



Hallazgos

ISSN: 1794-3841

ISSN: 2422-409X

Universidad Santo Tomás

DÍAZ, JORGE-AURELIO; ROJAS-CLAROS, ARMANDO
Religión y razón pública*
Hallazgos, vol. 17, núm. 33, 2020, Enero-Junio, pp. 81-102
Universidad Santo Tomás

DOI: <https://doi.org/10.15332/2422409X.5209>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413865017004>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Religión y razón pública*

JORGE-AURELIO DÍAZ**

ARMANDO ROJAS-CLAROS***

Recibido: 14 de junio de 2019 · Evaluado: 2 de diciembre de 2019 · Aceptado: 3 de diciembre de 2019

Citar como: Díaz, J.-A. y Rojas Claros, A. (2020). Religión y razón pública. *Hallazgos*, 17(33), 81-102.

DOI: <https://doi.org/10.15332/2422409X.5209>

* Una versión resumida se presentó en el V Congreso Mundial de la Comiucap (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie), que tuvo lugar en la Universidad Santo Tomás, Sede Bogotá, del 4 al 9 de julio de 2017. El texto ha sido elaborado en el Grupo de Investigación Philosophia Personae (código Colciencias COL0091564), patrocinado por la Universidad Católica de Colombia.

** Doctor en Filosofía. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia.

Correo electrónico: jadiaza@ucatolica.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8576-0815>.

*** Magíster en Ciencias Políticas por la Paz y la Integración de los Pueblos. Profesor de la Universidad Católica de Colombia.

Correo electrónico: arojas@ucatolica.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4530-0878>.

Resumen

En este artículo se busca confrontar el llamado que hizo Alvin Plantinga a los filósofos cristianos para que asuman los intereses de la comunidad a la que pertenecen con el análisis de Iván Garzón sobre el lugar de la religión en el ejercicio de la razón pública. El propósito es examinar los cambios que se han producido, dentro del pensamiento político liberal, en lo que concierne al lugar de la religión en la organización de la sociedad. Esto le plantea a los creyentes nuevos retos para lograr, desde sus convicciones religiosas, su participación activa en la organización de sociedades que alcancen el establecimiento de formas de convivencia pacífica que respeten la creciente diversidad cultural de los ciudadanos.

Palabras clave: Alwin Plantinga, Iván Garzón, razón pública, religión, política.

Religion and public reason

Abstract

This article seeks to confront Alvin Plantinga's call to Christian philosophers to assume the interests of the community to which they belong with Iván Garzón's analysis of the place of religion in the exercise of public reason. The purpose is to examine the changes that have taken place, within liberal political thought, in relation to the place of religion in the organization of society. This raises new challenges for believers to achieve, from their religious convictions, their active participation in the organization of societies that accomplish the establishment of forms of peaceful coexistence that respect the growing cultural diversity of citizens.

Keywords: Alwin Plantinga, Iván Garzón, public reason, religion, politics.

Religião e razão pública

Resumo

Em este artigo busca-se confrontar o chamado que fez Alvin Plantinga aos filósofos cristãos para que assumam os interesses da comunidade na qual pertencem com a análise do Iván Garzón sobre o lugar da religião no exercício da razão pública. O propósito é examinar as mudanças que tem se produzido, dentro do pensamento político liberal, no que concerne ao lugar da religião na organização da sociedade. Isto apresenta aos crentes novos desafios para lograr, desde suas convicções religiosas, sua participação ativa na organização das sociedades que atingem o estabelecimento das formas de convivência pacífica que respeitem a crescente diversidade cultural dos cidadãos.

Palavras-chave: Alwin Plantinga, Iván Garzón, razão pública, religião, política.

Introducción

No puede negarse que la doctrina liberal constituyó un aporte muy significativo para la superación de los conflictos que se derivaron de la ruptura de la unidad religiosa en Europa, como consecuencia, sobre todo, de la irrupción de la Reforma protestante en el escenario de la historia. Con el concepto de *tolerancia*, que inició su camino mediante el principio *cuius regio, eius et religio* ‘según la región será la religión’, consagrado en la llamada Paz de Augsburgo (1555) entre católicos y luteranos, y que se consolidó luego gracias a los aportes, entre otros, del filósofo inglés John Locke, sobre todo en su *Ensayo* y su *Carta sobre la tolerancia*, se logró establecer un *modus vivendi* entre las diversas fracciones en las que se dividió la tradicional unidad cristiana. Tal división llevó a las llamadas “guerras de religión”. Sin embargo, con la creciente configuración de sociedades cada vez más heterogéneas en lo concerniente a los principios básicos sobre los cuales establecer las normas de convivencia, las ideas liberales se han ido mostrando cada vez más insuficientes para resolver estos conflictos. Han surgido, entonces, propuestas que buscan nuevas maneras de establecer unos acuerdos mínimos que permitan estructurar el orden social, sin pretender la homogeneización de la sociedad, pero que aseguren una concordia pacífica entre los ciudadanos.

Ahora bien, uno de los puntos más controversiales en esa búsqueda de concordia lo constituye precisamente el fenómeno religioso, no solo por la variedad de formas religiosas que compiten de alguna manera entre sí en la determinación de los valores y del sentido de la vida humana, sino también por la configuración de los Estados laicos, derivados, justamente, de los aportes de las doctrinas liberales. La pregunta, entonces, sobre cómo determinar el lugar y el papel de las convicciones religiosas en el seno de una sociedad democrática organizada en un Estado laico es precisamente la que se plantea al hablar de las relaciones que cabe establecer entre la religión y la razón pública. Si se tiene en cuenta que la religión, en sus diversas manifestaciones, no puede ser desconocida o ignorada, ni tampoco cabe esperar su desaparición, es necesario entonces determinar con claridad su lugar en el seno de un Estado de derecho, así como las condiciones de su participación en la organización de la sociedad¹.

1 Como lo ha hecho notar John Gray (2008), “[...] las religiones son expresión de unas necesidades humanas que ningún cambio en la sociedad puede eliminar, entre ellas, por ejemplo, la necesidad de aceptar lo que no tiene remedio y de hallar un sentido en los azares de la vida. Tan probable es que los seres humanos dejen de ser religiosos como que dejen de ser sexuales, juguetones o violentos” (p. 278).

Y esto exige, a su vez, confrontar sus pretensiones de aportar a la discusión pública, con las exigencias que una tal participación tiene que establecer, y que no son otras que las que plantea el uso público de la razón.

