

EL CONTEXTO FILOSÓFICO Y CULTURAL DE LA DECLARACIÓN *DOMINUS IESUS*

1

En el intenso debate suscitado por la publicación de la declaración *Dominus Iesus*, sus valedores han insistido repetidas veces en que el documento no presenta novedad doctrinal alguna si se lo compara con documentos anteriores del magisterio (por ejemplo, la constitución *Lumen gentium*), ni da pie, por tanto, a la sorpresa con la que algunos dicen haberlo recibido. En cambio, los detractores de la declaración denuncian lo que ellos consideran un signo de involución en la doctrina oficial de la Iglesia Católica que ha de tener, a la postre, consecuencias perniciosas, sobre todo para el diálogo ecuménico. Como es sabido, el propio cardenal Ratzinger, que es quien como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe suscribe el texto, ha salido al paso de este debate en una extensa entrevista concedida al diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung*¹. En el curso de la entrevista el cardenal aclara el sentido que los padres conciliares quisieron dar a la tesis de que la Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia Católica o al reconocimiento de «elementos de verdad» salvífica en otras religiones. La declaración no habría hecho otra cosa que reiterar la doctrina conciliar sobre estos puntos.

Pero tanta insistencia en la continuidad doctrinal termina por hacer inevitable la siguiente pregunta: si la declaración *Dominus Iesus* se limita a repetir lo ya dicho en otras ocasiones, ¿no se trata entonces de un texto superfluo? Más aún, a la vista de las agrias reacciones que ha provocado en ciertos sectores, tal vez debería-

1 Cf. FAZ, Feuilleton, 22-11-2000, 51-52.

mos ir más lejos y pensar que el texto, amén de superfluo, resulta inoportuno.

No es difícil ver que la fuerza de estas objeciones es, en realidad, puramente retórica. Quien repite un mismo mensaje ante los mismos destinatarios lo hace convencido de que el mensaje no ha sido suficientemente recibido. Supuesto que el mensaje sea coherente e inteligible, tales perturbaciones de la normal comunicación suelen obedecer a factores externos al discurso (como ocurre, por ejemplo, cuando hay demasiado ruido de fondo en el lugar en el que hablamos, o cuando mi interlocutor es duro de oído). En casos así es el contexto —ampliamente entendido— lo que impide o dificulta la recepción del texto. En otros casos, lo que justifica la repetición es el hecho de que se hayan producido novedades importantes desde la última vez en que el mensaje fue emitido. Cuando, a la vista de la última radiografía, el médico me urge a dejar de fumar, no lo hace porque piense que la última vez que me dijo lo mismo yo no le entendí, sino porque los nuevos síntomas son alarmantes. En casos así, no es que el contexto compartido por los interlocutores dificulte la comunicación; lo que justifica la reiteración es que el contexto es ya otro.

Lo que se acaba de decir vale, desde luego, para la declaración *Dominus Iesus*. La clave de la reiteración ha de estar no tanto en el texto como en el contexto, sea que éste adolezca de factores que dificulten la comunicación, sea que haya cambiado sustancialmente desde los años del Concilio. La mencionada aspereza de algunas reacciones, lejos de ser indicio de la extemporaneidad de la declaración, ha venido a confirmar a ojos de sus autores que se trataba de un documento necesario, mientras que si la declaración hubiera sido acogida con mutismo o indiferencia, ello sería indicio seguro de su redundancia.

Todo esto sugiere vivamente la necesidad de acometer la reconstrucción del contexto o trasfondo de la declaración, para así entender mejor la intención que anima a la Congregación para la Doctrina de la Fe a la hora de publicarla. Con todo, es preciso que seamos muy conscientes de la magnitud y dificultad de la tarea. Al tratarse de un documento con carácter magisterial universal², su contexto de referencia abarca nada menos que la cultura con-

2 Véase la intervención de Mons. Tarsicio Bertone en la conferencia de prensa en que fue presentada la declaración. (Los textos leídos durante esa presentación han sido incorporados a la edición de la *Dominus Iesus* de la editorial EDICE, Madrid 2000).

temporánea en su conjunto. Ahora bien, el rasgo que de modo más característico define esa cultura es la diversidad. Las interpretaciones —casi siempre implícitas, poco articuladas— de la existencia humana, del mundo, de Dios y de la historia, los gustos y escalas de valores, las formas de expresión de tales creencias varían hoy ilimitadamente, y esta variación recibe su sanción de parte del pluralismo político. Más que ante una cultura unitaria, estamos ante una amalgama de cosmovisiones, lo cual dificulta enormemente la tarea de identificar algo así como «los rasgos de la edad contemporánea». Y si pasamos de la cultura vivida a la cultura pensada, es decir, al plano de la reflexión teórica sobre el sentido de la existencia humana, la situación no varía demasiado. No cabe hablar de la filosofía contemporánea, sino más bien de un interminable debate que afecta a los fundamentos mismos —y, por tanto, a la definición— de esta disciplina.

