



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Carbonell, Claudia

La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón. Una lectura de J. Ratzinger

Pensamiento y Cultura, vol. 11, núm. 1, julio, 2008, pp. 13-22

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70111102>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón. Una lectura de J. Ratzinger

Claudia Carbonell*

Resumen: El papel que la idea de cultura juega en el encuentro entre fe y razón no siempre recibe la atención que merece. Este artículo busca examinar cómo la vinculación de la fe cristiana con la razón y con la cultura es esencial y, en esa medida, puede decirse que *la fe crea cultura, es cultura*. Para ello, consideraré sucesivamente dos ideas presentes en el libro de J. Ratzinger *Fe, verdad y tolerancia* que desarrollan esta cuestión. En primer lugar, analizaré la tesis de la vinculación de la razón (metafísica) y la historia en el cristianismo (1). En segundo lugar, consideraré algunos apuntes sobre el concepto de cultura como el lugar del encuentro entre fe y razón (2). A modo de conclusión, quiero llamar la atención sobre una posibilidad epistemológica, implícita en el pensamiento de Ratzinger, para superar la ruptura y la fragmentación de estos conceptos, y que consiste en considerar la racionalidad analógicamente (3). De una aproximación adecuada a estos planteamientos no depende sólo una mejor comprensión de la fe cristiana, sino también la credibilidad de los planteamientos de esa fe en el ámbito del pensamiento y la cultura contemporánea.

Palabras clave: Cultura, encuentro fe-razón, analogía, J. Ratzinger.

Abstract: The roll of culture in the interaction of faith and reason is not usually considered. This article aims to examine how the entailment of Christian faith with both reason and culture is essential to it, and therefore one can say that *faith creates culture, is culture*. I will successively address two ideas of J. Ratzinger's book *Faith, truth and tolerance* that shed light on this issue. In the first place, I will analyze the thesis of the entailment of reason (metaphysics) and history in Christian faith (1). Secondly, I will consider some notes on culture as the place of the encounter between faith and reason (2). As a conclusion, I want to call the attention on an epistemological possibility implicit in Ratzinger's thought in order to surpass the fragmentation of these concepts, which consists in considering rationality analogical (3). In these approaches, not only a better understanding of Christian faith is at stake, but also the credibility of the expositions of that faith in the scope of contemporary thought and culture.

Keywords: Culture, encounter of faith and reason, analogía, J. Ratzinger.

Sommaire: Le rôle que joue la culture dans le carrefour entre la foi et la raison n'attire pas toujours l'attention qu'elle mérite. Cet article cherche à examiner comment la liaison entre la foi chrétienne et la raison, ainsi qu'avec la culture est essentielle, et, en cette mesure, on peut dire que *la foi crée de la cultura, c'est de la cultura*. Pour cela, je considérerai successivement 2 idées présentes dans le livre de J. Ratzinger, "Foi, Vérité et Tolérance", qui développent cette question. Tout d'abord, j'analyserai la thèse de la liaison de la raison (métaphysique) et de l'histoire du christianisme (1). Ensuite, je considérerai quelques annotations au sujet du concept de culture comme lieu de rendez-vous entre la foi et la raison (2). Comme conclusion, je veux faire le point sur une possibilité épistémologique, implicite dans la pensée de Ratzinger, pour dépasser la rupture et la fragmentation de ces concepts, et qui consiste à considérer la rationalité analogiquement (3). D'une approche adéquate à ces idées dépend, non seulement une meilleure compréhension de la foi chrétienne, mais aussi la certitude de vérité de ces concepts de foi, dans le domaine de la pensée et de la culture contemporaine.

Mots clés: Cultura, carrefour foi-raison, analogie, J. Ratzinger.

La síntesis entre razón y fe no convence hoy. Incluso parecería que tal pretensión se ha hecho superflua. A los interrogantes últimos acerca del sentido de la propia vida, del mundo, de la cultura, se responde con una gama de actitudes que se remontan a diferentes concepciones de lo real y presentan una panorámica fracturada y, en esa medida, dan testimonio, entre otras muchas cosas, del quiebre de dicha síntesis.

Para Joseph Ratzinger, fe y razón, teología y filosofía, fe y cultura, están vinculadas en el origen del cristianismo, así como en su presente y su futuro. La fe cristiana, como fe en la Encarnación del Hijo de Dios, es fe en un acontecimiento antes que en contenidos teóricos, como ha puesto de manifiesto J. Daniélou¹ y recoge el teólogo bávaro. Por eso, la fe cristiana inserta al creyente en la misma historia, con todas sus dinámicas, de tal manera que la relación entre la fe cristiana y la razón no puede estudiarse al margen de la cultura.

La vinculación del cristianismo con la metafísica y la historia

Es una idea repetida constantemente por J. Ratzinger que la síntesis entre razón y fe –ilustración y cristianismo– se remonta a los mismos orígenes del cristianismo (e incluso antes, en el ámbito del pensamiento judío). En la Antigüedad griega surge la idea de un concepto filosófico de Dios, también en relación (casi siempre en oposición) con las religiones pre-cristianas².