Es precisamente este tema el que ha sido objeto de un cuidadoso estudio por parte del filósofo Iván Garzón, en su reciente libro *La religión en la razón pública*, obra con la que nos proponemos entablar un diálogo que esperamos sea constructivo. Sin embargo, dado que las propuestas de Garzón abordan el tema desde una perspectiva claramente cristiana, e incluso católica, nos ha parecido interesante confrontar sus opiniones con las que dio a conocer en su momento el filósofo norteamericano de tradición reformada Alvin Plantinga, en una célebre lección inaugural pronunciada en la Universidad de Notre Dame, en 1983. Esta lección ha sido publicada luego con el título *Advice to Christian Philosophers* ‘Consejo a los filósofos cristianos’², en 1984.

La lección inaugural de Alvin Plantinga

En dicha lección inaugural, su autor se propuso hacer un llamado a los filósofos creyentes para que tomaran conciencia de las funciones que les son propias en razón de sus convicciones religiosas. Su propósito era doble: por una parte, les señalaba la necesidad de disponer de una mayor autonomía, tanto en la determinación de aquellas cuestiones sobre las cuales centran su interés, es decir, la organización de su agenda académica, como en la forma de tratar dichas cuestiones; por la otra, los instaba a no tener ningún reato de conciencia en tomar como punto de partida de sus reflexiones las doctrinas fundamentales de su fe cristiana³.

A este propósito, Plantinga hacía notar cómo en muchas ciencias, y no únicamente en la filosofía, existen presunciones sobre la naturaleza de estas, sobre los modos de desarrollarlas y sobre los resultados que se buscan, que no tienen por qué ser asumidas por los creyentes sin un examen previo. Y esto es así porque, en no pocas ocasiones, tales supuestos y presunciones no resultan compatibles con las maneras

2 Como el texto es accesible en la red (véase la sección de referencias), no es necesario indicar las páginas de las citas.

3 Alasdair MacIntyre (2012) sostiene una postura semejante a la de Plantinga en su libro *Dios, filosofía, universidades*, al insistir en la necesidad de conocer las grandes obras concernientes a la fe y hablar abiertamente de las propias convicciones, buscando así impregnar los programas académicos de las universidades católicas.

de pensar de un verdadero creyente. De ahí que, cuando la conclusión de alguna ciencia choca directamente con doctrinas que pertenecen a la fe, los científicos creyentes tengan el deber de buscar una alternativa que, como lo expresa el propio Plantinga (1983), “se ajuste bien con el supernaturalismo cristiano —una alternativa que parta de verdades científicamente seminales, como el hecho de que Dios ha creado a la humanidad a su propia imagen”—⁴. Porque se debe tener en cuenta que en algunas disciplinas existen presupuestos fundamentales, a menudo tácitos, que las gobiernan, y que sin embargo no son religiosamente neutrales; más aún, pueden llegar a ser incluso antitéticos con respecto a la perspectiva de un creyente cristiano. En esos casos, y sobre todo en filosofía, corresponde a los creyentes que practican la disciplina elaborar alternativas cristianas adecuadas.

Ya entonces, el filósofo norteamericano hacía notar el surgimiento de un creciente interés por los fenómenos religiosos en general y por las religiones en particular, interés que en años anteriores había sido casi nulo: “La pregunta más popular de la teología filosófica, en ese tiempo, no era si el cristianismo o el teísmo eran *verdaderos*; la pregunta era *si aún tenía sentido* decir que hay una persona como Dios” (Plantinga, 1983). Sin embargo, a pesar de ese renovado interés, el diagnóstico de Plantinga sobre la situación de la religión en el ámbito de la academia era pesimista, porque consideraba que la mayoría de las llamadas “ciencias humanas”, así como los científicos que las practicaban, e incluso la misma teología, se mostraban animados, en general, por un espíritu ajeno al teísmo cristiano.

De ahí que su propósito haya sido impartirles a los filósofos cristianos tres consejos que consideraba fundamentales para su ejercicio profesional. El primero, como ya se ha señalado, era llamarlos a practicar una mayor autonomía, es decir, una más clara independencia con respecto al mundo intelectual de sus colegas; el segundo, motivarlos a mostrar una mayor integridad, en el sentido de comportarse como personas “de una sola pieza”; en otras palabras, trabajar de tal manera que sus creencias religiosas y su reflexión filosófica no corrieran por caminos paralelos; y el tercer

4 Considerar la doctrina de la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios” como una “verdad científica seminal” parece olvidar la advertencia de Juan Duns Escoto al desaprobador la opinión de los filósofos que niegan la necesidad de una doctrina revelada: “Conste que los razonamientos contra los filósofos aquí formulados tienen como una de las premisas alguna verdad creída o probada mediante una verdad creída, que, por lo mismo no son sino persuasiones teológicas, en las que de una verdad de fe se llega a otra verdad de fe (*Persuasiones theologicae ex creditis ad credita*)” (*Ordinatio* I, q. única, B, 12).

consejo era convocarlos a ejercitar una verdadera audacia, y mostrar una mayor confianza en lo que respecta a sus convicciones más íntimas.

Luego de hacer notar cómo la filosofía es en realidad una “empresa social” cuyo ejercicio está determinado en buena medida por el entorno dentro del cual se desarrolla, llamaba la atención de los filósofos creyentes sobre su pertenencia a una comunidad particular dentro de la cual viven y a la cual deben estar prestos a servir. Tal comunidad, como es natural, puede tener, y de hecho tiene, sus propios intereses, sus propias inquietudes, así como sus propias maneras de confrontarlas. Porque no siempre los parámetros conceptuales dentro de los cuales se mueve una comunidad académica se muestran compatibles con las exigencias y condiciones de una comunidad creyente.

Para visualizar su propósito, Plantinga (1983) trae a colación el ejemplo del conocido filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine, “cuyo empirismo radical, su lealtad a la ciencia natural, su inclinación al conductismo, su intransigente naturalismo y su gusto por los paisajes desérticos y su parsimonia ontológica”, si bien es cierto que pueden resultar muy atractivos, suponen “compromisos fundamentales, proyectos y preocupaciones fundamentales, totalmente diferentes de los de la comunidad cristiana —totalmente diferentes y, en efecto, antitéticos”—⁵. De ahí que, en casos como este, Plantinga considere que la pretensión de hacer compatibles tales doctrinas con las convicciones básicas de la fe cristiana suele tener como consecuencia, bien sea la tergiversación de esas doctrinas, bien sea la trivialización de las convicciones religiosas.