Pero si no hay filosofía sino filosofías, y no compartimos una cultura común sino que vivimos inmersos en un multiculturalismo cada vez más caleidoscópico, ¿cómo describir el trasfondo sobre el que se recorta la declaración *Dominus Iesus*? Porque, insistamos en ello, el hecho mismo de su publicación presupone una interpretación de ese trasfondo y sólo a partir de ella se entiende.

Afortunadamente, contamos con un hilo conductor que nos permitirá salir de esta perplejidad. La declaración no se ha redactado de la noche a la mañana, sino que, como es habitual en este tipo de documentos, es fruto de largos años de reflexión por parte de un equipo de redactores dirigidos, sin duda de forma muy cercana, por el cardenal Ratzinger. A lo largo de estos años de preparación del documento, algunas de las más importantes intervenciones públicas del propio cardenal han abordado precisamente cuestiones relacionadas con las que constituyen el núcleo doctrinal de la *Dominus Iesus* y, sobre todo, han hecho explícito el contexto cultural e intelectual de la declaración³. No cabe duda de que este documento lleva el marchamo —no sólo la firma— del cardenal Ratzinger. Y a quien esté familiarizado con la obra teológica del cardenal anterior a su designación como prefecto

3 Nos referimos sobre todo a las siguientes conferencias: «Cristo, la fe y el reto de las culturas», *Communio* 18 (1996) 152-170; «Situación actual de la fe y la teología», *L'Osservatore Romano*, edic. española, 1-11-96, 4-6; «Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones», *30 Días*, 18 (2000) 33-44. Una versión algo distinta de esta última conferencia, pronunciada en la Sorbona, apareció en la prensa alemana con el título «Der angezweifelte Wahrheitsanspruch».

reconocerá sin esfuerzo la continuidad de las conferencias de los últimos años con las obras primeras. En lo que sigue utilizaremos esas intervenciones públicas como hilo conductor de la tarea que nos hemos propuesto.

La adopción de este principio metodológico, en sí misma justificada, adolece sin embargo de limitaciones que también hemos de mencionar. La utilización de textos anteriores y más explícitos de un mismo autor sirve para reconstruir desde dentro la intención que le anima, en este caso para saber qué idea se hace del momento cultural actual y de las exigencias que éste plantea a la fe cristiana, pero deja intacta en cambio la cuestión, mucho más difícil y que afecta a la cosa misma, del acierto de ese diagnóstico. Con todo, está claro que para enjuiciar una interpretación de la cultura contemporánea lo primero que debemos hacer es entender lo mejor posible esa interpretación, y para ello nada mejor que escuchar a quien la propugna.

2

Nuestro propósito de describir el contexto o trasfondo de la declaración se verá beneficiado si distinguimos, dentro de ese contexto, dos dimensiones diferentes (aunque también, según veremos, muy relacionadas entre sí). La primera dimensión es la de la reflexión filosófica (y teológica) especializada. La segunda es la de la mentalidad colectiva, la de las corrientes de opinión y estilos de vida vigentes. En un caso se trata de la cultura pensada, refleja, en el otro de la cultura vivida.

Ciertamente, estos dos ámbitos están estrechamente vinculados. No cabe duda de que el modo de vida dominante en una sociedad influye en la filosofía que en ella se elabora. El pensamiento no se despliega en una campana de vacío, sino que tiene siempre presupuestos históricos y naturales. Es el contexto cultural en sentido amplio el que, de su propia sustancia, va segregando pensamiento. Mas no por ello se limita la filosofía a ser un discurso legitimador de lo dado, sino que asume a menudo una función crítica, reactiva. Esto es posible gracias a que la verdad a la que la filosofía aspira se rige por sus propias leyes. Éstas no pierden en objetividad porque las condiciones en las que se desarrolla la existencia filosófica sean sumamente contingentes. Y es justamente la objetividad e independencia de la verdad la que explica el hecho, tan a menudo observado, de que la filosofía, el

pensamiento en general, reobre sobre la sociedad que lo ha engendrado llegando a modificar decisivamente su fisionomía. El pensamiento no es sólo una actividad académica, sino una fuerza histórica imponente.

Por tanto, aunque en lo sucesivo nos refiramos a la filosofía, por una parte, y a la mentalidad colectiva, por otra, no pensamos en dos realidades inconexas, simplemente yuxtapuestas en el seno de una cultura, sino más bien en dos ámbitos culturales que se afectan y modifican mutuamente.

Comencemos por la dimensión filosófica, a la que hemos de prestar la mayor atención no sólo por la conexión evidente de filosofía y teología (en la que tanto ha abundado la encíclica *Fides et ratio*), sino también porque, a juicio del teólogo Ratzinger, el destino histórico del cristianismo está marcado por su temprana alianza con la filosofía griega.

