

RAZÓN Y RELIGIÓN: DEBATE POSTSECULAR SOBRE EL ESTADO DE DERECHO DEMOCRÁTICO ENTRE JÜRGEN HABERMAS Y JOSEPH RATZINGER

Luis J. MOLINA PIÑEIRO*

SUMARIO: I. Jürgen Habermas. A) *Sobre la fundación del Estado secular a partir de las fuentes de la razón práctica.* B) *¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana?* C) *¿Cuándo se desgarran el vínculo social?* D) *La secularización como proceso doble y complementario de aprendizaje.* E) *¿Cómo deberían de ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y seculares?* Poder y Derecho. II. Joseph Ratzinger. A) *Poder y Derecho.* B) *Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones sobre su ejercicio.* C) *Presupuesto del Derecho: derecho, naturaleza, razón.* D) *La interculturalidad y sus consecuencias.* III. *Conclusiones.*

EN EL AÑO 2004, la Academia Católica organizó una discusión sobre los fundamentos ético-morales del Estado de derecho democrático, para ello, convocó a dos distinguidos intelectuales alemanes: el sociólogo y filósofo, Jürgen Habermas, un liberal secular, partidario del laicismo y del ateísmo metodológico; y al teólogo Joseph Ratzinger, en ese entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, unos meses después, elegido para fungir como sumo pontífice de la Iglesia Católica, bajo el nombre de Benedicto XVI.

En este debate se plantearon una serie de interesantes razonamientos lógicos y teológicos, a partir de motivaciones éticas y morales cuyos referentes históricos, filosóficos y jurídicos son a veces convergentes, y a veces difíciles de reconciliar. Así, durante el desarrollo de la discusión, tanto Habermas como Ratzinger se vieron obligados a plantear la necesidad de analizar las funciones de la religión cristiana y la problemática del Estado de derecho

* Reconocimiento Catedrático UNAM Nivel II, como Profesor de Carrera, Titular C de Tiempo Completo Definitivo, adscrito a la División de Estudio de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM.

constitucional democrático, a la luz de un doble “proceso de aprendizaje” en el que la razón y la religión se sometieron a juicio recíprocamente.

El objeto del presente artículo es dar cuenta de este diálogo tolerante, a través de la exposición de las principales tesis planteadas por sus dos protagonistas, tomadas del libro: *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la Secularización*¹. Para ello, he dividido el texto en dos partes, la primera dedicada a la exposición de Jürgen Habermas, y la segunda dedicada a la argumentación de Joseph Ratzinger. En el desarrollo de cada una de ellas, incluiré mis opiniones, comentarios y juicios, así como la perspectiva de otros autores sobre algunas categorías utilizadas por estos dos intelectuales.

I. JÜRGEN HABERMAS

La logrográfica ponencia de Jürgen Habermas, titulada “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, inicia recordando una pregunta formulada por Ernst-Wolfgang Böckenförde,² en los años sesenta: *¿Puede el Estado liberal secularizado garantizar, por él mismo, los presupuestos normativos que le dan sustento?*³ Como veremos, esta interrogante cuestiona la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para renovar sus fundamentos; situación que obliga a echar mano de la religiosidad, las tradiciones autóctonas o las tradiciones éticas que vinculan a la colectividad en su sentido más primario. Una posibilidad que, sin lugar a dudas, hace tambalear la concepción propuesta por J. Rawls, de un Estado laico “pluralista” que debe mantener su neutralidad a toda costa.⁴

Al respecto, se plantean dos nuevas interrogantes:

- a) ¿Puede, desde un punto de vista racional, legitimarse secularmente el poder político una vez llevada a cabo una completa *positivización* del

¹ HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph, *Entre Razón y Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

² Citado por HABERMAS, E. W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation 1967*, en *Recht., Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, pp. 92 y ss.

³ HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph, pp. 9-33.

⁴ Desprendo que la religión, las tradiciones autóctonas y éticas son las cristianas-católicas, propias del eurocentrismo medieval, las cristianas protestantes del Renacimiento y los desarrollos de ambas en la modernidad.

derecho? Esta pregunta nos remite necesariamente a la identificación del *poder político* y el *Derecho* como un sólo objeto de estudio, tal como propuso Hans Kelsen, a principios del siglo XX (desde el positivismo jurídico), luego de proponer su *Teoría Pura del Derecho*; teoría que, como veremos más adelante, Habermas no comparte.

- b) ¿Es viable la estabilidad de una sociedad pluralista en su cosmovisión, sujeta (en el mejor de los casos) a una normativa consensualmente limitada por procedimientos y principios, como en el caso de los sistemas democráticos? Esto considerando que, bajo un ordenamiento liberal, es necesaria la solidaridad de los ciudadanos, y ésta podría desaparecer luego de una “secularización descarrilada” de la sociedad.

Habermas advierte que los intelectuales defensores de la religión (en este caso, Joseph Ratzinger), no deben sacar ninguna clase de plusvalía sobre estas dudas en sus discursos. Y aclara que, para contestarlas, es necesario echar a andar un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la ilustración como a las enseñanzas religiosas, a una reflexión sobre sus propios límites, subrayando las actitudes cognoscitivas (rationales) y las expectativas normativas que el Estado liberal (en el contexto de las sociedades postseculares), tendría que exigir a los ciudadanos creyentes (en especial a los religiosos) y a los no creyentes, en sus relaciones mutuas.

En este punto es importante señalar que, en la argumentación de Habermas, el cristianismo y la Iglesia Católica vaticana ocupa un lugar protagónico, en detrimento de millones de personas avecindadas en los países europeos, cuyas creencias religiosas son ajenas a la tradición católica. Sorprende que el sociólogo de la escuela de Frankfurt haga caso omiso de estas realidades, pues forman parte del debate en cuestión, en la medida que implica una fuente de conflictividad latente.⁵ En todo caso, una clave importante de lectura para este texto tiene que ver con la asimilación de que toda referencia a la *religión* y a las “tradiciones autóctonas”, presuponen la preeminencia de las tradiciones cristiano-católicas, propias del eurocentrismo medieval; las cristiano-protestantes del Renacimiento, y los desarrollos posteriores de ambas en la modernidad.

A continuación, expondremos las cinco tesis principales propuestas por Jürgen Habermas, sobre los fundamentos morales del Estado.

⁵ En todo caso una conflictividad mucho menor que aquella relacionada con la violencia terrorista del fundamentalismo islámico.

A) *Sobre la fundación del Estado secular a partir de las fuentes de la razón práctica*

El liberalismo político (que Habermas define en su forma de “republicanismo kantiano”), pretende ser una justificación no-religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría, situada en la tradición de un derecho racional que procede de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso, ancladas a suposiciones cosmológicas relativas a la salvación,⁶ incluida la escolástica española tardía, que pertenece a la genealogía de los derechos humanos.⁷

Para Habermas, la justificación *postkantiana*⁸ de los principios constitucionales liberales se ha esforzado más en discutir las críticas historicistas

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ Entre los cuales Francisco Suárez que, en 1613, incluye como Derecho natural el Derecho político democrático del pueblo de recobrar el Gobierno cuando el Rey pierde su legitimidad; tesis distinta a la desarrollada en 1651 por Tomas Hobbes en el *Leviatán*, que fundamenta y justifica contractualmente el poder soberano del monarca.

