
Presencias y vigencias del pensamiento cristiano en la cultura occidental. Reflexiones con motivo del 25.º aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*

Dr. Jesús Conill Sancho
Universidad de Valencia¹
ORCID: 0000-0003-2091-4785
Jesus.Conill@uv.es

Recibido: 26 marzo 2024 / Aceptado: 30 mayo 2024

Resumen: El estudio después de definir los conceptos de fe y razón que aparecen en la encíclica *Fides et Ratio*, presenta los encuentros y desencuentros de estas dos nociones a lo largo de los siglos. Analiza también cómo el Papa en la encíclica hace una defensa de la filosofía y la necesidad del estudio de la filosofía. Otro aspecto en el que se centra y que es de reseñar en la encíclica es la interacción entre la filosofía y la teología. Concluye

la primera parte reafirmando la relación entre razón y verdad, como ya había tratado en la *Veritatis Splendor*. En una segunda parte más breve se exponen algunos aspectos de la cultura occidental que muestran la presencia y vigencia del pensamiento cristiano en la actualidad.

Palabras clave: *Fides et ratio*, razón, fe, filosofía, teología, verdad.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del "Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072" de la Generalidad Valenciana. Agradezco al profesor Gonzalo Tejerina su amable invitación a participar en la Jornada sobre la Encíclica "Fides et Ratio" (a los 25 años de su publicación) en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y a David Álvarez Cineira por todas sus cordiales atenciones. Y también a los revisores del artículo por sus valoraciones y comentarios.

**The Presence and Validity of Christian Thought
in Western Culture.
Reflections on the occasion of the 25th anniversary
of the Encyclical *Fides et Ratio***

Abstract: After defining the concepts of faith and reason that appear in the encyclical *Fides et Ratio*, the study presents the encounters and misunderstandings of these two notions over the centuries. He also analyzes how the pope in the encyclical makes a defense of philosophy and the need for the study of philosophy. Another aspect on which he focuses and which is to be highlighted in the encyclical is the interaction between philosophy and theology. He concludes

the first part by reaffirming the relationship between reason and truth, as he had already dealt with in *Veritatis Splendor*. In a second, shorter part, some aspects of Western culture are presented that show the presence and relevance of Christian thought today.

Keywords: *Fides et ratio*, reason, faith, philosophy, theology, truth.

I. ACTUALIDAD DE LA *FIDES ET RATIO* EN SU 25^o ANIVERSARIO

Es imposible reflexionar sobre todos los aspectos que aborda la encíclica papal *Fides et ratio. Sobre las relaciones entre la fe y la razón*², de modo que de entre las muchas cuestiones que habría que comentar voy a seleccionar las siguientes: 1) las nociones de fe y razón que encontramos en la encíclica; 2) sus encuentros y desencuentros a lo largo de los siglos; 3) la defensa papal de la filosofía; 4) la interacción entre ésta y la teología; 5) la necesidad de estudiar filosofía; y 6) la reafirmación de la relación entre verdad y libertad, en el sentido ya tratado en la encíclica *Veritatis splendor*.

² La edición de la encíclica por la que cito es la publicada por PPC, Madrid, 1998. Los números a lo largo del texto remiten a las páginas correspondientes. Hago uso de parte del texto “¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?”, publicado en la revista *Iglesia Viva*, nº 197 (1999).

1. Las nociones de fe y razón

¿De qué noción de fe y de razón estamos hablando? A mi juicio, la razón y la fe son experienciales, algo vital, no artefactos ni armatostes de museo, ni conceptos sin conexión con la vida. Sin embargo, la noción preponderante de razón con la que se opera a lo largo de la encíclica parece ser de nuevo la de la "razón natural", tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Es ésta una opción en favor de un modelo todavía no integral de razón, que la historia se ha encargado de enriquecer y sería muy conveniente incorporar.

De hecho, si bien se mira, la "razón natural" no es la única que se maneja en el documento, porque también se llega a reconocer a veces una cierta dimensión histórica y hermenéutica de la razón. Por ejemplo, cuando se indica que la revelación introduce en la historia un horizonte de novedad para la razón (21); o cuando se reconoce la existencia del "problema hermenéutico" (102). Pero no hay una resolución unificada de las diversas modalidades en que se presenta ocasionalmente la razón. Lo cual impide poder aprovechar aspectos que podrían ser muy sugerentes en virtud de una cierta "biogenética" o "genealogía" de la razón, que resaltara que la fe puede constituir un principio de innovación y crítica de la razón.

Con respecto a la noción de fe, llama la atención la mezcolanza de terminologías para caracterizarla. Por un lado, se resalta el carácter libre de la fe, "un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno" (19); pero, por otro, sólo se considera libertad al sometimiento, a "la respuesta de obediencia", de tal manera que "la libertad no se realiza en las opciones contra Dios" (20). Esto, cuanto menos, es chocante. A mi juicio, falta afinar algo más el tratamiento de lo que se entiende por acto de fe. Para lo cual, por ejemplo, sería provechoso recurrir a *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri³.

³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Sociedad de estudios y publicaciones, 1984, cap. 4, pp. 209 ss.

2. Encuentros y desencuentros de la fe y la razón

La encíclica nos recuerda las "etapas más significativas" de los encuentros y desencuentros de la fe y la razón, resaltando el ímpetu innovador de los orígenes al anunciar el evangelio en confrontación "con las corrientes filosóficas de la época" (43). A pesar de ciertas cautelas iniciales, los primeros cristianos se esforzaron por hacerse entender, mostrando los vínculos entre la razón y el "anuncio cristiano".

Durante siglos, fe y razón fueron generando un marco de mutuo entendimiento y fecundo diálogo, hasta configurar síntesis armoniosas mediante la cristianización de los principales paradigmas griegos de pensamiento, en especial, el platónico, el aristotélico y el estoico. Los "Padres" de la Iglesia antigua supieron aprovechar la fuerza de la razón e incorporar en su horizonte el sentido de la Revelación (48). Esa armonía fundamental de razón y fe se fue consolidando y dio frutos como el de santo Tomás, para quien la fe "no teme la razón, sino que la busca y confía en ella", pues "la fe es de algún modo 'ejercicio del pensamiento'" (50). En esta línea, la encíclica destaca que "el punto capital (...) consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores..." (51).

También en la filosofía moderna ve el Papa grandes méritos (11), pero lo que, según la encíclica, resulta verdaderamente dramático es la "nefasta separación" entre razón y fe, que se ha producido en gran parte del pensamiento moderno, llegando éste en ocasiones a instaurarse como alternativa a la fe. En particular, cuando la mentalidad positivista y el nihilismo han invadido el pensamiento, provocando una progresiva marginación de la reflexión metafísica.

Según indica la encíclica, esta separación entre fe y razón ha debilitado y empobrecido a ambas: "La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal" (55).

Por todo ello el Papa hace una llamada para que la fe y la razón "recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes

con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (56).

