

# ACTAS DEL SIMPOSIO DE TEORÍA POLÍTICA

Relación entre religión  
y política en el siglo XXI

Gonzalo Banda Lazarte  
Compilador



ACTAS DEL SIMPOSIO DE TEORÍA POLÍTICA:

RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA  
EN EL SIGLO XXI

GONZALO BANDA LAZARTE (COMPILADOR)



AREQUIPA, 2018

Actas del Simposio de Teoría Política:  
Relación entre religión y política en el siglo XXI

Gonzalo Banda Lazarte  
Compilador

Primera edición:  
Arequipa, abril de 2018

Cuidado editorial:  
Úrsula Angulo

Diagramación:  
Mariutka Martínez Arróspide



© Universidad Católica San Pablo  
Centro de Gobierno José Luis Bustamante y Rivero  
Urb. Campiña Paisajista s/n – Quinta Vivanco – Barrio de San Lázaro  
Arequipa, Perú  
Teléfono (51-54) 605630, anexo 453 y 403  
fondoeditorial@ucsp.edu.pe

ISBN: 978-612-4353-11-6  
Publicación digital: [www.ucsp.edu.pe/cegob](http://www.ucsp.edu.pe/cegob)

No está permitida la reproducción parcial o total de esta obra ni su incorporación a un sistema informático ni su transmisión por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia o grabación, sin la autorización escrita de los titulares de los derechos de autor.

## CONTENIDO

### INTRODUCCIÓN

5

### CAPÍTULO 1

RELIGIÓN, POLÍTICA Y LAICIDAD POSITIVA

*Eduardo Hernando Nieto*

7

### CAPÍTULO 2

EL DIÁLOGO FE-RAZÓN EN LA POSTSECULARIDAD

*Iván Garzón Vallejo*

15

### CAPÍTULO 3

LOS DESAFÍOS DEL CRISTIANISMO EN EL CAMPO DEL DERECHO EN  
EL AMBIENTE CULTURAL DE COMIENZOS DEL SIGLO XXI

*Carlos Fernando Timaná Kure*

29

### CAPÍTULO 4

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO JURÍDICO Y DEL POLÍTICO  
EN EL PENSAMIENTO DE JOSEPH RATZINGER. CONSIDERACIONES  
EN TORNO AL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO Y AL  
CONSENSUALISMO JURÍDICO Y A LA RAZÓN INMANENTE

*Gonzalo Banda Lazarte*

49



## INTRODUCCIÓN

Los trabajos reunidos en esta publicación se presentaron durante el Simposio de Teoría Política cuya temática abordó las relaciones entre religión y política en el siglo XXI, que tuvo lugar el 10 de noviembre de 2015 en el auditorio San Juan Pablo II de la Universidad Católica San Pablo, en Arequipa, Perú. Fue nuestro deseo, en este simposio, discutir las distintas perspectivas académicas y los desafíos contemporáneos entre religión y política, como el laicismo político, el fundamentalismo religioso, los atentados a la libertad religiosa y muchos otros problemas.

Creemos que esta temática resulta de gran importancia para la teoría política y para entender las adecuadas relaciones y distinciones que deben existir entre las esferas religiosas y las estatales, sobre todo en un contexto mundial de persecución religiosa ocasionada por fundamentalismos religiosos cometidos por el Estado Islámico, los atentados en países de Oriente Medio —que han llegado a perpetrarse ya en Europa y que hunden sus raíces en una comprensión religiosa extremista y opuesta a la naturaleza misma de la religión—, así como también en el fenómeno del laicismo político que supone muchos riesgos para la libertad religiosa y de conciencia, como bien lo han recordado filósofos como Jürgen Habermas, quien debatió con el Papa Benedicto XVI en la Academia Católica de Baviera, en 2004, y este último, a su vez, en su discurso ante el Parlamento alemán en 2011.

El profesor Eduardo Hernando Nieto, en su artículo *Religión política y laicidad positiva*, aborda las relaciones que existen entre estos conceptos, abundando fundamentalmente en el de laicidad positiva y sus distintas etimologías, así como en su ubicación dentro de la jurisprudencia internacional. De igual manera, el profesor Iván Garzón escribió un artículo denominado *El diálogo fe-razón en la postsecularidad*, en el que se encarga de hacer un balance de lo

que fuera el famoso encuentro académico entre Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en la Academia Católica de Baviera, sobre las bases morales del Estado liberal. Esta entrevista ha marcado algunos desafíos culturales para la convivencia en una sociedad postsecular que permitirán establecer relaciones armónicas entre creyentes y no creyentes.