Esta idea es expuesta con toda radicalidad en la conferencia pronunciada en la Sorbona. Se recordará que la tesis capital de esa intervención era la idea de que la actual crisis del cristianismo en Occidente es ante todo una crisis de su pretensión de verdad. En efecto, si tomamos la palabra «ilustración» como cifra de la búsqueda tenaz, estrictamente racional, de la verdad en todos los ámbitos de la vida, habremos de confesar que hoy cristianismo e ilustración pasan por ser incompatibles. Pero no fue así en los orígenes: la vertiginosa difusión del cristianismo por la cuenca del Mediterráneo fue posible gracias precisamente a que la nueva religión se presentó como la Verdad que venía a sustituir al relativismo politeísta. Esta pretensión de verdad se veía reforzada por la concordancia del monoteísmo cristiano con los resultados de la crítica de la religión mitológica llevada a cabo por Jenófanes o Platón. Valiéndose de la terminología recibida de Varrón, Agustín de Hipona sostendrá que el cristianismo no es ni *theologia mythica*, ni *theologia civilis*, sino *theologia physica*, estrictamente racional. Y es que la fe cristiana no se presentó como un mito más, como símbolo o reflejo fragmentario de una realidad demasiado grande para ser alcanzada por el hombre, ni tampoco pretendió ser un instrumento al servicio de la estabilidad política, sino que entró en escena como religión filosófica, ilustrada. El potencial universalista de la nueva religión estribaba en su carácter racional, el cual era posible, a su vez, gracias a que el Dios revelado en la historia era concebido como Lógos de la verdad.

Por cierto que esta interpretación del cristianismo como religión ilustrada ha sido una constante en la obra teológica de Rat-

zinger. La encontramos ya en su estudio sobre la eclesiología de san Agustín ⁴ y aparece asimismo en su conocida introducción al cristianismo ⁵. Algunas de las páginas más brillantes de este último libro están dedicadas a exponer la opción del cristianismo primitivo en favor del Dios de los filósofos griegos y en contra de los dioses de las religiones. Ratzinger afirma que el fracaso de la religión antigua se debió sobre todo al divorcio de razón y piedad religiosa, que hacía posible que quienes desde una perspectiva filosófica se declaraban monoteístas (como Platón, Aristóteles o Plotino) o incluso ateos (como Epicuro o Lucrecio) fueran sin embargo politeístas desde el punto de vista del culto religioso. Lo característico del cristianismo primitivo fue el reinstaurar la unidad de la actitud filosófica y la experiencia religiosa mediante la reivindicación de una verdad racional común a ambos ámbitos. Frente al particularismo del mito y el localismo de la costumbre, se abrió paso el universalismo de la Verdad creída y pensada. Por eso está históricamente justificado, por extraño que suene a los oídos modernos, que el cristianismo se presente como religión ilustrada o, si queremos aún más paradójicas, como «religión de la razón».

Ahora bien, si damos por sentado que el cristianismo ha sellado desde sus orígenes una alianza inquebrantable con la búsqueda racional de la verdad, habremos de conceder también que toda «crisis de la verdad», toda coyuntura espiritual en la que decaiga el interés por la verdad o languidezca la esperanza de alcanzarla, comportará una «crisis del cristianismo», más aún, una crisis que afectará a la raíz misma de esta fe y amenazará con aniquilarla. La hipótesis de Ratzinger es justamente ésa: que la grave crisis contemporánea del cristianismo en Occidente es ante todo una crisis de su pretensión de verdad, propiciada por el hecho patente de que Occidente no cree en la verdad, no pregunta por ella.

¿Cómo es posible que la pregunta por la verdad se haya vuelto un cuerpo extraño en el tejido cultural de Occidente? Lo más común es hacer responsable de esta pérdida al racionalismo, pero esta respuesta no es de entrada evidente. ¿En qué podría perjudicar al cristianismo —entendido como Lógos de la verdad, como verdadera filosofía, como compromiso inalterable con la búsqueda

4 Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Múnich 1954), traducido al español con el título *El nuevo pueblo de Dios* (Herder, Barcelona 1972).

5 Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Kösel, Múnich 1968); hay versión española: *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca ²2001).

racional de la verdad que salva-, en qué podría perjudicar al cristianismo, digo, la exaltación de una facultad con la que él encontró de lo más natural aliarse? ¿Por qué habría la razón —debeladora del mito, relativizadora de la costumbre que pretende erigirse en absoluto—, por qué una tal razón habría de convertirse en rival de la fe que fue tanto tiempo su compañera de viaje? Estos interrogantes quedan sin respuesta en tanto no advirtamos que lo que ha caracterizado al racionalismo (tomado este término en sentido lato, de modo que no se refiera tan sólo a la principal corriente de pensamiento del siglo xviii) no ha sido únicamente su énfasis en la razón como facultad suprema del hombre, sino una cierta manera de entender dicha facultad. Veámoslo.

Si antes, con paradoja intencionada, hemos podido denominar al cristianismo religión de la razón, fue debido a la pasión por la verdad que compartió con la filosofía y que le llevó a cerrar filas junto a ésta en su común lucha con el mito y la costumbre. Además, el cristianismo encontró en la filosofía el instrumental conceptual y el vehículo lingüístico que le permitiría formular de manera universalmente vinculante su pretensión de verdad. Pero al hablar de verdadera filosofía o de religión de la razón de ningún modo pretendíamos sugerir que razón y fe cristiana se solapen desde un principio, de suerte que las verdades de la fe cristiana puedan ser reconstruidas por la razón. La verdad cristiana no es deducible como un teorema a partir de premisas puramente racionales, ni el Dios de los filósofos es el Dios cristiano. Antes bien, la fe tiene siempre el carácter de una respuesta a una Palabra primero revelada y luego transmitida. Es cierto que esa fe sólo es plenamente madura cuando es fe pensada, asumida racionalmente; pero la razón es aquí momento segundo, reflexión que elabora una experiencia histórica concreta sin destruirla.

