
La laicidad de una razón pública ampliada

The secularity of an enlarged public reason

RECIBIDO: 2011-05-03 / ACEPTADO: 2011-06-13

Claudio SARTEA

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (Italia)
claudio.sarte@uniroma2.it

Resumen: El artículo intenta mostrar que la principal causa de las tensiones en el debate acerca de la laicidad, de la secularización o, más en general, de las relaciones entre religión y esfera pública, no estriba en el contenido ético o político de las opiniones que se enfrentan, sino en el papel de la razón humana y la idea misma de razón. Como ya Habermas intuyó hace muchos años, y ahora vuelve de alguna manera a repetir, hay que estar de acuerdo con quienes, como Ratzinger, insisten sobre la necesidad de ensanchar las capacidades de la humana racionalidad sin dejar que se limite su papel al simple cálculo. En este sentido es interesante volver a lo que en su tiempo enseñó Jaspers al llamar la atención acerca de la plenitud de nuestras posibilidades racionales: a una idea de razón a la que el filósofo alemán refería también la historicidad del hombre, su libertad, su apertura comunicativa al amor y a la fe trascendente.

Palabras clave: Religión, Razón, Laicidad, Secularización, Estado, Derechos, Ciudadanía, Política.

Sumario: 1. INTRODUCCIÓN: EL DIÁLOGO HABERMAS-RATZINGER DE 2004. 2. LA PERSPECTIVA DE HABERMAS: CIUDADANÍA POST-SECULAR Y RAZÓN PÚBLICA. 3. UNA IDEA INTEGRADA DE RAZÓN: VOLVER A KARL JASPERS. 4. LA PERSPECTIVA DE RATZINGER: AMPLIAR LA RAZÓN HUMANA. 5. MÁS ALLÁ DE LAS "DOCTRINAS COMPRENSIVAS". 6. CONCLUSIONES.

Abstract: The article attempts to show that the main cause of tensions in the discussion on secularism, secularization, relations between religion and public sphere, it doesn't deal with the ethical or political views they face, but with methodological issue: namely, the role of the human reason, and the very idea of reason. As Habermas has written many years ago, and now repeats again, we must agree with those that insist –as Ratzinger– on the need to expand the capacities of human rationality without limiting its role to simple calculation. In this regard it is interesting to go back to what Jaspers taught about the possibilities of our reason, which the German philosopher referred to the historicity of man, his freedom, his opening-up to love and transcendent faith.

Key words: Religion, Reason, Secularity, Secularism, State, Rights, Citizenship, Politics.

Contents: 1. INTRODUCTION: HABERMAS-RATZINGER DIALOGUE, 2004. 2. HABERMAS PERSPECTIVE: POST-SECULAR CITIZENSHIP AND PUBLIC REASON. 3. AN INTEGRATED CONCEPT OF REASON: KARL JASPERS AGAIN. 4. THE PERSPECTIVE OF RATZINGER: EXPANDING HUMAN REASON. 5. BEYOND THE "COMPREHENSIVE DOCTRINES". 6. CONCLUSIONS.

1. INTRODUCCIÓN: EL DIÁLOGO HABERMAS-RATZINGER DE 2004

Con ocasión de un encuentro en la Academia Católica de Múnich, en enero de 2004, Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger confrontaron sus posiciones, dando lugar a un diálogo entre perspectivas y matices culturales e intelectuales muy diferentes¹. Sin embargo, fueron ellos los primeros en sorprenderse, entre todos los asistentes, cuando se hicieron visibles numerosos aspectos en común. Por este motivo, aquel diálogo se ha convertido en punto de referencia obligatorio de toda reflexión sobre las relaciones entre los ámbitos civil y religioso presentes en la vida humana, en particular lo concerniente a la defensa, cada vez más necesaria, de una laicidad abierta a lo trascendente.

Considero que lo más destacado de las coincidencias en el pensamiento de estos dos autores podría resumirse de la siguiente manera. En primer lugar, ambos estuvieron de acuerdo en que los ámbitos de la fe y de la razón están llamados a dialogar, especialmente por la condición actual de la sociedad post-secular (este término, empleado con predilección por Habermas, refleja con acierto su convicción de que también el secularismo –en el sentido del “desencanto del mundo” weberiano²– ha cumplido su tiempo, y es el momento de adoptar nuevos métodos de lectura de una realidad que ha cambiado profundamente).

En segundo lugar, los dos autores coincidieron en que ese diálogo entre la fe y la razón debe permitir un intercambio recíproco, en el que las dos resulten enriquecidas, ya que cada una ejerce un papel sobre la otra que nada ni nadie puede desempeñar de una manera tan eficaz y fructífera.

Lo que pretendo mostrar en este trabajo, a partir de dicho diálogo y de otros escritos de ambos autores, es que muchas de las actuales dificultades del debate ético, político y jurídico no provienen tanto de diferencias acerca de los contenidos específicos o de las soluciones concretas que se proponen,

¹ Publicado en español bajo el título *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, trad. de I. Blanco y P. Largo, Encuentro, Madrid, 2006.

² Me refiero en particular a lo que afirmó WEBER, M., en su conferencia de 1920 titulada *La ciencia como profesión*, hablando del proceso de “desmitificación” sufrido por los dioses de la antigüedad y también, desde su perspectiva, por el Cristianismo, como resultado final de la racionalización típica de la modernidad. Véase la traducción de F. Rubio Llorente en WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2005. En la actualidad, la obra filosófica quizá más completa y documentada sobre el proceso de secularización desde el punto de vista cultural y social resulta la de TAYLOR, C., *A secular Age*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

sino más bien y sobre todo de la confrontación entre distintas concepciones acerca de lo que es la razón y su uso correcto. Sostendré, como se verá, que buena parte de las restricciones a la idea de razón son fruto más que nada de prejuicios.