El profesor Carlos Timaná tituló su ponencia “Los desafíos del cristianismo en el campo del derecho en el ambiente cultural de comienzos del siglo XXI”, y en ella aborda algunos temas que plantean dificultades para los ciudadanos cristianos de cara a las legislaciones vigentes. Esta aproximación se hace desde diversos ambientes, como el jurídico, el ideológico, el antropológico y el económico, con el fin de brindar claves para la intervención de los laicos en la esfera pública contemporánea y comprender su papel activo en la ciudadanía. Finalmente, la ponencia que titulé “El problema del fundamento jurídico y el político en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Consideraciones en torno al fundamentalismo religioso y al consensualismo jurídico y la razón inmanente”, donde hago un repaso del pensamiento de Joseph Ratzinger en torno a los temas jurídicos y políticos que más han sido profundizados en su pensamiento, discutiendo problemas como los límites de la razón, el fundamentalismo religioso y el laicismo político.

El lector de estas actas del Simposio de Teoría Política encontrará un abundante aparato crítico y bibliográfico acerca de las relaciones entre religión y política. Asimismo, esperamos que esta publicación sirva de herramienta académica para los especialistas que deseen profundizar en este importante tema de debate contemporáneo.

GONZALO BANDA LAZARTE  
*Compilador*

## CAPÍTULO 1

### RELIGIÓN, POLÍTICA Y LAICIDAD POSITIVA

*Eduardo Hernando Nieto*  
*Universidad San Martín de Porres*

#### INTRODUCCIÓN

Al abrir la carátula del famoso *Leviathan*, de Thomas Hobbes, nos topamos con la imagen de un ser gigantesco que es precisamente la representación del Estado. Al observar con detenimiento podemos notar que el gigante coronado tiene en una mano un cetro y en otra una espada, es decir, la expresión simbólica de la autoridad espiritual y del poder terrenal (Schmitt, 2008). En este sentido, reconocemos entonces que el Estado Moderno nace “separado” de la religión, pero no “alejado” de la misma, ya que se considera que ambas dimensiones son necesarias para el desarrollo de la comunidad; es decir, que la legalidad (la ley que emana del poder terrenal) no puede existir sin la legitimidad (la autoridad que proviene de lo alto). ¿Por qué es que ahora se hace incomprensible este pre-supuesto básico para la existencia de la civilización occidental?

El problema de la relación entre la Iglesia y el Estado se ha agudizado, sin duda, en los últimos años a raíz de la embestida de la “ideología de género” que ve en la religión un obstáculo concreto para su avance, por eso es que se ha estado haciendo hincapié en la idea —mal entendida— que en los orígenes del liberalismo el Estado era una instancia neutral frente a la religión, pero

entendiendo la neutralidad como la desaparición de lo religioso del espacio público, cuando en realidad el fortalecimiento del espacio público se daba a partir del fortalecimiento de lo religioso.

En este aspecto cabe destacar, por ejemplo, el aporte de Alexis de Tocqueville, autor de *Democracia en América*. De Tocqueville, en el siglo XIX, destacó el papel de la religión en la vida social de los norteamericanos, quienes, gracias a esta, pudieron desarrollar habilidades sociales y políticas al mismo tiempo que fortalecían su dimensión ética, que, sin duda alguna, proporciona la religión (Mansfield, 2010).

Así, pues, de acuerdo a la corriente socialdemócrata o liberal-igualitaria imperante en muchos espacios académicos —sin mencionar los mediáticos—, es necesario hoy en día que los Estados constitucionales abandonen cualquier postura confesional o de laicidad positiva, a fin de poder ser coherentes con los principios de una sociedad justa y equitativa (Rawls *dixit*), es decir, de una auténtica sociedad liberal.

Así, por ejemplo, el profesor español Alfonso Ruiz Miguel (2013), de la Universidad Autónoma de Madrid, al proponer una clasificación del principio de laicidad, entiende que, además de aquella que los socialdemócratas defienden —es decir, la llamada laicidad neutral—, existe también la ya mencionada laicidad positiva y la laicidad radical.

En relación a la laicidad positiva, si bien Ruiz Miguel sostiene que esta pretende mantener la separación entre Iglesia y Estado —es decir, la neutralidad—, su “pecado” se encontraría en que el Estado puede colaborar con alguna confesión religiosa si, por ejemplo, resulta de relevancia para la sociedad o si está vinculada con la historia del país<sup>1</sup>.