Ni que decir tiene que tocamos aquí cuestiones que merecerían un tratamiento mucho más amplio y preciso. Pero ahora se trata únicamente de hacer inteligible el modo como el racionalismo moderno ha redefinido la razón humana, a saber: disolviendo la antigua alianza entre razón y fe, entre filosofía y cristianismo. La razón moderna es autónoma, independiente de toda revelación y de toda experiencia histórica concreta. Ella es, de hecho, el juez ante el que ha de acreditarse cualquier otra forma de experiencia. Por eso la moderna religión de la razón comporta, inevitablemente, la crítica de la religión.

Ésta es un arma de doble filo. La crítica racional pretende purificar la religión de prejuicios y malentendidos, garantizando

su diferencia frente a la superstición o el culto huero. Pero una vez aplicado el escalpelo, es muy difícil detenerlo antes de que haya terminado con aquello que se trataba de salvaguardar. En opinión de Ratzinger, esto último es lo que ha sucedido en la filosofía moderna. La razón, primero definida por contraposición a las demás formas de experiencia humana (ética, estética, religiosa) y luego elevada a la dignidad de juez supremo de esas mismas formas de experiencia ajenas a ella, no podía por menos de decretar la irracionalidad de todas ellas. Los ámbitos de la realidad a los que no puede acceder una razón cada vez más plenamente identificada con la razón científica son simplemente ignorados. Lo que se pierde en conocimiento de la realidad se gana en eficacia técnica transformadora. La verdad se va volviendo un concepto obsoleto. En el caso concreto de la religión, la razón no podía menos de convertirse en crítica implacable de la revelación. La suerte del cristianismo y de su pretensión de verdad estaba echada.

3

El proceso de extrañamiento de la verdad que hemos descrito a grandes rasgos encuentra su consumación filosófica moderna en la obra de Kant. Recordemos algunas de las tesis esenciales de la filosofía kantiana para luego rastrear su influjo en el pensamiento filosófico, y sobre todo teológico, posterior.

Según Kant, el hombre no conoce el mundo nouménico, la realidad tal como ella es en sí misma, sino sólo el mundo fenoménico, la realidad tal como aparece o se nos presenta a nosotros; en el entendido de que se nos presenta de modo distinto a como ella es en sí misma. Conocemos el mundo fenoménico sintetizando y enlazando mediante las funciones lógicas del entendimiento el material de la experiencia sensible; pero tanto las categorías o conceptos puros de que se vale el entendimiento como el espacio y el tiempo en que se da la experiencia sensible son estructuras aprióricas de la subjetividad que ella proyecta o impone a los objetos del mundo fenoménico. Por ello, nuestro conocimiento no nos ofrece un verdadero trasunto de la realidad, de la cosa-en-sí. De ésta sólo sabemos, negativamente, que no está en el tiempo ni en el espacio, ni es una ni muchas, ni está sujeta a la ley de causalidad ni a ninguna otra categoría del entendimiento.

Pero la razón humana no se conforma con el mundo de apariencias en el que la sensibilidad la encierra. Ella querría saber si

existe Dios, si el alma es inmortal, si el universo es creado o eterno; es decir, querría tener respuesta para las preguntas tradicionales de la metafísica. Llevada de un impulso irrefrenable a conocer la realidad tal como ella es en sí misma, la razón no puede evitar lanzarse a construir arriesgadas teorías acerca de lo que de veras le importa. Sin embargo, pronto se ve enredada en paralogismos que la desconciertan, y ello porque, como la crítica de la razón enseña, las categorías del entendimiento no pueden aplicarse legítimamente allende el ámbito de la experiencia sensible. El resultado principal de la *Crítica de la razón pura* es, por tanto, que no es posible la metafísica como ciencia. De lo que más importa, de lo Absoluto, no podemos saber casi nada.

No cabe duda de que Occidente ha asumido en gran medida esta conclusión. Convencido de la imposibilidad del conocimiento nouménico, el hombre occidental se ha lanzado a la exploración del mundo fenoménico mediante el desarrollo espectacular, deslumbrante de la ciencia empírica de la naturaleza. La ebriedad de los éxitos alcanzados ha hecho olvidar a muchos «lo que de veras importa». Privados largamente del contacto con la verdad, han terminado por no echarla de menos. Incluso juzgan regresiva e infantilizante la actitud de quien no se ha sacudido aún el viejo prejuicio de lo Absoluto. Escupir con desprecio sobre la metafísica es, según parece, lo propio de la edad adulta. En cambio Unamuno, desde la otra orilla, habla de «eunucos espirituales». Precisamente este autor representa, a su manera peculiarísima, inimitable, la otra gran opción occidental tras la quiebra de la metafísica: el irracionalismo de quienes, sintiendo una sed abrasadora de lo Absoluto pero siendo demasiado conscientes del silencio que impone la razón, dan la espalda a ésta.