2. LA PERSPECTIVA DE HABERMAS: CIUDADANÍA POST-SECULAR Y RAZÓN PÚBLICA

Desde su peculiar perspectiva, a lo largo del diálogo de Múnich Habermas no tuvo dificultades en afirmar que hay que ir más allá de los esquemas de la filosofía política de la modernidad, y que en consecuencia las sociedades tienen que dejar atrás la ideología neutralista y los formalismos positivistas, para tomar en serio la provocación de Ernst-Wolfgang Böckenförde, formulada “a mediados de los años sesenta con gran dramatismo, de si el Estado liberal y secularizado se alimentaba de presupuestos normativos que él mismo no podía siquiera garantizar”³. Aunque desde la perspectiva de Habermas “las prácticas democráticas desarrollan una política dinámica propia”⁴, y “la naturaleza laica del Estado democrático constitucional no presenta ningún punto débil interno”⁵, sin embargo hay que reconocer –y él mismo lo hace expresamente– que para asegurar la cohesión social especialmente contra sus enemigos externos (muy activos en las sociedades multiculturales), debe permitirse que se asomen nuevamente al espacio público las “bases pre-políticas” de la vida cívica, incluyendo también las doctrinas de origen religioso: “En mi opinión, basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socio-culturales para defender frente al contextualismo un *concepto de razón no derrotista* y frente al positivismo jurídico un concepto de legalidad no decisionista”⁶.

³ HABERMAS, J., ¿*Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, en HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, cit., p. 25. El texto al que se refiere Habermas es E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967, en ID., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, 1991, pp. 92 y ss.

⁴ HABERMAS, J., ¿*Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, en HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, cit., p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 35. Nótese el optimismo del “patriotismo constitucional” de Habermas, que ha sido objeto de muchas críticas.

⁶ *Ibid.*, p. 28 (la cursiva es mía).

Habermas advierte que “el estatus de ciudadano está insertado en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas, si ustedes quieren, ‘pre-políticas’”⁷, pero no por esto es necesaria la adhesión a un credo religioso para participar plenamente en la vida política. Según Habermas, “sólo un Estado de derecho sin democracia, al que en Alemania estuvimos acostumbrados durante mucho tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde: ‘¿Cómo pueden vivir pueblos unificados estatalmente sólo de la garantía de la libertad individual, sin un vínculo unificador previo a esa libertad?’. El ‘vínculo unificador’ echado en falta es un proceso democrático en el que, en última instancia, lo que queda a discusión es la comprensión correcta de la constitución”⁸.

Aunque esta conclusiva apología del constitucionalismo pueda parecer demasiado optimista, queda la referencia a las bases pre-políticas de la vida pública: porque precisamente por este cauce discurre la reflexión desarrollada en Múnich por Ratzinger acerca de la apertura a lo trascendente, también para la vía democrática. En este aspecto, le asiste plena razón a Andrés Ollero cuando insiste en que, en el fondo, los dos autores abogan por una renovada ampliación de la razón humana que va más allá de los límites que ella misma se ha impuesto a raíz de la revolución científico-empirista de la época moderna⁹. Como recuerda el mismo Ollero, en su certero ensayo contra la manipulación genética Habermas había criticado el reduccionismo tecnocéntrico de la racionalidad moderna, que olvida la importante tripartición aristotélica entre teoría, técnica y praxis¹⁰. De hecho, desde hace muchos años el pensador alemán ha profundizado en la crisis del modelo de racionalidad moderno: en uno de sus primeros escritos, “Conocimiento e interés”¹¹, asumiendo una posición algo crítica hacia el planteamiento de Husserl, defendió un modelo integrado.

⁷ HABERMAS, J., *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, cit., p. 32.

⁸ *Ibidem*.

⁹ OLLERO, A., “La crítica de la razón tecnológica: Benedicto XVI y Habermas, un paralelismo sostenido”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, LXII, n. 87, Madrid, 2010, p. 439. Sobre este tema, tratado ampliamente por el mismo autor, véase también OLLERO, A., *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2009, especialmente, por lo que afecta a los contenidos de la presente reflexión, el capítulo *Laicidad y laicismo*, pp. 63 y ss.

¹⁰ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* (2001), trad. de R.S. Carbá, Paidós, Barcelona, 2002.

¹¹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, en ID., *Ciencia y técnica como ‘ideología’* (1968), trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 159 y ss.

3. UNA IDEA INTEGRADA DE RAZÓN: VOLVER A KARL JASPERS

En la misma atmósfera de la fenomenología existencial iniciada por Husserl –a quien acabamos de mencionar al hablar de un antiguo escrito de Habermas sobre la racionalidad–, se mueve también la reflexión dedicada a este tema por Karl Jaspers, reflexión que en nuestro discurso merece una especial atención, antes de pasar al análisis del punto de vista de Ratzinger acerca de la razón humana. En efecto, el filósofo alemán, en una célebre conferencia pronunciada en 1950 en Heidelberg, profundizó en la distinción entre intelecto y razón, que juega un papel importante en la superación del reduccionismo cientifista criticado, como se ha dicho, por Habermas. En opinión de Jaspers, “la ciencia no basta para aprehender la verdad”¹²: el intelecto se ve superado por la apertura ilimitada de nuestra razón¹³, la cual “internándose en el corazón de todo cuanto existe puede hacerlo latir, puede hacer que se conmueva y que se muestre. Pero tiene que dar con el corazón de las cosas para lograr eficacia”¹⁴.