⁸ Por interesar a los juristas la relación de la razón práctica con el derecho en la obra de Kant, a continuación transcribimos algunos fragmentos que, creemos, son esclarecedores al respecto:

[...] la razón práctica es la voluntad que sólo tiene que ver con la ley, se refiere a la legislación de las máximas para la acción, no es libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones sino inmediatamente a la legislación, sólo el arbitrio puede llamarse libre. Las leyes de la libertad son morales distintas a las naturales-físicas; cuando se refieren a acciones externas se llaman *leyes jurídicas*. Leyes éticas son los principios determinantes de la acción. Leyes racionales son las que determinan el arbitrio externo e interno, son leyes prácticas puras de la razón para el libre arbitrio. Las leyes morales sólo pueden fundarse *a priori*, la experiencia no tiene significación moral, no implica nociones ni juicios sobre nuestras acciones u omisiones. Los preceptos morales obligan a todos, por la razón de que todo hombre es libre y esta dotado de una razón práctica. La razón prescribe la manera como se debe obrar. El deber ser no es utilidad, ni experiencia, ni prudencia, son los principios a priori de una razón práctica pura, ¿cómo podría el hombre sin principios creer *a priori* que lleva dentro de sí una legislación universal? La metafísica de las costumbres es una filosofía práctica cuyo objeto es la libertad de arbitrio. La ley hace del deber un motivo y de la acción un deber. Una acción es lícita cuando no es contraria a la obligación. El deber es la acción a que una persona se encuentra obligada. El imperativo categórico-obligatorio es una ley moralmente práctica que impone una obligación respecto de ciertas acciones. El imperativo categórico obligatorio-objetivo señala el obrar-subjetivo según una máxima que pueda tener valor de ley general-legislación universal-objetiva erigido por tu razón. La razón

y empiristas, que las derivadas del derecho natural objetivo, como la ética material de los valores.⁹ La crítica de fondo contra la democracia liberal inicia en la segunda mitad del siglo XIX, con la sociología positivista¹⁰, hasta la economía política vinculada a la filosofía dialéctica del materialismo histórico de Carlos Marx y Federico Engels. Ya en el siglo XX, la democracia fue atacada violentamente por los totalitarismos tanto fascistas como comunistas, a los que tuvo que enfrentarse de maneras distintas y en tiempos diferentes.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH), promulgada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en 1948, es una reviviscencia del pensamiento racionalista democrático de finales del siglo XVIII, como lo prueba la simple lectura comparada con el texto de la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789. Ambos son documentos políticos redactados en un lenguaje jurídico cuya intención es formalizarse en una ley fundamental que los vuelva coactivos.

Jürgen Habermas considera que, desde el punto de vista católico, no hay nada que en principio impida justificarse a la moral y al derecho de manera autónoma, independientemente de las verdades reveladas. Afirma que un conocimiento sobre el contenido normativo de la “constitución comunicativa” de las “formas de vida” socioculturales,¹¹ es suficiente para defender un concepto no derrotista de *razón* frente al contextualismo; y un concepto no-decisionista de *legalidad* frente al positivismo jurídico. Posteriormente, Habermas procede a aclarar las siguientes cuestiones:

del individuo hace la ley universal. Es facultad de la razón determinar al arbitrio por idea de erigir una máxima en ley práctica universal. KANT, Emmanuel, *Tesis que desarrolla en Los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho, que incluye la introducción a la metafísica de las costumbres que sirve de introducción a la teoría y a la división de la ciencia del derecho*, México, UNAM, 1978, pp. 1-38.

⁹ La filosofía fenomenológica de Max Scheler, Nicolai Hartmann y Husserl, considera a los valores, tal como explica Recaséns Siches, “como objetos ideales con validez propia [...] los valores no tienen realidad, son esencias ideales con validez objetiva y necesaria [...]; no son creados por la subjetividad del hombre [...], son esencias ideales aprehensibles por intuición intelectual semejante a la que nos revela los axiomas de la lógica formal [...]; la razón es una acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad y por medio de la cual topamos con lo trascendente”. RECASÉNS SICHES, Luis, *Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1958, pp. 60-61.

¹⁰ Con Augusto Comte como uno de sus máximos exponentes.

¹¹ Desde luego se refiere a la forma de vida alemana de la segunda mitad del siglo XX, integrada a Europa en los flexibles términos del Tratado de Paz de 1945, y su desarrollo venturoso tras de la caída del Muro de Berlín, en 1989.

- Si el proceso democrático garantiza condiciones para la construcción inclusiva y discursiva de la voluntad (legitimidad) en el establecimiento del derecho (legalidad), ¿por qué se funda la sospecha sobre la aceptabilidad racional de sus resultados?
- Si en la teoría constitucional, democracia y derechos humanos se entrecruzan como principios básicos en la institucionalización del gobierno democrático, ¿por qué se le exige garantizar derechos fundamentales, liberales y políticos?

Habermas diferencia entre un poder constituyente que domestica a un poder estatal preexistente, y un poder estatal constituido (constitucional), completamente arraigado en lo jurídico (legalidad), que se otorgan así mismos los ciudadanos asociados. Todo el poder político está traspasado en su totalidad por el derecho positivo (Estado de Derecho), y alejado de cualquier sustancia ética (prejurídica), que a su vez está libre de derecho en lo concerniente al “Estado” o a lo “político”. Esta tesis difiere con la doctrina alemana de Derecho Público expuesta por Paul Laband, George Jellinek y Carl Schmitt, que hacen referencia a un *ethos* (conciencia) de un pueblo más o menos homogéneo y a una soberanía popular preconstitucional.

George Jellinek, en su *Teoría General del Estado*,¹² publicada en 1900, vincula su estudio con el del Derecho Político Alemán, ya que trata de la vida ética de la comunidad. Entiende al Estado como una persona de derecho natural en el sentido de Pufendorf, es decir: como una unidad jurídica que enfrenta al derecho (*Recht*) con lo injusto, lo incorrecto (*Unrecht*). Jellinek entiende lo *metajurídico* como el fundamento último del derecho, y considera que éste sólo es eficaz si existe una convicción subjetiva (de la ciudadana) de su obligatoriedad. Se trata de una justificación del *Imperium*, que trata de los fines del Estado.¹³

Este autor se pregunta “¿por qué debe el individuo someterse al derecho coactivo ejecutado por el gobierno?, y responde: porque “[...] el Estado sólo aparece justificado mediante los fines que ejecuta,¹⁴ [...] entre ellos el bienestar individual y colectivo (*utilitario*); [...] la realización de la moralidad-ética, [...] la seguridad, la libertad y el derecho.”¹⁵ Valores que han permanecido a lo largo de la historia y que considera inmortales.

¹² JENILLEK, George, *Teoría General del Estado*, México, Compañía, s/f.

¹³ *Ibidem*, p. 178.

¹⁴ *Ibidem*, p.185.

¹⁵ *Ibidem*, p. 215.

Siguiendo a Hegel, afirma que el Estado es una construcción metafísica que explica al pasado como racional o necesario, la forma más alta de la moralidad colectiva. Toda justificación teleológica del Estado cae dentro de la esfera de lo consciente y reflexible.¹⁶ Así, el Estado tiene el carácter de asociación de un pueblo poseedor de una personalidad jurídica soberana, que de un modo sistemático y centralizador, valiéndose de medios externos, favorece los intereses solidarios, individuales, nacionales y humanos en la dirección de una evolución progresiva y constante.¹⁷

En 1927, Carl Schmitt publica su *Teoría de la Constitución*,¹⁸ que estudia las instituciones del gobierno, los problemas a los que se enfrenta y los fundamentos ideales del derecho. Estudia, además, al Estado constitucional liberal burgués, y los fundamentos espirituales en los que se apoya como producto histórico. Se preocupa por el estudio del Estado nacional, que concretiza al pueblo alrededor del Estado monárquico dotándolo de homogeneidad, vinculado indefectiblemente a la nación. Schmitt sostiene que en la democracia deben participar todos, no sólo la burguesía liberal, puesto que la libertad del individuo es su dignidad, y la nación es una totalidad homogénea, constituyéndose el estado de derecho. El Estado, a final de cuentas, es la unidad política del pueblo. Así, la Constitución es una decisión consiente que la unidad política, a través del titular del poder constituyente (el pueblo), adopta por sí misma y se da a sí misma.¹⁹

Tanto para George Jellinek como para Carl Schmitt, la preocupación por construir sus teorías del Estado y de la Constitución, respectivamente, gira en torno a la necesidad de que exista una unidad (homogénea) del pueblo alemán, *Conditio sine qua non* para que exista el Estado y la Constitución. Sin esta condición de posibilidad ninguno de ellos es posible.²⁰

Por su parte, Wolfgang Böckenförde piensa que el orden jurídico no puede autolegitimarse con procedimientos democráticos, opinión que no es aceptada por Habermas, quien afirma que el proceso democrático es un método para generar legitimidad partiendo de la legalidad. Por otro lado, a diferencia de Kelsen y Luhmann, que entienden dicho proceso de forma positiva (con independencia de la ética), Habermas hace suya la concepción kantiana del estado constitucional como un procedimiento de justificación autó-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, México, Nacional, s/f.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁰ Al respecto, hay que señalar, que es hasta 1871 cuando el Rey de Prusia Guillermo I con el apoyo de su ministro Von Bismark restablece el Imperio Alemán.

noma de sus principios, con la pretensión de que éstos sean aceptados racionalmente por los ciudadanos.