Y esto le da pie para sostener su propia visión del problema, según la cual los filósofos cristianos tienen pleno derecho a partir de puntos de vista y de presunciones filosóficas propias, que no tienen por qué ser compartidas por sus colegas no creyentes. Se trata de considerar tales presunciones como elementos válidos dentro las llamadas “creencias básicas”. Esta tesis, discutible sin duda, pero no por ello menos interesante, defiende el derecho de los creyentes a contar la fe en la existencia de Dios como parte de sus creencias básicas; creencias que no tienen por qué ser evidentes ni tampoco demostradas, porque estas son precisamente el fundamento mismo de la creencia que tenemos tanto del valor de la razón como de la evidencia. Sin embargo, no es este el lugar para examinar el valor de dicha doctrina⁶.

Ahora bien, para desarrollar su advertencia, Plantinga acude a tres ejemplos que giran todos ellos en torno al teísmo, de modo que lo examina primero con relación a

5 Un buen ejemplo de ello puede verse en Quine (1974).

6 Un ejemplo de la crítica a la llamada epistemología reformada se puede ver en Gericke (2009).

su verificabilidad, luego a la teoría del conocimiento y finalmente a la persona humana. Examinemos cada ejemplo.

Teísmo y verificabilidad

En cuanto al primer ejemplo, que se refiere a la relación entre el teísmo y su verificabilidad, conviene recordar que en el momento en que el filósofo reformado presenta su lección inaugural la ola del positivismo y su criterio estricto de verificabilidad empírica estaba comenzando a amainar, de modo que su referencia a este tiene el carácter de una reflexión sobre lo que había ocurrido, y sobre la forma en que debían haber reaccionado los filósofos cristianos. En cuanto a lo primero, recuerda cómo Rudolf Carnap no les otorgaba a las proposiciones religiosas ni siquiera el honor de ser falsas, ya que las declaraba carentes de sentido. Trae a colación la aseveración del teólogo Rudolf Bultmann, según la cual la creencia en lo sobrenatural resultaba “imposible en esta época de la luz eléctrica y la radio”. En este caso, el comentario de Plantinga (1983) no podría ser más sarcástico: “uno quizás podría imaginar a un escéptico de pueblo, tiempo atrás, tomando un punto de vista similar, digamos, a propósito de la vela de sebo y de la imprenta, o quizás de la antorcha de pino y del rollo de papiro”.

Y en lo concerniente a la actitud de los filósofos cristianos frente al positivismo, hace notar, sin pretender ser más inteligente que sus predecesores, que la reacción correcta debería haber sido la de no ceder ante el impacto de la moda, y haber mostrado “más confianza cristiana en la propia posición; [porque] el teísmo cristiano es verdadero; si el teísmo cristiano es verdadero, el criterio de verificabilidad es falso; por lo tanto, el criterio de verificabilidad es falso”. Esta forma dogmática de argumentar excede los límites de la filosofía, aunque no debamos olvidar que su mensaje iba dirigido a los filósofos creyentes.

Teísmo y teoría del conocimiento

El segundo ejemplo que examina Plantinga tiene que ver con la teoría del conocimiento, pero en realidad apunta al conocido problema de la existencia del mal y de su aparente incompatibilidad con la existencia de un Dios a la vez omnipotente y bondadoso⁷. Sin embargo, luego de esbozar una vez más, a grandes líneas, su tesis sobre

7 El tema del mal y su relación con la existencia de Dios ha sido tratado por Plantinga en diversas ocasiones. El texto más explícito al respecto es *Good, Freedom and Evil*. El argumento, ya clásico desde Agustín, busca mostrar cómo Dios no hubiera podido crear seres humanos libres y hacer que solo pudieran obrar de manera correcta.

el derecho que tienen los creyentes de considerar la existencia de Dios como una “creencia básica”, y de mencionar la conocida doctrina de Juan Calvino sobre el *sensus divinitatis* que Dios habría implantado en el corazón de los seres humanos, Plantinga retoma la estrategia ya clásica de la apologética cristiana para señalar cómo, si no se puede demostrar la imposibilidad de la existencia de Dios, el cristiano está en todo su derecho de creer en esta por motivos que crea suficientes para fundamentar su fe.

Plantinga no pretende convencernos de la doctrina calvinista según la cual los seres humanos estamos dotados de un *sensus divinitatis*, sino defender el derecho, e incluso el deber, que tiene el filósofo cristiano de darle prioridad a los problemas que interesan a la comunidad a la que pertenece, y tomar como punto de partida su creencia en Dios, aunque no cumpla con los criterios procedimentales establecidos por sus colegas no creyentes. Les recuerda que su pertenencia primaria es a la comunidad creyente, de modo que olvidarlo puede conducir al descuido de una parte esencial de su tarea, y llevarlos a asumir principios o procedimientos incompatibles con sus creencias.

Teísmo y persona humana

El último ejemplo que examina Plantinga —que consideramos el más interesante de los tres, a la vez que el más problemático— se refiere a la manera de comprender al ser humano. Comienza señalando que, para el cristiano, Dios es el modelo de persona, y que él nos ha creado a su imagen y semejanza; de modo que el filósofo cristiano no está obligado a comenzar por lo que enseña la experiencia o la ciencia, aunque pueda y deba aprender mucho de estas. Ante la división que existe en la antropología filosófica entre quienes defienden la libertad humana y quienes la niegan por considerar que estamos sometidos a un estricto determinismo, Plantinga señala que el cristiano tiene una razón poderosa para defender la libertad, a saber: que Dios nos considera responsables de nuestras acciones. Se trata del mismo argumento empleado ya por Agustín en su tratado *De libero arbitrio* (cf. II, 78 ss.). Los defensores del determinismo, en cambio, no cuentan con razones poderosas para defender su posición.

Y mi punto aquí es el siguiente. El filósofo cristiano tiene derecho a sostener estas posiciones [es decir, rechazar la visión determinista y defender un libre albedrío], logre o no logre convencer al resto del mundo filosófico y sea cual sea el consenso filosófico actual, si algún consenso.

Se trata, como podemos ver, de una postura un tanto “heroica”, que lo lleva a luchar denodadamente en contra de la corriente y asumir una férrea defensa de sus convicciones religiosas.