Estas perspectivas, clásicas en cuanto que abogan por la transformación de la mera *ciencia* en *sabiduría*, se extienden ulteriormente, en el discurso de Jaspers, hacia los ámbitos de la *historicidad*, gracias a la cual somos capaces de ir más allá del simple “existir” heideggeriano; de la *comunicación*, que no puede tener límites, ya que negar la comunicación equivaldría a negar la razón misma; de la *libertad*, que es la manera humana de llegar a la razón, retrocediendo desde la posición inicial de la existencia empírica; y finalmente del *amor*, que aún, completa, amplía y enriquece todas las dimensiones anteriores.

Lo antedicho tiene especial relevancia en el asunto que nos ocupa, es decir, en la interacción entre la religión y la experiencia de vida común, incluidas sus articulaciones jurídicas y políticas. El alcance de la cuestión puede concretarse de la siguiente manera:

1. El ámbito de la *historicidad* nos obliga a tomar muy en serio la experiencia efectiva de la humanidad¹⁵, incluyendo su dimensión teorética. Nadie

¹² JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. de L. Piossek Prebisch, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 39.

¹³ “Cuando es ella misma está abierta a todo sin límite alguno”: *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵ Sin menospreciar ni los aspectos más “nocturnos” de esa misma experiencia: como escribe Jaspers, “las cosas más extrañas a ella misma atraen a la razón. Ella desearía esclarecer inclusive aquello que, al quebrantarse la ley del día y sobrevenir la pasión de la noche, se trueca en realidad

conoció al “buen salvaje” imaginado por los fundadores del iusnaturalismo moderno para defender la concepción racionalista de los derechos naturales, pero se sabe bastante sobre el papel desempeñado en la historia de la civilización por las grandes religiones, y sobre todo por los tres monoteísmos occidentales. Hay quienes insisten sobre su faceta destructiva, abogando por un alejamiento colectivo de las religiones, como si esto implicara necesariamente un mejoramiento de la situación, al menos en lo referente al logro de una convivencia pacífica¹⁶. Sin embargo, estos planteamientos empiezan a perder credibilidad, por lo ya advertido en Habermas. No obstante lo anterior, viene bien recordar el razonamiento de Charles Taylor que, justamente en diálogo con Habermas¹⁷, se basó en la consideración histórica de la religión con el objeto de reconocerle su participación en la construcción jurídico-política de la ciudad común. En Jaspers, todo esto resulta bien patente: usando sus palabras, “historicidad significa plenitud y compromiso. Nos identificamos con ella. Pero la trascendemos al tomar conciencia de su carácter gracias a la razón. Protegidos por nuestra historicidad, a través de ella misma podemos reintegrarnos a lo suprahistórico”¹⁸.

2. También es de gran interés la afirmación de Jaspers acerca de la *comunicación* abierta como garantía de autenticidad de la razón. Más aún, el filósofo habla del “deseo ilimitado de comunicación” como característica de una razón verdaderamente humana¹⁹, así que “si la interrupción se impone forzosamente en la existencia concreta, no puede aceptarla jamás como algo en principio necesario”²⁰. En este sentido, la violencia, como interrupción del discurso racional, o al menos razonable, constituye un síntoma inequívoco de separación entre lo humano y su dimensión relacional, reduciéndose esta última a sus aspectos puramente animales. De este modo, puede apreciarse la oposición de

destructora; desearía esclarecerlo llevándolo al ser, prestarle su lenguaje y no dejarlo desvanecerse en la nada. La razón no quiere ser culpable de olvido; no quiere perder lo Uno en una aparente armonía ni engañarse con esbozos. Siempre acude allí donde se ha roto la unidad para aprehender aun en la ruptura la verdad de la ruptura” (*Ibid.*, p. 41).

¹⁶ Para una perspectiva distinta y, en mi opinión, mucho más acorde, véase en BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, EIUNSA, Madrid, 2006, pp. 126 y ss.

¹⁷ TAYLOR, C., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1992), trad. de M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

¹⁸ JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, cit., p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibidem.*

semejante modelo a la antropología de Rousseau y a su experimento mental de antropología filosófica del “buen salvaje”, expuesto sobre todo en el “Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres”²¹, en donde el ginebrino imagina una humanidad primitiva que ni siquiera posee la facultad de la palabra²².

3. En cuanto al ámbito de la *libertad*, Jaspers contesta, aunque sólo indirectamente, a la teoría de la “inocencia de la naturaleza” defendida por Rousseau. Según el filósofo alemán, “al decidirnos por la razón –paso que coincide con la decisión por la libertad, la verdad, lo incondicionado y la determinación existencial– vamos contra la naturaleza, el acaecer, lo necesario. Puede llamársele ‘lo innatural’ frente a la ‘inocencia de la naturaleza’”²³. Sin lugar a dudas, todo esto tiene mucho que ver con la religión, y con su esencial papel antropológico. En palabras de Jaspers, “sólo siendo consciente de la culpa llego a ser libre; de otro modo sigo siendo esclavo de la naturaleza; sólo llego a ser libre en la decisión, que es como una resurrección, una trans-

²¹ Véase en particular ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 2003. Por ejemplo, Rousseau está convencido de que “la naturaleza trata a todos los animales abandonados a sus cuidados con una predilección que parece indicar cuán celosa está de ese derecho. [...] El hombre, al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir muelle y afeminada acaba por enervar a un tiempo su fuerza y su valor” (p. 243).