3. Defensa papal de la filosofía

A pesar de encontrarnos en un contexto cultural bastante adverso a la filosofía⁴, extensivo incluso a la teología y a la pastoral de la propia Iglesia⁵, el Papa hace una defensa rotunda del desarrollo filosófico de la razón humana.

En este sentido, es una verdadera pena que no fuera conocida la ardorosa defensa de la filosofía por parte de Juan Pablo II en esta encíclica antes del debate sobre las Humanidades y la Filosofía en España, porque tanto a los que las entendían como "Marías" como a los defensores de tal espacio educativo les hubiera venido muy bien contar con las argumentaciones papales.

Juan Pablo II apuesta por recuperar el valor fundamental que la tradición ha otorgado a la filosofía: ser un camino de búsqueda de la verdad (teórica y práctica), que parte de la vivencia del enigma en la experiencia y que responde al deseo de verdad propio de la naturaleza humana y a la pregunta por el porqué inherente a la razón (9). Asimismo, destaca que la filosofía ha tenido y tiene un gran valor cultural, porque ha sido –y sigue siendo– configuradora de la cultura occidental y la oriental, y constituye un ingrediente básico de todas las formas de organización social.

Ahora bien, ¿de qué concepción de la filosofía se hace valedor el Papa? 1) En primer lugar, de una filosofía que desarrolla la dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último de la vida y la conciencia de los

⁴ En un contexto cultural en que todo parece medirse por su utilidad, la reflexión filosófica suele parecer bastante inútil. No obstante, si bien la filosofía por su propio carácter no sirve para nada, como se ha puesto de manifiesto desde antiguo, no por eso deja de ser fecunda para la vida, porque en ésta no todo son utilidades; hay muchos otros bienes no útiles, cuya bondad es mucho mejor que la utilidad. Y la filosofía puede contribuir a descubrirlos y fomentarlos.

⁵ El Papa reconoce con pena haber detectado una falta de estima y una progresiva decadencia de la filosofía en los teólogos y pastores de la Iglesia, contra las que se dirige en gran parte esta encíclica.

valores últimos ante el creciente poder de la técnica, por tanto, que no reduce la razón a meras funciones instrumentales (89); 2) de una filosofía que sirve de instancia crítica y fundamento de las otras formas de saber, de instancia de unificación del saber y del obrar humano; y 3) de una filosofía de alcance metafísico, capaz de llegar a "algo absoluto, último y fundamental", más allá de todo fenomenismo y relativismo.

A pesar de que el Papa afirma que no quiere "hablar de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular", sino que sólo desea "afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica" (90), lo bien cierto es que la encíclica recurre a una concepción de la filosofía primordial o exclusivamente entendida como "filosofía del ser", como si el único fallo estuviera en haber dejado de orientarse por tal investigación sobre el ser (11), cuando la metafísica también se ha desarrollado por otros caminos, como el método trascendental kantiano, el método absoluto de Hegel, la fenomenología, el raciovitalismo, la hermenéutica y la noología⁶.

Hay, pues, filosofías que no cabe caracterizar como filosofías del ser y, sin embargo, tampoco se circunscriben meramente al problema gnoseológico, sino que son caminos muy aprovechables para plantear los más importantes problemas metafísicos, como los de la realidad, la trascendentalidad, la verdad, la libertad, la persona, el poder, el sentido y valor⁷ de la vida. En cambio, en la filosofía contemporánea existen algunas filosofías del ser, que no facilitan el acceso a una verdad real u objetiva, ni ofrecen instancia crítica alguna, ni un horizonte metafísico. Pues depende de qué concepción del ser se trate y esté en juego.

Considero que falta en la encíclica un análisis más apropiado del panorama filosófico contemporáneo, que no se reduce a esa propuesta de

⁶ Vid. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

⁷ Como, por ejemplo, el valor de la dignidad humana (vid. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992 y *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989). El propio Xavier Zubiri señala lo siguiente: "La presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana" (*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 2002, p. 252). Vid. Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

presunta solución a través de una mera renovación de la "filosofía del ser". Porque ciertamente, para abrirse a la dimensión metafísica de la realidad, lograr "un fundamento al concepto de dignidad de la persona", descubrir "una referencia a lo absoluto y a lo trascendente" y pasar "del fenómeno al fundamento" (91), no es necesario, ni siquiera lo más conveniente, recurrir a una "filosofía del ser". Como tampoco es esta la vía actual más adecuada para superar el subjetivismo y el utilitarismo en el ámbito de la razón práctica⁸.

Por otra parte, que la reflexión filosófica se haya entretenido en consideraciones existenciales, hermenéuticas y lingüísticas, no implica cerrarse a plantear cuestiones radicales sobre la verdad, sino que tal vez deban darse mayores rodeos y seguir una vía más larga de reflexión⁹. Por cierto, en que nos hayamos hecho más cautos y hayamos aprendido a sospechar, como una manera de ejercitar la reflexión filosófica, no es ajena la actuación de la Iglesia. Y que haya decaído la esperanza de poder recibir de la filosofía "respuestas definitivas" a "preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana" (12), no es sino fruto del ejercicio de una razón crítica, muy propia de la actitud filosófica.

4. Interacción entre filosofía y teología

La iniciativa papal en favor de la filosofía pretende que esta recupere su "vocación originaria", a fin de que contribuya a profundizar la intelección de la fe y a saber comunicar la verdad del evangelio (11). "Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad" (13).

En primer lugar, es ineludible la aportación de la filosofía para comprender la Tradición eclesial misma, porque en ella y "en los grandes

⁸ Vid., por ejemplo, Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.

⁹ Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

maestros de la teología" se usan "conceptos y formas de pensamiento tomados de una determinada tradición filosófica", de tal manera que el teólogo "debe conocer a fondo los sistemas filosóficos que han influido eventualmente tanto en las nociones como en la terminología, para llegar así a interpretaciones correctas y coherentes" (72). Por su parte, la teología dogmática ha de ser capaz de articular el sentido de la Revelación "tanto de forma narrativa, como sobre todo argumentativa" (72); la teología fundamental tiene que seguir cumpliendo en cada contexto histórico "la misión de dar razón de la fe" (73). Y lo mismo vale para la teología moral y su inevitable relación con la ética filosófica.

A la posible objeción de que en la situación actual el teólogo debería acudir a las ciencias y a las sabidurías tradicionales de las diversas culturas, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico, la encíclica responde reafirmando "la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, que viene exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas" (75); y no cesa de insistir de diversas maneras tanto en "el carácter universal del contenido de la fe" como en la función crítica y universalista de la reflexión filosófica, capaz de discernir la "verdad objetiva" por encima de las opiniones y las diversas concepciones de la vida y de las culturas. "El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones. Hoy, en la medida que el evangelio entra en contacto con [otras] áreas culturales, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos" (78).