Ese estado de cosas justificó la distinción de la Stoa (ejemplificada en Varrón) entre *theologia naturalis (physiké)*, frente a la *religio* en sentido más estricto (religión cultural: *theologia mystica* y *theologia civilis*, fundamentalmente), cuya justificación proviene de su función política, más que de la existencia de lo divino. Al ubicar decididamente al cristianismo en el ámbito de la teología física –de la ilustración filosófica–, san Agustín recogió una orientación presente desde el inicio en la fe cristiana. De acuerdo con J. Ratzinger, “según esta perspectiva, el cristianismo tiene sus precursores y su preparación interna en la ilustración filosófica, no en las religiones”³. Esto es, la fe cristiana no se justifica a sí misma como poesía ni como política, sino como conocimiento.

Así, la ilustración misma se convirtió en religión, y no en su antagonista, como por el contrario había sucedido en el ámbito griego, dentro del cual el concepto filosófico de Dios había surgido casi siempre en oposición a las religiones pre-cristianas. Se entiende así que el cristianismo se considerara a sí mismo como la *religio vera*⁴ y como la *philosophia vera*, esto es, como universal y destinada a todos, también en conflicto con las religiones politeístas, hasta el punto de poder ser considerada a-tea por ellas mismas.

Este encuentro y fusión entre ilustración y fe tuvo una doble consecuencia: no sólo para la concepción filosófica de Dios, sino también para la misma concepción de la filosofía. Respecto de lo primero, cabe decir dos cosas: por una parte, el Dios que se comienza a adorar es *Deus natura*, es el Dios de la naturaleza, pero no se identifica

1 “Este hecho lo puso de relieve Jean Daniélou, al acentuar constantemente que el cristianismo es ‘esencialmente fe en un acontecimiento’ mientras que las grandes religiones no cristianas afirman la existencia de un mundo eterno, ‘que se halla en contraposición al mundo del tiempo. El hecho de la irrupción de lo eterno en el tiempo, que le concede consistencia y lo convierte en la historia, es desconocido para esas religiones’”. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005. Cfr. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris, 1951.

2 W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 7-23.

3 Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 149.

4 Esta expresión se refiere a la unidad de pensamiento y de fe en el cristianismo. “Mirando ahora retrospectivamente, podemos afirmar que el vigor del cristianismo, que lo convirtió en religión universal, consistió en su síntesis entre la razón, la fe y la vida; precisamente esta síntesis se expresa condensadamente en las palabras que hablan de la *religio vera*”. *Ibidem*, p. 153.

Él mismo con la naturaleza. Por primera vez, física y metafísica se deslindan. Por otra parte, se trata de un Dios que no pertenece sin más al ámbito de la física, sino también de un Dios que irrumpe él mismo en la historia. A ese Dios se le puede orar, porque entra Él mismo en la historia y va al encuentro del hombre, y por eso el hombre puede unirse a él. Como lo expresa magistralmente J. Ratzinger, “la ilustración puede llegar a ser religión, porque el Dios de la ilustración ha entrado, él mismo, en la religión”⁵.

En segundo lugar, puede hablarse también de una consecuencia para la misma auto-comprensión de la filosofía. En el ámbito cristiano, aparece una cuestión impensable desde la filosofía pagana: “los dos principios fundamentales del cristianismo, que aparentemente son contrarios –la vinculación con la metafísica y la vinculación con la historia– se condicionan mutuamente y forman un todo”⁶. Tal estado de cosas presenta también material de pensamiento para la misma filosofía, y no sólo para la teología, en cuanto que supuso una ampliación sin precedentes –y una reorientación– de la filosofía primera, esto es, de la metafísica. A lo largo de su historia pagana, la filosofía asumió la posibilidad de pensar sobre el Absoluto, como causa primera y fin último de todas las cosas. Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, todos lo hicieron. Ahora bien, en el ámbito del pensamiento occidental cristiano, el concepto de Absoluto fue desatado de su existencia filosófica –que implicaba también su existencia conjunta con el politeísmo– para ser asumido desde la fe cristiana. El Dios cristiano es también el Señor de la Historia, Él mismo ha asumido la vinculación humana con el tiempo y con la historia. La filosofía tuvo que tener en cuenta también este nuevo dato si quería hablar del Dios real. Esto es, la vinculación de la fe cristiana con la historia no ha dejado a la filosofía indiferente. A partir de la entrada en escena del Cristianismo, la historia de la filosofía en Occidente es un constante habérselas con este otro principio, aparentemente ajeno e incluso opuesto a la misma metafísica, que es la historia. Tal cuestión es una constante en el pensamiento occidental y sigue siendo una tarea pendiente.