²² Véase la parte del *Discurso* dedicada al origen de la palabra: en la edición citada, pp. 251 y ss., donde por ejemplo el ginebrino aboga por el carácter artificial de la lengua y de la palabra, como algo que va en contra de la naturaleza propia del hombre, que en su perspectiva sería en cambio un animal aislado y sin comunicación: “Se ve, por el poco cuidado que se tomó la naturaleza en acercar a los hombres por las necesidades mutuas, y en facilitarles el uso de la palabra, cuán poco preparó su sociabilidad, y cuán poco puso ella de su parte en todo lo que ellos hicieron, para establecer los vínculos” (p. 259). Interesantes reflexiones sobre el problemático papel de la antropología abstracta de Rousseau en la conformación de la teoría política, y también pedagógica, moderna, pueden verse en lengua italiana en SPAEMANN, R., *Rousseau. Cittadino senza patria. Dalla ‘polis’ alla natura* (1968), trad. de L. Allodi, Ares, Milano, 2009, y, en castellano, en SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología* (1987), trad. de D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989.

²³ JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, cit., p. 52. También Robert Spaemann trata de la religión a partir del concepto de responsabilidad moral: véase SPAEMANN R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (1996), trad. de J.L. Del Barco, Eunsa, Pamplona, 2000 (capítulo “Religión”, pp. 103 y ss.: por ejemplo puede allí leerse que “únicamente no es vacío el concepto de responsabilidad frente a uno mismo cuando se entiende como concepto religioso, o sea, cuando la instancia ante la que se es responsable no se reduce a aquello de lo que se es responsable. Entendido de este modo, el contenido del obrar responsable pierde toda arbitrariedad, y conceptos como ‘ley moral natural’ o ‘derecho natural’ adquieren un sentido racional”, p. 106).

figuración, una revolución de mi forma de pensar. Así lo vieron Platón, la religión bíblica y Kant”²⁴.

4. En lo que concierne al *amor* como síntesis final de la historicidad de la existencia (y de su correspondiente afán de permanencia), de su aptitud comunicativa y de la libertad, Jaspers nos dice: “Pareciera que existo realmente sólo cuando el amor me sobrecoge. Llego hasta mí mismo; todo lo que existe resplandece. (...) Los hombres se reconocen en el tiempo, por así decirlo. El mundo se convierte para ellos en lenguaje de la trascendencia. Más allá del derecho y del contrato, y más allá de la moral, se origina para ellos la confianza, de un modo que escapa a todo cálculo, en fundamentos trascendentes”²⁵. Convendría detenerse en estas ideas, que también se encuentran presentes en el pensamiento de otro filósofo alemán extraordinariamente sensible a la contaminación teórica de la religión cristiana: Josef Pieper. Mas sólo me limitaré a mencionar brevemente lo que este último autor planteó en su teoría de la fiesta²⁶: podemos celebrar algo sólo si antes nos unimos plenamente al ser, nos volvemos capaces de entender lo positivo –más aún, la bondad– de lo que existe: de entender que con las tinieblas hay también luz, y que la luz es lo primigenio y lo fundamental del mundo y de la vida, el criterio con el que también podemos juzgar las tinieblas y conseguimos ver algo más allá de la nada.

Como puede observarse, los cuatro ámbitos que Jaspers propone para explicar cómo nuestra razón se manifiesta en el terreno existencial concreto (especialmente el referente al *amor*) apuntan a la perspectiva de la trascendencia. La conciencia de nuestra historicidad proyecta paradójicamente nuestra existencia en un trasfondo de permanencia; la apertura a la verdad nos obliga a una incansable actitud comunicativa; la libertad impide allanarnos al nivel animal de la insignificancia y de una inocencia vacía; el amor, sobre todo, nos ensalza hasta la trascendencia misma y nos hace habitar en ella, alcanzando la cumbre de nuestra vitalidad.

²⁴ JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, cit., p. 52. Reflexiones importantes acerca de la conexión entre pena y libertad pueden leerse en la filosofía del derecho penal presentada por D’AGOSTINO, F., *La sanzione nell’esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1999.

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁶ PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta* (1963), trad. de J.J. Gil Cremades, Rialp, Madrid, 2006. En opinión de este autor, por ejemplo, “celebrar una fiesta significa celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez y repetida todos los días” (p. 40).

La potencialidad de trascendencia de la vida real queda confirmada por todos los flancos, y la religión, como respuesta o invitación a esta misma potencialidad, se presenta en un primer plano: pero esto es lo que, muchos años después y a partir de un planteamiento muy distinto, afirma también Habermas, por ejemplo cuando dice que “la razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su origen en Otro; y tiene que aceptar el poder inevitable de este Otro si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma”²⁷. En fin, “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas”²⁸.