Así pues, se defiende en la encíclica una relación circular entre la teología y la filosofía, que indudablemente no debe entenderse al modo de un "círculo vicioso", sino de una circularidad hermenéutica, por la que, en vez de caer en una estéril relación, se fecunden y enriquezcan mutuamente: "De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes" (79).

De ahí que la encíclica no considere aceptable la simple separación, que no ha de confundirse con "la justa autonomía del filosofar". Porque "rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina

significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía" (81).

Asimismo, la propia encíclica advierte también del peligro de una segunda posición de la filosofía con respecto a la fe, a la que muchos designan como "filosofía cristiana". Y, aunque se aclara que con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe no es una filosofía, el hecho de referirse con ella a un "modo de filosofar cristiano", a "una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe", produce inevitables equívocos que más valdría eludir, prescindiendo de tal denominación, por cuanto sigue aplicándose a "una filosofía hecha por filósofos cristianos que en su investigación no han querido contradecir su fe". Y también es confusa cuando quiere abarcar "todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana", porque en ese conjunto entrarían, a mi juicio, filósofos como Kant, Hegel, Feuerbach, Marx y Nietzsche, y sin embargo resulta muy difícil incluir a todos ellos dentro de la "filosofía cristiana".

Una tercera posición de la filosofía se da cuando la teología misma recurre a la filosofía. Pues la teología ha tenido y sigue teniendo necesidad de la filosofía, en la medida en que pone en marcha "la razón crítica a la luz de la fe" (83), para argumentar, moverse en un reino de conceptos inteligibles y tratar de exponer una "verdad universal". En el hecho de que para cumplir esta función se haya recurrido tradicionalmente a "filosofías no cristianas", se pone de relieve "el valor de la *autonomía*" de la filosofía.

Pero, a pesar de estas manifestaciones, por las que la tradicional función de la filosofía como *ancilla theologiae*¹⁰ ha de convertirse en una relación fecunda, en la que queda garantizada su legítima autonomía científica, en la encíclica encontramos también afirmaciones como la siguiente: "La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está

¹⁰ Ciertamente, de "*ancilla theologiae*" se ha convertido la filosofía en sierva de la política, del mercado (incluido el político) o de las ideologías hegemónicas, especialmente a través de los nuevos intelectuales orgánicos, ahora domesticados para ejercer sus funciones en especial a través de los medios de comunicación.

junto con la teología más directamente bajo la autoridad del Magisterio y de su discernimiento" (84).

Por desgracia, la experiencia histórica demuestra que ideas como esta última han legitimado ciertas intromisiones del Magisterio en el trabajo de la filosofía. De ser así, se estaría yendo en contra de su legítima autonomía científica y también de la intención expresa del propio Papa, cuando aclara que no es pretensión suya "tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares" (84).

Para que dé fruto esta deseada interacción entre filosofía y teología, y sirva para comprender mejor la Revelación, el Papa insiste reiteradamente en la mediación metafísica: "la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica" (91).

Una razón por la que la encíclica resalta la decisiva "importancia de la instancia metafísica" se halla en el desarrollo actual de las "ciencias hermenéuticas" y los diversos "análisis del lenguaje". En principio, porque –a su juicio– la reflexión filosófica de carácter metafísico puede ayudar a resolver graves problemas hermenéuticos, como las relaciones entre lenguaje, verdad objetiva y realidad, entre hechos históricos y significación, etc. (100 y ss.).

En concreto, se necesita la reflexión para intentar aclarar el "inmutable significado originario" de los textos sagrados y los acontecimientos. Igualmente surge la cuestión sobre cómo conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Aquí, "la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos" (101). Como puede observarse, la encíclica confía solucionar "el problema hermenéutico" (102), apoyándose en una razón metafísica y especulativa, capaz de abrirse a lo universal y veritativo, y posibilitadora de la comunicación intercultural e interdisciplinar.

A mi juicio, falta también en este contexto una reflexión sobre las virtualidades de una hermenéutica crítica, capaz de articular unos mínimos racionales a través de la real pluralidad de hermenéuticas, como por ejemplo se ha intentado expresar mediante la distinción entre mínimos y

máximos éticos, pues, de lo contrario, no habría más remedio que enfrentar entre sí las diversas ofertas religiosas de máximos, o bien estas y los mínimos morales universalmente exigibles¹¹.

5. Necesidad de estudiar filosofía

El Papa muestra un gran interés por la filosofía y se esfuerza por recuperar su sentido profundo en un momento histórico en que se vive un "ofuscamiento" de la razón (55), porque dice estar convencido de su valiosa aportación para la fe y la ciencia teológica. De ahí que la encíclica defienda la necesidad del estudio de la filosofía y de "garantizar una sólida formación filosófica" (67) de todos aquéllos que se vayan a dedicar al sacerdocio y a los estudios eclesiásticos, sobre todo ante el hecho persistente de la etapa postconciliar de la falta de estima del estudio de la filosofía y su consiguiente "decadencia". "Con sorpresa y pena debo constatar –confiesa el Papa– que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (68).

Algunos "motivos de esta poca estima" (68) son: 1) la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, al abandonar el horizonte metafísico; 2) el equívoco que se ha creado sobre todo en relación con las "ciencias humanas", dado que la invitación a los teólogos para que las conozcan se ha interpretado como una autorización a marginar la filosofía o a sustituirla; y 3) el interés por la inculturación de la fe a través de las expresiones de la sabiduría popular, en detrimento de la investigación filosófica.

A pesar de los motivos aludidos, el Papa se expresa con claridad y contundencia a favor de la filosofía: "Deseo reafirmar decididamente que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio" (69). La ausencia de la metodología filosófica causa "graves carencias tanto en la formación sacerdotal como en la

¹¹ Vid., al respecto, las esclarecedoras reflexiones de Adela Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, cap. VII y en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 9.

investigación teológica" (69). Por eso, el Papa se dirige "a quienes tienen la responsabilidad de la formación sacerdotal, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología" (110). Y, por supuesto, también deberán tener una adecuada preparación los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesiásticas.

Ahora bien, la práctica de –por lo menos– ciertos sectores de la Iglesia contradice estas exigencias papales, puesto que una sólida formación filosófica sólo se alcanza sumergiéndose en el piélagos del actual debate filosófico y conociendo sus diversas corrientes, no sólo en los libros sino tal como se vive en los centros universitarios, por tanto, no recluyendo a los aspirantes al sacerdocio en guetos y apartándolos de los estudios eclesiásticos de las Facultades de teología, como ha venido sucediendo durante años.

6. Verdad y libertad

He dejado para el último punto el asunto también más delicado y verdaderamente fundamental en el enfoque del Papa, pero que, a mi juicio, no está del todo bien resuelto filosóficamente ni en la *Veritatis splendor* ni tampoco ahora en la *Fides et ratio*. Y ni siquiera dentro de una "razón natural" de corte aristotélico, porque incluso en ese paradigma de pensamiento la verdad puede entenderse en un sentido dinámico como "verdadear" (*aletheúein*)¹².