Al referirse a la laicidad radical, en cambio, Ruiz Miguel considera que se expresa como un rechazo a cualquier manifestación de lo religioso en el ámbito público, como ocurrió, por ejemplo, con el modelo comunista, o como fue el caso de la Revolución francesa y su encono antirreligioso y anticlerical (2013).

---

<sup>1</sup> Justamente, este sería el caso del Perú, en donde contamos con el artículo 50 de la Constitución, que declara abiertamente un especial tratamiento a la Iglesia católica, precisamente por su historia y su vínculo de identidad nacional. *Cfr.* Ruiz Miguel, 2013, p.3.

Finalmente, está la propuesta socialdemócrata “en la que el Estado se compromete a una más rigurosa imparcialidad en materia religiosa, con el fin de garantizar una amplia libertad en condiciones de igualdad para todas las creencias relativas a la religión” (Ruiz Miguel, 2013, p.5). En este sentido, la laicidad neutral manifiesta una postura indiferente e imparcial respecto a la religión, aunque también evidenciaría el mismo sentimiento frente a un ateo o respecto a un agnóstico; todo esto fundamentado, en principio, en la conocida noción de libertad (o tolerancia) negativa esbozada por el profesor Isaiah Berlin (1974). De esta manera, la socialdemocracia afirmaría que solo debía llamarse laicidad a la suya, en tanto que la laicidad positiva y la laicidad radical violarían el principio de neutralidad.

Pero ¿por qué ese afán por la neutralidad y por qué ese encono hacia la religión? ¿Cómo es posible justificar la laicidad neutral? ¿Por qué pensar que tener una fe religiosa es igual que no tenerla?

#### LA RELEVANCIA DE LA RELIGIÓN EN LA HISTORIA POLÍTICA

Sin duda alguna, el avance de la técnica ha hecho posible esta deshumanización del ser humano, que trae como consecuencia el abandono de la antropología teológica, lo que lleva a que el hombre quede completamente desintegrado y sin identidad. En realidad, tanto la teología como la metafísica (Roma y Atenas) contribuyeron a centrar al hombre y sus propósitos, los mismos que recogieron la teología política y la filosofía política.

Como indicamos al inicio, si nos situamos en los orígenes del Estado moderno, vemos que el Estado, si bien prefigura una instancia neutral frente a la religión, esto no significa que la religión carezca de relevancia. Más bien, se entiende que el Estado la necesita cerca; solo así se explica que en la imagen del Leviatán el Estado es un solo cuerpo que tiene una dimensión espiritual y otra material, y ambas deben armonizarse, ya que una no puede existir sin la otra.

De hecho, en algún momento de la historia de la Iglesia católica, se consideró esta misma tesis, es decir, que la Iglesia posee un

lado oscuro y material y también uno luminoso y espiritual, pero que ambos lados pertenecen al mismo cuerpo. Esto es lo que nos hacía recordar al profesor italiano Giorgio Agamben al referirse a la renuncia del Papa Benedicto XVI, quien, según Agamben, sería un seguidor de esta doctrina asociada al teólogo romano Ticonio. Esta tesis luego sería distorsionada, en cierto sentido, por Agustín, al establecer la idea de las dos ciudades: la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios, que se enfrascarán en una lucha permanente, debilitando la una a la otra y causando en último término el desprestigio de la Iglesia.

Estos dos aspectos serían finalmente la legalidad y la legitimidad, dos motores —como dice Agamben— necesarios para el funcionamiento de cualquier institución. Así pues, si las corrientes de laicidad neutral consideran irrelevante o sin mayor significado a la religión, estarían claramente dejando fuera a uno de esos motores, que sería en este caso el de la legitimidad. De hecho, desde inicios de la modernidad se ha tendido a confundir ambos conceptos, procurando insertar la legitimidad en la legalidad, confusión que solamente ha contribuido a desdibujar cualquier forma de institucionalidad. Sin embargo, como hemos visto en el caso de Hobbes, no todos pensaban de esa manera, entonces consideraban el imperativo de mantener distinguidos pero cercanos a ambos conceptos: legalidad y legitimidad.

En este sentido, no es extraño que un modelo político tan importante para el mundo, como fue la Constitución de los Estados Unidos, planteara esta dualidad al considerar valiosa en sí misma la religión.