Pero el papel de la religión en la vida y en el discurso público, según Habermas, no se limita a esto: no es sólo cuestión de que la filosofía, y más en general la razón individual, tenga que confrontarse sin prejuicios con las tradiciones religiosas y su intento de explicación del Otro necesario; hay también una vertiente colectiva representada por la relevancia social que las fuentes pre-políticas, y especialmente, por lo dicho, las fuentes religiosas, tienen en la “reproducción de la solidaridad ciudadana”²⁹. En consecuencia, no se trata solamente de un problema que afecta al individuo y a su manera de entender el mundo y de forjarse su propia cosmovisión: se trata también de un problema que afecta al Estado, ya que “resulta también en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”³⁰.

4. LA PERSPECTIVA DE RATZINGER: AMPLIAR LA RAZÓN HUMANA

En este mismo marco de reflexión realista sobre la existencia de la humanidad concreta en los hombres se sitúa también Joseph Ratzinger: y no solamente con su réplica, en Múnich, a las afirmaciones de Habermas sobre la racionalidad y la trascendencia, sino también con muchas otras intervenciones públicas.

Con referencia al diálogo de Múnich, aquí es suficiente reproducir lo que al comienzo de su discurso ha dicho Ratzinger para defender el papel

²⁷ HABERMAS, J., *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, cit., p. 38.

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

insustituible de la razón filosófica con respeto a la razón científica: “La filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar críticamente conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe, o, dicho de otra manera, de depurar los resultados científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; *así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad*, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo pueden mostrar aspectos particulares”³¹. Aplicando este discurso al ámbito de las ciencias políticas y jurídicas, una vez más queda claro que la cuestión de la laicidad en las democracias secularizadas (si no es que ya puedan considerarse post-seculares, como quiere Habermas), no es tanto una cuestión de contenidos sino de concepción de la racionalidad: desde esta perspectiva se percibe mejor que se enfrentan hoy en día no tanto ni principalmente la cosmovisión religiosa y la cosmovisión atea o agnóstica, sino dos modalidades de entender la razón humana y sus capacidades, también en relación a la esfera pública³².

Para profundizar en el pensamiento de Ratzinger, y recogiendo otra sugerencia de Ollero³³, ahora quiero referirme especialmente a un discurso que, aunque no fue pronunciado, merece una atención especial en virtud de sus contenidos: se trata del texto preparado por el Pontífice en enero de 2008 para la visita a la Universidad de Roma “La Sapienza”, a la que lo habían invitado las autoridades académicas (visita que, como es sabido, nunca tuvo lugar, como consecuencia de la reacción de la autoridad política ante las manifestaciones de algunos grupos anticlericales). En este discurso, publicado y fácilmente ase-

³¹ RATZINGER, J., *Lo que cohesionará el mundo. Las bases morales y pre-políticas del Estado*, en HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, cit., p. 52 (la cursiva es mía).

³² Como Ratzinger ha dicho en otro lugar, las filosofías inspiradas en la Ilustración “se basan en una autolimitación de la razón positiva, que funciona perfectamente en el ámbito técnico, pero que, si se generaliza, implica una mutilación del hombre”: RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa* (2005), trad. de D. Mínguez, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005, p. 38. De esta consideración, el autor saca como consecuencia la relativización del moderno concepto de razón en cuanto fruto de una situación cultural coyuntural que no puede aspirar a la universalidad, para concluir afirmando que “el relativismo, que constituye el punto de partida de esta situación, se convierte en un dogmatismo que se cree en posesión del conocimiento definitivo de la razón y con derecho a considerar todo lo demás sólo como un estadio de la humanidad esencialmente superado” (p. 42).

³³ OLLERO, A., *La crítica de la razón tecnológica*, cit., p. 440.

quible en el sitio web del Vaticano³⁴, el Papa se preguntaba: “¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación –sobre todo una norma moral– demostrarse ‘razonable’? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón ‘pública’, ve sin embargo en su razón ‘no pública’ al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen”. Como Benedicto XVI se apresura a subrayar, el mismo Rawls “ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero”³⁵.

De esta manera, también Ratzinger manifiesta su convicción de que no es la pretensión cientificista y racionalista (en el sentido reductivo, típicamente moderno, al que he hecho referencia) la que más confianza merece a la hora de reflexionar sobre los temas más fundamentales de la vida humana, sino una razón ampliada, similar a la de la que nos ha hablado Jaspers, la cual es descrita por Luhmann como “racionalidad europea”³⁶. Apunta Benedicto XVI: “Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal –la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas– se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas”³⁷.

³⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”*, 18 de enero de 2008. Puede consultarse en: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienzasp.html>.

³⁵ *Ibidem*. Remito también sobre este punto de la tradición religiosa y del significado del tiempo en la legitimación social y política de las instituciones sagradas a TAYLOR, C., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, cit.

³⁶ LUHMANN, N., *Racionalidad europea*, en ID., *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna* (1992), trad. de C. Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997. Este sociólogo critica el menoscabo moderno del concepto anterior de racionalidad, pero considera este último definitivamente superado por efecto de la moderna complejidad social. En particular, según Luhmann, “esta historia de la racionalidad europea se puede describir como historia de la disolución de un continuo de racionalidad que había unido al observador del mundo con el mundo” (p. 51).

³⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”*, cit.

