

Défiance en la raison et crise de la foi

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

RESUMEN: La crisis de sentido actual puede entenderse como una pérdida de confianza en la misma razón, lo cual deja a la fe sin su insustituible fundamento. De ahí la necesidad acuciante de recuperar la confianza en la razón para que exista una fe viva. El inmenso avance en todas las esferas del conocimiento se ha reflejado en una cierta incapacidad de asimilación de los mismos, especialmente porque la matriz epistémica contemporánea muestra una dinámica aparentemente ingobernable cuyo efecto más desalentador es la rápida obsolescencia de los saberes. La proyección de esa lógica a períodos temporales cada vez más reducidos, va minando la confianza en la razón, toda vez que incluso ya resulta anacrónico hablar de verdades científicas. Además, dado que nuestro mundo se ha configurado en una irreversible matriz tecno-científica, aquella dinámica de avance depende de un determinado modelo epistémico para el cual la noción de verdad prácticamente carece de sentido. El progreso de los conocimientos está presidido por la organización de la vida en patrones tecnológicos más afines con el concepto de “eficacia” que con el de “verdad”, toda vez que en este último parece percibirse un obstáculo para el progreso de las ciencias. Este modo de ver encuentra su correlato incluso en las ciencias humanas, en las cuales parece aún más irritante la pretensión del hallazgo de la verdad. La tradición católica, sin embargo, ha reconocido que a pesar de sus limitaciones, dicha razón no tendría sentido si no es en una orientación hacia la verdad. Ahora bien, la verdad es quien otorga la necesaria unidad a los saberes y, *a fortiori*, a la misma razón en su movimiento natural. Sin una rehabilitación de la Metafísica como “ciencia de la verdad”, el trabajo de la fe es, sin más, estéril.

Le dialogue comme point de départ

Pour commencer j'aimerais évoquer deux expériences d'intérêt politique qui sont un vrai signe des temps. La première d'entre-elles est liée au mariage homosexuel ; la seconde concerne l'avortement. Lorsque ces deux sujets prennent place dans les débats publics, au Chili tout du moins, les premières réponses apportées dans l'un ou l'autre secteur manifestent une radicalité aux accents parfois belliqueux, que ce soit de la part de

N

* Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile). – This text can be quoted as follows: Jorge Martínez Barrera, “*Défiance en la raison et crise de la foi*”. In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

ceux qui défendent l'union homosexuelle et l'avortement, ou de la part de ses détracteurs. Assez rapidement, il devient nécessaire d'argumenter sur les raisons qui poussent chacun des opposants et des défenseurs à camper sur sa position. Surgit autour de cela un état de fait auquel on donne le nom quelque peu prétentieux de dialogue. Les forums se multiplient, tout comme les débats, les lettres aux journaux, les opinions journalistiques, etc. On suppose qu'un tel échange d'idées devrait permettre de découvrir, au moins, un point d'ancrage commun à partir duquel on pourrait continuer de progresser dans la recherche de la vérité au sujet de l'avortement et du mariage homosexuel, s'ils sont oui ou non des biens humains perfectifs. Pourtant lorsque l'on examine le contenu des débats, il est frappant de constater qu'aux arguments rationnels on oppose généralement des arguments qui ne le sont pas. Les termes du débat ne sont déjà plus dès lors ce qu'on supposait, autrement dit, découvrir un argument rationnel plus convaincant qu'un autre. Ainsi par exemple, lorsque l'on expose l'idée qu'il n'est pas cohérent de supposer un type d'association humaine entre personnes de même sexe avec le plaisir sexuel comme raison d'être, et qu'une telle association puisse s'appeler mariage, on oppose habituellement l'idée que l'amour humain peut s'exprimer de multiples façons et que sa pureté ne peut être ternie par des considérations obsolètes. À l'idée que le mariage est une institution entre personnes de sexe opposé, qu'elle dure toute la vie et est ouverte à la procréation, on oppose le fait qu'une telle idée provient d'une conception dépassée des relations érotiques entre les personnes. Et en ce qui concerne l'avortement, les arguments classiques des défenseurs insistent sur le fait que la mère est propriétaire de son corps, ou que l'avortement devrait être admis au moins jusqu'à un certain point de la gestation, ou bien qu'il n'y a pas à proprement parler de personne humaine avant l'apparition du néocortex, ou encore qu'en cas de grossesse issue d'un viol l'avortement est légitime. Devant la fragilité de tels arguments, on peut se dispenser d'une analyse approfondie ; il suffit de lui opposer le fait que tout en étant un individu microscopique, le *nasciturus* possède une dignité intrinsèque qui a la même valeur que n'importe quel individu, indépendamment de son âge, de son sexe, de son niveau d'autonomie physique, ou de ses capacités mentales. Il n'y a aucune raison de penser que le commencement de l'individu diffère du moment même de sa conception : un individu humain est humain à l'instant même où apparaît son corps, qui pour être son corps n'est pas le corps de la mère. Par ailleurs, l'infinité de "travaux" biologiques que réalise pour lui-même un individu avant de naître implique nécessairement une vraie collaboration avec la mère, de telle manière que l'on ne peut plus admettre l'annulation unilatérale d'une telle collaboration. Nous n'avons même pas besoin ici de recourir au concept métaphysique controversé de "personne", quand bien même on pourrait s'interroger, comme le fait *Donum vitae* : comment est-ce qu'un individu pourrait ne pas être