Por lo tanto, una muestra del manejo adecuado de la legitimidad y la legalidad —o, lo que es lo mismo, de la relación entre religión y política— la encontramos en la Constitución de los estados de claro tinte republicano, pero, al mismo tiempo, conscientes de su deuda con el cristianismo. Estados Unidos surge como una federación de Iglesias cristianas, en donde, por las diferencias naturales entre las distintas confesiones, era difícil alcanzar un acuerdo político, y por ello es que se distinguió desde un inicio lo que era público (lo político) de lo que era privado (lo religioso).

Sin embargo, estaba claro desde un principio que lo público requería de esta base religiosa, pues era a través de las Iglesias que los ciudadanos daban sus primeros pasos en el aprendizaje político; por ejemplo, como líderes comunales, realizando así una práctica de vida comunitaria indispensable para que más adelante pudiesen embarcarse en el quehacer de la vida política. En pocas palabras, su trayectoria política comenzaba en la Iglesia, pero podía acabar en el Senado o, incluso, en la presidencia.

Tal fue el valor que se le asignó al cristianismo en este caso que, cuando la Constitución estableció el principio de libertad de religión, no lo hizo considerando que los ciudadanos podían creer o no creer en alguna fe, sino que lo que importaba era que cada uno pudiese optar por la Iglesia cristiana que mejor le satisficiera. Es decir, la religión tenía un valor objetivo y, como vimos, necesario para la formación de hombres y ciudadanos de una república.

#### LA LAICIDAD POSITIVA: ENTRE LA CORTE SUPREMA ESTADOUNIDENSE Y EL TEDH

Lógicamente, como lo denunciara en su momento el profesor de la Universidad de Chicago Allan Bloom (1987) y, más recientemente, el profesor de la Universidad de Harvard Michael Sandel (1996), es después de la Segunda Guerra Mundial que se va afirmando el individualismo, el relativismo y el nihilismo en las universidades de los Estados Unidos. Así, la Corte Suprema empieza a interpretar la libertad de religión en términos de elección personal, es decir, nivela el creer en una religión con el ateísmo o el agnosticismo. Tal interpretación atacaría directamente el fundamento sobre el que descansaba la esencia de la república.

Ya que la Constitución americana se convierte en una imagen para las constituciones latinoamericanas, no es de extrañar que nuestra Constitución aún refleje este sentimiento de afinidad con la religión. Por ello, enfatiza lo que significa el pluralismo religioso, pero al mismo tiempo reconoce su apoyo a la principal Iglesia cristiana, que es en nuestro caso la Iglesia católica, adhiriéndose entonces al principio de laicidad positiva, según la clasificación del profesor Ruiz Miguel.

La laicidad positiva, sin embargo, no es algo que sea solo del gusto de los conservadores norteamericanos. No hace mucho, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), en el caso Lautsi y otros vs. Italia, sobre la presencia de crucifijos en las escuelas públicas de Italia, sostuvo, en una decisión de quince votos contra dos, que los crucifijos debían permanecer allí. Esto, debido a que constituyen un símbolo de la identidad cristiana del pueblo italiano y porque su retiro, más bien, implicaría que el espacio público dejara de ser neutral, pues favorecería a quienes no profesan ninguna creencia religiosa (2011); lo que finalmente sería, desde mi punto de vista, el objetivo de la socialdemocracia y de su laicidad neutral.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

De acuerdo a lo señalado, se puede desprender que la laicidad positiva resulta, además, coherente con el principio de autonomía, ya que, entiendo, no se puede desarrollar un proyecto de vida si es que antes no se tiene claramente definida la identidad personal: si no sabes quién eres, ¿cómo puedes saber qué quieres? Las religiones siempre han sido un buen apoyo en la configuración de la identidad personal; por ello, si se acentúan las tendencias de la laicidad neutral es lógico suponer que se incrementarán los problemas de identidad, con las consecuencias que estos traen consigo para la vida social.

Finalmente, también es menester señalar que la carencia de legitimidad de las políticas de laicidad neutral impactará negativamente en el fortalecimiento de las instituciones, ya que, como se había indicado, la vida religiosa es un buen inicio para socializar y para compartir un pequeño espacio público. Las instituciones nos permiten ubicarnos y al mismo tiempo ser visibles para los demás, lo cual es muy beneficioso, por ejemplo, al momento de evaluar trayectorias, sea para elegir a un representante o para decidir por un candidato. A su vez, las instituciones son espacios de protección y de seguridad para los propios individuos y, lo más importante, generan estabilidad y continuidad, que se requieren si se aspira a una vida buena.