5 Ibidem, p. 151.

6 Ibidem, p. 152.

Las relaciones entre razón y fe no han estado nunca del todo resueltas. Si de alguna manera es posible hablar de una unidad original de ilustración y fe, patente en el encuentro inicial –incluso apostólico– entre la fe en Cristo y los problemas y contenidos de la filosofía griega, esta unidad nunca fue del todo conseguida, aunque sí ha sido un *desideratum*. Las relaciones de la fe con la filosofía conllevan una tensión intrínseca: “La filosofía sigue siendo más bien lo otro y lo propio a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en lo otro y hacerse comprensible”⁷. La fe (en cuanto teológica) necesita de la filosofía como lenguaje y método, pero no puede resolverse nunca en ella. La conformidad entre fe y razón nunca ha sido completa, y probablemente no pueda serlo, precisamente porque su diversidad le es intrínseca. Por lo demás, tal identificación no resulta sólo imposible, sino que tampoco es deseable, porque supondría el mismo fin de la historia y de la cultura.

Ahora bien, la aspiración originaria a dicha unidad quedó quebrantada por el camino que tomó la Ilustración. La *sola fides* de la Reforma no se contraponen simplemente a las obras, sino también a la razón. Es conocida la aversión de Lutero a todo lo griego: el reformador alemán cree necesario subrayar la irracionalidad de la fe para así salvarla de las garras de la razón, corrupta como toda la naturaleza⁸. Kant elevó a reflexión filosófica las mismas posibilidades de esas escisiones. Tal vez ha sido el filósofo regiomontano quien mejor ha intuitido y formulado las dificultades de la unidad hipotética de naturaleza y libertad, que se proyecta sobre la ruptura entre razón y fe. El territorio de la razón es exclusivamente el territorio de lo fenoménico: la razón no puede elevarse más allá de lo natural⁹. Detrás de esta afirmación, late el afán de preservar la fe de la corrupción de la razón.

7 Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Taurus, 1963, p. 40.

8 Cfr. A. Leonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid, Encuentro, 1997.

9 Para las repercusiones del kantismo en la historia de la teología, cfr. J. L. Illanes, “La teología en las épocas moderna y contemporánea”, en *Historia de la teología*, J. I. Saranyana y J. L. Illanes (ed.), Madrid, BAC, 1995. A pesar de todo lo dicho, en el s. XVIII aparecen nuevas perspectivas de síntesis entre la ciencia y la religión, como ha mostrado J. Arana. Cfr. *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, Encuentro, 1999.

En torno a esta problemática subyace en definitiva la cuestión de si la razón es capaz o incapaz de algo. De no serlo, la única vía para la religiosidad y para la cultura es la vía pragmática. Con ello, queda sin fundamento cualquier pretensión de verdad que éstas puedan tener. El intento racionalista de una religión comprensible a todos los hombres –de una religión natural¹⁰– se vio abocado al fracaso más estrepitoso. No es extraño que hubieran surgido después intentos irracionales por reivindicarla. Pero eso sí, a costa de romper su hermandad con la razón¹¹. La religión se convierte en experiencia piadosa y poco más.

En el ámbito del pensamiento, al desaparecer la separación entre metafísica y física elaborada por el cristianismo, todo es de nuevo física. Nietzsche es el consumidor emblemático de esta dinámica. La verdad aparece ante él como estrategia de supervivencia de la especie¹². En cuanto se solidifica, la verdad acaba con la vida y con lo más auténtico. Si bien Nietzsche se cree sólo uno que anuncia, llevó a término el nihilismo occidental. El nihilismo jubiloso nietzscheano ha dado paso a un nihilismo melancólico y en cierta medida derrotado: “la melancolía es la cualidad inherente al modo de desaparición del significado, al modo de volatilización del significado en los sistemas operacionales. Y todos somos melancólicos”¹³. Esta melancolía, sin embargo, no significa que estemos cerca de encontrar el camino de vuelta al significado.

En el ámbito contemporáneo, la cuestión de la crisis de la pretensión de verdad del cristianismo se presenta en una doble vertiente: por una parte, se cuestiona la capacidad del hombre

para conocer cualquier cosa –la verdad acerca de Dios y el mundo– (escepticismo) y, por otra, la futilidad del contenido cristiano para explicar cuestiones que la ciencia moderna está ya en capacidad de responder. Esta crisis no afecta sólo al cristianismo, sino a todo lo que se ha venido a llamar metarrelatos¹⁴. La crisis de la verdad afecta todo el pensamiento contemporáneo, que se caracteriza por una variedad metodológica y temática que casi permiten suponer una equivocidad absoluta de la racionalidad, cuando no su ausencia. Puede hablarse de una babel cultural y, más aún, de una babel filosófica. En este contexto, hay quienes abogan por un nihilismo positivo –en la carne del posestructuralismo y del pensamiento débil¹⁵– y quienes proponen que es posible aún legitimar el diálogo mediante el concepto de racionalidad¹⁶. A la fuerza, tal idea de racionalidad tendrá que haber sido cribada por su propia historia.

