dentro de la sociedad y que el verdadero núcleo de la vida social no es el individuo, sino la relación (Cortina, 2016).

Cortina explica que el método para la toma de decisiones de esta racionalidad debe ser la deliberación. Pero, ¿cómo decidir qué normas son justas? La fórmula adecuada es un diálogo en el que participen todas las personas que puedan ser afectadas por las decisiones que se tomen en el mismo y que busquen siempre intereses universalizables. Pero además, esta razón dialógica no puede ser una razón meramente formal carente de pasión por lo que discute. Tiene que ser una razón comprometida con la realidad, que se indigne con las injusticias y se conmueva con la compasión. Una razón con profundo deseo de poner sus medios al servicio de todos los seres humanos, teniendo especial cuidado de los más vulnerables y de la naturaleza. Pero Cortina advierte, «esa razón dialógica debe ser más una razón cordial, porque la justicia se conoce no sólo por la razón, sino también por el corazón» (Cortina, 2016).

La creación no es propiedad nuestra y menos aún sólo de algunos, sino que es un regalo que Dios nos ha dado para que la cuidemos y la utilicemos con respeto en beneficio de todos. Si no cuidamos la creación la destruimos y si destruimos la creación, la creación nos destruirá a nosotros. Recuerden aquel dicho: «Dios perdona siempre. Nosotros, los hombres, perdonamos algunas veces. La naturaleza no perdona nunca si la maltratamos».

(Papa Francisco, Rome Reports, 2014)

## **CAPÍTULO 4: UNA MIRADA AL PRESENTE**

En este último capítulo vamos señalar algunos aspectos que podemos ver en las sociedades actuales que son o pueden ser herencia de algunos de los puntos que hemos tratado en capítulos anteriores, sobre todo aspectos y comportamientos que tienen que ver con los recuerdos y las consecuencias de los hechos vividos durante el siglo XX. Es cierto que parece ser que como sociedad nos hemos dado cuenta de los errores que podemos llegar a cometer pero aún quedan restos de esos errores que nos acompañan en nuestro día a día. Vamos a exponer una pequeña visión de cómo la huella de esos errores señalados tanto por la Escuela de Fráncfort como por Adela Cortina todavía tienen mucha vigencia en las sociedades occidentales actuales.

### **PEQUEÑA VISIÓN DE LA SOCIEDAD ACTUAL**

Hemos visto cómo desde la modernidad, y posteriormente con la Ilustración, se ha ido resquebrajando cada vez más la relación entre fe y razón, una relación de la cual ambas partes se beneficiaba. Esta sana relación permitía a la razón avanzar y hacer avanzar al hombre en la dirección de una vida mejor y más feliz, una dirección iluminada por la luz de la fe, la moral y la ética de una tradición religiosa que ha ahondado mucho en el conocimiento del ser humano. Y, a su vez, esa fe, esta tradición ha sido iluminada por la luz de la razón, que ha guiado los pasos de la teología para una mejor comprensión de Dios y del hombre y para evitar también caer en desastrosos errores. Pero con la separación han venido problemas. Unos problemas que no han venido de golpe. Durante décadas y décadas se han ido fraguando a fuego lento hasta su cristalización en el siglo XX.

La Escuela de Fráncfort ha señalado los desastres a los que nos ha llevado esta separación. Si volvemos a referirnos a este problema usando el esquema de las tres preguntas de Kant (¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué cabe esperar?) lo que ha pasado es que el hombre ha basado su proyecto de vida y conocimiento en la primera pregunta y ha olvidado las otras. Se ha emocionado con la ciencia y la ha elevado por encima de todo lo

demás y en la cima se está muy solo. Tan solo que ni la ética ni la religión (las otras dos preguntas) han podido evitar las barbaries vividas en el siglo XX. Guerras, torturas, la bomba atómica, los gulags, Auschwitz... Todo ello precisaba de un milimétrico control de la ciencia y la técnica, y así ha sido. Han sido grandes hitos de la técnica. Pero en su entusiasmo por descubrir qué podía hacer, la ciencia no se ha preguntado si debía hacerlo, si esas *proezas* iban a llevar al hombre a “un mundo más justo y felicitante” (Cortina). Y no se lo ha preguntado porque no tenía a su lado ni a la ética ni a la religión ya que fueron expulsadas del lugar donde Kant las había ubicado por no entrar en los cánones de conocimiento de la razón instrumental y así fueron relegadas a un plano cuasi insignificante desde el cual no pudieron ejecutar su función de ayuda y purificación de la ciencia.

En los periodos de las grandes guerras del siglo XX, sobre todo la Segunda Guerra Mundial fue ganando importancia el concepto de *ciencia de la guerra*. Los países más implicados en los conflictos bélicos sabían que la ciencia y la técnica iban a jugar un papel fundamental en el desarrollo tanto de las actuales guerras como en las posteriores. Pero el concepto de ciencia de la guerra es un oxímoron porque el fin de la ciencia es mejorar la vida humana, ayudar a construir un mundo *más justo y felicitante* (Cortina) y en la guerra se persigue la dominación y la superioridad de un bando. La ciencia tiene sentido en tanto en cuanto lleve a la totalidad de la especie humana a una mejor y más feliz vida, no a una parte. Si la ciencia no ayuda a construir un mundo más justo y felicitante no está cumpliendo su función esencial y por lo tanto no es ciencia, es otra cosa, que parece ciencia pero no lo es. Si se presenta algo que actúa como ciencia pero opera al margen de la moral o la ética no es ciencia, es una aberración.