Por lo tanto, según lo sostenido por nuestro texto constitucional, sería correcto que el Estado continúe apoyando la labor de la Iglesia católica, pero reconociendo también la presencia de innumerables Iglesias evangélicas que igualmente tienen derecho a su fortalecimiento, aunque, eso sí, de manera proporcional a su relevancia y a su aporte al desarrollo de nuestra identidad colectiva.

#### FUENTES CONSULTADAS

- Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2013.
- Berlin, Isaiah. “Dos conceptos de libertad”. *Libertad y necesidad en la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1974. 133-182.
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.
- Mansfield, Harvey C. *Tocqueville: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ruiz Miguel, Alfonso. “Libertad religiosa, confesionalidad y laicidad”. *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 8. 2013.
- Sandel, Michael J. *Democracy’s Discontent: America in search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Schmitt, Carl. *The Leviathan in the State of Thomas Hobbes*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *Lautsi y otros vs. Italia*. Demanda n.º 30814/06. 2011. Sentencia: 18 de marzo de 2011. Recuperado de: <[http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=caselaw&c=fra#n1347455941453\\_pointer](http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=caselaw&c=fra#n1347455941453_pointer)> [Consulta: 3 de septiembre de 2015].



## CAPÍTULO 2

### EL DIÁLOGO FE-RAZÓN EN LA POSTSECULARIDAD

*Iván Garzón Vallejo*  
*Universidad de La Sabana*

#### INTRODUCCIÓN

Hace más de diez años, Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas se dieron cita en la Academia Católica de Baviera para debatir acerca de los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal. Aquel día marcó un punto de partida y de llegada en el intercambio teórico entre el filósofo y el teólogo, de modo que se puede identificar la existencia de un diálogo implícito entre ambos, cuyo propósito fue identificar puntos de encuentro entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular. Estos puntos de encuentro se resumen en las categorías “traducción” y “purificación”, que son, a su vez, una síntesis entre la hermenéutica de la discontinuidad y la hermenéutica de la reforma del Concilio Vaticano II.

En el marco de la apertura al mundo moderno, el diálogo implícito entre Ratzinger y Habermas resume las condiciones de posibilidad de un auténtico diálogo entre la fe y la razón en la postsecularidad, con el propósito de conservar despierta la sensibilidad por la verdad y por los resortes normativos que mantienen cohesionado al mundo.

## PUNTOS DE ENCUENTRO

### Traducción de la fe a un lenguaje secular

En el debate filosófico contemporáneo, una de las propuestas más sugerentes para hacer posible la visibilidad de las creencias religiosas en las democracias actuales se articula alrededor de la categoría de la traducción. Jürgen Habermas, al igual que John Rawls, señala que en un contexto postsecular y posmetafísico, en el que la religión ya no tiene el monopolio de interpretación y estructuración de la existencia<sup>2</sup>, los creyentes deben formular sus creencias religiosas en un lenguaje secular. Esto no solo legitimaría tales intervenciones, sino que les daría el potencial de ser comprendidas y, eventualmente, compartidas por quienes no creen<sup>3</sup>.

Esta formulación requiere un ejercicio de traducción, especialmente cuando estas creencias religiosas pretenden ser acogidas en los ámbitos políticos institucionales. Se trata de una exigencia originada en la separación de la Iglesia y el Estado, toda vez que este diseño exige que entre estas dos esferas haya un filtro encargado de dejar pasar únicamente las aportaciones “traducidas” en términos seculares procedentes de toda la babel de voces del ámbito público, y las traslade hasta las agendas de las instituciones estatales<sup>4</sup>.

---

2 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 30.

3 Así lo resume Elena Beltrán: “En una sociedad democrática liberal y no homogénea en cuanto a creencias es razonable pensar que aquellos que pretenden seguir los dictados de su religión y defienden la existencia de leyes o regulaciones restrictivas con las conductas humanas que desean que afecten a todas las personas, creyentes o no, han de hacerlo ofreciendo razones *no religiosas* para apoyar la medida en cuestión. Han de ofrecer razones *no fundamentadas en sus creencias exclusivamente*, en el sentido de que no han de ser razones cuya fuerza normativa y justificatoria se derive de la existencia de Dios o de razones teológicas o de los dictámenes de autoridades religiosas. Esto quiere decir que si bien *el argumento puede estar inspirado de algún modo en la religión, ha de poder ser traducido en términos aceptables por los no religiosos*, también se pueden utilizar argumentos religiosos para clarificar posiciones, pero el argumento principal ha de ser laico”. Beltrán, Elena. “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32, 2008, p. 51 (énfasis agregado).