Pero volvamos a la filosofía kantiana, pues importa que aprendamos a rastrear sus huellas en el pensamiento filosófico y teológico posterior. Antes dije que, según Kant, de lo Absoluto no podemos saber *casi* nada. Y es que, aunque no podamos acceder directamente al conocimiento de lo Absoluto, en nuestras conciencias resuena una voz que ordena de modo absoluto, incondicionado. La ley moral en nosotros es, por decirlo así, la rendija que nos permite atisbar algo de lo que de veras importa, el hilo tirando del cual van saliendo a la luz primero el hecho de nuestra libertad nouménica, y luego, a título de postulados de la razón, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

¿Qué filosofía de la religión o, más en particular, qué visión del cristianismo cabe articular a partir estas premisas? La res-

puesta de Kant se contiene en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁶, en la que la existencia religiosa es identificada con la vida moral responsable. El hombre grato a Dios es, en efecto, el que cumple la ley moral por respeto a ella misma. La historia de la pasión y muerte de Cristo no es más que la representación popular, adecuada a la sensibilidad de la época, del ideal de la perfección moral de la humanidad (83). En realidad, ese ideal no ha descendido del cielo una sola vez, en tiempos de Augusto, como ejemplo de la posibilidad de ser gratos a Dios a pesar de las mayores dificultades, incluido el apego a la vida (82). La imagen del descenso del cielo simboliza el profundo misterio de un ideal de tal pureza en un ser aquejado de inclinaciones y afectado por el mal radical (61). Pero tal ideal está presente en la humanidad desde los orígenes, pues brota del uso puro de la razón práctica, del que han dispuesto los hombres de todas las generaciones. Y es un ideal que, como Kant tiene buen cuidado en observar, posee su realidad práctica en sí mismo, sin necesidad de ser certificado por ejemplos, pues quien debe hacer algo, también puede hacerlo. En efecto, «aunque no hubiese habido jamás un hombre que hubiese rendido obediencia incondicionada a esta ley, sin embargo es evidente sin disminución y por sí misma la necesidad objetiva de ser un hombre tal» (62). Más aún, sería contraproducente que nos representáramos como un ser sobrenatural al hombre que encarna la perfección moral, pues ello sugeriría nuestra incapacidad para estar a su misma altura.

En realidad, esta devaluación de la figura de Cristo es inevitable si se parte de las premisas kantianas antes recordadas. La distinción tajante de fenómeno y noúmeno excluye por principio la idea de la encarnación de Dios, de su entrada en la historia de los hombres, pues la historia es tiempo y el tiempo (forma *a priori* de la sensibilidad) no puede contener lo Absoluto.

Sobre el destino último del hombre nada sabemos a ciencia cierta. Queda, eso sí, la esperanza, que desempeña un papel decisivo en la posición de Kant. Sólo que Kant no admite que el dogma cristiano, tal como se formula en las distintas iglesias, sea una mediación legítima de esa esperanza.

6 Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza, Madrid 1969). Las cifras entre paréntesis en el cuerpo del texto remiten a las páginas del tomo VI de la edición de la Academia de Berlín.

4

No hace falta decir que el influjo de la filosofía kantiana en la cultura occidental ha sido inmenso. Aquí interesa la presencia de este pensamiento en la teología contemporánea, y más en particular el papel que ha desempeñado en el desarrollo de lo que hoy se conoce como «teología pluralista de las religiones». Como exponente de este modo de pensar tomaremos la obra de John Hick *Interpretación de la religión*⁷, donde el recurso a la distinción kantiana entre fenómeno y nómeno desempeña, como vamos a ver, una función capital.

El punto de partida de Hick lo constituye lo que él denomina la «ambigüedad religiosa del universo», es decir, el hecho de que éste puede ser interpretado tanto de manera religiosa como naturalista. Ni los argumentos en favor ni los argumentos en contra del teísmo son concluyentes; es más, ni siquiera cabe conceder mayor probabilidad o verosimilitud a los unos que a los otros.

¿Se sigue de este empate teórico que desde el punto de vista de la racionalidad es indiferente creer o no creer? ¿O tal vez se sigue que hemos de suspender el juicio a la espera de que se presenten nuevas pruebas? Hick logra eludir estas consecuencias apelando al criterio epistemológico —que nosotros no discutiremos— según el cual lo racional es que creamos, en principio al menos, lo que nuestra experiencia nos enseña a creer. Es perfectamente racional que quien experimenta su vida como transcurriendo ante Dios sea creyente, como es racional asimismo que quien no posee esta experiencia sea increyente.