En contraposición, Hans Kelsen, en su *Teoría Pura del Derecho*,²¹ estudia exclusivamente al derecho positivo vinculándolo al Estado que monopoliza la coacción, haciendo una diferenciación con otras normas y mecanismos de control social propios de la sociedad civil, integrada por múltiples e importantes instituciones. Kelsen deja de lado los valores en el positivismo jurídico por calificarlos de “subjetivos”; su pretensión es hacer una ciencia jurídica formal, no causal, pues si el derecho no es los fines y valores que persigue, mucho menos es su grado de eficacia en el territorio donde está vigente. El derecho como forma-norma coactiva funda su validez en ella misma. Sólo lo legal es justo.

B) *¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana?*

En este apartado,²² Habermas afirma que la Constitución del estado liberal tiene capacidad suficiente para defender su legitimidad recurriendo a un conjunto de argumentos racionales independientes de la tradición religiosa y metafísica. Sin embargo, el autor plantea sus dudas con respecto a la motivación-exigencia que un Estado constitucional democrático hace a sus ciudadanos como coautores del derecho, y no sólo como sus destinatarios, de quienes sólo se exige no trasgredir la ley en el ejercicio de sus derechos y deberes subjetivos. Se espera, además, que hagan uso de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio sino por el interés del bien común.

El problema es que esta motivación no puede ser impuesta por la ley, como tampoco puede imponerse el ejercicio del derecho de voto, sino que exige virtudes políticas esenciales propias de una cultura liberal política, y de una sociedad civil que se alimente de fuentes espontáneas prepolíticas e ideales éticos seculares que desarrollen una dinámica política propia. Es decir, que los ciudadanos se sientan motivados a participar en el debate público (vínculo unificador) sobre temas que afecten al conjunto de la sociedad (incluyendo las interpretaciones controvertidas de los principios constitucionales). En el caso específico de los ciudadanos de la República Federal de Alemania, como europeos, habla de aquellas leyes que hacen referencia a la diversidad cultural, al pluralismo de las formas de vida y a sus convicciones religiosas.

²¹ KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, México, UNAM, 1979.

²² HABERMAS Jürgen/RATZINGER Joseph, pp. 14-20.

Habermas considera que un trasfondo religioso común y una renovada conciencia nacional fue útil para el nacimiento de una solidaridad ciudadana sumamente abstracta. En este contexto, da especial importancia a la memoria política autocrítica que incluye los discursos ético políticos sobre el Holocausto, o los asesinatos en masa en la renovación de los vínculos del “patriotismo constitucional”. Esto significa que los ciudadanos hacen suyos los principios de la Constitución no sólo en su contenido abstracto, sino en su significado concreto dentro de su contexto histórico-nacional.

Así, no basta el proceso cognoscitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia social. Para Habermas, la solidaridad en una sociedad política sólo es posible cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales; en ello reside la dificultad para la integración constitucional de la sociedad civil mundial, aun cuando manifieste su indignación moral frente a la violación masiva de los derechos humanos.

Debatir abiertamente hechos históricos contrarios a la dignidad humana y a los principios democráticos básicos no lleva necesariamente a una conclusión buena desde un punto de vista democrático. Efectivamente, el Código Binario no es siempre aplicable racionalmente a hechos específicos,²³ por lo que concretizar los principios abstractos de la Constitución democrática presenta más dificultades en los distintos estratos que integran la sociedad realmente existente, que en las discusiones políticas partidistas o de gobiernos. Es decir que no es una contradicción teórica entre los principios abstractos y su comprensión por parte de la sociedad, el problema radica en su aplicación en el terreno de lo concreto.²⁴

²³ En Alemania es común escuchar opiniones contrarias a la discriminación de los extranjeros, sin embargo, en los hechos la discriminación es una realidad cotidiana. Así, por ejemplo, hay padres que se quejan de la violencia que ejercen los niños migrantes rusos, contra sus hijos; o de las dificultades que tienen sus hijos para aprender alemán en un salón de clases en el que conviven niños de distintas lenguas, religiones y razas.

²⁴ Exponer y aún discutir públicamente un tema problemático no necesariamente implica racionalizarlo y mucho menos solucionarlo en el sentido jurídico democrático, como lo prueban los siguientes discursos y acontecimientos descritos por Ian Kershaw en su libro *Hitler 1936-1945 Némesis*, Barcelona, Península, 2000:

“En 1933, Hitler había sido capaz de conseguir en elecciones libres los votos de sólo un tercio del electorado alemán. Otro tercio (representado por la izquierda) se oponía a él implacablemente, aunque padecía una desorganización interna. El resto se mantenía en general escéptico, vacilante e indeciso (p. 7). Leyes de

C) *¿Cuándo se desgarró el vínculo social?*

Según Habermas, las advertencias de Böckenförde se convertirían en realidad si una modernización “descarrilada” resquebrajara el lazo democrático

Neuremberg, de 1935, determinan: es judío el que descende de por lo menos de un abuelo judío.

El 7 de marzo de 1936, cuando los soldados alemanes penetraron en Renania, Hitler dijo ante el Reichstag: “[...] grandes son los triunfos que me ha permitido conseguir la Providencia para nuestra Patria en estos tres años [...] Alemania ha recuperado su honor, ha encontrado de nuevo la fe, ha superado su mayor penuria económica y ha iniciado, por último, una nueva ascensión cultural [...]”. Terminaba con una petición, recibida con una aclamación arrebatada, de apoyo para las nuevas elecciones (aunque sólo quedaba un Partido: el Nazi), previstas para el 29 de marzo. El resultado de esas “elecciones” fue que 98.9% de los votos respaldaron a Hitler” (p. 11).

La oposición había sido aplastada y reducida a la insignificancia y fuerzas poderosas del ejército, la aristocracia terrateniente, la industria y altos puestos del funcionariado habían prestado su apoyo al régimen [...] la represión de los que estaban políticamente en desacuerdo se aprobaba como un pequeño precio [...] para lo que parecía ser un renacimiento nacional.

El *Decreto de 17 de agosto de 1938* obliga a los judíos a añadir el nombre de “Israel” a los hombres y “Sara” a las mujeres. Goring, en octubre de 1938, dijo: “[...] los judíos deben salir de la economía”. Goebbels fue el encargado de la política antijudía de limpieza étnica, cuyo objetivo era la eliminación total de los judíos. En noviembre de 1938 (en la llamada “noche de los cristales rotos”), se manifestó la barbarie nazi contra comerciantes y tiendas judías en una acción a cargo de la SS, por órdenes de Himmler como parte de la política *dearianización*. En 1933 había 50 mil negocios judíos en Alemania; en 1938, quedaban 9 mil. Se desataron las compras forzadas, las leyes discriminadoras y la de prohibición de actividades profesionales (médicos, abogados).