4 Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2009, p. 79.

De este modo, las comunidades religiosas pueden pretender un lugar en la vida de las sociedades modernas, no solo por cuenta del papel positivo y contributivo a la democracia que el Estado constitucional les debe reconocer, sino además porque en el marco de la política deliberativa, en los discursos prácticos, cuentan aquellos intereses que se presentan como valores reconocidos intersubjetivamente y que aspiran a ser admitidos en el contenido semántico de normas válidas<sup>5</sup>.

En términos habermasianos, la traducción es justificada epistemológicamente por la primacía del lenguaje secular en una sociedad posmetafísica; y políticamente, como la forma de hacer más eficaz la presentación pública del discurso religioso en una época postsecular. De este modo, la formulación de esta pregunta señala el punto de convergencia con el teólogo: “¿Podemos estar seguros de haber completado la tarea de apropiación discursiva de los contenidos religiosos?”<sup>6</sup>. A lo que Joseph Ratzinger –ya entonces Benedicto XVI–<sup>7</sup> responde, aunque tal vez Habermas entiende la traducción de manera diferente, que tiene razón en que el proceso interior de traducción de las grandes palabras a la imagen verbal y conceptual de nuestro tiempo está avanzando, pero aún no se ha logrado realmente.

Entre tanto, el filósofo señala que “en el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos”<sup>8</sup>. De allí que, no solo por una cuestión de respeto, la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas<sup>9</sup>.

---

5 Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998, p. 155.

6 Habermas, Jürgen. “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Diánoia*, 60, 2008, p. 18.

7 Benedicto XVI. *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Trad. de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2010, p. 77.

8 Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2001, p. 201.

9 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 26. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2009, pp. 227-228.

En suma, el filósofo y el teólogo coinciden en advertir que la expresión racional en términos seculares y modernos de la gramática religiosa es un proceso inacabado y con un resultado difícil de prever<sup>10</sup>. Leída entre líneas, se puede concluir que dicha afirmación es descriptiva y normativa al mismo tiempo. Por lo tanto, da cuenta de una situación y traza el horizonte de un proyecto intelectual.

La traducción es una forma de continuar el proceso de adaptación y *aggiornamento* de la fe cristiana al contexto moderno postsecular. Por ello Ratzinger sugiere que la gran tarea que les espera a los cristianos es la de “volver a llenar de experiencia y vitalidad las antiguas palabras, verdaderamente vigentes y grandes, hasta que se tornen audibles”<sup>11</sup>. Se trata de un esfuerzo audaz, inteligente, docto, en el que tienen que “desplegar grandes dosis de fantasía para que el evangelio siga siendo una fuerza pública”<sup>12</sup>, y en la que el creyente se vale de su única arma: la racionalidad de los argumentos que propone en la arena política, tomando parte en la lucha por formar a la opinión pública<sup>13</sup>.

El hecho de que la traducción se sitúe como una propuesta teórica frente al contexto cultural postsecular no significa que dicho proceso se origine en la modernidad. Habermas<sup>14</sup> reconoce que la dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa —marcada por el aprendizaje, la apropiación crítica y la elaboración de nuevas categorías filosóficas— hunde sus raíces en la antigüedad y atraviesa el medioevo. Pero, ciertamente, algunos documentos del Concilio Vaticano II<sup>15</sup> y una decena de documentos del magisterio pontificio de las últimas décadas<sup>16</sup> constituyen

---

10 Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 103.

11 Ratzinger, Joseph. *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*. Trad. de Rosa Pilar Blanco. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2002, p. 22.

12 *Ibid.*, p. 419.

13 Pera, Marcelo y Joseph Ratzinger. *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e islam*. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo y Pablo Largo. Barcelona: Península, 2006, p. 125.

14 Habermas, Jürgen. “Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe”, op. cit., p. 237. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 185.

15 Véanse específicamente *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate* y *Apostolicam Actuositatem*.

16 Entre ellos se pueden mencionar: *Fides et ratio* (1998), *Evangelium vitae* (1995), *Veritatis splendor* (1993), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) y *Ex Corde Ecclesiae* (1990), de Juan Pablo II. Y *Spe Salvi* (2007) y *Caritas in veritate* (2009), de Benedicto XVI.

una forma de traducción de los contenidos de la fe cristiana a un lenguaje moderno que revela un talante intelectual de apertura que eclipsa la otrora condena en bloque de la modernidad, y potencia la sensibilidad para distinguir en esta lo esencial de lo contingente<sup>17</sup>. En esta línea, una hermenéutica de la reforma en la continuidad ofrece claves de lectura del diálogo fe-razón en la postsecularidad.