Sobresale, en otro famoso discurso de Ratzinger, pronunciado en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, la referencia expresa sobre la necesidad que existe, hoy en día, de ampliar nuestra racionalidad para que pueda alcanzar su plena capacidad de comprensión y de verdad. Asimismo, este documento nos invita a reflexionar sobre la relación entre religión, fe y vida pública, tal y como se puede leer, por ejemplo, en su parte conclusiva, donde Benedicto XVI afirma lo siguiente: “Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad”³⁸. Este planteamiento, dispuesto a conceder a la modernidad todo lo que se le pueda conceder de manera compatible con el recurso a una razón concebida en el sentido amplio del que hemos venido hablando hasta ahora, es muy característico del magisterio reciente de los Pontífices, por lo menos a partir del Concilio Vaticano II y en coherencia con las indicaciones contenidas, por ejemplo, en la Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” que constituye uno entre los frutos más maduros del Concilio³⁹.

La indicación del Pontífice es muy clara: será posible lograr un recto discernimiento entre lo humano y lo antihumano en los avances de las ciencias

³⁸ *Ibidem*. En el mismo sentido también decía Ratzinger en un discurso pocos días antes de ser elegido Papa: “La Ilustración es de origen cristiano y no por casualidad, o a título exclusivo, nació en el ámbito de la fe cristiana, precisamente allí donde el cristianismo, contra su naturaleza, había llegado a convertirse en tradición y religión de Estado”. Allí se llega hasta afirmar que “a pesar de que la filosofía como búsqueda de la racionalidad y, por supuesto, de la fe, haya sido siempre patrimonio del cristianismo, la voz de la razón se había visto domesticada en demasía. Fue mérito de la Ilustración, y aún lo es, haber propuesto de nuevo esos valores originales del cristianismo y haber dado voz propia a la razón” (J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 44).

³⁹ BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006 (<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html>). Además, “existen muchos modos de ser moderno”, como observa, comentando el pensamiento de John Gray, GARZÓN VALLEJO, I., “Argumentos laicos para una revisión de la secularización: una lectura desde los derechos humanos”, en *Persona y Derecho*, 60 (2009), p. 75. De aquí la crítica al Occidente laicista, donde “ser moderno significa una sola cosa: realizar nuestros valores, es decir, los valores de la Ilustración, tal como nos gusta concebirlos”.

empíricas sólo “si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud”. Además, y también esta es una consecuencia muy relevante y una ventaja esencial del método propuesto, “sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas”⁴⁰.

En este sentido, el vuelco revolucionario, no de la Ilustración en sí misma, sino de su vertiente anti-religiosa, ha supuesto una grave traición a la más profunda identidad europea⁴¹: después de la discontinuidad provocada por la “reforma” protestante⁴² y de las novedades introducidas por el desarrollo de las ciencias y el descubrimiento de América, en la lectura de Ratzinger con la revolución francesa “por primera vez en la historia surge el Estado puramente secular, que abandona y deja de lado la garantía y la legitimidad divina del elemento político, considerándolas como una visión mitológica del mundo, y declara a Dios mismo como asunto privado, que no forma parte de la vida pública y de la

⁴⁰ *Ibidem*. Véase un interesante comentario en lengua italiana a este discurso en D’AGOSTINO, F., *Fede, ragione, università*, en ID., *Un magistero per i giuristi. Riflessioni sugli insegnamenti di Benedetto XVI*, San Paolo, Milano, 2011, pp. 36 y ss.

⁴¹ Como subraya el mismo OLLERO, A., *La crítica de la razón tecnológica*, cit., p. 441, en el pensamiento de Ratzinger –y también en la reconstrucción de Habermas– no hay solamente una Ilustración, sino por lo menos dos: al lado de la Ilustración agnóstica y anticlerical, tuvo lugar una Ilustración abierta a la religión, que luego se puntualizó entre otras en la cultura política estadounidense y que ahora aparece incluso más fecunda.

⁴² Que por lo demás, Habermas sigue indicando como esencial para la constitución autoreflexiva de la conciencia religiosa occidental. Véase, a propósito HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, ed. de E. Mendieta, Trotta, Madrid, 2001, p. 186: según Habermas, ha tenido lugar “un proceso de transformación de la conciencia religiosa que en Occidente se efectuó con la Reforma y entretanto también ha abarcado a las otras religiones mundiales: la ‘modernización’ de la propia fe. De esta misma modernización, para la cual religión e iglesia han satisfecho importantes condiciones de partida, proceden una sociedad secularizada y un pluralismo de visiones del mundo que luego, por su parte, las formas de fe religiosa y práctica eclesial han necesitado reestructurar en términos cognitivos”.

formación democrática de la voluntad pública. La vida pública es considerada ahora solo como el terreno de la razón, para la cual Dios no resulta claramente cognoscible: religión y fe en Dios pertenecen al ámbito del sentimiento, no al de la razón. Dios y su voluntad dejan de ser relevantes en la vida pública⁴³.

Como la historia no ha tardado en demostrar, los hombres han sustituido prontamente los “ídolos”⁴⁴ trascendentes por los ídolos inmanentes como la raza, el dinero, o simplemente el poder; encontrando una justificación “racional” –siempre parcial y discutible– de sus reivindicaciones y de su praxis política: incluso hasta la catástrofe de los totalitarismos del siglo XX. De esta forma, queda bastante claro que la consideración y el respeto de la religión no son cosa de mero sentimiento sino exigencia de la razón pública y, por eso, de alguna manera constituyen una condición de la misma racionalidad del poder. Desde esta perspectiva, la aceptación de la presencia de lo religioso en la vida social, y el apoyo por lo menos indirecto a su desarrollo, puede revelarse como un factor que interviene en la justificación de la autoridad, al menos cuando se tiene a la verdad como fundamento del mando al que se debe obediencia: sin que con ello se llegue a una improbable –y del todo inaceptable– teocracia⁴⁵.