De hecho, uno de los motivos que indujo al Papa a desarrollar estas reflexiones fue el de continuar la exposición de la *Veritatis splendor* sobre la verdad y su fundamento en relación con la fe, sobre todo para responder a la sensación de estar privados de "auténticos puntos de referencia" para llevar adelante una vida con verdadero sentido en un contexto cultural marcado por el nihilismo.

¹² Vid. José Manuel Chillón, Ángel Martínez, Luca Valera (editores), *Verdad práctica*, Granada, Comares, 2022.

En principio, dado que "los contenidos de la fe (...) se alcanzan mediante una opción libre y consciente" (50-51), "la verdad de la Revelación cristiana (...) respeta la autonomía de la criatura y su libertad", pero "a la vez obliga"; y es esta la forma en que, según la encíclica, "la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: 'Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres' (Jn. 8, 32)" (22).

Este enfoque ilumina la respuesta del Papa en el contexto cultural nihilista en que nos encontramos, caracterizado por rechazar todo fundamento y toda verdad objetiva. El hilo argumentativo que expone el Papa es el siguiente: a) "la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida del contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana"; b) "una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre"; c) porque "verdad y libertad o bien van juntas o juntas perecen miserablemente" (96).

En definitiva, lo que le preocupa en el fondo al Papa es lograr que se acepte que la libertad sólo puede estar basada en la verdad, y por eso nos recuerda la afirmación de san Juan: "la verdad os hará libres". ¿Y para qué? Para aplicar inmediatamente esta reflexión fundamental sobre la relación entre verdad y libertad a la "verdad en el campo moral". Pues sólo así cree poder rechazar con fundamento una concepción individualista de la conciencia, según la cual cada uno tiene "el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal", "cada uno se encuentra ante su verdad", que puede ser "diversa de la verdad de los demás" (103-4). Es decir, según el Papa, sólo así parece poder hacerse frente a la "crisis en torno a la verdad" que se palpa en la vida contemporánea, en la que la conciencia individual de cada cual carece de cánones objetivos y no acepta estar sometida a ellos en virtud de su autonomía.

Frente a una "ética individualista", basada en la autonomía de la conciencia del individuo para fijar los criterios del bien y del mal y actuar en consecuencia, la encíclica hace hincapié en la necesidad de una ética filosófica orientada a la "verdad del bien", una ética fundada en una "metafísica del bien", que sea capaz de garantizar la "verdad en el campo moral" (104). Esta es la preocupación del Papa: abrir la posibilidad de ofrecer unos cánones objetivos a la conciencia individual en tiempos de

"crisis en torno a la verdad", especialmente por lo que se refiere a la verdad en el campo moral y al papel del Magisterio, como ya se puso de manifiesto en la *Veritatis splendor*.

Ahora bien, ¿es esta la mejor forma de proclamar "la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad como condición de una auténtica libertad"? ¿Es esta la mejor forma de defender "la libertad basada sobre la verdad"?¹³ No creo que la forma que tiene la encíclica de relacionar la verdad y la libertad responda de modo suficientemente adecuado a las exigencias filosóficas contemporáneas¹⁴, ni tampoco a un afinado análisis del mismo acto de fe.

En primer lugar, si bien tiene un sentido la formulación joánica "la verdad os hará libres", tampoco se puede negar que lo tiene su inversión: "la libertad os hará verdaderos". Difícilmente se puede negar el principio moderno de la autonomía, cuando, por un lado, en su génesis ha contribuido de modo decisivo la experiencia cristiana de la vida y, por otro, es expresión precisamente de la libertad y la dignidad radical de la persona. A lo que debemos añadir que no es nada acertado en el contexto de la filosofía moderna y contemporánea confundir la "autonomía" con una mera conciencia individualista y subjetivista (en sentido empírico). Todo lo contrario, la autonomía racional de la persona, su libertad y dignidad, es la capacidad que le permite abrirse precisamente en versión moderna, es decir, desde la libertad, al orden de lo universal y absoluto. Por tanto, habría que reconocer también que la libertad os hará (os puede hacer) verdaderos. En el contexto moderno, no se puede hacer de la verdad libertad, sin haber recorrido el camino (por el) que (se) hace de la libertad verdad. No se trata de optar por un lado u otro, entre la verdad y la libertad, sino de buscar el mejor modo de correlacionarlas en el nivel de desarrollo de la conciencia contemporánea. Y la elegida por la encíclica no creo que sea la forma más acertada filosóficamente de tomar en serio la autonomía, es decir, la libertad y la dignidad de la persona humana. La libertad como aquella autonomía que nos confiere dignidad requiere una auto-obligación, una *ligatio*, un vínculo primordial, sin el que la presunta verdad carecería de credibilidad y quedaría cosificada.

¹³ *Fides et ratio*, p. 97, nota.

¹⁴ *Vid.* al respecto, por ejemplo, Josef Simon, *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983.

Por otro parte, si analizamos el acto de fe, descubriremos que se trata de un fenómeno en el que la libertad y la verdad están íntimamente unidas, pero no de la forma en que aparece en la encíclica, que parece privilegiar, a mi juicio, un cierto positivismo teológico y una "logificación" de la fe, de los que puede derivarse un talante paternalista y autoritario en la formulación de los contenidos de la fe. Para evitar, pues, los mencionados peligros de positivismo e intelectualismo, que cabe detectar en la encíclica, sería muy conveniente analizar y reflexionar sobre la combinación de libertad y verdad en el acto de fe¹⁵.

Si nos atenemos al estudio zubiriano, debemos dejar claro desde un comienzo que la fe no es un conocimiento intelectual, ni su objeto es la verdad de un juicio, por tanto, no tiene por objeto una serie de afirmaciones. Lo primario y decisivo de la fe se halla en la admisión, pero ésta desborda los límites del asentimiento intelectual, dado que la fe no recae primariamente sobre los juicios.

Lo cual no quiere decir que la fe no tenga nada que ver con la verdad. Pero es que hay que advertir ante todo que la forma radical y primaria de la verdad no es la de un juicio. Por consiguiente, la fe no consiste en asentir a unos determinados juicios, sino en la "admisión de lo verdadero". Así pues, la fe es un modo de entrega, un acto de entrega personal a otra persona en cuanto portadora de verdad. En este fenómeno de la "verdad personal", según Zubiri, la verdad no es sólo "manifestación enunciativa", sino que envuelve también fidelidad y efectividad irrefragable. Así que en la mera enunciación falta la dimensión experiencial y vital del acto de fe, una ausencia que es fruto de un reduccionismo logicista, es decir, de una logificación de la fe.