Hitler en su discurso al Reichstag, el 30 de enero de 1939, dijo: “[...] quiero ser de nuevo un profeta ¡si la judeidad financiera internacional, dentro y fuera de Europa, consiguiese precipitar a las naciones una vez más a una guerra mundial, el resultado no será la Bolchevización de la tierra y con ella la victoria de la judeidad, sino la aniquilación de la raza judía en Europa” (p. 161). Posteriormente, en la Conferencia de Wannsee en 1939, se determinó llevar a las cámaras de gas a los judíos. En 1939 el Reichsführer-SS Himmler dijo: “[...] teníamos el derecho moral, teníamos el deber con nuestro pueblo de destruir a ese pueblo que quería destruirnos [...] nos enfrentamos a esta cuestión ¿qué deberíamos hacer con las mujeres y los niños? [...] había que tomar de la difícil decisión de hacer desaparecer de la tierra)” (p. 591). En otoño de 1943, quedó concluida la “Aktion Reinhardt”, habían sido asesinados aproximadamente millón y medio de judíos en las cámaras de gas de los campos de exterminio [...] en la Polonia Oriental [...] la SS presionaba para que se ampliase la solución final a todos los rincones del Imperio nazi (p. 590).

y agotara la solidaridad en que se apoya la colectividad. Fragmentando, de esta forma, a las sociedades liberales, prósperas y pacíficas en “monadas” aisladas que, guiadas por su propio interés, utilizarían sus derechos subjetivos como armas para atacarse entre ellas.²⁵ Peligro que, por cierto, se advierte en la dinámica políticamente incontrolable de la economía y la sociedad mundial actual.

Efectivamente, hoy en día los mercados no se someten a ninguna clase de procesos de corte democrático, ni mucho menos a la administración estatal; sin embargo, intervienen cada vez más en aquellos espacios no regulados jurídicamente, reduciendo así el margen de legitimación coactiva pública (lo que es más evidente en el ámbito internacional). Esta situación genera la despolitización de la ciudadana, pues la posibilidad de consolidar la constitucionalización del derecho internacional público, iniciada en 1945, se ve cada vez más lejana.

A pesar de ello, cada día surgen más voces que cuestionan las pretensiones de una globalización económica regulada solamente por las leyes del mercado, a pesar de las evidentes asimetrías entre los países ricos y los países pobres. Un ejemplo de ello es el “diálogo Norte-Sur”, que pretendía fijar normas jurídicas básicas para un desarrollo económico limitante de los afanes desmedidos de utilidad de los mercados capitalistas, en los cuales la demanda determina la oferta y sus beneficiarios. Argumento económico que imposibilita aceptar la afirmación policíaca sobre la incapacidad de los países ricos con un porcentaje alto de ciudadanos dependientes de drogas, para limitar su producción o impedir el ingreso de estupefacientes a sus territorios.

Más adelante, Habermas señala que las teorías postmodernas entienden, desde la razón crítica, que la crisis no es consecuencia de un agotamiento en el potencial de la razón, propia de la modernidad Occidental, sino el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo. Proceso de autodestrucción difícil de calificar positivamente desde los principios éticos y morales en que sustenta la democracia, coincidiendo así con la cuestión planteada por Böckenförde.

En este contexto, se considera que a la tradición católica no le corresponde un escepticismo radical hacia la razón, ya que hasta los años sesenta del siglo XX, le resultó difícil relacionarse con el pensamiento laico del huma-

²⁵ Cabe destacar que esta posibilidad ya había sido abordada en la crítica socialista al capitalismo industrial, por el anarquismo total de Max Stirner.

nismo de la Ilustración y del liberalismo político.²⁶ Seguramente Habermas se refiere a los debates propiciados por el Concilio Vaticano II, promovido por el Papa Juan XXIII.

Sin embargo, Habermas encuentra interesante la teoría de que una modernidad desgastada puede ser ayudada para salir del atolladero por una orientación religiosa-trascendental. Al respecto, hace referencia a la pregunta que le hizo un colega de Teherán, sobre sí desde el punto de vista religioso-sociológico y de comparación cultural, la secularización europea no necesitaba de una “corrección”. Pregunta que le recordó el estado de ánimo de algunos intelectuales durante la República de Weimar (1919-1933), como Carl Schmitt, constitucionalista; Martín Heidegger, filósofo existencialista; y Leo Strauss, antropólogo cultural.

Habermas califica al fenómeno de persistencia de la religión, más que como un hecho social, como una provocación cognoscitiva para comprender la problemática a la que se presenta la sociedad postsecular en el siglo XXI. Las meditaciones sobre este tema las presenta en un “excursus”, sobre cómo la filosofía, en su camino hacia una radicalización de la crítica de la razón, ha reflexionado sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos, y ha entrado ocasionalmente en diálogo con una teología que buscaba contactos con la filosofía de autorreflexión posthegeliana de la razón. En la lógica hegeliana, como dice Juan Garzón, “la filosofía de la naturaleza dialécticamente llega al espíritu subjetivo (psicología, fenomenología y antropología) y en un salto dialéctico llega al espíritu objetivo (buenas costumbres, moralidad y derecho), filosofía del espíritu que dialécticamente llega al espíritu absoluto (arte, religión y filosofía).”²⁷

El punto de partida para el discurso filosófico sobre *razón y revelación*, nos dice Habermas, concluyendo su excursus, es siempre la misma figura del pensamiento, que vuelve una y otra vez: la razón, que reflexiona hasta lo más profundo y encuentra su origen en otro, cuyo poder tiene que aceptar inevitablemente si no quiere perderse en un intento híbrido de entendimiento de sí mismo (conversión de la razón por la razón). Por ello, después de profundas reflexiones sobre Schleiermacher, Kierkegaard, Hegel, Feuerbach, Marx y Nietzsche, llega a la conclusión de que “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas”.²⁸

²⁶ Esta afirmación ya aparece con tintes ideológico-religiosos en la teoría política contractualista de T. Hobbes, quien se refiere, en la Parte IV del *Leviatán*, al catolicismo como en el “Reino de la Tinieblas”.

²⁷ HEGEL, Guillermo F., *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1978.

²⁸ HABERMAS Jürgen/RATZINGER Joseph, p. 26.

D) *La secularización como proceso doble y complementario de aprendizaje*

Para Habermas, el pensamiento postmetafísico es moderado frente a lo ético, y carece de una concepción general de vida buena y ejemplar; lo contrario a las escrituras sagradas y a las tradiciones religiosas, que tratan hermenéuticamente (y desde hace milenios) conceptos-ideas-pensamientos-meditaciones-instituciones que hacen referencia a la *culpa*, a la *redención* y a la *salvación*. Categorías que sin duda tienen gran influencia lo mismo frente a las “patologías” de la sociedad que frente a la desesperación de una vida individual fracasada.

Esta asimetría permitió a la filosofía aprender de la religión, de conformidad con sus procesos (hegelianos) de aprendizaje. Se trata de una actitud que se originó durante la helenización del cristianismo, y que posibilitó la apropiación, por parte de la filosofía, de contenidos genuinamente cristianos, conceptos normativos como los de *responsabilidad*, *autonomía* y *justificación*; *historia* y *memoria*; *reinicio*, *innovación* y *retorno*; *emancipación* y *cumplimiento*; *desprendimiento*, *interiorización* y *materialización*; *individualismo* y *comunidad*. Un poderoso ejemplo de ello, es la apropiación de la frase, “el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios”, para su traducción en la idea “igual y absoluta dignidad de todas las personas”. Walter Benjamín realizó traducciones útiles, como éstas.

Habermas considera que la separación secularizada de significados pone en peligro a los tres grandes medios de integración social de la modernidad. Esto es así, en virtud de que el mercado y el poder administrativo excluyen a la solidaridad social de cada vez más ámbitos de la vida. En ese sentido, también resulta en interés propio del Estado constitucional, cuidar su relación con las fuentes culturales que alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos, conciencia que se ha vuelto conservadora en la sociedad postsecular.