Habermas nos dirá que al extirpar la ética y la religión del marco de las actuaciones sociales, económicas y políticas hemos perdido la *sustancia normativa*, aquello que nos ayuda a discernir si el camino que hemos emprendido es el correcto, si la dirección que hemos tomado nos llevará al conocimiento, la felicidad y la paz o por el contrario nos sumirá en un horror indecible. Al perder la sustancia normativa hemos perdido la orientación y, por lo tanto, la capacidad crítica con nosotros mismos.

Al perder la orientación la ciencia avanza sí, pero a ciegas. Y cuando uno avanza a ciegas no ve los monstruos. En el siglo XX abundan los personajes que nos tientan a usar esta palabra. Uno de los muchos ejemplos que podríamos sacar a relucir podría ser el doctor Josef Mengele. Mengele fue un médico militar y oficial de las Schutzstaffel (SS) destinado en

Auschwitz durante la Segunda Guerra Mundial. Durante su estancia en el campo de concentración, Mengele se dedicó a efectuar numerosos experimentos, muchos de ellos mortales, con prisioneros del campo. Cuando no hay nada que guíe al hombre en su búsqueda del bien corre el peligro de cometer un multitud de atrocidades motivadas por el culto a la ciencia. En muchos casos estos experimentos ni siquiera tenían interés para la guerra, los efectuaba por el mero placer de hacerlos, por adquirir conocimientos. Pero esta idea de la ciencia por la ciencia parte de un supuesto errónea ya que la ciencia sí que tiene un fin: el dominio de la naturaleza para mejorar la vida del hombre.

No hace mucho fuimos testigos, aunque muchos sin saberlo, de un episodio más de cuando la ciencia quiera avanzar frenéticamente sin tener en cuenta las consecuencias de sus pasos o ni siquiera si esos pasos deben darse. En el año 2008 finalizó la construcción en Suiza del *Gran Colisionador de Hadrones*, el acelerador de partículas más grande y potente del mundo. Su proceso de construcción duró diez años y el trabajo de miles de científicos, universidades y laboratorios de más de 100 países. Uno de los objetivos más importantes del acelerador de partículas era estudiar las propiedades del Bosón de Higgs. Fue todo una hazaña científica, tecnológica e incluso política. El problema es que los dirigentes del proyecto habían recibido las advertencias de muchos otros científicos de que si ponían en funcionamiento su ingenio era probable que se produjera una catástrofe, incluso se habló de la posibilidad de crear un agujero negro que asolará la Tierra. Pero ante estas advertencias los directores del proyecto hicieron caso omiso de las mismas y procedieron a encender la máquina. Afortunadamente los fusibles del sistema de energía se fundieron a pesar de haber alcanzado apenas el 40% de su capacidad. Debido a ésto no pasó nada pero se sigue trabajando en la capacidad energética del proyecto para que en un futuro pueda soportan todo su potencial. ¿Qué pasará entonces? No lo sabemos.

El hombre se ha dado cuenta de las barbaridades a las que pueden llegar sus actos si no están debidamente orientados hacia el bien y la justicia. Y en la búsqueda de una orientación adecuada están apareciendo en las sociedades occidentales dos fenómenos. Por una parte una mirada hacia filosofías o pensamientos alternativos a los tradicionalmente europeos que nos han llevado a la barbarie (filosofías orientales, reinterpretación de los movimientos *hippie* y *new age*) Por otra parte la recuperación de valores o tradiciones que habían sido tachados de inútiles por la ilustración y más tarde por la posmodernidad. Por ejemplo, las tradiciones religiosas. Dentro de la iglesia cristiana, por ejemplo, durante las últimas décadas han

aparecido movimientos que han supuesto una revitalización de la Iglesia europea con un fuerte impacto sobre todo en los jóvenes (como el Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Taizé, Hakuna...). Ambos fenómenos responden a un profundo deseo que tiene el hombre de dejar de vivir una vida mediocre y superficial y vivir una vida plena y verdadera dejando atrás la barbarie y el horror vivido en el siglo XX. Aristóteles comienza su libro sobre la metafísica diciendo que el hombre anhela por necesidad saber, conocer la verdad. La Iglesia católica nos dice que:

Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.

(Juan Pablo II, 1998, 7)

## BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIDIÓCESIS DE VALENCIA (2016): *Fe y razón en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nBxsNsPgVwA&t=1s>, Fecha de consulta, 18-05-2020.
- *Biblia de Jerusalén* (1998), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- CORTINA, ADELA (2016): *Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza*, Revista Iberoamericana de Bioética.
- HABERMAS, JÜRGEN (2010): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta.
- HABERMAS, JÜRGEN Y JOSEPH RATZINGER (2006): *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro.
- HORKHEIMER, MAX (2002): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- JUAN PABLO II (1998): *Fides et ratio: sobre las relaciones entre la fe y la razón*, Madrid, PPC.
- KÜNG, HANS (1992): *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.
- REVERTER BAÑÓN, SONIA (2006): *Europa a través de sus ideas*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- ROME REPORTS EN ESPAÑOL (2014): *El Papa explica qué es el don de la ciencia en la Audiencia General | Papa | Rome Reports*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TA4byj69iBw>, Fecha de consulta, 12-0-2020.
- RUSSELL, BERTRAND (1961): *Por qué no soy cristiano*, Buenos Aires, Hermes.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1997): *Confesiones*, Barcelona, Altaya.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, disponible en <http://hcg.com.ar/sumat/index.html>