A partir de este nivel algo más profundo del acto de fe es de donde puede surgir otra versión más acorde con el espíritu moderno del "tema de la verdad y de su fundamento en relación con la fe" (según la expresión del propio Papa) (13). Sobre todo, si nos percatamos de que lo radical de la fe es "opción", que "la fe es una entrega opcional a una persona en cuanto verdadera"¹⁶. La fe es una opción de nuestra realidad entera, y no

¹⁵ Vid. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Sociedad de estudios y publicaciones, 1984, cap. 4, pp. 209 ss., al que nos atenemos para lo que sigue.

¹⁶ *Ibid.*, p. 221

sólo de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad; por tanto, es un acto personal y "libre". La opción está fundada en aquello que nos atrae, porque nos ofrece verdad personal, credibilidad, pero hemos de hacer nuestra esa atracción con la que la verdad personal nos mueve confiadamente, y en eso consiste la libertad. Luego en el acto de fe también acontece que la libertad nos hará (puede hacer) verdaderos.

II. ALGUNAS PRESENCIAS Y VIGENCIAS DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA CULTURA OCCIDENTAL

1. Genealogías de la razón: la innovación cristiana.

Como complemento de la reflexión sobre la *Fides et Ratio*, expon-dremos a continuación algunos aspectos de la cultura occidental que muestran la presencia y vigencia del pensamiento cristiano.

En primer lugar, hay que destacar como hito histórico de esta presencia el carácter sapiencial del “Evangelio” –de la buena noticia– de Jesús de Nazaret. Su predicación del “Reinado de Dios” puso de relieve el sentido del cristianismo como movimiento “mesiánico” en el seno del judaísmo¹⁷. En el contexto de la cultura occidental desde la denominada “era axial”¹⁸, la oferta cristiana constituye una llamada a la libertad y a la vida auténtica, a sentirse libres de otras soberanías, que acaban en la idolatría.

La adhesión a la fe cristiana se vive como liberación y conversión a un hombre nuevo en el seno de una sociedad de fraternidad universal, donde sí cabe esperar razonablemente la liberación de los oprimidos. Porque lo que está en marcha es una “regeneración” (*palingenesia*), como muestran las Bienaventuranzas y la innovadora capacidad de perdonar por opción libre y personal.

¹⁷ Vid. Antonio González, *El Mesías de Dios*, Sal Terrae, 2022; Edward Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981.

¹⁸ Vid. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich, Piper, 1949; Charles Taylor, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014-2015; Hans Joas, *Was ist die Ach-zenzeit?*, Basilea, Schwabe, 2014; Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlín, Suhrkamp, 2019.

Un impulso inspirador a partir de este nuevo espíritu en la cultura procede de la superación del orden de la justicia en el sentido de la reciprocidad y la retribución por la fidelidad y la gratuidad en libertad. Es éste un asunto decisivo para comprender el misterio de la nueva vida que aporta el dinamismo del amor como *agápe*, en el sentido cristiano. Se trata de un nuevo orden, a diferencia de la justicia, con el advenimiento del reino de la gracia (*xáris*), de la sobreabundancia del corazón¹⁹. Aquí no se trata del mérito, sino de la gracia y lo que tiene auténtica gracia es dar sin esperar nada a cambio²⁰, pues sólo con ese espíritu innovador será posible superar la aporofobia y las preferencias adaptativas²¹, bajo cuya opresión viven tantas personas en las más diversas situaciones de la vida.

La gracia liberadora del cristianismo se vive desde la intimidad del corazón. Jesús de Nazaret habla del “corazón” como centro vital de la persona entera, en el sentido bíblico, uniendo sentimiento, voluntad e inteligencia. Pues es en ese nivel desde donde se puede producir la conversión (*metánoia*), la revolución del corazón, y de donde proceden las íntimas intenciones y las acciones²².

Todos estos aspectos y otros muchos han sido rastreados en algunas genealogías de la razón que se han desarrollado en la filosofía contemporánea: desde la misma versión nietzscheana de la genealogía de la razón corporal hasta la reconstrucción genealógica de la razón comunicativa en la última obra de Jürgen Habermas²³, e incluso en la “genealogía afirmativa” aportada por la variante de Hans Joas²⁴.

¹⁹ Vid. Adela Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 11 y Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, pp. 224-230.

²⁰ Lucas, 6, 32-34.

²¹ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona, Paidós, 2017; Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos,

²² Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza; Jesús Conill, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

²³ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlín, Suhrkamp, 2019; vid. Jesús Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021.

²⁴ Hans Joas, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin, Suhrkamp, 2020.

En el caso de Habermas, su teoría de la acción comunicativa muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas. Esta tesis es la que ha expuesto el propio Habermas mediante una peculiar genealogía en su obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Ciertamente una tarea de la filosofía es ejercer su actividad intelectual como genealogía del pensamiento, dado que la genealogía se ha convertido en un nuevo método de la filosofía contemporánea. Pero para eso ha de seguir algún hilo conductor. Por ejemplo, en el caso de Nietzsche, éste optó por “seguir de modo explícito el hilo conductor del cuerpo”. Sin embargo, por su parte, Habermas ha expuesto una genealogía del pensamiento “siguiendo el hilo conductor del discurso sobre fe y saber”.

La genealogía como método sirve para comprender los presupuestos paradigmáticos desde los que y con los que tratamos las cuestiones fundamentales del pensamiento y nos orientamos en la vida. Ahora bien, estos presupuestos han cambiado a lo largo de la historia, de ahí que la genealogía habermasiana haya pretendido iluminar esos cambios desvelando los “procesos de aprendizaje” por los que se ha producido la transformación histórica de las principales constelaciones del pensamiento y su relación con la acción. Habermas comienza su genealogía del pensamiento situando el origen de la filosofía y de la razón misma en su versión filosófica en el ámbito de las imágenes del mundo religiosas y metafísicas, dentro de la era axial. Se sirve del discurso sobre fe y saber cómo hilo conductor para mostrar cómo la filosofía se ha apropiado de contenidos esenciales de las tradiciones religiosas y se ha convertido en un saber argumentativo.

En tanto que filósofo, Habermas dice estar guiado por el interés de ratificar lo que la filosofía ha aprendido de ese discurso sobre fe y saber. Lo que ha pretendido Habermas en *Auch eine Geschichte der Philosophie* es mostrar que precisamente a esta “ósmosis semántica” entre fe y saber debe el pensamiento secular que conecta con Kant y Hegel el descubrimiento de la libertad racional y los conceptos fundamentales –decisivos hasta hoy– de la filosofía práctica. Mientras la cosmología griega ha sido abandonada, los contenidos semánticos de origen bíblico han sido transferidos a conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento contemporáneo. Por eso, aquello de que es capaz la filosofía habrá que decidirlo todavía hoy teniendo en cuenta la herencia de origen religioso, aunque transformada. En concreto, se trata de decidirse entre dos formas de pen-

sar que, según Habermas, cabe ejemplificar mediante dos actitudes ante el fenómeno de la religión: una que pretende objetivarlo científicamente y otra que intenta comprenderlo en su complejidad.