personne humaine? (Section 5, I, 1, par. 3). Il n'existe aucun argument valable contre cela. Et pourtant, tout continue comme s'il était encore nécessaire de poursuivre le débat.

La vérité comme point final du dialogue

Dans cette brève synthèse, je ne pense pas exagérer sur la manière dont fonctionne le "dialogue" contemporain à travers l'exemple de ces sujets très sensibles. Ce que l'on peut observer en tout cas, c'est que le poids des raisons les plus convaincantes se dilue dans un océan d'argumentations aussi démocratiquement attrayantes et politiquement lucratives que rationnellement dépourvues de substance. Le "dialogue" en réalité n'est déjà plus un cheminement vers la vérité à travers la raison. Le dialogue en tant que tel s'est substantialisé et avoir obtenu le statut de fin en lui-même.

En réalité, la valeur d'un dialogue réside en son caractère, celui d'être un pont vers la vérité. Mais lorsque la vérité ne surgit plus au terme d'un cheminement dialogal, la nature même du dialogue se modifie jusqu'à se transformer en un monologue fermé sur lui-même. Cette métamorphose est généralement accompagnée d'un esprit de condamnation vis-à-vis de toute tentative pour identifier la vérité. Le dialogue doit ressembler autant que possible à un mouvement pendulaire perpétuel et ne jamais prendre fin. Peut-on alors parler d'une crise au sens de la vie ? Si l'existence humaine implique un engagement vital pour la vérité, quand la vérité n'est plus le point final du dialogue, nous nous retrouvons sans nul doute face à une crise de sens.

La raison technoscientifique et la vérité en danger

Cette crise de sens n'est pas étrangère à une transformation dans notre mode de vivre et du vivre ensemble. Mon hypothèse explicative sur cette métamorphose a quelque chose à voir avec la reconfiguration d'une forme de savoir propre à l'Occident et qui a pourtant une portée universelle ; je veux parler de la science. J'estime que notre manière de comprendre la science a eu quelques effets collatéraux indésirables qui ont surgi dans une bonne mesure de l'union entre la science et la technique, laquelle a produit un renversement presque complet des critères d'instrumentalité : les instruments tendent à supplanter les fins et viceversa. La matrice épistémique contemporaine révèle une dynamique apparemment ingouvernable et une très rapide déasactualisation des savoirs, ceux-ci étant au service de la fabrication d'artifices dont on peut mesurer l'obsolescence dans des cycles temporels toujours plus réduits.