La religión en la razón pública de Iván Garzón

Treinta un años después de haberse publicado la lección inaugural del filósofo reformado, sale a la luz el libro del filósofo católico Iván Garzón: *La religión en la razón pública*, en el que se propuso analizar dos ofertas que considera particularmente significativas en lo que concierne al lugar de las religiones en una sociedad moderna de carácter laico, así como a las condiciones de su participación en la discusión de los problemas que atañen a la vida en sociedad. Se trata de las conocidas doctrinas elaboradas por el filósofo norteamericano John Rawls (1921-2002) y el filósofo alemán Jürgen Habermas (1929), respectivamente. Garzón examina primero cada una de estas, y luego en un *excursus* las confronta, con el propósito de establecer la relación que cabría encontrar entre las nociones de *razón pública* y de *ley natural*, la primera de raigambre liberal y la segunda de carácter iusnaturalista. Esta relación, a su parecer, podría ofrecer “un nuevo punto de encuentro entre creyentes y agnósticos, que podría ser potencializado” (Garzón, 2014, p. 6). Finalmente, pasa revista a las nuevas condiciones bajo las cuales el filósofo cristiano puede participar activamente en las discusiones sobre los problemas que conciernen a las sociedades democráticas.

Como hemos podido ver, la actitud de Plantinga era en lo fundamental apologética, en el sentido de proponerse consolidar la posición de los filósofos cristianos y de su comunidad para defenderla frente a las amenazas o los peligros que se cernían sobre esta, provenientes de un ambiente, por lo general, hostil. De ahí que su interés se haya centrado en la defensa del teísmo como condición básica para todo creyente en el ejercicio de su reflexión: en primer lugar, en lo referente a la exigencia de verificabilidad como criterio que despojaría de sentido la creencia en la existencia de Dios; luego, en lo que respecta al conocimiento y la licitud de tomar la existencia de Dios como una “creencia básica”; y finalmente, en lo que concierne a la idea de libertad humana según la cual esta puede ser compatible con la existencia de un dios omnipotente y omnisapiente.

La actitud de Garzón, en cambio, es por completo diferente, porque su interés no es defensivo, ya que se propone examinar las oportunidades que le ofrecen al creyente las propuestas de los dos pensadores liberales, así como las limitaciones que estas puedan tener. Señala, entonces, que “la gran pregunta a la que pretende responder su trabajo se formula así: ¿es posible encontrar puntos de acuerdo que posibiliten un armisticio entre creyentes y no creyentes?” (Garzón, 2014, p. 4).

De modo que si el filósofo reformado tomaba una actitud beligerante al convocar a los intelectuales creyentes a consolidar su posición y defenderla, el filósofo católico, en cambio, examina las ofertas de “armisticio” que él cree encontrar en las

propuestas de los dos pensadores liberales. Una clara señal del cambio de los tiempos en lo que respecta a la religión, sobre todo en el seno de la filosofía y, de manera particular, en la filosofía política. De ahí que, como lo hace notar Luis María Bandieri en el prólogo al libro, el texto de Garzón haya sido escrito por “un creyente que no quiere que esa dimensión cardinal de su persona quede destinada al sigilo en las cuestiones que a todos alcanzan” (Garzón, 2014, p. vi).

La propuesta de John Rawls

Garzón señala cómo la propuesta de Rawls es sin duda una superación de la tradicional visión liberal de un Estado meramente neutral frente a la religión, ya que el filósofo estadounidense reconoce la importancia de la fe religiosa tanto en el nivel individual como en el colectivo. Al no proceder de un ambiente laico, como es el caso de la mayoría de sus colegas liberales, Rawls se hallaba en condiciones de apreciar mejor esa importancia, así como en la necesidad de que el fenómeno religioso fuera tenido en cuenta en el momento de pretender organizar una sociedad de convivencia⁸. Sin embargo, Garzón considera que se trata de una superación “a medias” (Garzón, 2014, p. 12) de la tradicional desconfianza del liberalismo con respecto a las creencias religiosas, o con respecto a los creyentes, porque Rawls no logra elaborar un verdadero reconocimiento del carácter público de tales creencias, debido a que las sigue considerando pléreas para la estabilidad del orden democrático⁹.

Para determinar de dónde proviene esa desconfianza, Garzón asume como base la visión de Rawls según la cual “los argumentos filosóficos y las creencias religiosas forman parte de las doctrinas comprensivas filosóficas, morales y religiosas, y por ello su suerte en la esfera pública está ligada a la de estas” (Garzón, 2014, p. 11). En otras

8 Aunque Rawls abandonó sus creencias religiosas como consecuencia de su experiencia en la guerra y de sus reflexiones sobre el Holocausto, había plasmado en dos escritos sus reflexiones religiosas y sus conocimientos teológicos: “Sobre mi religión” y la tesis de licenciatura, encontrada por el profesor Eric Gregory en la Biblioteca de la Universidad de Princeton, titulada “Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe: una interpretación basada en el concepto de comunidad”. Ambos textos han sido publicados por la editorial Paidós bajo el título: *John Rawls. Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*.

9 Dice Rawls (2004): “Refiriéndome a los ciudadanos que profesan tal doctrina religiosa como ciudadanos de la fe, me pregunto: ¿cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política, liberal, de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que esta aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales?” (p. 94).

palabras, el carácter radicalmente escéptico con respecto a la metafísica, asumido por Rawls, viene a ser el verdadero origen de esa desconfianza frente a las visiones omnicomprendivas tanto filosóficas como religiosas. Su propuesta para abrir la doctrina liberal de cara a la religión viene a ser “escéptica, práctica y procedimental” (p. 13), aunque busque, sin embargo, no caer en el relativismo de un Richard Rorty. Por consiguiente, lejos de ser una doctrina elaborada por la “mera razón”, Rawls reflexiona en realidad tomando como punto de partida la práctica histórica de la tolerancia liberal que establece una clara distinción entre lo justo y lo bueno, de modo que aquello que se considera intersubjetivamente aceptable no tiene por qué coincidir con lo que cada uno estima que es lo correcto; es decir, el derecho viene entonces a tomar el relevo de la moral.

Como consecuencia de ello, ante el hecho innegable de la pluralidad de visiones comprensivas de la realidad, ya sean filosóficas, religiosas o morales, algunas de estas incluso incompatibles entre sí, y frente a la imposibilidad por principio de que tales visiones ofrezcan argumentos para su legitimación política, Rawls saca una conclusión de carácter normativo, a saber: que no cabe esperar que tales doctrinas puedan llegar a ser, si es que alguna vez lo fueron, fundamento para la sociedad y fuente de su cohesión interna. Con ello la cuestión acerca de la verdad y su concepto se ve suplantada por la cuestión acerca de la razonabilidad y su concepto. En efecto, si hablamos lógicamente, el concepto de razonabilidad, al tener una menor intensidad, posee una mayor extensión; de modo que si la verdad tiende a ser excluyente, la razonabilidad se muestra más inclusiva.