Como representantes de la primera alude a Hobbes y Hume, que pretenden explicar la religión psicológicamente; en cambio, de la segunda serán representativos Spinoza y Kant, en la medida en que intentan apropiarse de los contenidos de la tradición religiosa. Sin embargo, a mi juicio, antes de optar por una de estas dos líneas que presenta Habermas haría falta tener en cuenta la aportación decisiva del pensamiento nietzscheano, al que ni siquiera se presta la debida atención por parte de Habermas en su voluminosa obra; por tanto, habría que ampliar las posibles salidas en la situación contemporánea de la filosofía reflexionando también sobre la perspectiva nietzscheana²⁵.

Por su parte, la transformación hermenéutica de la línea de pensamiento de Spinoza y Kant ofrece la posibilidad de reconstruir críticamente las aportaciones históricas de la religión y de apropiarse de los contenidos racionales de las tradiciones religiosas, traduciéndolos filosóficamente dentro de los límites de la razón. El resultado de esta crítica de la religión viene a ser una religión racionalizada, pasada por el filtro de la razón.

Esta racionalización comunicativa por parte de Habermas cuenta con el siguiente “presupuesto pragmático-discursivo”, que posibilita el entendimiento mutuo: “los participantes de un discurso llevado *en serio* tienen que reconocerse *recíprocamente* como sujetos racionales, que pueden aprender *unos de otros*”²⁶. Sin respeto y reconocimiento mutuos no hay entendimiento posible, ni tampoco aprendizaje recíproco. Es lo que ocurre cuando en el ambiente secular las concepciones religiosas son consideradas como meras ilusiones “desencantadas” científicamente y la existencia religiosa como un anacronismo ya superado. Sólo la actitud dialógica permite abrirse a las posibles contribuciones de origen religioso, probar su valor heurístico y su potencial contenido de verdad, e incluso intentar su

²⁵ Vid. Jesús Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021; también, por ejemplo, Javier Antolín Sánchez, “Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Diónisos y el Crucificado”, *Estudio Agustiniiano*, 39/1 (2004), pp. 135-168.

²⁶ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019, I, p. 132.

traducción en un lenguaje secular. Sólo en virtud del reconocimiento mutuo cabe entender las comunidades religiosas como “*stakeholders*” de la misma empresa humana que nos une, como competidores por “la misma meta”²⁷.

Si de verdad se quiere mantener el discurso y fomentar una auténtica convivencia, ambas partes (la religiosa y la secular) tienen que aceptar las cargas del posible entendimiento (*Verständigung*) discursivo y revisar sus posiciones en virtud de un proceso de aprendizaje. Por un lado, mediante la modernización de la conciencia religiosa a partir de la reflexión teológica y la praxis de las comunidades de creyentes; por otro lado, delimitando adecuadamente la comprensión secular de la razón humana de su radicalización secularista. Un propósito que sólo es posible si se desarrollan una “fe” y una “razón” autocríticas, dispuestas a aprender recíprocamente, en vez de enrocarse en una presunta autosuficiencia.

Con esta nueva actitud, propia de una ciudadanía madura y compleja en una sociedad auténticamente pluralista, por tanto, “postsecularista”, la relación entre fe y razón con sus respectivas aportaciones puede enriquecer el espacio público, en el que se practique el respeto y la escucha, el aprendizaje recíproco, fomentando el universalismo moral de una Ilustración hermenéutica, frente a los tribalismos y gregarismos, que empobrecen la vida y la cultura.

2. El renovado vigor de la religión cristiana en el mundo actual

Aunque muchos piensan y sienten que estamos en una época posmoderna, y en muchos aspectos no les falta razón, lo primero que hay que tener en cuenta es que la llamada “posmodernidad” ha vivido y sigue viviendo parasitariamente de la modernidad, incluso en el propio término con que se caracteriza a sí misma. Por tanto, la reflexión sobre la tradición cristiana en un mundo que se entiende a sí mismo como posmoderno ha de comenzar partiendo de una consideración de la modernidad y sólo puede entenderse en relación con la modernidad.

²⁷ *Ibidem*, I, p. 133.

Según algunas interpretaciones, uno de los propósitos de la modernidad fue superar las tradiciones religiosas y favorecer el ya famoso proceso de secularización²⁸. El nuevo impulso, la nueva luz del mundo y el órgano del progreso, era la razón ilustrada a través de la ciencia, la tecnología y la libertad como autonomía, porque se confiaba en lograr así la emancipación social, es decir, instaurar el reino de la libertad y de la justicia, fundando la esperanza de una nueva humanidad, con abundancia de bienes y concordia social.

Pero, en segundo lugar, lo propio de la nueva “sensibilidad postmoderna” es una nueva experiencia de la vida, otra forma de sentir y vivir los efectos del proceso modernizador, menos complaciente y que hasta desconfía de los viejos furores utópicos. Eso sí ha cambiado en las ideas, en las creencias y en la vida. Y, en el contexto de esta nueva sensibilidad, hay que poner de relieve un aspecto crucial: junto a otras interpretaciones que ha habido de la modernidad (como “jaula de hierro”, como proceso dialéctico y paradójico), la experiencia más profunda es la nihilista, una de cuyas expresiones ha sido la también famosa frase que anuncia la “muerte de Dios” y el paulatino desvanecimiento de su larga sombra²⁹. En ella se condensa la experiencia de la devaluación de los valores hasta ahora más valiosos, la pérdida de credibilidad, el cierre del horizonte por esa vía de los por Nietzsche llamados “ideales ascéticos”, porque ya no hay respuesta al para qué de la existencia³⁰.

Hace falta, pues, llegar al fondo de nuestra experiencia vital y ver qué aporta la herencia cristiana: ¿una audaz transvaloración, que incluye valores sorprendentes (para muchos, hasta extravagantes), como el de la ra-

²⁸ De la enorme cantidad de publicaciones sobre la cuestión de la secularización, a título de ejemplo, remito a los trabajos de José Casanova (*Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012; “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en *Dialécticas de la postsecularidad*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 93-124); vid. Iván Garzón, “Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?”, *Revista de Estudios Sociales*, 50, septiembre, 2014, pp. 101-112.