El final de la metafísica ha vuelto problemático el mismo fundamento filosófico del cristianismo. De aquí se sigue que al cristianismo sólo quede concederle un valor simbólico, cercano a los que tienen los mitos en la historia de las religiones. Suele ponerse de manifiesto que asistimos a una interpretación reduccionista de la cultura y, con ella, del hecho religioso. La cultura es lo que predomina, a costa de haberse reducido ella misma a una cáscara¹⁷. La fe ya no tiene cabida tampoco en esta cultura. Se ve reducida a tener que vivir fuera de sus muros. Aparecen en cambio, como productos culturales, nuevas creencias desvinculadas de las religiones tradicionales: prácticas que son, en algunos casos, reminiscencias de antiguos cultos paganos, teñido todo ello de un fuerte espiritualismo sentimental¹⁸.

10 El paradigma de este intento es la obra de I. Kant de 1793: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969.

11 Cfr. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Editora Nacional, 1975. El “caballero de la fe” confía por la fuerza del absurdo –es decir, contra toda lógica– en que recibirá de vuelta todo aquello a lo que ha renunciado.

12 F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Madrid, Tecnos, 1994. En *Humano, demasiado humano* dice, en contra de Schopenhauer y de Kant, que la “cosa en sí” es “digna de una carcajada homérica”. Cfr. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 16, 1988, p. 38.

13 J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Michigan, University of Michigan Press, 1995. Cita del cap. xviii, “Sobre el nihilismo”. En línea <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-simulacra-and-simulation-18-on-nihilism.html> (consultado 20-01-08).

14 A. Quevedo, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Pamplona, Eunsu, 2001, p. 26. Cfr. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, México, REI, 1990, especialmente pp. 109-119 y *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1994.

15 Cfr. J. Ballesteros, *Postmodernità: decadenza o resistenza*, Milano, Ares, 2002.

16 Tal es el caso –salvando las diferencias– tanto de la hermenéutica de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur, como de la Escuela de Frankfurt, más en concreto, de los intentos de J. Habermas.

17 La crisis de la modernidad se manifiesta en las mismas ciencias de la cultura.

18 Dice un conocido pensador neomarxista: “Uno de los más deplorables aspectos de la época posmoderna y de su llamado ‘pensamiento’ es la reaparición de factores religiosos en muy diferentes modalidades:

A este estado de cosas es al que ha reaccionado con fuerza J. Ratzinger. El teólogo alemán ha buscado mostrar cómo el mismo pensamiento cristiano tuvo que responder en sus inicios a una situación similar. El cristianismo tiene, desde su mismo origen, pretensión de verdad, y, por ello, su vinculación con la metafísica no es accidental. Ahora bien, así como aconteció en los orígenes del pensamiento cristiano, tal vinculación no puede hacerse al margen de la otra vinculación fundamental del cristianismo, la vinculación con la historia. Tal es el cometido actual del pensamiento cristiano.

A continuación, quiero adentrarme en examinar de qué modo, siguiendo esta idea de la doble vinculación de la fe cristiana con la metafísica y con la historia, es posible afirmar que la cultura se constituye en el ámbito en el cual acontece ese encuentro entre fe y razón.

La cultura como el ámbito de encuentro entre la fe cristiana y la razón

En torno a las relaciones entre fe y racionalidad surge un abanico de diversas posturas: desde el fideísmo a ultranza hasta el racionalismo recalcitrante, pasando por teorías compatibilistas de gradación variable. Una cuestión importante aquí es cómo se entiende la racionalidad. Para el cristianismo de cuño católico, la fe necesita de la razón¹⁹.

En efecto, no todo concepto de racionalidad puede ser compatible con la fe²⁰. Si la razón no se entiende como la capacidad del hombre de acceder al conocimiento de la realidad, y se convierte en una razón puramente instrumen-

tal, la relación con la fe se torna problemática. Se trata de uno de los problemas que afronta esta interacción desde hace ya un tiempo, y es que por racionalidad parece entenderse de manera principal la racionalidad científica. Esto es, aquellas conclusiones en el orden teórico y práctico que se siguen de la aplicación de los métodos de las ciencias naturales. Tal concepto necesita, evidentemente, ampliación, para poder acoger en su seno la posibilidad de un diálogo fructífero con la fe. Sobre esto versará el último epígrafe de este escrito.

Por otra parte, parecería en cierta medida que no es posible deslindar sin más el concepto de creencia y de fe de la idea de verdad. En un nivel intuitivo, el mismo acto subjetivo de creer parece exigir que aquello que se cree sea verdadero. Ahora bien, no está claro si el hecho religioso –en las formas históricas conocidas– implique siempre algún tipo de fe²¹. En efecto, de la religión en general no se pide principalmente que sea verdadera, sino que lo que se busca de ella es la salvación²².

Para Ratzinger, “la fe es el acto fundamental de la existencia cristiana. En el acto de fe se expresa la estructura esencial del cristianismo y la respuesta a la pregunta: ¿cómo podemos alcanzar nuestro destino realizando lo que constituye nuestra humanidad? Hay otras muchas respuestas, porque no todas las religiones son una ‘fe’”²³. Por tanto, se entiende por fe un acto específico de la existencia cristiana, en el que va implícito un tipo de conocimiento.