El criterio epistemológico aplicado por Hick le permite salvar la primera dificultad, pero no tarda en cargarle con otras. En las grandes religiones universales —las «religiones post-axiales», cuyo rasgo distintivo es el carácter soteriológico— la fe no es simplemente un avatar individual, sino que viene mediada por la inserción del individuo en una tradición cultural, la adhesión a una comunidad creyente y la veneración compartida de ciertas figuras históricas. Del criterio epistemológico de Hick parece seguirse que es racional que el individuo que vive inmerso en una tradición religiosa y experimenta la realidad de acuerdo con los principios propios de esa tradición crea en la verdad de esos principios. Sin embargo, ocurre que los contenidos doctrinales de las grandes tra-

7 Cf. J. Hick, *An Interpretation of Religion* (MacMillan, Londres 1989).

diciones religiosas son no sólo distintos entre sí, sino también incompatibles. Entre el monoteísmo y el politeísmo, entre la concepción de «lo Real» como Dios personal o como Absoluto metafísico impersonal, median distancias insalvables. Y siendo estos contenidos religiosos incompatibles entre sí, ¿cabe sostener que todas las grandes tradiciones religiosas tienen un mismo potencial salvífico? La pregunta tiene la mayor importancia, pues si las religiones no salvan todas en la misma medida, ¿qué sentido tiene declarar racional que el individuo siga inmerso en cualquiera de ellas, supuesto que él experimente la realidad a través del prisma de esa tradición religiosa? Más bien habría que exhortar a ese individuo a la conversión a la religión verdadera. Pero ¿cuál es la verdadera? Si contestamos que para cada cual la suya propia, estaremos dando la razón al escepticismo, pues siendo las distintas doctrinas religiosas incompatibles, no puede ser todas igualmente verdaderas. Y si contestamos que la nuestra es la única verdadera, incurriremos en dogmatismo, toda vez que en favor de nuestra fe sólo podemos alegar que es la nuestra.

Es precisamente en este delicado momento de su argumentación cuando Hick apela explícitamente a la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno para formular su «hipótesis pluralista», con la que pretende superar escepticismo y dogmatismo:

Hemos visto que al explicar la experiencia sensible Kant distingue la cosa-en-sí de los objetos que nos presentan nuestros sentidos, y sostiene que ni las relaciones espacio-temporales ni los conceptos que caracterizan a los objetos de nuestra experiencia sensible son atribuibles a la realidad tal como ella es en sí misma. Pues bien, Hick sostiene análogamente que al hablar de Dios, o como él prefiere decir: de lo Real, hemos de distinguir lo Real-en-sí del modo como lo Real es experimentado por las distintas tradiciones culturales; en el entendido de que las marcadas diferencias en la concepción de lo Real por parte de esas tradiciones son diferencias de orden fenoménico que no afectan al fundamento último de la realidad tal como él es en sí mismo. En efecto, de lo Real-en-sí «no cabe decir que sea uno o muchos, persona o cosa, sustancia o proceso, bueno o malo, volente o no volente»⁸. Pero los sistemas categoriales desarrollados en el seno de las distintas culturas humanas nos presentan lo Real dotado de éstas y otras características. La hipótesis pluralista de Hick consiste, por tanto, en postular la absoluta transcendencia de lo Real, que sin embar-

8 O. c., p. 246.

go suscita una pluralidad de respuestas religiosas en la humanidad, para ninguna de las cuales cabe reclamar dogmáticamente un status privilegiado frente a las otras. No habría una única verdad religiosa, sino muchas verdades aparentemente incompatibles y en el fondo complementarias. Hick ilustra este punto con una comparación tomada de la física: del mismo modo que la estructura física de la luz no es observable directamente, sino que en unos contextos experimentales es interpretada como torrente de partículas y en otros como sucesión de ondas, la realidad divina no es observable en sí misma, pero en ciertos contextos o tradiciones culturales es experimentada como realidad personal, mientras que en otros no.

Pero ¿no supone esta teoría la absoluta nivelación de todas las experiencias pretendidamente religiosas, desde las más puras hasta las más aberrantes? ¿No es este pluralismo otro nombre para el relativismo más extremo? La solución ofrecida por Hick para este problema confirma, si falta hacía, la filiación kantiana de su pensamiento. Sostiene, en efecto, que el criterio que permite distinguir la verdadera religión —es decir, la que es respuesta humana suscitada por lo Real— de las supersticiones y los fraudes es de naturaleza moral. Todas las variedades de la actitud religiosa operan en el alma del creyente una conversión que lo saca del centramiento en sí mismo y le lleva a poner en el centro a Dios. Según Hick, esta conversión se da a conocer por sus frutos morales. La prueba de la autenticidad de las grandes religiones consiste precisamente en el ideal ético del amor o compasión que todas comparten.

Ni que decir tiene que esto tiene consecuencias de largo alcance para el cristianismo. Por de pronto, Jesús de Nazaret no es, según Hick, Dios encarnado; no puede serlo, pues ello iría contra el principio de la insuperable trascendencia de la realidad nouménica, de lo Real en sí. La encarnación ha de entenderse más bien como metáfora que representa simbólicamente el ideal de la vida humana vivida en fidelidad a Dios y amor al prójimo⁹. De nuevo el parentesco con Kant se hace evidente. Esta impresión se confirma cuando Hick sostiene que la muerte de Jesús en la cruz no tiene eficacia salvífica, sino que la salvación consiste más bien en el cambio de actitud que, según vimos, se ha de describir en términos morales.