²⁹ Vid. Jesús Conill, “‘Muerte de Dios’ e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en *¿Hay lugar para Dios hoy?*, Madrid, PPC, 2005, pp. 150-174; Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado III: ¿Qué significan los ideales ascéticos?, Madrid, Alianza, 1978 (3ª ed.); Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

dical “igualdad ante Dios”, el amor compasivo y misericordioso (especialmente para con los pobres y sufrientes) y la tremenda paradoja de un “Dios en la cruz”?³¹

El proceso que ha conducido a la experiencia postmoderna conlleva también una revisión de lo que significa la razón moderna y en ese sentido han surgido varias tendencias que promueven una radical reforma de la razón, que pueden conectar mucho mejor con la experiencia religiosa. Y en este contexto la aportación de la filosofía española e hispana, en general, ha sido muy rica, porque ha contribuido a incorporar la dimensión experiencial de la razón humana, más allá de los modelos basados en la pura lógica (pero cada vez más alejados de la complejidad de la vida real de las personas), a través de nuevos modos de entender la razón humana como “razón vital” (Ortega y Gasset), “razón sentiente” (Xavier Zubiri), “razón poética” (Miguel de Unamuno y María Zambrano), “razón cordial” (Adela Cortina), “razón deliberativa” (Diego Gracia), “razón cálida” (Carlos Díaz).

3. El valor positivo de la fe cristiana en Europa como símbolo cultural.

Los medios de comunicación nos tienen acostumbrados a una presentación conflictiva y en muchas ocasiones corrosiva de la religión en general y de la cristiana en particular. Y no se suele presentar la religión como fuente de alegría y esperanza, ni se reflexiona suficientemente sobre el cristianismo como fuente creadora de cultura, en concreto, de la configuración de lo que hoy llamamos Europa, e incluso de un modo más amplio, de lo que significa la cultura occidental en el mundo. Una de las razones consiste en que ha decaído la conciencia del valor de la religión cristiana por parte justamente de aquéllos que más nos estamos beneficiando de su vigor, que –si bien lo miramos– ha quedado incrustado en la cultura. Por tanto, a mi juicio, habría que empezar la reflexión recuperando el sentido profundo de la religión cristiana para Europa y para el mundo entero.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1978 (4ª ed.), § 46.

Hay que recordar que el quehacer de la religión cristiana en el mundo contemporáneo es decisivo, por ambiguo que haya resultado ser en su larga historia. En muchos lugares la religión cristiana está siendo un verdadero signo de compromiso por los pobres, de lucha por la justicia y de derroche de gratuidad. Y es que, ante todo, las religiones son, para las personas concretas, fuente de sentido, de esperanza y de consuelo. Pero, para que cumpla su misión, no hay que reducir la dimensión religiosa de la vida humana a otras dimensiones, como la política, la ética, la estética o la economía. Por tentador que haya sido -y sea- manipular y sacar provecho (político, económico, etc.) del mundo del misterio. Pues la religión ha sido -y es- muy manipulable, como todos los grandes ideales. Las mismas guerras de religión han sido -y son- en muchas ocasiones guerras económicas o políticas, luchas de poder personal o grupal, que se recubren con la justificación religiosa.

De ahí que sea urgente tratar de recuperar las raíces de las religiones, lo que las constituye como fuente de sentido para los hombres, como fuente de esperanza y de vida en plenitud, para purificarlas de las manipulaciones ideológicas e impedir que se conviertan en un arma arrojadiza. Es absurdo que las religiones aparezcan como fuente de discordia, en vez de ser promotoras de la justicia como camino para la auténtica paz y la concordia. Es urgente revitalizar el fondo positivo de las religiones en nuestro mundo, en el que necesitamos cultivar todas las dimensiones de la vida humana, la política, la economía, el arte, la ética, pero también de la religión.

¿Qué aportan las religiones a la vida de las personas y de las sociedades en el mundo contemporáneo? En las democracias liberales, las religiones han dejado de ser una fuente de legitimación política directa e inmediata, porque su contenido se ha secularizado en gran parte y ha pasado a nutrir la dimensión comunicativa de la racionalidad. Las religiones sirvieron en Occidente durante mucho tiempo para legitimar la dominación política. Pero la fuerza legitimadora de la religión ha dejado paso a una racionalidad comunicativa (y/o funcional y estratégica) que legitima el poder político e intenta ser fuente de integración social.

¿Qué lugar cabe a las religiones en esas sociedades con democracia liberal, en las que ya no son la fuente de legitimación política, ni tampoco de la integración social?

En primer lugar, las religiones –y en particular la cristiana– aportan una ampliación de la libertad a través del ejercicio de la ciudadanía compleja. Porque en las sociedades modernas y contemporáneas, que quieren profundizar la vivencia compartida de la libertad, se necesita aprender a vivir incorporando una nueva forma de ciudadanía, la denominada “ciudadanía compleja”³², a la que habría que caracterizar también como “postsecular”³³.

En las sociedades pluralistas la ciudadanía compleja está compuesta por ciudadanos que han de ser tratados como iguales, de ciudadanos que son personas con importantes diferencias, entre las que se encuentra la de religión. Una noción compleja de ciudadanía implica aceptar que no existen personas sin atributos, sino personas cuya mismidad se forma con los aspectos significativos de su religión y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respeto a su mismidad exige al Estado tratar de integrar las diferencias que la componen. Entender la ciudadanía al modo simplista implica borrar las diferencias en la vida pública, mientras que entenderla como compleja exige intentar gestionar la diversidad, articulándola. Esto requiere vincular un Estado laico (no confesional) con una sociedad pluralista, también en la dimensión religiosa.

Una sociedad pluralista es aquella en la que conviven distintas propuestas de vida en plenitud que entran en diálogo entre sí y descubren unos mínimos compartidos de justicia, que componen su ética cívica común. De este modo se distancian de las sociedades moralmente monistas, en las que se supone que no está vigente sino un único proyecto de vida feliz para el conjunto de la ciudadanía, pero también de las moralmente politeístas, dotadas de unos proyectos de vida buena tan distintos que ni siquiera pueden dialogar entre sí, ni descubrir principios de justicia comunes. En las sociedades pluralistas las distintas ofertas de vida feliz se presentan en la esfera pública, las aceptan aquellos ciudadanos a los que

³² Adela Cortina, *Ética mínima* (Tecnos, Madrid, 1986); *Ética civil y religión* (PPC, Madrid, 1995); *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

³³ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006); J. Conill, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana, *Pensamiento*, n° 238 (2007), pp. 571-581; *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, cap. 3.

resulten atractivas, y el conjunto de la sociedad se compromete a respetar las ofertas ajenas, como un mínimo de justicia irrenunciable.

El Estado verdaderamente laico, por su parte, no apuesta por una religión determinada ni por borrar las religiones de la vida pública, sino que intenta articular institucionalmente la vida compartida de tal modo que todos se sientan ciudadanos de primera, sin tener que renunciar a la expresión de su mismidad religiosa. Privatizar las religiones es inaceptable, y no sólo porque los ciudadanos tienen derecho a expresar su mismidad en público, sino porque las religiones tienen vocación de publicidad y prestan el buen servicio de hacer ofertas de vida feliz. Cuantos más proyectos de vida digna con altura humana se presenten, más altas serán las exigencias de justicia y mayor la posibilidad de las personas de elegir proyectos capaces de generar ilusión. Pero también las religiones tienen que ser fieles a su razón de ser y hacer sus ofertas de vida buena, sin imposiciones, pues a tales propuestas sólo desde la libertad puede invitarse y sólo desde la libertad pueden aceptarse.