Por lo tanto, es importante la vinculación de ciudadanos creyentes con no creyentes, en un intercambio entre la mentalidad religiosa y la mundana para orientar cambios reflexivos en un proceso de aprendizaje complementario que tome en serio las aportaciones de lo religioso y lo laico sobre temas públicos controvertidos desde un punto de vista racional (cognoscitivo).²⁹

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

E) *¿Cómo deberían de ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y seculares?*

La modernidad forzó a la conciencia religiosa a un proceso de adaptación. La religión tuvo que renunciar a su pretensión de tener el monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida, a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa generalizada fueron imponiéndose, reduciendo el campo de influencia en el entorno social de las comunidades religiosas. De esta manera, el papel de miembro de dichas comunidades quedó separado de su papel de ciudadano, sobre todo en lo referente a las limitaciones para participar políticamente.

El Estado liberal precisa de la integración política de los ciudadanos, más allá de un simple *modus vivendi*, pues se requiere que el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria estén insertos profundamente en el *ethos* social. Para esta inserción, John Rawls³⁰ utilizó la imagen del “modulo” de justicia universal, que debe encajar en los respectivos contextos del razonamiento ortodoxo, aunque haya sido creado con la ayuda de razonamientos neutrales en lo que respecta a las distintas cosmovisiones.

La expectativa normativa del Estado frente a las comunidades religiosas coincide con los intereses de éstas, en la medida en que les permite influir en el conjunto de la sociedad a través de la opinión pública, que presenta asimetrías evidentes entre creyentes y no creyentes cuando se trata de temas difíciles (como en el caso del aborto). La tolerancia en sociedades pluralistas, concebidas liberalmente, admite disensos entre creyentes y no creyentes poniendo límites entre ellos. Así, el ciudadano no creyente, no puede calificarse a la fe como algo irracional desde un estatus epistémico de conocimiento secular; como algo contrario al conocimiento.

Por su parte, el Estado laico y la opinión pública tienen preferencia a las informaciones científicas relevantes para la comprensión ética de los ciudadanos, frente a concepciones de vida religiosa o ligadas a cosmovisiones; los ciudadanos secularizados no pueden negarle por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los ciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Debe hacerse un esfuerzo para traducir el lenguaje religioso en materias importantes a un lenguaje más asequible al público general, puesto que la neutralidad del poder estatal que garantiza las mismas libertades éticas a todos los ciudadanos, es incompatible con la imposición

³⁰ RAWLS, John, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

de una visión laicista o la promoción del ateísmo, tal como lo hizo el totalitarismo comunista en los países europeos aislados por la llamada “Cortina de Hierro”.

II. JOSEPH RATZINGER

En su ponencia, “Lo que cohesiona al mundo . Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, Joseph Ratzinger señala dos factores que son responsables de la aceleración en el ritmo del desarrollo histórico de hoy, a saber: el surgimiento de una sociedad de dimensiones mundiales en que los distintos poderes políticos, económicos y culturales son cada vez más interdependientes; y el crecimiento de las posibilidades del hombre de producir y destruir. Antes ello, se plantea con urgencia la necesidad tanto de imponer un control jurídico y moral del poder, como de construir las bases éticas para la convivencia pacífica de las diversas culturas y tradiciones frente al inminente desdibujamiento de las fronteras.

Hoy en día, crear una “ética mundial”, tal como lo propone Hans Küng,³¹ es de gran actualidad, sobre todo si se considera que en el proceso de encuentro y compenetración de las culturas, han saltado por los aires muchas de las certezas éticas que le dieron sustento a las relaciones humanas durante siglos.

Para Ratzinger, la ciencia en cuanto tal no puede generar un *ethos*, debido a que la imagen del hombre en el mundo, creada y recreada gracias al incremento de los conocimientos científicos, ha desempeñado un papel fundamental en la destrucción de las viejas certezas morales. No puede surgir una conciencia ética a través del debate científico, por lo que la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de la ciencia, ya que ésta no puede mostrar más que aspectos particulares de las amplias dimensiones de la realidad del hombre.

Así, al igual que Habermas, Joseph Ratzinger desarrolla sus razonamientos en cinco puntos con respecto al debate que nos ocupa.

A) *Poder y Derecho*

Ratzinger es contundente y reiterativo al afirmar que es tarea de la política poner al poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso.

³¹ Citado por RATZINGER, KÜNG, H, *¿Por qué una Ética Mundial? Religión y Ética en Tiempos de Globalización*, Barcelona, Herder, 2002.

No debe regir el derecho del más fuerte sino la fuerza del derecho.³² El poder ejercido en el orden y servicio del derecho está en las antípodas de la violencia, poder sin derecho. El derecho en cada sociedad debe estar fuera de toda sospecha, sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y compartir la vida en libertad. El recelo contra el derecho reaparecerá si se percibe que es un producto del criterio de quienes tienen poder y no la expresión de una justicia al servicio de todos.

¿Cómo nace el derecho y cómo debe elaborarse para que sea vínculo de justicia y no el privilegio de establecer lo que es justo por parte de los que tienen el poder? Para empezar, el derecho no debe ser instrumento del poder de unos pocos, sino expresión del interés común de todos, este problema se resuelve mediante la formación democrática del consenso: todos participan en el nacimiento del derecho y como tal puede y deben observarlo.

Para Joseph Ratzinger: la democracia es la más adecuada de las formas del ordenamiento político por la participación de todos en la formación del derecho y en la justa administración del poder; pero, observa, es difícil encontrar entre los hombres la unanimidad. La formación democrática del

³² En Grecia, el discurso-discusión académico del derecho del más fuerte se remonta al canto de Píndaro, como lo explica ampliamente Adolf Menzel, a los orígenes del pensamiento griego. Platón, en el *Gorgias*, presenta a Calicles como su defensor, haciendo éste una referencia poco precisa al canto de Píndaro, unas líneas cuya traducción ha atraído y generado agrias discusiones entre juristas y científicos de la política quienes, a lo largo de los siglos, han mantenido el debate sobre qué se entiende en la naturaleza por “más fuerte”: la fuerza física; la fuerza de la inteligencia y su vinculación con la educación; el individuo o la comunidad política, la comunidad natural o las instituciones artificialmente creadas por el hombre político, por el derecho.

Hércules roba los toros de Gerión, acción que justifica en su fuerza física, de lo que Calicles desprende un derecho natural. En el diálogo Sócrates se hace referencia a la fuerza de la comunidad políticamente organizada y al derecho positivo, el cual determina la propiedad y su característica de disposición sólo por parte del propietario, por donación o venta. Otras referencias a las características personales de Hércules, como ser un héroe mitológico o que roba a un ladrón, no pueden ser planteadas y menos discutidas en una comunidad políticamente organizada y regulada jurídicamente. Al respecto, se ha discutido si las leyes son concebidas como un contrato entre los ciudadanos. Otros, haciendo referencias a Protágoras, ven en la ley una exaltación de la democracia, en donde se subyuga a los más fuertes. La naturaleza del derecho positivo-leyes estatales, hecho, distinta a la ley de la naturaleza. El canto de Píndaro describe un hecho, no postula ni un deber ni un ideal, para unos los bienes en la comunidad sólo se pueden adquirir por donación o por compra, para otros el robo de Hércules representa lo justo por naturaleza, que los bienes de los inferiores-débiles sean del superior -fuerte, el superhombre es una encarnación del derecho natural. MENZEL, Adolf, *Calicles Contribución a la Historia de la Teoría del Más Fuerte*, México, UNAM, 1964.

consenso tiene como instrumento la delegación y la decisión de la mayoría, por ello, es importante preguntarse sobre los distintos ordenamientos que para la manifestación de la voluntad de dicha mayoría se pueden pedir - exigir.