Se trata de un acto que es pensamiento. La fe es acceso al conocimiento, es pensamiento, si bien de un modo distinto a como lo es la filosofía o la ciencia. En palabras del pensador báva-

desde el cristianismo y otros fundamentalismos, pasando por la multitud de espiritualismos de la New Age, hasta la nueva sensibilidad religiosa que está surgiendo en el seno del propio deconstruccionismo (el denominado pensamiento ‘post-secular’). S. Zizek, *El frágil absoluto*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 9.

19 Cfr. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998.

20 También es cierto lo contrario: no toda concepción de fe es compatible con la razón. Cfr. Benedicto XVI, *Glaube, Vernunft, Universität, Vorlesung an der Universität Regensburg*. 12. September 2006. En línea http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/sep-tember/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (consultado 10-05-08).

21 Piénsese en el caso de la religión griega en la época clásica. Cfr. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997, especialmente pp. 172-190. y F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, trad. A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984. De todas formas, ello no significa que la religión no haya influido radicalmente en las percepciones de las realidades circundantes. Para un referente de ese mismo fenómeno en la modernidad, cfr. C. Taylor, *Modern social imaginaries*, Durham-London, Duke University Press, pp. 49-67.

22 Cfr. A. Alessi, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Madrid, Cristiandad, 2004, pp. 239-288.

23 J. Ratzinger, *El cristianismo en la crisis de Europa*, Madrid, Cristiandad, 2005, p. 71.

ro, la fe “no es el resultado de una cavilación solitaria... es más bien el resultado de un diálogo... La fórmula ‘la fe viene de la audición’ es el enunciado estructural permanente de lo que aquí acontece... En resumen, podemos afirmar que la fe procede de la ‘audición’ y no de la ‘reflexión’, como la filosofía [...] de tal modo que pensar, cuando se trata de la fe, es siempre re-flexión (*nach-denken*) sobre lo que antes se ha oído y recibido”²⁴. Mientras que en la filosofía el pensamiento precede a la palabra, en la fe es la palabra la que precede al pensamiento. Esta diferencia es fundamental para entender la relación entre razón filosófica y fe. La filosofía procede de la cavilación, de la reflexión, mientras que la fe es, antes que nada, una respuesta a un acontecimiento previo.

Conviene considerar en este punto el carácter social o cultural de la fe desde una perspectiva fenomenológica. La fe tiene un carácter no autónomo, que se manifiesta en que ella misma es un acto recíproco, un acto de respuesta a una invitación previa. Esta reciprocidad se convierte en participación. En la medida en que cada ser humano responde a una fe, entonces participa de ella. Esta participación es un fundamento necesario para la supervivencia de la sociedad, y remite al aspecto social de la fe, tanto en el ámbito natural como también en el plano sobrenatural. Como dice Ratzinger, “también es verdad que Dios no se abre a un yo aislado, que Dios excluye cualquier clase de atrincheramiento individualista. Todo eso quiere decir que la relación con Dios está vinculada a nuestros hermanos y hermanas”²⁵.

La fe cristiana, como respuesta a un acontecimiento relacional, que me abre y me une a los demás, no es ajena a la cultura. Dice Ratzinger: “No existe una fe desnuda, una fe como simple religión. Desde el mismo momento en que la fe le dice al hombre quién es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura”²⁶. La fe ofrece caminos para alcanzar la propia auto-comprensión, así como la

comprensión del modo como se desarrollan las relaciones con los otros, de qué se trata la vida, de cómo funciona el mundo, de cómo relacionarnos con lo divino²⁷.

La afirmación del texto de Ratzinger “la fe es cultura” exige entender ese “es” de un modo determinado. No puede considerarse que se trata de una predicación de identidad (la fe se identifica con la cultura), ni tampoco de que la cultura sea una característica de la fe (eso quedaría mejor expresado diciendo que la fe es cultural, pero eso no es lo que dice el texto). Se trata de algo distinto. Me parece que son dos cosas, por lo menos, lo que quiere decirse con esa expresión. Por una parte, que la fe constituye, crea, hace cultura. Es un uso del verbo ser en el que éste comparece como causa eficiente, traducible por “es por medio de” o “se construye por”²⁸. Por otra parte, tal afirmación pretende poner de manifiesto que no puede pensarse en la fe como algo desnudo y extraño a la cultura, sino que hay una unión no accidental –análoga de alguna manera al misterio de la Encarnación– entre fe y cultura. Esto implica que la fe no puede desculturalizarse e inculturalizarse a capricho, sino que cuenta con una historia que también ha llegado a ser parte de su identidad²⁹.

Estas consideraciones hunden sus raíces en la cuestión decisiva de que la fe cristiana, como fe en la Encarnación del Hijo de Dios, asume en su interior una consideración del ser humano como corpóreo, de lo que se sigue su intrínseca temporalidad e historicidad. De acuerdo con el teólogo bávaro, “la fe cristiana no trata simplemente de lo Eterno como lo absolutamente Otro que queda fuera del mundo y del tiempo humano, sino que trata más bien de Dios en el mundo, de Dios como hombre”³⁰. Y más adelante afirma que es en el plano de los avatares históricos que marcan al hombre donde hay que explicar la Iglesia y el cristianismo³¹.