9 Cf. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (SCM Press, Londres 1993).

Hemos comenzado estas reflexiones observando que la declaración *Dominus Iesus*, en cuanto reiteración de contenidos doctrinales que nada tienen de novedosos, se explica en parte como reacción a un contexto cultural en el que hemos distinguido dos aspectos: el de la reflexión filosófico-teológica y el de las concepciones del mundo y de la vida dominantes hoy en Occidente. Habiendo considerado el primero de estos aspectos, podemos echar ahora un vistazo al segundo.

Se ha observado a menudo que la evolución cultural de las naciones de Occidente durante los últimos siglos está marcada por el triunfo incontestable del liberalismo, que con razón ha sido denominado «la filosofía política de la modernidad»¹⁰. Me permitiré recordar a este respecto algunos aspectos del liberalismo que son de sobra conocidos, pero que tienen una importancia capital para nuestro propósito.

Las modernas sociedades occidentales se caracterizan por su pluralismo. En ellas conviven personas de distintos credos e ideologías, con distintos gustos y escalas de valores. De acuerdo con el principio del libre despliegue de la personalidad, a todos los miembros adultos de la sociedad se les reconoce el derecho a organizar su vida de acuerdo con sus propios criterios, sin otro límite que la obligación de respetar el derecho que tienen los demás a hacer otro tanto. Se trata, por tanto, de reconocer a cada ciudadano el más alto grado de libertad individual compatible con la libertad de los demás.

Frente a la diversidad de concepciones del mundo y de ideales de vida presentes en una sociedad pluralista, el Estado liberal moderno se ha de mostrar estrictamente neutral. El Estado no puede dar preferencia a un ideal de vida frente a otros, pues su función no consiste en hacer felices a los ciudadanos, como pensaba la teoría política clásica, sino en crear las condiciones en las cuales ellos mismos puedan buscar la felicidad por su propio camino.

Existe, por tanto, en las sociedades pluralistas una distinción tajante entre la esfera pública y la privada. Si el ámbito público se caracteriza por la obligación de cooperar al mantenimiento del sistema de las libertades políticas —obligación que se desglosa en lo preceptuado por las leyes vigentes y cuyo cumplimiento es exi-

10 Cf. J. Gray, *El liberalismo* (Alianza, Madrid 1984).

gible ante los tribunales de justicia—, en la esfera privada no existen propiamente obligaciones de orden jurídico, sino que a cada individuo posee la libertad de vivir como él estime oportuno. Esto explica que ninguna virtud resulte hoy tan «políticamente correcta» como la tolerancia y el diálogo. La tolerancia nos lleva a respetar las opciones de vida ajenas en tanto estas se despliegan en el ámbito privado. El diálogo se caracteriza por la disponibilidad a hacer concesiones, las cuales, al ser correspondidas por la otra parte, hacen posible un acuerdo respecto del contenido de las normas que rigen la convivencia.

El triunfo moderno del principio de libertad individual es una gran conquista de la modernidad occidental, por la que sin duda debemos felicitarnos. Sin embargo, el énfasis puesto por nuestra cultura en el libre despliegue de la personalidad ha dado lugar a ciertos malentendidos hoy muy difundidos. Merece la pena que nos detengamos a considerarlos, pues sin duda forman parte del contexto cultural frente al que la declaración *Dominus Iesus* desea reaccionar.

El primer malentendido que debemos denunciar consiste en confundir la afirmación del derecho que asiste a los ciudadanos de una sociedad pluralista a vivir como ellos estimen más conveniente, con la tesis relativista de que todas las opciones vitales son igualmente acertadas. Entiéndase bien: no es que sea imposible establecer una conexión entre ese derecho de autodeterminación y esta tesis relativista; antes bien, si fuera cierto que no hay verdades universales en el ámbito moral, es decir, que no hay formas de vida humana mejores y peores, está claro que la sociedad no tendría derecho a imponer a sus miembros una determinada conducta en su vida privada (ya que, por hipótesis, esa conducta no sería *la* conducta correcta, sino la que, por las razones que sea, más place a los poderosos). Pero es de la mayor importancia advertir que el relativismo no es el único argumento que cabe dar en favor de la no intromisión de la sociedad en la esfera privada. Por el contrario, es perfectamente posible defender las libertades individuales partiendo de una concepción antropológica y moral no relativista, una concepción sustantiva según la cual constituye un daño y una ofensa al ser humano el privarle de la posibilidad de tomar las riendas de su propia existencia: un daño porque la autodeterminación es uno de los aspectos esenciales de la vida buena; y una ofensa porque es un atropello de la dignidad individual el tratar a un adulto como a un niño pequeño al que hay que llevar de la mano por el camino de la vida. Como se ve fácilmente, a la base de esta fundamentación alternativa de las libertades

individuales no se encuentra el relativismo, sino una serie de tesis, con pretensión de verdad universal, acerca de la vida buena y acerca de la dignidad humana.