On remarque ainsi que la projection de cette logique à des unités chronologiques de plus en plus brèves, est en train de miner la confiance en la raison, et parler de vérités scientifiques est désormais devenu un ana-

chronisme. Pour être configuré dans une matrice technoscientifique irréversible, notre monde dépend de la dynamique de progrès d'un modèle épistémique déterminé pour lequel la notion de vérité n'a pratiquement aucun sens. Le progrès des connaissances était présidé par l'organisation de la vie dans des patrons technologiques plus en lien avec le concept d'"*efficacité*" qu'avec celui de "*vérité*", de fait on semble voir dans ce dernier un obstacle au progrès de la science. On peut réellement parler d'une "crise de la vérité" :

Dans la culture contemporaine, dit le Pape François, on tend souvent à accepter comme vérité seulement la vérité de la technologie : est vrai ce que l'homme réussit à construire et à mesurer grâce à sa science, vrai parce que cela fonctionne, rendant ainsi la vie plus confortable et plus aisée. Cette vérité semble aujourd'hui l'unique vérité certaine, l'unique qui puisse être partagée avec les autres, l'unique sur laquelle on peut discuter et dans laquelle on peut s'engager ensemble" (*Lumen fidei*, 25).

Vérité personnelle ou vérité subjective ?

En ce qui concerne l'expérience personnelle de la vérité, elle n'est pas, dans ce contexte, "personnelle", dans le sens d'une vérité qui entrerait en contact avec la *personne*, mais davantage subjective, c'est-à-dire une vérité "privée", mais dans le sens *privatif* du privé. Une vérité subjective est paralysée dans sa capacité diffuse. Ce sont des vérités de l'individu, incommunicables et hostiles à toute projection perfective, que ce soit du commun ou du communautaire. Une vérité qui entre en contact avec la personne, en revanche, étant donné son caractère éminemment ouvert, est une vérité naturellement diffuse, tout comme le bien ("bonum diffusivum sui", c'est une expression néo-platonique attribuée à Pseudo-Dionysio et employée de manière récurrente par Saint Thomas d'Aquin). Ce n'est en aucun cas une vérité *subjective* ou privée de son caractère diffusif, mais au contraire, en tant qu'elle est un bien, un bien personnel, elle est en même temps un bien commun étant donné le caractère tendanciel de la personne et la nature irradiante du bien dans sa forme de vérité. Une vérité de cette nature avec de légitimes prétentions, y compris celles de vérité architecturale sur le plan sociopolitique, une fois vérifiée l'éclipse du bien commun dans l'horizon conceptuel des savoirs et des pratiques politiques, est une vérité pour le moins suspecte :

D'autre part, il y aurait ensuite les vérités de chacun, qui consistent dans le fait d'être authentiques face à ce que chacun ressent dans son intériorité, vérités valables seulement pour l'individu et qui ne peuvent pas être proposées aux autres avec la prétention de servir le bien commun. La grande vérité, la vérité qui explique l'ensemble de la vie personnelle et sociale, est regardée avec suspicion. N'a-t-elle pas été peut-être – on se le demande – la vérité voulue par les grands totalitarismes du siècle dernier, une vérité qui imposait sa conception globale pour écraser l'histoire concrète de chacun ? Il reste alors seulement un relativisme dans lequel la question sur la vérité de la totalité, qui au fond est aussi une question sur Dieu, n'intéresse plus" (*Lumen fidei*, 25).

Le caractère tendanciel incontournable de la raison et la “proto-foi”

Cette manière de voir trouve une corrélation y compris dans les sciences humaines où la découverte de la vérité semble une prétention encore plus irritante.

La tradition catholique, cependant, a reconnu qu'en dépit de ses limites, cette raison n'aurait aucun sens si elle n'est orientée vers la vérité. La vérité est celle qui octroie l'unité nécessaire aux savoirs et, *a fortiori*, à la raison même dans son mouvement naturel. Sans cette réhabilitation de la raison naturelle dans sa recherche de la vérité, le travail de la foi demeure au mieux stérile.