Aunque en el plano cognitivo existen semejanzas sustanciales entre la idea de traducción —tal y como la exponen Habermas y Rawls— y la teoría de la ley natural<sup>18</sup>, la traducción no consiste exclusivamente en un ejercicio intelectual. Al respecto, Ratzinger<sup>19</sup> advierte que quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo es suficientemente autocrítico, pronto se dará cuenta de que no es una forma o una crisis de vestidos lo que amenaza a la teología. Pues al resultar las creencias religiosas algo tan insólito para los hombres de nuestro tiempo, quien tome el asunto en serio se dará cuenta no solo de lo difícil que es traducir, sino también de lo vulnerable que es su propia fe, que, al querer creer, experimentará y reconocerá en sí misma el inquietante poder de la incredulidad.

Es decir, la dificultad de la traducción reside en que no se trata de cubrir las verdades de la fe cristiana con un mero ropaje argumentativo intentando agradar a todos o alcanzar un acuerdo con el interlocutor a cualquier costo, pues ello diluiría la identidad del cristianismo. Por consiguiente, se trata de “decir realmente la sustancia en cuanto tal, pero decirla de forma nueva [...] Y esto solo puede conseguirse si los hombres viven el cristianismo desde Aquel que vendrá. Solo entonces podrán también expresarlo en palabras”<sup>20</sup>. Por lo tanto, la traducción de la fe debe estar precedida por una vivencia existencial.

---

17 Benedicto XVI. Discurso a cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana, 2005. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html)> [Consulta: 10 de agosto de 2013].

18 Garzón Vallejo, Iván. *Public Reason, Secularism and Natural Law*. Francisco J. Contreras (editor), *The Threads of Natural Law. Unravelling a Philosophical Tradition*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London. Springer: 2013.

Garzón Vallejo, Iván. *La religión en la razón pública*. Buenos Aires – Bogotá: Editorial Astrea y Universidad de La Sabana, 2014, pp. 185-201.

19 Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 13.ª ed. Trad. de José L. Domínguez Villar. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 41.

20 Benedicto XVI. Discurso en Westminster Hall, 2010, p. 77. Recuperado de: <<http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish>> [Consulta: 29 de octubre de 2013].

Habermas, por su parte, coincide con el carácter vivencial de la experiencia religiosa al reconocer que la mera traducción filosófica tiene un valor existencialmente limitado, y por ello no puede esperarse de la filosofía que por la vía de la traducción pueda apropiarse del contenido experiencial que está comprendido en el lenguaje religioso, pues “sería caer en el puro intelectualismo”<sup>21</sup>, advierte. De allí que el programa de la traducción filosófica tiende a lo sumo a salvar el sentido profano de las experiencias intramundanas y existenciales, que hasta ahora han sido articuladas de manera adecuada únicamente en el lenguaje religioso. Es decir, la religión tiene como función expresar lo que no puede expresarse de otra manera<sup>22</sup>.

Así las cosas, ¿qué sucede cuando no es posible traducir algunos contenidos de la fe cristiana? ¿Cómo favorecer el diálogo fe-razón cuando el objeto del mismo son experiencias que al formularse en términos seculares pierden su elocuencia o se eclipsa su significado? Ciertamente, no sería válido hacer una interpretación o traducción de los discursos religiosos de forma que ya no se dejen valer las experiencias religiosas como experiencias religiosas<sup>23</sup>. Por ello, cuando la traducción no sea posible, la expresión de las doctrinas religiosas puede ser en términos religiosos —particularmente en la esfera pública política y en los ámbitos de la sociedad civil, mas no en los ámbitos institucionales del sistema político—. En efecto, “la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política solo tiene sentido si a todos los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas”<sup>24</sup>.

La presentación de tales experiencias religiosas es tan elocuente que no puede ponerse en duda su potencial significativo y sus

---

21 Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 202.

22 Mardones, José María. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos y Universidad Iberoamericana, 1998, p. 66.

23 Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 99.

24 Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Trad. de Francisco Javier Gil Martín. Barcelona: Paidós, 2006, p. 147.

intuiciones morales. El propio filósofo recurre a un lenguaje religioso para explicar problemas abordados filosóficamente. Así, por ejemplo, al criticar el alcance de las prácticas eugenésicas las nombra con la metáfora de “jugar a Dios”. Asimismo, asevera que “cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, *algo se perdió*”<sup>25</sup>. Y, finalmente, pone de relieve la elocuencia del lenguaje religioso al plantear que “cuando uno escucha a Martin Luther King no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir”<sup>26</sup>.