El segundo malentendido que debemos considerar es, en realidad, el reverso del primero. Puesto que ha cundido la idea relativista de que la verdadera razón por la que la sociedad no puede imponer un estilo de vida a sus miembros es que no hay estilos de vida mejores y peores, no es de extrañar que haya cundido asimismo esa variante del ostracismo que consiste en poner bajo sospecha de intolerancia y dogmatismo a todo aquel que no comulgue con el credo relativista. En este caso se pasa de largo, con asombrosa superficialidad, ante el hecho de que la verdad a la que el sospechoso se adhiere puede incluir como porción suya inextirpable la defensa del pluralismo político y de las libertades individuales.

Los dos malentendidos mencionados (el que hace del relativismo el fundamento de la democracia y el que acusa de dogmatismo a quien cree en la verdad o al menos la busca) han traído de la mano —no podía ser de otro modo— una llamativa redefinición del concepto de diálogo. Para muchas personas el diálogo ya no comienza por la franca expresión de las convicciones de cada parte, por la sencilla razón de que el triunfo cultural del relativismo ha minado las bases de cualquier convicción. En efecto, si tener una convicción es creer sinceramente que algo es verdad, la disolución relativista de la aspiración a la verdad deja vacante toda convicción. Esto es particularmente preocupante si se tiene en cuenta que cierto tipo de convicciones son decisivas en la configuración de la propia personalidad: quiénes somos depende en buena medida de qué creemos. Justamente por eso el diálogo era entendido clásicamente como el lugar del encuentro interpersonal. En cambio, cuando se pierde la referencia a la verdad es inevitable que las opiniones manifestadas sean entendidas, no como enunciados con pretensión de validez objetiva, sino como expresión de intereses particulares. En este momento el diálogo deja de ser búsqueda compartida de la verdad y se torna regateo, negociación, voluntad de poder.

6

En las páginas anteriores se ha tratado de reconstruir el contexto o trasfondo de la declaración *Dominus Iesus*. Nuestra hipó-

tesis inicial era que al hacer explícita la visión de la cultura contemporánea supuesta por la declaración no sólo se entiende la intención que la anima, sino que se arroja luz sobre la cuestión de su oportunidad. Por otra parte, la reconstrucción del contexto cultural aquí emprendida no ha pretendido ser ni muchos menos exhaustiva. Antes bien, hemos tratado de destacar algunos aspectos particularmente relevantes desde la perspectiva de la declaración, valiéndonos como guía de las opiniones reiteradamente manifestadas por la persona responsable de la redacción del documento, tanto en textos teológicos especializados como en intervenciones públicas recientes.

Ahora bien, este modo de proceder nos carga de inmediato con ciertas tareas intelectuales. La primera y más evidente es la de preguntarnos por el acierto de este diagnóstico de la situación cultural. ¿Se trata de un análisis certero en lo esencial? ¿En qué medida habría que completarlo o tal vez corregirlo? ¿De qué modo afectarían estos complementos o correcciones del diagnóstico cultural al contenido de la declaración?

La última pregunta alude ya a los problemas cristológicos y eclesiológicos. Puesto que en estas cuestiones nos falta la necesaria competencia, concluiremos con una brevísima consideración que se refiere nuevamente al diagnóstico cultural presupuesto por la declaración. A nuestro juicio, se trata de un análisis sumamente agudo que ha sabido captar algunos de los rasgos que definen la edad contemporánea, comenzando por su aniquilador desinterés por la verdad. Pero el diagnóstico sólo conservará su plena utilidad si lo ponemos a salvo de ciertos malentendidos, por desgracia demasiado frecuentes. Uno de los más graves consiste en extraer de lo expuesto la conclusión de que debemos desconfiar de la razón, o quizá de esa forma particularmente intensa y apasionada de ejercicio de la razón que es la filosofía.

Es cierto que el «racionalismo» moderno que culmina en Kant ha hecho de la fe y la razón magnitudes inconmensurables. Pero de aquí no se sigue que debamos ver en la razón una amenaza para la fe. Antes bien, la premisa fundamental de todo el análisis es que se trata de recuperar la unidad perdida de fe y razón, haciendo de la religión cristiana una religión «ilustrada» en el sentido antes expuesto; pues si pensar entraña riesgos, mayores peligros para la fe entraña el renunciar a pensar, como se ha encargado de recordarnos la encíclica *Fides et ratio*. La crítica radical de la revelación por parte de la razón moderna no habla en contra de la razón como tal, sino en contra de su reducción moderna

a la condición de razón abstracta, olvidada de sus presupuestos históricos y naturales. Para superar ese olvido necesitamos no menos sino más filosofía ¹¹.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

SUMMARY

This paper tries to shed light on the view of contemporary culture that underlies Dominus Iesus. According to that view relativism has become one of the distinctive features of our time as well as the main challenge to the Christian truth-claim. The analysis focuses first on its philosophical and theological background, showing that today's pluralistic theology is an outcome of Kant's rationalistic criticism of religion. The analysis moves then to the political level, holding that some widespread misunderstandings of liberal democracy are responsible for the rise of relativism in our time.

11 Me permito remitir a otros trabajos míos en los que he abordado algunos aspectos del apasionante problema que acabo de tocar: «La reivindicación de la razón humana en la encíclica *Fides et ratio*», *Revista Española de Teología* 60 (2000) 331-338; «La utopía racional de la modernidad», *Estudios Trinitarios* 25 (2001) 115-133.