Es pertinente observar que en este punto Ratzinger no utiliza ni la palabra “mandato”, ni la palabra “representación”, términos cuya eficacia ha estado en discusión desde el Derecho Romano. Al respecto, Rodolfo Sohm dice:

[...] el representante en el derecho romano presenta problemas sobre el límite a la voluntad que manifiesta a nombre del representado en la celebración de un acto jurídico, cuya esencia de validez reside en la capacidad de quien manifiesta su voluntad para la adquisición de una obligación jurídica. La esencia del derecho es obligar a quien voluntariamente, mediante contrato, adquiere una obligación y consecuentemente le ha generado un derecho [...] Obligación de cumplir con el derecho del otro en caso de renuencia coactivamente[...].³³

En relación a la representación, el representante tiene como misión:

declarar la voluntad constitutiva del negocio jurídico en substitución del representado[...] El negocio jurídico nace en la cabeza de la persona representada[...] el negocio se contrae a nombre ajeno[...] por estas limitantes en la relación a la manifestación de la voluntad en el derecho romano se desarrollaron otras instituciones como el poder mediante el cual los actos del apoderado determinan la celebración del negocio como realizados por el poderdante.³⁴

Las mayorías, aun las muy grandes, pueden ser ciegas o injustas³⁵ y aplastar con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial. En ese sentido, ¿se puede hablar de justicia y de derecho cuándo la mayoría oprime a las minorías?, esta pregunta nos obliga a exponer las bases éticas del derecho. Además, ¿hay algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es injusto de por sí? o viceversa, ¿hay algo que precede a cualquier decisión

³³ SOHM, Rodolfo, *Instituciones de Derecho Privado*, México, Ed. Gráfica Panamericana, 1951.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Un ejemplo paradigmático de esta desproporción, presente en la tradición católica, es la decisión del pueblo judío a favor de Barrabas y en contra de Jesús, el Nazareno, en un plebiscito convocado por Poncio Pilato. Al no encontrar culpa en Jesús, Barrabas —como dice San Lucas el evangelista— era un ladrón, y sin embargo fue Jesús el que fue sentenciado luego de la aclamación favorable a Barrabas. *Evangelio de San Lucas, 23:19*.

de la mayoría y que debe ser respetado por ella? Ratzinger señala que, en la época moderna, estos elementos se encuentran presentes en las declaraciones de los derechos del hombre, frente a los cuales la decisión de la mayoría no cuenta, pues se acepta la evidencia interna de dichos valores.

En la meditación filosófica se descubre que hay valores que brotan de la naturaleza del hombre y, por tanto, son intocables para los que participan de ella. Hoy no todas las culturas reconocen esta evidencia: El Islam ha formulado un catálogo propio de derechos humanos distinto al occidental, de la misma manera, China, con su impronta marxista de origen occidental, se pregunta si los derechos humanos no son una invención propiamente occidental digna de ser cuestionada.

B) *Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones sobre su ejercicio*

En la relación entre poder y derecho y las fuentes del derecho, hay que analizar también las fuentes del poder en sí mismo.³⁶ Ratzinger manifiesta que no es su intención definir la naturaleza del poder, sino las formas que ha desarrollado en los últimos cincuenta años. En la primera parte de la postguerra dominó el miedo al poder de destrucción de la bomba atómica, los bloques rivales sabían que la destrucción de uno implicaba la destrucción de todos: paradójicamente, la limitación recíproca de los poderosos y el miedo a sucumbir se convirtió en una “fuerza de salvación”.³⁷

Hoy el miedo es frente a un terror omnipresente, anónimo; que nos persigue en la cotidianidad. No hace falta un gran conflicto para hacer el mundo inhabitable, unos delincuentes capaces de acceder a grandes potenciales de destrucción pueden llevar al mundo al caos, fuera de los ordenamientos políticos. Por eso es necesario preguntarse ¿en qué fuente se alimenta el terror y cómo puede eliminarse desde dentro esta nueva enfermedad de la humanidad?

Para Ratzinger, es inquietante que el terror se muestre a sí mismo como moralmente legítimo: Osama Bin Laden lo presenta como la respuesta de los pueblos débiles y oprimidos a la arrogancia de los poderosos; justo castigo a su blasfemo despotismo y crueldad. También lo presenta como defensa de la tradición religiosa contra la impiedad de la sociedad occidental. Por ello,

³⁶ HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph, p. 40.

³⁷ *Ibidem*, p. 41.

una cuestión que especialmente preocupa a Ratzinger, radica en la posibilidad de que el terrorismo se nutra de fanatismo religioso.

¿Es la religión cristiana una fuente de curación y de salvación, o un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error? En todo caso, la religión debería ponerse bajo la tutela de la razón; pero ¿quién y cómo puede hacerlo?, ¿cuáles son los límites a dicha intervención? Además, ¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, o su superación, se ha considerado como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Por otro lado, en las últimas décadas ha aparecido otra forma de poder, producto del desarrollo científico, aparentemente benéfico, pero que puede convertirse en una nueva amenaza para el hombre: su capacidad de producir seres humanos en probeta. Este logro de la ciencia convierte a la humanidad en un producto ajeno a la voluntad del Dios creador. Ratzinger observa que en la tentación de construir hombres perfectos, se encuentra la misma raíz que posibilita la creación científica de instrumentos de destrucción sin parangón, como la bomba atómica.

Bajo la misma lógica con la que se cuestiona a las posibilidades negativas de la religión, se impone la necesidad de aplicar a la ciencia el mismo criterio tutelar que se reconoce como necesario para la fe. Entonces las preguntas también invierten su sentido: ¿por medio de quién o de qué debería tutelarse la ciencia? La respuesta de Ratzinger es contundente: tanto la razón como la religión deberían limitarse y ayudarse para encontrar el camino. Pero incluso en esta perspectiva surge una nueva interrogante: ¿Cómo, en una sociedad de dimensiones mundiales, con sus mecanismos de poder y sus fuerzas incontrolables, con sus distintas concepciones del derecho y de la moral, se puede encontrar una evidencia ética eficaz que tenga fuerza de motivación suficiente que responda y ayude a superar los desafíos mencionados?

C) *Presupuesto del Derecho: derecho, naturaleza, razón*

En la Grecia antigua, nos dice Ratzinger, tuvo su propia Ilustración cuando la validez del derecho perdió su evidencia fundada en las religiones tradicionales, e indagó sobre sus razones más profundas. Gracias a ello surgió la idea de que frente al derecho establecido —que podía ser injusto—, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre;

es decir, un *derecho natural* que corrigiera los defectos del *derecho positivo*.³⁸

Con el descubrimiento de América, en 1492, los conquistadores se encontraron que no existía nada en común en términos jurídicos con los pueblos del nuevo continente y que, por ello, eran ajenos al entramado de la fe y el derecho cristianos.³⁹ Efectivamente, en el terreno jurídico no había

³⁸ En la *Apología de Sócrates*, Platón escribe que la mala defensa de Sócrates lo lleva a una sentencia condenatoria, cuya pena él podía elegir, negándose, ya que al hacerlo aceptaría haber cometido delito-injusticia, por lo que el tribunal dicta la sentencia definitiva de muerte por cicuta. Encarcelado en espera de la ejecución de la sentencia, su amigo Critón pretende convencerlo de huir corrompiendo al carcelero, hecho que lleva a Sócrates a una amplia disquisición sobre la injusticia y la justicia, llegando a la conclusión de que es peor cometerla que sufrirla, con lo que reafirma la tesis positivista de la justicia legal. En el pensamiento político clásico griego, el derecho positivo tiene como fin la justicia, por lo que justicia y derecho se identifican, no así la aplicación del derecho por los hombres, que corre el riesgo de ser injusto, como en el caso Sócrates. Las funciones de certeza y seguridad del derecho han sido y son comúnmente aceptadas por la ciencia jurídica positiva, que no enjuicia valorativamente el contenido de las leyes. (PLATÓN, *Diálogos, Apología de Sócrates*, México, Porrúa, 2001, pp. 25-38. Critón o los Deberes del Ciudadano, Porrúa Sepan Cuantos, 2001.)