24 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 10 ed., Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 79-80.

25 Ratzinger, *El cristianismo en la crisis de Europa*, ob. cit., p. 95.

26 Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 61.

27 Cfr. *Ibidem*, pp. 61-63.

28 Este uso, que podríamos llamar metafísico del verbo ser, tiene un claro antecedente en la *Metafísica* aristotélica. Cfr. *Metaph. z*, 17, 1041b4.

29 Cfr. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., pp. 62-64.

30 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 10 ed., ob. cit., p. 51.

31 *Ibidem*, p. 208.

El cristianismo no es un conjunto doctrinal más o menos coherente, sino que es fe en un acontecimiento histórico, y tal fe acontece siempre también dentro de la historia y, más aún, crea ella misma una historia y una cultura.

Una de las propuestas más fructíferas de J. Ratzinger tiene que ver, a mi juicio, con su concepto de cultura. En un sentido general, y a partir de la divulgación de las antropologías positivas, el término cultura abarca la totalidad de lo producido por la actividad del hombre, así como buena parte de los factores que determinan su producción³²; esto es, toda realidad simbólica en la que se desenvuelve la vida del hombre³³. Como ha dicho Geertz, toda cultura consta de un *Ethos* –de un sistema de valores–, de un conjunto de elementos cognitivos existenciales –esto es, una visión del mundo– y de unos símbolos sagrados³⁴. La cultura constituye el ámbito específico de acción de los seres humanos, en el que rige una dinámica de transformación constante, que posibilita la misma convivencia.

Estos elementos son asumidos en la caracterización que J. Ratzinger hace del término cultura como toda “forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad”³⁵. Sin embargo, Ratzinger añade dos categorías más, que apuntan al corazón mismo del asunto. Toda cultura, además, manifiesta un afán de trascender lo fenoménico: de trascender lo individual en lo comunitario y de trascender lo humano en lo divino; y, como la comunidad que la sustenta, precede en el tiempo: no surge encerrada en sí misma, sino en el dinamismo de la historia.

De allí se sigue su capacidad de progresar: de abrirse y transformarse³⁶.

La cultura no es una realidad estática y uniforme, sino dinámica y variada. Es, fundamentalmente, una realidad abierta. Así, para Ratzinger la transformación de modos concretos de una cultura no implica necesariamente alienación. Cualquier posibilidad de intercambio cultural supone la *universalidad potencial de toda cultura*. Con este concepto, el teólogo bávaro quiere subrayar la dinamicidad y la teleología intrínseca de toda cultura: una especie de advenimiento histórico, que le lleva a abrirse siempre a nuevas posibilidades. La insuficiencia de un sujeto cultural determinado estriba precisamente en no estar abierta a lo otro y, así, no cumplir su vocación intrínseca. Como asevera en otro lugar, “las grandes culturas y el pensamiento que se da en ellas no son productos estáticos, perfectamente distinguibles unos de otros. La grandeza de una cultura se muestra en su capacidad de asimilación, en la fuerza que posee para dejarse enriquecer y cambiar”³⁷. La cultura lleva en sí misma “una dinámica de crecimiento para la que es esencial el intercambio de dar y recibir”³⁸.

La idea de *universalidad potencial de la cultura* es, a mi juicio, la idea central para esta temática. Por esta universalidad potencial no se entiende que las culturas sean ya universales en acto –es decir, no se trata de una universalidad fáctica–, lo cual anularía la diferencia intrínseca al concepto de cultura y, con ello, toda cultura. Se trata, en cambio, de otro tipo de unidad: la unidad que acontece según el fin, y que no es otra que la unidad de la misma esencia humana. Esta unidad proviene de aspirar a lo mismo, más que de compartir unos mismos rasgos (aunque tampoco se niega eso). Por ello mismo, la universalidad a la que puede aspirar el cristianismo no es una universalidad fáctica. Tal tipo de universalidad no es posible, ni para la cultura, ni para la ilustración, ni tampoco para la fe. Se trata más bien de saber que la verdad

32 Cfr. J. Choza, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Estella, Cénlit, 1985, pp. 12-22. El campo de lo que hoy llamamos cultura fue roturado por lo que Dilthey llamó las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Los estudios sobre la cultura sólo podían adquirir su relevancia a partir del fundamento de la cultura en tanto que espíritu objetivo, esto es, en tanto que tematización de la vida social e histórica de los hombres. Cfr. W. Dilthey, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 172.

33 Cfr. M. Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?: una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Madrid, Alianza, 1995.

34 Cfr. C. Geertz, “Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols”, in *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

35 Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 55.

36 Cfr. *Ibidem*.

37 J. Ratzinger, *Escatología*, 2 ed., Barcelona, Herder, 2007, p. 95.

38 *Ibidem*.

es camino y fin, es un acontecimiento que ha irrumpido en la historia y que, a su vez, camina con la historia para llevarla a su cumplimiento.