La crítica de Garzón apunta a un elemento central de la discusión: la compatibilidad entre visiones globales de carácter sustantivo y propuestas de carácter procedimental que prescinden del valor de dichas visiones, o al menos lo ponen entre paréntesis. Y pareciera que, siguiendo la postura tradicional del catolicismo, no quisiera perder la esperanza de que pudiera llegar a organizarse una sociedad sobre el fundamento de las doctrinas religiosas de carácter sustantivo. Dicha esperanza, como bien lo ha mostrado Juan Pablo Aranda (2014), siguiendo las ideas de Charles Taylor y de Joseph Ratzinger (pontífice Benedicto XVI), ha sido descartada por buena parte de la teología católica¹⁰.

10 El artículo de Aranda (2014) analiza dos formas de evangelización: por un lado, la llamada “cristiandad”, que orientó las tareas de la Iglesia católica en América Latina, y, por el otro, la que llevó a cabo el jesuita Mateo Ricci en la China, para mostrar cómo las ideas de Charles Taylor y de Joseph Ratzinger vienen a decantarse por esta segunda orientación.

Ahora bien, determinar el carácter razonable que pueda atribuirse a una visión comprensiva depende, a su vez, de dos elementos interrelacionados: la civilidad pública y el equilibrio político. El primero se refiere a la capacidad que deben tener los individuos para explicar su comportamiento en términos que puedan ser comprendidos por los demás; por consiguiente, una visión comprensiva será razonable, si quienes la comparten están en condiciones de justificar sus conductas de manera racional, dialogante y pacífica. El segundo elemento, el equilibrio político, se refiere a la capacidad que tienen las doctrinas de contribuir a sustentar los valores políticos que suscriben los ciudadanos.

Garzón desarrolla un cuidadoso examen de la propuesta rawlsiana, y salpimenta su exposición con agudas críticas puntuales que no es el caso traer a colación. Hace referencia al “consenso entrecruzado” o “consenso traslapado” como la idea que, a su parecer, condensa “uno de los grandes objetivos de la teoría política rawlsiana”, y que consiste en “un acuerdo generalizado de todos los ciudadanos acerca de cuestiones básicas de la justicia que garantice a su vez la estabilidad política de la sociedad democrática” (Garzón, 2014, p. 39)¹¹. Ahora bien, la condición para dicho acuerdo es la estricta delimitación del ámbito de lo político con respecto a las doctrinas comprensivas, las cuales deben restringirse al campo de lo individual o lo grupal. Sin embargo, el requisito de la “estipulación” permite que doctrinas comprensivas, sean o no religiosas, puedan introducirse en el debate público, a condición de que ofrezcan razones políticas apropiadas¹².

En cuanto a la crítica más significativa a la propuesta rawlsiana, Garzón la resume en dos puntos: la discontinuidad que establece entre ética y política, y el carácter

11 “[...] un régimen constitucional no puede durar mucho si sus ciudadanos no participan desde el primer momento en la política democrática con unas concepciones y unos ideales que respalden y refuercen sus instituciones políticas básicas” (Rawls, 2009, pp. 32-33); “En tal consenso, las doctrinas razonables suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista. La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales” (Rawls, 2006, p. 137).

12 Garzón (2014, p. 42, nota 99) cita a Rawls: “[...] en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no solo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que proponen ellas. Este requisito es lo que sugiero denominar la estipulación, y se refiere a la distinción entre la cultura política pública y la cultura de base” (Rawls, 2001, p. 177).

finalmente antipolítico de su versión del liberalismo. En el primer caso, al establecer la política como el único ámbito de legitimidad, se condena a los creyentes a una actitud de abnegación o de hipocresía con respecto a sus convicciones más íntimas; y en cuanto a su carácter antipolítico, se debe, dice Garzón (2014), a que “no hay en él una reflexión sobre el conflicto, sobre el ejercicio del poder político, sobre los actores de la política, o sobre la necesidad de la negociación, entre otros” (p. 88). El problema consiste en que la teoría

[...] se sitúa dentro de los márgenes de las doctrinas razonables que conducen a un pluralismo razonable. Pero desconoce que una de las fuentes de conflictos políticos es el pluralismo irrazonable, es decir, el pluralismo que enfrenta concepciones irreductibles y no modulares. Para este tipo de conflictos no ofrece soluciones, pero además no ofrece la posibilidad de que sean formulados teóricamente, pues ni siquiera se contempla su ocurrencia. (p. 89)

La propuesta de Jürgen Habermas

En lo que concierne a la doctrina de Jürgen Habermas, Garzón encuentra que su propuesta ofrece mejores perspectivas para comprender la función de las creencias religiosas y de los creyentes en el seno de una sociedad democrática pluralista. En efecto, la interpretación habermasiana del fenómeno de la secularización y la idea de una sociedad postsecular plantean la necesidad de revisar fenómenos medulares de lo público, como son la modernización, el laicismo, el pluralismo y la misma perspectiva liberal-agnóstica del Estado. En realidad, la doctrina del filósofo alemán se ve enriquecida por lo que cabría llamar el sesgo sociológico de sus reflexiones, en las que se trasluce el origen marxista de su formación académica.

Al pasar de la sospecha frente a las creencias religiosas en el seno de una sociedad democrática a una relación de mutuo aprendizaje, Habermas plantea la necesidad de que los creyentes “traduzcan” sus convicciones, así como los argumentos para sostenerlas, a un lenguaje que pueda ser entendido por los no creyentes. Esta exigencia corresponde a la “estipulación” señalada por Rawls. Para ello, se analizan en detalle las condiciones de dicha “traducción”, y se hace notar que esta confronta dos importantes dificultades, una concerniente al traductor y otra referida a la traducción como tal. En cuanto al traductor, es necesario que conozca muy bien ambos lenguajes, tanto el de la religión como el de la razón pública, de modo que debe ser un “creyente ilustrado” (Garzón, 2014, p. 179) o, en otras palabras, un traductor competente; y en cuanto a la traducción misma, esta no puede reducirse

meramente a elaborar una argumentación comprensible, “marginando con ello otras experiencias religiosas que no pueden ser argumentadas de esta manera, pero cuya importancia vital y existencial es sobresaliente” (p. 181). Y es aquí, sin duda, donde se encuentra el punto más controversial del asunto: ¿cómo lograr que la traducción de las visiones comprensivas no pierdan buena parte de su sentido vital al ser traducidas al lenguaje de la razón pública con pretensiones de universalidad? Volveremos sobre ello más adelante.