³⁹ El entramado entre el cristianismo y la conciencia social del derecho como pilares fundamentales de lo que todavía hoy se conoce como cultural occidental, se remonta al edicto de Milán, emitido en el año 313 d. c de la época del emperador Constantino. Este edicto, favoreció a la religión cristiana dentro del Imperio, volviéndose más tarde la religión oficial [...], hechos cercanos a la feroz persecución de cristianos realizada en 305 d. C., por Galerio, sin la autorización de su padre el Emperador Deoclesiano. Teodoro Mommsen llama a este hecho una Némesis (p. 604). Es conveniente recordar que la relación del cristianismo en su origen con el respeto y la aplicación del derecho por el Imperio Romano, incluyendo sus provincias, fue dramática, se trata de la ejecución de la sentencia de muerte por crucifixión en el Gólgota de “Cristo Jesús el Rey de los Judíos”, emitida por el Sanedrín de Jerusalén, a pesar de los intentos por hacer “justicia” de Poncio Pilatos, quien no encontraba culpa en el proceder de Jesús el Nazareno, tal como lo describe San Juan el evangelista: “¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?, Jesús dijo: Yo soy [...]. Acabáis de oír la blasfemia [...] sea reo de muerte [...] ¿Qué queréis pues que haga de éste que llamáis rey de los judíos? —pregunta Pilatos— [...] ¡Crucifícadle! [...] Este es Jesús el rey de los judíos [...]”. En el evangelio según San Lucas, se dice: “tuvo noticias Herodes Tetrarca de Judea [...] y dijo: a Juan lo degollé yo, ¿quién puede ser éste, de que quien oigo tales cosas? [...] los príncipes de los sacerdotes y los escribas, lo condujeron ante su Tribunal [...] ¿luego eres tú el hijo de Dios? [...] vosotros lo decís, yo soy. Pilato preguntó si aquel hombre era galileo [...] jurisdicción de Herodes lo envió a éste [...] le hizo bastantes preguntas, pero él no le contesto nada [...] Pilato convocando a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo les dijo: [...] me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo y habiéndole interrogado yo ante ustedes [...] no encuentro culpa en él. (Mateo, 26-27; Marco, 14-15; Lucas, 22-23, y Juan, 19).

nada en común con estos pueblos, pero eso no significaba que carecieran de leyes —tal como se llegó a afirmar— lo que sugirió la idea de que existía un derecho por encima de todos los sistemas jurídicos, que muestra que los hombres son hombres, uniéndolos entre sí. Acorde a esta forma de pensar, Francisco de Victoria desarrolló la idea del *ius gentium*,⁴⁰ donde la palabra *pueblo* se refiere a pueblos paganos, no cristianos; se trata de una concepción del derecho previa a la concreción jurídica del mismo y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos.⁴¹

⁴⁰ Derecho de pueblos diametralmente diferente al *ius gentium* vinculado al *ius civile* del Derecho Romano, Rodolfo Sohm considera que “el *ius civile* tradicional va adaptándose a las orientaciones progresistas del *ius gentium* regulador del tráfico internacional, que uniendo a la flexibilidad de las formas comerciales una maravillosa riqueza de contenido, deja margen, en normas libres, a los postulados de la equidad, a la idea de la buena fe, sin la cual no podía existir el comercio [...] *ius gentium* informado por el intercambio del romanismo y helenismo. (*op. cit.*, pp. 25 y ss).

Lo que recuerda la Suma contra los Gentiles de Santo Tomás de Aquino, libro para ayudar a los religiosos dedicados a la conversión de los moros en España. Los gentiles que Santo Tomás tiene en mente, dice Copleston, no son mahometanos devotos comunes y corrientes, sino hombres cuya visión está imbuida por la filosofía naturalista. Copleston, F. C., *El Pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9 y ss.

⁴¹ Discusión teológico-política cuya aplicación fue ambivalente y contingente en el derecho, y en la política práctica realizada por el Imperio Español en las Indias, especialmente en la Conquista y colonización inicial de la Nueva España, demos tres ejemplos:

1. La disputa de la Junta de Valladolid, “[...] La disputa o controversia entre el Obispo Don Fray Bartomé de las Casas, o Casaus, Obispo de la Ciudad Real de Chiapas, que es en las Indias, parte de la Nueva España; y el doctor Ginés de Sepúlveda, cronista del Emperador nuestro señor: sobre lo que el doctor contendía que las conquistas de las Indias contra los indios eran lícitas, y el Obispo por el contrario defendió y afirmó haber sido imposible no serlo: tiránicas, injustas e inicuas. La cual cuestión se ventiló y disputó en presencia de muchos letrados, teólogos y juristas en una congregación que mandó su majestad juntar el año de 1550 (*agosto y septiembre de 1550 y abril de 1551*) en la Villa de Valladolid [...]” (Fray Bartolomé DE LAS CASAS, *Doctrina*, México, UNAM, 1982, p. XXI.)

Para esa fecha, Isabel La Católica ya había manifestado su opinión humanista y el Papa Paulo Tercero, independientemente de su inclinación natural a debilitar el poderío español, había declarado: “Los indios son verdaderos hombres. Tales indios y todos los que más tarde se descubran por cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario será nulo y de ningún efecto” (*op. cit.*, p. XI). En Valladolid, tal como indica Beatriz Bernal, se planteó la polémica sobre la legitimidad del dominio de los reyes españoles en Indias y se pretendió dictaminar a cerca del régimen que debía establecerse para la sujeción y cristianización de la población indígena. En esta discusión se plantearon, entre otros, los siguientes problemas: el de la condición jurídica de los indios; el de si eran libres

También a inicios de la modernidad el cisma protestante dividió a la comunidad cristiana y la enfrentó en guerras, hecho que desarrolló una noción de derecho previo al dogma, una base jurídica que no se apoyase en

y vasallos de la Colonia, lo que implicaba (el reconocimiento de una república de indios con autoridades propias, paralela a la república de españoles); el tratamiento que debería dárseles y el de la justicia de la guerra hecha a los indios con fines de evangelización.

La discusión jurídica fue el Derecho Común Europeo y el Medieval Castellano al Derecho Natural Tomista, y se reflejó en las Leyes Nuevas (Barcelona, 1542), suprimiendo la Encomienda y reconociendo la dualidad de república de españoles y de indios, lo que provocó acciones políticas de descontento entre los colonizadores en el Perú. Bartolomé de las Casas argumentó a su favor la inteligencia, las virtudes y la prudencia de los indios para hacerlos sujetos del derecho natural, señalando que las Bulas Alejandrinas habían concedido a los reyes castellanos el derecho sobre los territorios y no sobre los pueblos que los ocupaban. La argumentación de esta discusión es tema central de del *ius naturalismo* español (Francisco de Victoria, 1539), que sirvió para justificar el dominio de los castellanos, referido a la sociedad y, de la comunidad naturales entre los hombres, basada en el *ius gentium* y la sumisión libre y voluntaria de los indios.

Esta disputa se reflejó también en las Ordenanzas de Nuevos Descubrimientos de Poblaciones (1573), que quedaron contenidas en un siglo después en el “Libro IV” de la *Recopilación de Indias* (1680), disposiciones que traslucen el reconocimiento del señorío y la jurisdicción universal de los reyes sobre el territorio de las Indias originado en la concesión pontificia que se consolida con la ocupación de las tierras descubiertas, lo que no confiere al rey derecho alguno sobre los indios, quienes por derecho natural son libres e independientes aunque viviesen en territorio jurídicamente perteneciente a España. Citado por MOLINA PIÑEIRO, Luis J., *Temas de Sociología Jurídica*, México, UNAM, 1996, pp. 275-276.

2. El Proceso Inquisitorial del Cacique de Texcoco “[...] En la Plaza Mayor [...] de la Ciudad de México [...] el 30 de noviembre de 1539”, 18 años después de la Conquista de la Gran Tenochtitlán por el capitán Hernán Cortés, y 47 años después del Descubrimiento-Encuentro de América por Cristóbal Colón, “[...] fue quemado vivo [...] por disposición del Obispo Juan de Zumárraga, inquisidor apostólico de la Ciudad de México y todo el obispado [...] El cacique de Texcoco [...] nieto de Netzahualcoyoc-Chichcatemicuhtli, conocido como Ometochtzin [...] en castellano Carlos Mendoza [...] acusado de haber exhortado a sus allegados a desconocer la religión [...]” El texto de la sentencia dice “[...] reincidir en la idolatría habiendo sido cristiano”.