Por ello, prefiere hablar, antes que de inculturación, de encuentro de culturas (donde la fe cristiana actúa también como sujeto cultural). El término inculturación parece suponer que una fe culturalmente desnuda se traslada a una cultura religiosamente indiferente. Y ninguna de esas dos cosas es posible. Ya hemos visto antes cómo, para el Cristianismo, la vinculación de la fe con la historia es esencial. En cuanto a lo segundo, ninguna cultura es indiferente desde el punto de vista religioso, porque todas ellas viven precisamente en ese advenimiento histórico, que se manifiesta sobre todo en su religiosidad, y que les lleva a estar siempre abierto a lo otro, también religiosamente hablando.

El modo como se comprende la cultura no es ajeno a cómo entendemos al ser humano. Como ha dicho Llano, “la persona humana se sitúa en la vertiente de la futurición. Es, sobre todo, el proyecto de sí misma. Cualquiera puede advertir que, al menos en sus mejores momentos, está más volcado hacia el futuro que inquieto por el presente o escorado hacia lo que ya pasó. Y la cultura misma consiste sobre todo en un proyecto, porque es el modo como imaginamos que la ulterior realización de nuestra vida pueda resultar sugestiva y fecunda”³⁹. La condición humana que se pone de manifiesto como telón de fondo no puede ser mejor descrita –también para nuestro tiempo– que con aquellas palabras de Agustín de Hipona: *inquietum est cor nostrum*⁴⁰. Expresado con palabras de Ratzinger, “nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe”⁴¹.

A modo de conclusión: una racionalidad analógica

Al hablar de las relaciones entre fe, racionalidad y cultura, salta a la vista la dificultad

semántica, dada la polisemia que gobierna estos tres vocablos. No se trata solamente de que algunas palabras signifiquen múltiples cosas, sino que, en ciertas ocasiones, las significan de modo diverso. Este es un punto ya señalado por Aristóteles, y que ha sido rescatado en nuestro tiempo por filósofos como Heidegger o Ricoeur⁴². Ese es el caso de cultura, fe y razón, que se dicen cada una de muchas maneras. Tal equivocidad afecta también a las relaciones de estos conceptos entre sí. Lejos de constituir ello una traba que entorpece el pensamiento, esta misma plurivocidad remite a su misma riqueza. Para comprender las relaciones entre estos conceptos, es preciso ampliar la racionalidad siguiendo el camino del pensar analógico⁴³.

Considero que hay, en este orden de ideas, una propuesta epistemológica implícita en el pensamiento de J. Ratzinger para superar la ruptura y la fragmentación de estos tres conceptos, y es la de considerar la racionalidad analógicamente. La analogía, como decía Aristóteles, es un tipo de equivocidad (homonimia), si bien no accidental. Esto es, un término se predica de varias realidades, si bien no de la misma manera. Precisamente cuando la razón busca hacerse inequívoca pierde toda capacidad de superar sus límites. Me parece que quedó bellamente formulado en la discusión que mantuvo el teólogo alemán con el filósofo J. Habermas: “en su pretensión de hacerse inequívoca, la racionalidad tropieza con sus propios límites”⁴⁴. La razón debe ser advertida de sus límites, así como compelida a intentar superarlos. Ampliar los límites de la racionalidad

42 Cfr. Aristóteles, *Tóp.* 106a1-8 y *Et. Nic.* 1096b26-28, sólo a título de ejemplos, y P. Ricoeur, *La metáfora viva*, 2 ed., Madrid, Cristiandad/Trotta, 2001.

43 Esta misma dinámica puede verse ya en el pensamiento de los Padres de la Iglesia. De acuerdo con H. U. von Balthasar, el alegorismo (cercano en cierta medida a la analogía) de Orígenes coincide con el desarrollo del dogma cristiano y, en esa medida, es el que permite la fundación de la misma teología. Cfr. H. U. Balthasar, *Orígenes: el mundo, Cristo e la Chiesa*, tr. it., Milano, 1972, p. 43, citado por Benedicto XVI, Audiencia, abril 25 de 2007. En línea: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070425_sp.html (consultado 10-05-08).

44 Cfr. J. Habermas y J. Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004. En línea: http://www.katholische-akademie-bayern.de/contentserv/www.katholische.de/data/media/_shared/debatte1.pdf (consultado 10-05-08).

39 A. Llano, *Cultura y Pasión*, Pamplona, Eunsu, 2007, p. 18.

40 Agustín de Hipona, *Confesiones*, 1,1.

41 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 33-34.

dad exige volver a una consideración analógica, esto es, no unívoca, de la realidad. La perspectiva epistemológica fundada en la consideración de la analogía implica buscar una unidad que no anule la diversidad: una unidad analógica y no genérica, y que, por tanto, no se predica unívocamente.