Razón pública y ley natural

Una vez examinadas las dos propuestas para abrir un espacio a la religión en la discusión pública, Garzón procede, en el *excursus*, a confrontar lo que considera común a ambas, a saber: la idea de razón pública, con el concepto tradicional de ley natural. Y lo hace porque considera que la ley natural se propone como una suerte de “lenguaje universal” que podría, tal vez, servir de lugar para el diálogo entre creyentes y no creyentes. Para ello, comienza por recordar la afirmación de Joseph Ratzinger, quien había señalado que “las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación” (citado en Garzón, 2014, p. 186). Por consiguiente, la búsqueda que desarrollan los dos pensadores liberales, concerniente a los principios morales y políticos que puedan afirmarse razonablemente sin apelar a tesis teológicas o religiosas, tiene un propósito semejante al de la ley natural.

Sin embargo, luego de examinar algunas convergencias entre ambos conceptos, como su común valoración de la razón práctica sobre la especulativa, su propósito de establecer normas de convivencia, el señalamiento de pautas para el diálogo y la presencia de una actitud ética de fondo hacen notar una serie de divergencias que parecen descartar la posibilidad de un espacio para el diálogo. En efecto, mientras que la razón pública es de carácter meramente procedimental y deja así a un lado la presencia de valores éticos sustantivos, la ley natural se asienta sobre la existencia de tales valores en la medida en que son accesibles a la mera razón. Esto trae consigo el carácter político y jurídico de la razón pública, apoyado sobre la justicia o la equidad, que no resulta compatible con una visión metafísica realista de valores éticos sustantivos. La consecuencia es que, mientras la razón pública está pensada para sociedades democráticas seculares, la ley natural pretende tener un carácter universal, por encima de toda diversidad política o cultural. Sin embargo, Garzón mismo hace notar que es precisamente esta pretensión de universalidad la que el pensamiento actual no puede aceptar.

Ahora bien, Garzón (2014) considera que “la postura ante la trascendencia es uno de los aspectos que mayor división genera entre la razón pública y la ley natural” (p. 199). Esta afirmación resulta extraña, ya que la idea de trascendencia está íntimamente ligada a la idea de revelación; de modo que si el diálogo de los creyentes con los no creyentes se viera condicionado a que estos últimos renunciaran a una visión inmanente de los seres humanos, no se ve cómo tal diálogo podría llevarse a cabo.

La propuesta de Iván Garzón

En el tercer y último capítulo se presenta el punto de vista propio del autor. Para ello, pasa revista a tres tópicos modernos de interés central para su análisis: el paso del secularismo a la postsecularidad, del laicismo fundamentalista a la laicidad y de la tolerancia al pluralismo. Y luego de examinar la sociedad civil como un espacio privilegiado para la exposición de los argumentos tanto filosóficos como religiosos, señala la necesidad de una razón pública sustantiva que recupere la pregunta por el bien, así como la búsqueda del mejor argumento. Sin embargo, la propuesta solo es esbozada como una tarea.

El libro termina con unas páginas “a modo de epílogo”, en las que comenta una cita de Habermas que le ha servido de epígrafe, y en la que podemos ver resumido el verdadero propósito del escrito. Habermas ha señalado cómo

[...] en el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible, y que todavía no ha sido explotado por la filosofía, y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. (Garzón, 2014, p. 267)

Confrontación de ambos llamados

Si confrontamos ahora ambos llamados a los filósofos cristianos, a saber: los consejos que impartió en su momento el filósofo reformado Alvin Plantinga con la invitación que hace hoy el filósofo católico Iván Garzón, lo primero que salta a la vista es el cambio significativo en la actitud que reflejan. Mientras que el filósofo norteamericano asumía, como ya se ha señalado, una postura apologética que buscaba consolidar la comunidad cristiana, defenderla de los ataques de sus adversarios y pedirles a sus defensores que asumieran con valentía su condición de creyentes, el filósofo colombiano los convoca más bien a responder de manera proactiva a las

posibilidades que les ofrecen los dos pensadores liberales cuando intentan elaborar nuevas formas de comprender el lugar y el papel que pueden desempeñar la religión y los creyentes en el seno de sociedades cada vez más pluralistas. De una posición defensiva se ha pasado así a una actitud proactiva, entre otras razones, porque el ambiente social y académico ha cambiado de manera significativa.

Sin entrar a examinar el sentido y la complejidad de dichos cambios, baste recordar, como lo ha hecho Carlos Miguel Gómez (2014), que “uno de los fenómenos socio-culturales más sorprendentes de las últimas décadas es lo que ha dado por llamarse ‘el retorno de la religión’, en un mundo que se consideraba orgullosamente fundado sobre la tumba de Dios” (p. 11). Por consiguiente, al cambiar el entorno social y académico, la actitud de los filósofos creyentes ha tenido que cambiar igualmente, porque ese retorno de la religión se presenta con nuevas oportunidades, con nuevos retos y también con nuevos peligros.

Cabe recordar, sin embargo, que si bien es cierto que la Reforma protestante desempeñó un papel indiscutible en los inicios de la modernidad, mientras que el catolicismo tomó ante esta última una posición defensiva en su lucha contra el “modernismo”, parece que los papeles se hubieran trastocado, porque mientras que el filósofo reformado convoca a una defensa contra los peligros de una modernidad adversa a la religión, el pensador católico invita a adelantar un diálogo constructivo con los defensores de la razón pública. Es cierto que la tradición protestante ha conservado marcadas reservas frente a los alcances de la razón en materia de fe, mientras que la tradición católica se ha mostrado en ello mucho más confiada. Pero el elemento más significativo en este cambio de actitud debe atribuirse a los efectos del Concilio Vaticano II con su propósito de poner al día a la Iglesia frente a los excesos del tradicionalismo. En otras palabras, debe atribuirse al llamado *aggiornamento*, que se ha propuesto convocar al diálogo con la modernidad, en lugar de su condena.

Ese cambio en la actitud defensiva de Plantinga por la actitud proactiva de Garzón explica que este último termine señalando la necesidad de revisar o revisar cuatro tópicos de la modernidad en su relación con el fenómeno religioso. En primer lugar, ir más allá del secularismo, porque estamos ante un cambio de época que requiere nuevas categorías; y términos como *laicismo* no parecen responder a los desafíos actuales, porque una sana secularización, lejos de significar una amenaza para la religión, la libera de peligrosos compromisos institucionales y de un daño clericalismo. Además, hay que superar la polarización entre un laicismo anticlerical y un confesionalismo clerical, porque ninguno de los dos permite diferenciar de manera apropiada la esfera de lo temporal de la esfera espiritual. En tercer lugar, se debe

exigir que el Estado pase de tener una postura meramente neutral frente al fenómeno religioso a desplegar un reconocimiento positivo que asuma el fenómeno religioso en toda su complejidad, al considerarlo como un elemento que no solo debe ser tolerado, sino también integrado de manera armónica al conjunto de la vida social. Finalmente, resulta necesario avanzar más allá de la mera tolerancia liberal, que en su momento tuvo, sin duda, un papel importante para lograr la paz entre las facciones en conflicto cuando la unidad religiosa de Europa se vio fragmentada, y alcanzar con ello un verdadero pluralismo que no solo respete, sino que también reconozca y aprecie los valores de la diversidad. En pocas palabras, en lugar de centrar su atención en criticar las reglas de juego, es decir, el carácter secular del marco institucional dentro del cual vivimos, el filósofo cristiano deberá esforzarse por aprender a jugar en él, es decir, por mostrarse capaz de dar a conocer el carácter propio y la riqueza irremplazable de su fe.