⁴³ RATZINGER, J., *Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana*, en PERA, M., RATZINGER, J., *Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam* (2004), trad. de B. Moreno Carrillo y P. Largo, Península, Madrid, 2006, p. 62.

⁴⁴ La metáfora de los ídolos es muy conocida y puede derivarse de BACON, F., *Novum Organum* (1620), trad. de C. Litrán, Orbis, Barcelona, 1984 (véase especialmente, entre los *Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, primera parte, el n. XXXIX y los ss.).

⁴⁵ Esta referencia final a la teocracia nos permite también añadir que la solución cristiana al problema de la relación entre religión y política no tiene nada que ver con el fundamentalismo. Mientras que este último tiende a la identificación entre esfera temporal y esfera espiritual, con la consiguiente aplicación directa de la palabra revelada por parte de Dios a las relaciones sociales y políticas, en el texto básico del cristianismo queda afianzada con impresionante claridad la distinción –que no es simple separación– entre ellas: “Dad al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios” (Mt XXII, 21, y pasajes paralelos: Mc XII, 17; Lc XX, 25). Partiendo de este punto se puede mostrar la coherencia esencial entre lo que enseñan los últimos documentos del Magisterio en argumento y el comportamiento de los primeros cristianos, que nunca se presentaron a sí mismos como revolucionarios –siguiendo también en esto fielmente el ejemplo de su Maestro y Fundador, que siempre rechazó reconocimientos políticos y cualquier tipo de poder terrenal–, y se esforzaron, en cambio, en respetar a los gobernantes paganos. Expone consideraciones muy interesantes sobre este aspecto RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid, 2009 (se trata de la traducción al español –hecha por el mismo Autor– del ensayo aparecido en italiano en el interesante libro AA.VV., *Laicità. La ricerca dell’universale nelle differenze*, ed. P. Donati, Il Mulino, Bologna, 2009). Véase en particular, por lo que se refiere a la “hermenéutica de la continuidad”, p. 170, donde

5. MÁS ALLÁ DE LAS “DOCTRINAS COMPENSATIVAS”

A la luz de lo dicho anteriormente, hay que preguntarse finalmente en qué sentido las “doctrinas comprensivas”, de las que habla Habermas con referencia a John Rawls⁴⁶, están llamadas a desarrollar un papel en las democracias postmodernas.

Para contestar a esta pregunta, es necesario remitirnos al discurso de Ratzinger, antes citado, en donde se va más allá de las propuestas de Habermas, compartidas en Múnich. El filósofo y sociólogo alemán, en sus numerosos escritos sobre democracia y Estado de derecho, reitera que la legitimación de una Constitución democrática depende de la efectiva participación de los ciudadanos en la vida política del país y de la racionalidad, o al menos de la razonabilidad, del debate público y de las soluciones que este brinda a cada problema colectivo. “Con respecto a esta ‘forma razonable’ –anota Benedicto XVI, Habermas– afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un ‘proceso de argumentación sensible a la verdad’. Está bien dicho, pero es muy difícil transformarlo en una praxis política. Como sabemos, los representantes de ese ‘proceso de argumentación’ público son principalmente los partidos en cuanto responsables de la formación de la voluntad política. De hecho, sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses que prometen satisfacer. Ahora bien, esos intereses a menudo son particulares y no están verdaderamente al servicio

Rhonheimer retoma el discurso que el Papa pronunció el 8 de diciembre de 2005 con ocasión del 50° aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II.

⁴⁶ Al hablar de estas “doctrinas comprensivas” se hace desde luego referencia a las obras más célebres de RAWLS, J., es decir *Teoría de la justicia* (1971), trad. de M.D. González, Fundo de Cultura Económica, Madrid, 2002, y *El liberalismo político* (1993), trad. de A. Domènech, Paidós, Barcelona, 1996. Una inteligente síntesis crítica del pensamiento de Rawls puede leerse en GARZÓN VALLEJO, I., “Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls”, en *Praxis Filosófica*, 30 (2010), pp. 39 y ss., quien a la luz de los comentarios de autores como Sandel, Waldron, Ollero, Raz, Dworkin, Gutmann y otros más, concluye subrayando que “con el prejuicio anti-metafísico de Rawls, y las consecuencias que éste trae para el tratamiento del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos, los cuales son vistos con reservas y sospechas debido a su presunto carácter desestabilizador, se confirman los dilemas que he apuntado a su propuesta liberal: la limitación de la agenda del debate público, la auto-abnegación o hipocresía que le impone a los creyentes, y la contraposición entre política y ética, o la escisión del ámbito político” (p. 58).

del conjunto. La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses”⁴⁷.

Resulta evidente, por consecuencia, la necesidad de instancias que sean capaces de superar eficazmente el poder de seducción de intereses negativos y egoístas, si es que de verdad queremos construir una ciudad grata para todos, respetuosa de los derechos fundamentales, sin discriminaciones y con pleno reconocimiento de posibilidades de progreso común. ¿En dónde podemos encontrar la fuerza para asegurar a todos, sin discriminaciones, semejantes garantías? La respuesta de Ratzinger es clara: “Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una ‘*comprehensive religious doctrine*’ en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma”⁴⁸.