J'ai essayé de signaler néanmoins l'existence d'une “proto-foi”, cette “proto-foi” étant la *confiance* en la raison. Connaître est un désir naturel de tout homme et en cela consiste la mission propre de la raison ; et pour la connaissance il s'agit, avant tout, de la vérité. Cela n'est pas une option, il ne dépend pas de nous que la raison, comme capacité humaine, soit appelée à la vérité. À cette affirmation bien connue d'Aristote que l'on trouve à la première ligne de la *Métaphysique*, on peut y ajouter un complément augustinien :

J'en ai vu plusieurs qui voulaient tromper, nul qui voulût l'être. Où donc les hommes ont-ils pris cette connaissance du bonheur, si ce n'est où ils ont pris celle de la vérité ? car ils aiment la vérité, puisqu'ils ne veulent pas être trompés. Et ils ne peuvent aimer la vie heureuse, qui n'est que la joie de la vérité, sans aimer la vérité (*Confessions*, X, 23, 33).

Les connaissances qui sont pour nous dignes de confiance constituent le cadre de notre vie quotidienne ; sans les croyances quotidiennes, simples et indiscutables, la vie sociale serait une charge trop lourde. Selon Jean-Paul II,

Dans la vie d'un homme, les vérités simplement crues demeurent beaucoup plus nombreuses que celles qu'il acquiert par sa vérification personnelle (*Fides et Ratio*, 31).

La confiance que nous avons en des promesses quotidiennes aussi élémentaires et tacites que nécessaires est celle qui configure et donne une certaine stabilité à notre propre vie. Sans cette base de foi, de confiance en la raison que nous acceptons sans questionnement, le travail de la raison humaine serait de fait impossible. Selon le point de vue “laïque”, une vie sans le soutien de cette “proto-foi”, est une vie dans laquelle la raison ne trouve aucun appui et perd en cela son sens. Sans cette attitude de confiance envers la raison la vie même demeurerait dépourvue d'orientation.

L'acte d'appréhension de n'importe quelle vérité n'est pas, au sens strict du terme, un acte qui appartient exclusivement à la raison, ou en tout cas, dans l'identification de la vérité intervient un autre élément que la

seule raison. On peut également interpréter de cette manière l'affirmation augustinienne "crede ut intelligas" (*Sermon*, XLIII), "crois pour comprendre", c'est-à-dire, comme ratifiant le fait que l'acte de communion avec la vérité doit être précédé par un acte de foi connaturel et complémentaire à la raison même, lequel illumine et renforce sa quête vers la vérité. D'autre part, pourquoi serait-il contradictoire de supposer que les petites vérités sur lesquelles nous vivons au quotidien et toute la vie ne peuvent avoir une filiation unique à l'origine d'où émane son caractère de vérités ? Et pourquoi serait-il absurde de supposer que l'amabilité des choses aimables dérive d'une source unique ? En cela réside la contradiction fondamentale de l'athée : il nie certaines vérités en se basant sur des raisons au fondement desquelles il y a une base de foi. L'athée avant tout *croit, confie* en la force de ses raisons.

La vie quotidienne de l'athée dément dans les faits, du lever jusqu'au coucher, ce qu'il nie dans ses dires. La vie quotidienne de l'athée est traversée par la foi, comme celle de tout homme, car sans elle ce qu'il y a de spécifiquement humain ne pourrait pas se développer.

La vérité substituée par l'efficacité de la raison technoscientifique

Ainsi donc il me semble qu'il ne s'agit non pas d'une crise de la foi mais de la raison. Cette crise de la raison est une conséquence, et je reviens en cela à un point abordé précédemment, d'une hypertrophie du mode de procéder propre de la raison technoscientifique, avec son critère d'efficacité comme unique instance légitime. La vérité n'est plus le point d'arrivée d'un dialogue rationnel, étant donné que le dialogue n'a même plus de sens face à l'efficacité technologique comme paramètre ultime d'authentification.

La nature dialogique de la raison est en même temps le témoignage de son ouverture et de sa capacité à se transcender elle-même. Mais cela implique une sortie de soi, y compris une négation momentanée de soi. Rien de plus contraire à la dynamique propre de la raison technologique. Il serait absurde de nier l'importance et les bénéfiques que les développements technologiques ont apportés à la dure existence humaine, jamais "*chez elle*" en ce monde. Mais il s'agit plutôt ici de neutraliser les extrapolations et de remettre la raison à sa place.