Ahora bien, además de ese cambio en la actitud, la propuesta de los dos pensadores, Plantinga y Garzón, conlleva otra significativa diferencia. Mientras que el primero centraba sus ejemplos, como hemos visto, en el tema del teísmo, para considerarlo en su relación con su verificabilidad, con la existencia del mal y con el sentido de la persona humana, el segundo parece dejar de lado dicha cuestión, para centrar su atención en el problema de cómo hacer comprensibles las convicciones religiosas vitalmente significativas en el ámbito de un mundo secularizado. Este cambio en el foco de atención obedece, entre otras razones, a que la cuestión acerca de la existencia de Dios ha venido perdiendo vigencia, pese a los denodados esfuerzos proselitistas de algunos apóstoles del ateísmo¹³.

Esta pérdida de vigencia ha sido consecuencia de al menos dos fenómenos que se complementan. Por una parte, las duras críticas a las que se ha visto enfrentada la razón humana desde muy diversos flancos, y que han debilitado enormemente la ilimitada confianza que le profesaba el racionalismo clásico; por otra parte, la conciencia cada vez mayor de que el Dios de la revelación cristiana no puede confundirse sin más con el llamado “dios de la filosofía”, y que, como bien lo había afirmado ya la apologética cristiana, al no ser posible demostrar la no existencia de Dios, ello es condición suficiente para dar un lugar a la fe como acto de confianza en la Palabra revelada. Como bien lo ha expresado Byun-Chul Han (2013) en *La sociedad de la transparencia*: “La confianza solo es posible en un estado intermedio entre saber y no saber.

13 Baste recordar el “proselitismo ateo” de un etólogo como Richard Dawkins y su libro *El espejismo de Dios* (2007).

Confianza significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él” (p. 91). Expresado en otros términos, en la diferencia de actitud que podemos constatar entre el consejo de Plantinga y el llamado de Garzón se puede ver claramente cómo el interés se ha ido desplazando del problema de la existencia de Dios hacia las cuestiones que atañen a la religiosidad en su conjunto como fenómeno humano. Porque hoy el desafío para la religión no se halla propiamente en la negación de la existencia de Dios, sino más bien en la irrelevancia que puede llegar a tener su existencia.

Sin embargo, a pesar de las significativas diferencias entre uno y otro llamado a la conciencia de los filósofos cristianos, hay un elemento que ambos comparten y que merece nuestra atención, a saber: la actitud crítica frente al radical escepticismo con respecto a la metafísica o, en los términos de Plantinga, en contra del supernaturalismo cristiano. Ambos pensadores, cada uno a su manera, formulan un llamado de atención sobre las consecuencias negativas que tiene, para la participación de los creyentes en el debate público, tomar como base de comunicación un rechazo radical de toda realidad que no sea empíricamente determinable, es decir, el peligro de asumir como punto de partida un craso naturalismo o un inmanentismo radical.

No obstante, como se señaló anteriormente, un diálogo con la razón pública exige reconocer la actitud de inmanencia de quienes no creen en la existencia de un dios, y menos aún de un dios personal, como el que enseña la revelación cristiana. Más aún, habría que elaborar una diferencia más clara entre las doctrinas provenientes de la revelación y las que se sustentan sobre la mera razón. Y esto es particularmente significativo en el caso de las doctrinas éticas o morales, ya que, según una respetable tradición teológica, la revelación cristiana no incluye doctrinas éticas o morales diferentes de las que enseña una sana razón¹⁴.

Por otra parte, es cierto que las doctrinas reveladas contienen elementos que pueden ser muy valiosos para una mejor comprensión del fenómeno humano en toda su complejidad, pero tales elementos, al apoyarse sobre doctrinas reveladas, tienen que considerarse como conclusiones también reveladas, es decir que solo son aceptables para quienes comparten la fe o para quienes estén en condiciones de apreciarlas a pesar de no compartir las creencias que las sustentan. Pretender hacerlas pasar por verdades accesibles a la mera razón puede tener como consecuencia un fuerte rechazo por parte de quienes no comparten la fe.

14 A propósito de la especificidad de la moral cristiana, pueden revisarse los textos de Díaz (2011) y de Trigo (2003).

Una y otra vez, Iván Garzón (2014) señala cómo algunas de las limitaciones de la propuesta política de Rawls provienen precisamente de su carácter escéptico; que lo es, nos dice, en un doble sentido:

En primer lugar, por sus presupuestos epistemológicos, en los cuales renuncia abierta y explícitamente a invocar elementos fundantes de naturaleza metafísica, pretendiendo con ello acotar su teoría al ámbito político-práctico. [...] En segundo lugar, porque asume el escepticismo que subyace a la sociedad como un *factum* de consecuencias normativas. (p. 25)

Así, luego de analizar algunas de las objeciones que suele plantearle la democracia a las razones de carácter religioso, Garzón (2014) reconoce que “las categorías, principios y premisas de carácter metafísico son cada vez más difíciles de sostener en ámbitos intelectuales, académicos y culturales”; sin embargo, recalca que “su aceptabilidad no le resta valor a la reflexión metafísica”. En este punto suscribe la tesis de Robert Spaemann, según la cual “una civilización sin metafísica no está en condiciones de apropiarse intelectualmente de la religión” (Garzón, 2014, p. 258). Dicha tesis vale de manera particular para el caso del cristianismo.

Ahora bien, además de ese llamado de atención sobre la necesidad de descartar como punto de partida un escepticismo epistemológico frente a las cuestiones de carácter metafísico, tanto Plantinga como Garzón hacen notar la importancia de la concepción antropológica propia de la visión cristiana. En efecto, el filósofo estadounidense formula el tema con toda claridad al referirse a la relación entre el teísmo y la persona humana, y al señalar el género de preguntas a las que debe responder un filósofo cristiano, a saber:

¿cómo debemos pensar respecto de las personas humanas? ¿Qué tipo de realidad *son*, en términos fundamentales? ¿Qué es ser persona, qué es ser persona *humana* y cómo debemos pensar respecto de la condición de persona? ¿Cómo deben, en particular, pensar sobre estas cosas los cristianos y los filósofos cristianos?