La perspectiva de la fe, entendida como apertura de una razón sin prejuicios –en el sentido de la “razón” existencial de la que habla Jaspers: historia, comunicación, libertad, amor– es la que mejor puede garantizar la apertura del hombre (incluido el hombre político y el ciudadano) a la verdad⁴⁹: siendo esta verdad el único criterio idóneo para fundamentar una razón y una vida públicas capaces de ponerse constante y sistemáticamente al servicio de la persona humana⁵⁰, sin riesgo de desviaciones totalitarias ni de discriminaciones injustificables.

Habermas está por su parte convencido de que “toda religión es originariamente una ‘imagen del mundo’ (una ‘*comprehensive doctrine*’), también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida *en su conjunto*”⁵¹. Y acepta sin dificultad que la religión esté llamada a un

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”*, cit.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Algunas reflexiones sobre este tema pueden encontrarse en el volumen colectivo en lengua italiana AA.VV., *Diritto e religione. Tra passato e futuro*, A.C. Amato Mangiameli y M.R. Di Simone (edd.), Aracne, Roma, 2010: especialmente en lo que escribe D’AGOSTINO, F., *Filosofia del diritto divino*.

⁵⁰ Al mismo argumento Ratzinger ha dedicado unas consideraciones muy sugerentes, aun siendo muy sintéticas, en RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (2003), trad. de C. Ruiz-Garrido, Sigueme, Salamanca, 2005, pp. 200 y ss.

⁵¹ HABERMAS, J., *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, cit., p. 43.

papel público para el cual ninguna otra forma de conocimiento es apta. De ese modo, llegamos desde distintos puntos de vista a la misma defensa de la relevancia pública de la religión y del papel público de las creencias y de la fe, tanto individual como en sus manifestaciones colectivas y organizadas jerárquicamente.

Sin embargo, al aceptar este planteamiento nos enfrentamos con un problema central del debate actual: es decir, que la convivencia cívica implica cohabitación de cosmovisiones religiosamente inspiradas que pueden resultar incluso muy distintas. Como alguien ha afirmado, lo que hay que neutralizar no es la sociedad civil, por las razones dichas y muchas otras más, sino el Estado⁵², y para lograrlo hace falta individuar un criterio que guíe las soluciones concretas y oriente las decisiones colectivas. Se trata, en otros términos, de cómo, y en virtud de qué criterios, organizar normativamente la convivencia democrática, distribuyendo de manera simétrica entre creyentes, creyentes de distinta fe y no creyentes, lo que Habermas llama “consecuencias de la tolerancia”⁵³.

6. CONCLUSIONES

El problema, entonces, consiste en la relación de los paradigmas de filosofía política y jurídica, necesarios en la vida individual y colectiva, con la verdad. Desde siempre, el cristianismo en particular se ha presentado como fuerza de relativización de lo político, en razón de su contestación radical de la autosuficiencia del poder humano y de la proclamación de su necesaria sujeción a la verdad. Como hemos visto, tan solo una razón abierta a lo religioso está realmente abierta a la verdad entendida en su sentido más pleno⁵⁴: “Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad,

⁵² RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 119.

⁵³ HABERMAS, J., *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho?*, cit. p. 45.

⁵⁴ En el plano político, este discurso implica también que “un Estado laico que se concibe a sí mismo como ‘públicamente ateo’ es un Estado que no reconoce la trascendencia de los valores respecto a la política: declara públicamente que la voluntad humana y las decisiones humanas constituyen el criterio último de valor y justicia”, RHONHEIMER M., *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 133.

especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: ‘Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdenara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida’. Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida”⁵⁵.

Como habíamos barruntado desde el comienzo, a lo largo de nuestro ancho itinerario hemos encontrado numerosas pruebas de que la relación de la vida pública con la vida religiosa en sus vertientes individual y colectiva no afecta tan solo el recto planteamiento del concepto de laicidad, o de tolerancia, o de Estado de derecho, o de democracia. Tampoco se trata de un problema meramente confesional, como si estuviera solamente en juego la difusión de una específica creencia. En realidad, al impedir a las religiones –especialmente a las religiones abiertas a la explicación racional y al diálogo cívico– tener voz en la vida de la comunidad política en su sentido más noble y pleno, lo que está en juego es nada menos que “una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta”. Aunque parezca paradójico, es justamente aquella sana apertura a la realidad, que la ciencia pretende realizar y convertir en método, la que se vería radicalmente rechazada al cerrar los ojos ante el hecho religioso y sus manifestaciones históricas más perdurables y razonables (su doctrina, sus testimonios, el mejoramiento que ha supuesto en la vida de las personas en términos de felicidad y de sentido a la existencia).

Así queda todavía más claro que la apertura a la trascendencia se revela importantísima para ir más allá de las contradicciones del secularismo, y sobre todo para acabar con sus insidias contra la dimensión plenamente humana de la existencia individual y de la convivencia cívica. La consideración de una forma específica de trascendencia, asumida por el cristianismo en la doctrina cristológica de la unión sustancial de las naturalezas divina y humana en la única persona de Jesucristo, nos pone en condiciones de entender que la idea de

⁵⁵ BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, cit.

trascendencia puede ser leída no solo como “ir más allá, sino también y sobre todo como ‘bajar entre’ (no en el sentido espacial de ir hacia abajo, sino en el sentido de ‘estar dentro’)”⁵⁶. De esa forma, al acercarse lo divino y lo humano, el mundo en su integridad y la razón humana en su plenitud acaban elevándose a su máximo nivel de expresión y de comprensión.

⁵⁶ DONATI, P., *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 54 (la traducción es mía).