L'importance de cette revalorisation de la raison, qui coïncide paradoxalement avec la reconnaissance de sa capacité tendancielle, a une incidence directe sur la foi. La foi est une vertu, mais comme toute vertu elle requiert un sujet d'inhérence ; ce sujet c'est la raison. Quand cette dernière faiblit, la foi demeure sous les intempéries. Il y a une telle défiance envers la raison, dit Jean-Paul II, qu'on a même pu parler de la fin de la métaphysique :

Il ne s'agit plus seulement de questions qui intéressent des personnes particulières ou des groupes, mais de convictions diffuses dans le milieu ambiant, au point de devenir en quelque sorte une mentalité commune. Il en va ainsi, par exemple, de la défiance radicale envers la raison que révèlent les plus récents développements de nombreuses études philosophiques. De plusieurs côtés, on a entendu parler, à ce propos, de « fin de la métaphysique » : on veut que la philosophie se contente de tâches plus modestes, à savoir la seule interprétation des faits, la seule recherche sur des champs déterminés du savoir humain ou sur ses structures (*Fides et ratio*, 55).

Conclusion

Si la raison renonce à son objet qui la vérité, le travail de la foi ne peut porter du fruit. La foi requiert une raison solide, une raison scientifiquement solide, étant donné que la modulation épistémologique de la raison est le résultat de longs siècles d'attraction pour la vérité. Quand la raison délaisse sa vocation essentielle à la vérité pour des impératifs technoscientifiques, le résultat ne peut être qu'une caricaturisation de la foi. La foi, que ce soit la proto-foi, ou bien le surnaturel, quand elles ne tiennent pas en compte la raison se transforment, pour la première en pure idéologie, pour la seconde en simple fidéisme. Au sujet de cette dernière, Jean Paul II a qualifié de "biblicisme" l'une de ces déformations funestes de la foi :

On rencontre aussi des dangers de repliement sur le fidéisme, qui ne reconnaît pas l'importance de la connaissance rationnelle et du discours philosophique pour l'intelligence de la foi, plus encore pour la possibilité même de croire en Dieu. Une expression aujourd'hui répandue de cette tendance fidéiste est le « biblicisme », qui tend à faire de la lecture de l'Écriture Sainte ou de son exégèse l'unique point de référence véridique (*Fides et ratio*, 55).

Les dérives d'une raison qui ne croient plus en elle-même réservent même une sanction sociale vis-à-vis de la témérité supposée à affirmer l'existence de la vérité. Les hommes du XXI^e siècle ont bien conscience que "le temps des certitudes est révolu" (*Fides et ratio*, 91). Pour cela on considère qu'il est téméraire de défendre un critère de vérité distinct de l'efficacité, ou dans le meilleur des cas, du consensus :

En définitive, on observe une défiance fréquente envers des assertions globales et absolues, surtout de la part de ceux qui considèrent que la vérité est le résultat du consensus et non de l'adéquation de l'intelligence à la réalité objective. Il est certes compréhensible que, dans un monde où coexistent de nombreuses spécialités, il devienne difficile de reconnaître ce sens plénier et ultime de la vie que la philosophie a traditionnellement recherché. Néanmoins, à la lumière de la foi qui reconnaît en Jésus Christ ce sens ultime, je ne peux pas ne pas encourager les philosophes, chrétiens ou non, à avoir *confiance* dans les capacités de la raison humaine et à ne pas se fixer des buts trop modestes dans leur réflexion philosophique (*Fides et ratio*, 56, j'ai rajouté des italiques).

On doit accueillir dans toute sa dimension l'exhortation de Jean-Paul II "à ne pas se fixer de buts trop modestes" en philosophie. La philosophie, comme science de la vérité, ainsi qu'elle est définie par Aristote dans

la *Métaphysique* (“il est juste que la philosophie soit appelée “science de la vérité” : 993b 20-21), ne peut se revêtir ni d’une fausse modestie ni de l’orgueil cynique des sceptiques. La philosophie se doit d’être audacieuse dans sa prétention, et modeste face à ses réussites, mais aucune de ces qualités ne pourrait lui être attribuée sans la présence de la proto-foi, cette force silencieuse qui lui donne un soutien sans faille dans ses pires moments de crise.