Una aportación histórica y cultural de la religión cristiana ha sido la de alimentar los mínimos de justicia. Los seres humanos tendemos a la felicidad, a los máximos de la vida buena, y cuando se presentan propuestas de vida buena y de vida feliz en distintos grupos sociales, también las exigencias de justicia son mayores. Cuando hay grupos que hacen propuestas de vida en plenitud, que ilusionan, que son verdaderamente fascinantes, también son mayores las exigencias de justicia. Si cada vez hay menos propuestas de vida en plenitud e ilusionantes, entre las que se encuentran las religiosas, al final las exigencias de justicia también languidecen o desaparecen. Los mínimos de justicia se alimentan de los máximos de vida en plenitud. Las exigencias de justicia se alimentan de las propuestas de vida buena, de vida feliz, que normalmente transmiten las religiones. Fortalecer los buenos proyectos, fomentados por la religión cristiana (en nuestro caso), que no se defiendan de forma dogmática, sino que estén dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las contribuciones culturales de la religión en las sociedades pluralistas.

Pero ha habido y hay otras aportaciones generadoras de nueva cultura (¡culturógenas!) de la religión cristiana, como las siguientes.

La primera aportación de las religiones abrahámicas, y de la cristiana en particular, es el anuncio de la buena noticia de que hay un Dios. Lo primero que tiene que proclamar una religión como la cristiana, y ha de

hacerlo gozosamente, es la vivencia del Dios de Jesús y que ésa es una buena noticia. Y lo es porque entonces es posible que los cojos anden, que los ciegos vean, los enfermos sanen, que las gentes tengan alguien que les acompañe durante toda su vida, que sea testigo de su vida, y que es pensable que haya un horizonte de esperanza y de sentido.

La segunda sería la de la sacralidad de la persona, que está también recogida en un mundo secular en lo que sería la dignidad de las personas. En las Religiones del Libro, la santidad de la persona está totalmente ligada a la creación del hombre por Dios a su imagen y semejanza, y en ese sentido el hombre es sagrado para el hombre, el hombre no puede ser instrumentalizado, ni manipulado, ni tratado como un simple medio para cualesquiera fines. Lo que se dice desde el punto de vista de la sacralidad de la persona es lo que en algunas éticas contemporáneas se traduce como la dignidad de la persona humana y que es una fuente de los valores básicos de la cultura occidental³⁴. Incluso de la dimensión jurídica en las Constituciones de las democracias liberales y en el discurso político y social, así como en las diversas éticas aplicadas³⁵.

La tercera aportación de las religiones consistiría en desvelar el vínculo que nos constituye³⁶. Desde el punto de vista político, la parábola que ha triunfado en nuestro tiempo es el relato del contrato. Sin embargo, hay otro relato que está en los libros religiosos, el de la alianza. El relato de la alianza no es el de un grupo de personas que tratan de sellar un contrato, sino el de personas que se reconocen ya como personas desde una relación de vinculación con otras personas. El relato del *Génesis* es el relato de la creación en el que Yahvé/Dios crea a Adán y Eva. Y en el momento en que Adán ve a Eva dice “esta sí que es carne de mi carne y hueso de mi hueso”. Se trata del relato del reconocimiento personal.

Somos personas porque nos reconocemos mutuamente como personas. El relato del individualismo, según el cual somos individuos que un

³⁴ Jesús Conill, *Ética hermenéutica* (Tecnos, Madrid, 2006); Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.

³⁵ Vid. Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.) *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003; Adela Cortina y Mauricio Correa (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, Santiago de Chile, ediciones UC.

³⁶ Adela Cortina, *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

buen día decidimos sellar un contrato, es un relato abstracto, porque la realidad es que nacemos ya en una relación interpersonal, y por eso nos reconocemos como personas. El relato de la alianza es el del reconocimiento recíproco, que después se ha plasmado también en algunas tradiciones filosóficas, que han puesto de relieve el vínculo intersubjetivo e interpersonal que nos constituye. Estamos ya vinculados, religados –y la religión nos hace sentir ese vínculo– desde el origen³⁷.

La religión cristiana nos aporta también –y de modo muy especial– la sabia distinción entre los derechos de justicia y las obligaciones de gratuidad³⁸. Los derechos de justicia no agotan todas las posibles obligaciones a las que una persona se siente ligada. Junto a los derechos de justicia existen los deberes de gratuidad. La palabra obligación viene de *ob-ligatio*; *ligatio* quiere decir vínculo, y cuando alguien se da cuenta de que tiene un vínculo con otros se siente obligado, porque está realmente vinculado. Pero hay que descubrir tal vinculación y la religión cristiana es una buena escuela para iluminar la conciencia y nutrir la cultura del sentido de la gratuidad.

Los seres humanos tenemos un conjunto de necesidades que nunca pueden exigirse como derechos y nunca pueden reclamarse como deberes. Todos tenemos necesidad de sentido, de esperanza, de consuelo; y uno no puede exigir, como un derecho, que le den sentido, que le den esperanza, que le den consuelo, que le den cariño, porque eso no es una cuestión de derecho y de deber, sino que es una necesidad que solamente puede satisfacer aquél a quien le brota de la abundancia del corazón. Por eso, tales necesidades solamente se pueden satisfacer, si hay quienes sienten la obligación de proporcionar sentido, consuelo, esperanza, cariño; porque hablan –viven– desde la abundancia del corazón.

Y, por último, hay una aportación específica de las religiones –y de la cristiana en particular– que nadie puede hacer en su lugar: la de recordar que *tiene que haber* un mañana, como decía Horkheimer. Pues la única esperanza de que el sufrimiento y la injusticia no sean la última palabra

³⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid, 1987) y *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid, 1984).

³⁸ Adela Cortina, *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001) y *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

de la historia es que haya un mañana. Desde esa perspectiva es desde la que se entiende el querer que exista un Dios³⁹ y, con Horkheimer, que la injusticia no sea la última palabra de la historia. Por eso conviene recordar –como suele hacer Adela Cortina⁴⁰– el texto de Horkheimer: “Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo; lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: Una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, amado y se ha quedado sola, pero su corazón está lejos del odio y presta ayuda cuando puede hacerlo, alguien la ve seguir su camino y exclama: *Ça doit avoir un lendemain* [esto debe tener un mañana] porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios y no para sí mismos”⁴¹.

El anuncio del Dios cristiano es una buena noticia por muchas razones, pero una de ellas es porque abre un horizonte de esperanza: tiene que haber un mañana para que la injusticia no sea la última palabra de la historia.

³⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994; vid. Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 9, pp. 223 y 229.

⁴⁰ Adela Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985, p. 183 (ampliada en: *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis, 2008).

⁴¹ Max Horkheimer, “En torno a la libertad”, en *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973, p. 212.