La comprensión de las vinculaciones de la fe con la cultura no puede ser captada –como se ha dicho ya varias veces aquí– desde una racionalidad reducida. Por otra parte, a partir del Cristianismo, y cuanto menos para él, nunca más volvió a ser posible considerar al hombre como a-corpóreo, a-temporal, a-histórico o a-cultural⁴⁵. Pero, y ésta es la cuestión sorprendente, esa vinculación con el cuerpo, con la historia, con la cultura, no se hace a costa de una reducción de la razón, sino precisamente a través de su mismo ensanchamiento. Como ya se ha mencionado, esta realidad hunde sus raíces en el acontecimiento mismo de la Encarnación. Para entender las dinámicas entre fe y cultura, es preciso buscar su fundamento en la analogía con la Encarnación. Las relaciones entre las dos naturalezas del Verbo sirven como analogado principal para entender las dinámicas entre fe y cultura y fe y razón. Sobra decir que ello supone tener en cuenta la inconmensurabilidad del analogado principal con los demás.

La analogía se funda en una igualdad de proporciones, y no en igualdad de contenidos⁴⁶. Como lo ha expuesto magistralmente F. Inciarte, por analogía ha de entenderse “identidad –y no mera semejanza– de estructura o función dentro de la diversidad de contenidos”⁴⁷. La analogía no alcanza ningún género común, ningún término unívoco último, sino una iden-

tidad de relación que no anula la pluralidad de los campos de aplicación.

Aplicar una razón analógica a las cuestiones humanas últimas –en este caso, a la fe, a la cultura y a la misma razón– no implica falta de rigor, precisamente porque, como hace notar Aristóteles, el método lógico que corresponde a cada disciplina es diferente⁴⁸, y su rigor depende de que resulte el método adecuado a su propio objeto, no siendo posible medirla por parámetros externos. En este caso, el carácter histórico y contingente del ámbito en el que acontecen las relaciones entre fe y cultura, unido a la dimensión trascendente implícita en la fe, no sólo justifican, sino que exigen una racionalidad analógica. Para hablar de lo divino y de lo humano –y más aún, de lo divino hecho humano– el lenguaje humano necesita herramientas conceptuales que, sin dejar de ser lingüísticas, permitan escapar del aprisionamiento de un lenguaje puramente genérico. Así, se propone frente a una racionalidad unívoca –que se identifica a sí misma como científica– una racionalidad analógica, donde quepa también la racionalidad de la fe.■

Bibliografía

Alessi, A., *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Madrid, Cristiandad, 2004.

Arana, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, Encuentro, 1999.

Ballesteros, J., *Postmodernità: decadenza o resistenza*, Milano, Ares, 2002.

Benedicto XVI (Ratzinger, J.), *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München, Schnell & Steiner, 1960.

Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, Kösel, 1968 (*Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001).

45 Para un desarrollo más detenido de este tema, así como una justificación de esta afirmación desde la Cristología, cfr. J. Ratzinger, *Escatología*, ob. cit., especialmente pp. 210-217.

46 “Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero”. *Poet.* 21, 1457b 16-18. Aunque Aristóteles defina la analogía cuando está hablando de metáfora, no pueden confundirse ambos términos, porque lo que el Estagirita dice es que hay un tipo de metáforas que se funda en la analogía, y si la analogía tiene un carácter fundante respecto de la metáfora por lo menos no hay identidad entre ambas. Cfr. *Poet.* 1457b6-11. Cfr. también *Et. Nic.*, 1131a31 ss.

47 F. Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de Metafísica*, Pamplona, Euns, 2004, p. 24.

48 Cfr. *Et. Nic.* I, 3, 1094b24-26.

Ser cristiano en la era neopagana, Madrid, Encuentro, 1995.

Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo, Salamanca, Sígueme, 2005.

El cristianismo en la crisis de Europa, Madrid, Cristiandad, 2005.

Escatología, 2 ed., Herder, Barcelona, 2007.

Glaube, Vernunft, Universität, Vorlesung an der Universität Regensburg. 12. September 2006. En línea: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (consultado 10-05-08).

Blanco, P., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid, Rialp, 2005.

Baudrillard, J., *Simulacra and Simulation. (The Body, in Theory: Histories of Cultural Materialism)*, Michigan, University of Michigan Press, 1995.

Carrithers, M., *¿Por qué los humanos tenemos culturas?: una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Madrid, Alianza, 1995.

Cornford, F. M., *De la religión a la filosofía*, trad. A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984.

Choza, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Estella, 1985.

Geertz, C., *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Habermas, J./Ratzinger, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004. En línea: http://www.katholische-akademie-bayern.de/contentserv/www.katholische.de/data/media/_shared/debate1.pdf (consultado 10-05-08).

Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Pamplona, Eunsa, 2004.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998.

Leonard, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid, Encuentro, 1997.

Llano, A., *Cultura y pasión*, Pamplona, Eunsa, 2007.

Martín-Barbero, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gustavo Gili, 1993.

Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Lyotard, J. F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, México, REI, 1990.

Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Madrid, Tecnos, 1994.

Quevedo, A., *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Pamplona, Eunsa, 2001.

Saranyana, J. I. y J. L. Illanes, *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1995.

Taylor, C., *Modern social imaginaries*, Durham-London, Duke University Press, 2004.

Zizek, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.