Luego, al señalar las condiciones para responder dichas preguntas, hace notar la necesidad de tener en cuenta que “en la visión cristiana de la realidad, Dios es la primera persona, el primer y principal ejemplar de la personalidad. Dios, es más, creó al hombre a su imagen”; por consiguiente, “la manera como pensemos respecto de Dios tendrá un impacto inmediato y directo sobre la manera como pensemos respecto de la humanidad”.

En este caso, la cuestión central gira entorno a la libertad, y si bien es cierto que no utiliza el término *libre albedrío*, Plantinga recalca la defensa que debe hacer el filósofo creyente de dicho concepto. Porque la libertad puede ser concebida al menos de dos maneras diferentes, que dependen de la forma como se conciba la voluntad humana. Existe la concepción estrictamente racional de la voluntad que, como puede verse en el caso paradigmático de Baruj Spinoza (2000), viene a identificarse con el intelecto. *Intellectus et voluntas unum et idem sunt*, escribe al terminar de exponer su antropología, en la segunda parte de su *Ética* (E2P49C). Por su parte, la concepción cristiana del pecado, es decir, la idea de un libre albedrío, supone una voluntad que si bien está condicionada por el intelecto, no se halla supeditada a este. En el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) podemos leer que “la libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal” (§ 1732, énfasis en el original); y cuando explica la realidad del pecado, advierte que para intentar comprenderlo “es preciso en primer lugar reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios” (§ 386, énfasis en el original), de modo que su realidad “solo se esclarece a la luz de la Revelación divina” (§ 387). Hasta qué punto y en qué sentido esas dos concepciones de la voluntad, que implican dos concepciones diferentes de la libertad y por consiguiente dos antropologías, es decir, dos maneras de comprender al ser humano, puedan ser compatibles o sustentables es uno de los problemas ante los que se ven confrontados los filósofos cristianos de cara a la razón pública.

Aunque Garzón no aborda el problema de la persona de manera directa, lo menciona de forma clara cuando hace notar cómo la dialéctica que se establece entre la razón secular y la razón religiosa, y que “hunde sus raíces en la historia de Occidente” (Garzón, 2014, p. 117), favorece la apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía, como los conceptos de *persona*, *libertad*, *individualización* y *responsabilidad*. Tales conceptos, dice:

[...] están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición, más aún, son una herencia directa de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor, y han quedado plasmados en entramados conceptuales normativos. (Garzón, 2014, p. 118)

Expresado de otra manera, la cuestión consiste en que la antropología cristiana, con su tesis sobre la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, y su doctrina de un dios personal, no hace otra cosa que desarrollar aquello que, como hemos señalado en su momento, Plantinga calificaba como una “verdad científicamente seminal”.

Esta dialéctica entre la razón secular y la razón religiosa es precisamente la que sitúa al filósofo cristiano en lo que William E. Connolly ha llamado el “*ethos* bicameral”, es decir, “el coraje de cargar con la agonía de la diversidad, en pos de promover la libertad de expresión, y obstaculizar así los llamados a la violencia” (Connolly, 2005, p. 81). La tarea no es fácil, ya que, como hemos podido ver, para realizar la “traducción” del lenguaje religioso al lenguaje de la razón pública no basta con conocer bien ambos lenguajes; es necesario, igualmente, cuidar de que en el traslado del uno al otro no se pierda buena parte de la riqueza y profundidad de aquellas experiencias religiosas “que no pueden ser argumentadas de esa manera, pero cuya importancia vital y existencial es sobresaliente” (Garzón, 2014, p. 181). Pero se debe tener cuidado, asimismo, de no pretender que doctrinas que pertenecen a la revelación, o que se derivan de ella, sean aceptadas como si se tratara de verdades de razón.

Podemos terminar, entonces, con una cita del filósofo británico John N. Gray, que Iván Garzón toma como epígrafe para su último capítulo, y que constituye un acertado resumen de la intención de su libro: “Si la religión es una necesidad humana primordial, no debería ser reprimida ni relegada al inframundo de la vida privada, sino integrada plenamente en la esfera pública, lo que en ningún caso significa que deba instaurarse como una doctrina pública” (Gray, 2008, p. 278).

Sobre los autores

Jorge-Aurelio Díaz. Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia.

Armando Rojas-Claros. Magíster en Ciencias Políticas por la Paz y la Integración de los Pueblos de la Università degli Studi di Salerno y magíster en Ciencias Políticas por la Universidad Católica de Colombia. Actualmente es profesor de la Universidad Católica de Colombia.

Referencias

- Aranda, J. P. (2014). Cristiandad y cristianismo: dos proyectos para la evangelización. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 19, 27-46. DOI: <http://doi.org/dgpz>
- Catecismo de la Iglesia católica.* (1992). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.
- Connolly, W. E. (2005). *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Dawkins, R. (2007). *El espejismo de Dios*. Barcelona: Espasa.
- Díaz, J.-A. (2011). Revelación y moral. *Cuestiones Teológicas*, 38(89), 57-74.

- Escoto, J. D., O. F. M. (2011). *Filosofía y teología, Dios y el hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garzón, I. (2014). *La religión en la razón pública*. Bogotá-Buenos Aires: Universidad de la Sabana-Editorial Astrea.
- Gericke, J. W. (2009). Fundamentalism on stilts: A response to Alvin Plantinga's reformed epistemology. *Verbum et Ecclesia*, 30(2), 25-29.
- Gómez, C. M. (Ed.) (2014). *La religión en la sociedad postsecular*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Gray, J. N. (2008). *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Madrid: Paidós.
- Han, B.-Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Locke, J. (2014). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- MacIntyre, A. (2012). *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Granada, España: Editorial Nuevo Inicio.
- Plantinga, A. (1983). *Consejo a los filósofos cristianos*. Recuperado de <http://estudiosevangelicos.org/consejo-a-los-filosofos-cristianos/>
- Plantinga, A. (1984). *Advice to Christian philosophers*. Recuperado de <http://www.leaderu.com/truth/1truth10.html>
- Plantinga, A. (2002). *Good, freedom and evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Quine, W. V. (1974). *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Rawls, J. (2004). Guía de lectura de *El liberalismo político*. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (23), 93-112.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Trigo, T. (2003). *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.