Es importante mencionar que el cacique fue protegido de Hernán Cortés y educado en el cristianismo por los primeros franciscanos. Su ejecución, como escribe, Luis González Obregón, “[...] hizo que el inquisidor general de España el Obispo de Sevilla reprimiera en 1540 al Obispo Zumárraga, a quien le quito en 1543 el título de inquisidor, además [...] esta ejecución trajo como consecuencia que los indios no pudiesen estar sujetos a la tremenda jurisdicción del Santo Oficio”. GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, *El Proceso Inquisitorial del Cacique de Texcoco*, México, Ed. Gob. D. F., 2009.

3) La imposición de formas culturales, desde las religiosas hasta las estéticas generó reacciones distintas entre los naturales y los conquistadores-colonizadores. Fray Pedro de Gante fundó la Escuela de San José de los Naturales, en la cual aprovechando el talento

la fe sino en la naturaleza, elaborándose la idea del derecho natural como derecho de la razón, tal como lo hicieron, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf. Un derecho común por encima de las fronteras de la fe.

El derecho natural ha seguido siendo, según Ratzinger, el argumento con el cual la Iglesia católica apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica (y con las demás comunidades religiosas), buscando las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. La idea del derecho natural presupone un concepto de naturaleza en que tanto ésta como la razón se entrelazan. Bajo esa lógica, la naturaleza misma es racional, afirmación que contradice a la Teoría de la Evolución —hoy en día dominante—, y que se presenta como indiscutible aunque con ciertos ajustes filosóficos,⁴² pues considera que la naturaleza en cuanto tal no es racional, aunque haya en ella comportamientos que hagan pensar lo contrario.

Para Ratzinger, de las distintas dimensiones del concepto de *naturaleza*, en que se basaba originariamente el derecho natural, sólo ha quedado la formulada por Ulpiano a comienzo del Siglo III d.C., que afirma: “el derecho natural es aquél que enseña la naturaleza a todos los animales”. Esta definición no satisface a Ratzinger, que está interesado en indagar las cuestiones específicamente humanas que han surgido de la razón del hombre y que no puede resolverse sin recurrir a la razón.

El único elemento que ha quedado en la actualidad del derecho natural, y que en la modernidad pretende ser un *derecho racional*, son los derechos humanos. Estos, sólo comprensibles si se acepta que el hombre, por sí mismo, es sujeto de derechos, y su sola existencia es portadora de valores y normas que hay que descubrir y no inventar. Ratzinger considera que es necesario completar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes y límites del hombre, a fin de poder explicar si existe un derecho de la razón aplicable al hombre y a su lugar en el mundo, a escala intercultural. Para los cristianos esta razón de la naturaleza tiene que ver

y la experiencia de los artistas aztecas inició la elaboración de figuras y cuadros para el culto cristiano, su producto por las características indígenas no gustó a las autoridades. En 1552, el Virrey de la Nueva España, Don Luis de Velasco, escribió: “[...] por cuanto soy informado que algunos indios pintores [...] pintan imágenes sin aquella perfección que se requiere [...] de Dios nuestro Señor, por lo que conviene que ningún indio pinte las dichas imágenes sin que primeramente sean examinados y las que hubiesen de pintar sean en la Capilla de San José del Convento de San Francisco de esta Ciudad de México hasta que, como dicho es, sean examinados [...]” (DUVERGER, Christian, *Agua y Fuego, Arte Sacro Indígena de México el Siglo XVI*, Océano de México, 2002, p. 69).

⁴² RATZINGER, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005.

con la creación y el creador; para el mundo hindú corresponde al concepto de *Dharma*, la ley interna del ser; y en la tradición china, a las ideas y a los mandatos celestiales. El concepto de naturaleza y de ley natural basado en la fe en un Dios creador, es profundamente distinto a los conceptos de ley universal antes señalados. Lo sorprendente en Ratzinger es que considera esta diversidad como el motivo que provoca el diálogo.

D) *La interculturalidad y sus consecuencias*

Es sorprendente que el Papa de la Iglesia Católica Vaticana Universal, de manera contundente determine que en la actualidad los problemas fundamentales del hombre no se pueden entablar pura y simplemente entre cristianos, ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental, sino en una dimensión intercultural, que relativiza y circunscribe la cultura occidental a determinados sectores de la humanidad; aunque a firme que el número de culturas concurrentes es más limitado de lo que a primera vista podría considerarse.

Para Ratzinger, la cultura laica rigurosamente racional de la que habla Habermas, es un elemento unificador, como ella misma se concibe, al igual que la comprensión cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa. Polos de la cultura occidental que se han acercado y rechazado a lo largo de las últimas centurias y décadas. También el ámbito cultural islámico se caracteriza por tensiones semejantes, que van desde el absolutismo fanático de Bin Laden, hasta posiciones abiertas de racionalidad tolerante. Para Joseph Ratzinger, en los ámbitos culturales del hinduismo y el budismo las tensiones son menos drásticas, pues en estas culturas se manifiestan también las pretensiones de la racionalidad occidental y de la fe cristiana, aunque mantienen su propia identidad. Ratzinger también hace referencia a otros panoramas, como son las culturas tribales africanas y las culturas tribales latinoamericanas, incitadas por ciertas teologías cristianas que cuestionan tanto la racionalidad occidental como la pretensión universal de la revelación cristiana.

Es importante que Ratzinger a firme que, de facto, existe una falta de universalidad tanto de la cultura de la fe cristiana, como de la racionalidad laica; aunque las dos infuyen en todo el mundo y en todas las culturas. En este contexto, desde un punto de vista comparativos de las culturas y de la sociología de la religión (a la que hizo referencia el colega de Habermas en Teherán), la racionalidad laica por más que parece evidente a la razón

europea, no es comprensible para toda *ratio*. Esta racionalidad encuentra límites en su intento de hacerse inteligible, pues se encuentra circunscrita a ciertos ámbitos culturales, y debe reconocer que no es reproducible en el conjunto de la humanidad, al no poder pretender ser operativa a escala global. En síntesis, para Ratzinger, no existe la fórmula universal racional, ética o religiosa en que todos puedan estar de acuerdo y todos apoyarse, por ello el proyecto de ética mundial propuesto por Hans Küng sigue siendo una abstracción.

III. CONCLUSIONES

1. Ratzinger considera que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz de la razón divina como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular permanentemente, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia, como lo ilustra en su libro *Fe, verdad y tolerancia*; pero también hay patologías de la razón aún más peligrosas si se considera la producción racional de la bomba atómica y del ser humano entendido como producto. Por eso se debe exigir a la razón que reconozca sus límites y aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad; si renuncia a ello, la ciencia se vuelve destructiva. Esto no significa, como lo ha expresado Kurt Hübner en *El Cristianismo en la Rivalidad entre las Religiones Mundiales*, un retorno inmediato a la fe, sino “[...] la liberación de la idea enormemente falsa de que la fe ya no tiene nada que decirle al hombre de hoy, pues contradice su concepto humanista de razón, racionalidad y libertad”.⁴³ Ratzinger habla de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión para depurarse y regenerarse recíprocamente, pues se necesitan mutuamente y deben reconocerlo.
2. Esta correlación debe darse en un contexto intercultural, en el cual los dos agentes principales son la fe cristiana y la racionalidad occidental laica, sin pretensión eurocentrista. Por ello, deben entender a las demás culturas no como *quantité négligeable* (cantidad desdeñable), y deben estar dispuestos a escuchar y desarrollar una auténtica correlación polifónica que se abra a la esencial relación complementaria

⁴³ Citado por RATZINGER, Joseph, HÜBNER, Kurt, *Das Christentum im Weltreligionen*, Mohr Siebeck, ed. Tubinga, 2003, p. 148.

de razón y fe, como parte de un proceso universal de purificación que haga resplandecer los valores y las normas que, en cierto modo, todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva lo que cohesionará al mundo.