### Purificación de la fe y la razón

La purificación, según el DRAE<sup>27</sup>, consiste en “quitar de algo lo que le es extraño, dejándolo en el ser y perfección que debe tener según su calidad”. Con el concepto de purificación se trata de examinar de qué modo en el intercambio entre la fe y la razón se dejan de lado aquellos elementos extraños a ambas, permitiendo que se haga patente su carácter genuino.

Para Joseph Ratzinger, “el papel de la religión [...] consiste [...] en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y, a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión”. Se trata de un proceso en doble sentido. “Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena

---

<sup>25</sup> Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. de R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 35 y 138.

<sup>26</sup> Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*, Trad. de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 65.

<sup>27</sup> Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 22.ª ed., Madrid: Espasa Calpe, 2001.

de la dignidad de la persona humana [...] Por eso [...] el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización”<sup>28</sup>.

En la perspectiva de la purificación, la fe cristiana no sería una doctrina comprensiva más —en el sentido de Rawls—, dado que el *ethos* de la misma la lleva a desempeñar una función especialmente fecunda para la razón, esto es, depurarla y ayudarla a ser más ella misma<sup>29</sup>, de modo que pueda entablar un diálogo con la fe y las tradiciones culturales no occidentales<sup>30</sup>. Luego, sería erróneo considerar la fe y la razón como dos productos en el amplio supermercado doctrinal y religioso de una sociedad pluralista global.

El teólogo y el filósofo convergen en la consideración según la cual el sectarismo y el fundamentalismo son elementos de los que la religión debe purificarse. Ciertamente, las ortodoxias se vuelven fundamentalistas cuando sus defensores ignoran la situación epistémica de una sociedad pluralista en lo tocante a las cosmovisiones, e insisten, incluso con violencia, en la imposición política y el carácter universalmente vinculante de su doctrina. Habermas califica dicha mentalidad como *endurecida fanáticamente*<sup>31</sup>, mientras que Ratzinger advierte sobre los efectos nocivos de las *patologías de la religión y las patologías de la razón*<sup>32</sup>.

El rechazo a la violencia como medio de imposición de la fe se fundamenta en una razón teológica y antropológica: la violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. Por ello, no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios<sup>33</sup>. Luego, actuar racionalmente es la condición epistemológica

---

<sup>28</sup> Benedicto XVI. Discurso en Westminster Hall, *op. cit.*

<sup>29</sup> Benedicto XVI. Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza, 2008. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html)> [Consulta: 17 de octubre de 2013].

<sup>30</sup> Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 53-54.

<sup>31</sup> Habermas, Jürgen. *El Occidente escindido*, 2.ª ed.. Trad. de José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2009, p. 19.

<sup>32</sup> Habermas, Jürgen. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>33</sup> Benedicto XVI. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Encuentro con los re-

y existencial del conocimiento de Dios. De allí que “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 [...] Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así solo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, lo que se opone a la sistemática negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”<sup>34</sup>.

Formulada en términos estrictamente seculares, la amplitud de la razón consiste en abrirse al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y participar en un diálogo en el que podrían esgrimirse razones religiosas en forma de argumentos universalmente accesibles<sup>35</sup>. Esto requiere un giro epistemológico: la superación autorreflexiva del autoentendimiento de la modernidad, exclusivo y endurecido en términos secularistas<sup>36</sup>. Dicho de otro modo, requiere una seria revisión de la teoría de la secularización y del secularismo como proyecto ideológico que le permita a la racionalidad secular redescubrir su *ethos* y su *telos*<sup>37</sup>.

En consecuencia, el problema epistemológico central se refiere al concepto mismo de la razón humana y, específicamente, a sus pre-supuestos, alcances y límites<sup>38</sup>. En este aspecto, el teólogo y el filósofo abogan por un concepto amplio y ambicioso de racionalidad que hace posible el aprendizaje de esta junto con las cosmovisiones religiosas<sup>39</sup>. En contraste, la categoría *cerrazón* —tanto de la racionalidad como de la fe— permite interpretar las razones por las que el choque entre el cristianismo y la Ilustración trajo

---

presentantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 2006. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html)> [Consulta: 12 de septiembre de 2013].

34 Ibid.

35 Habermas, Jürgen. “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *op. cit.*, p. 14.

36 Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 146. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?, *op. cit.*, pp. 22-23, 32.

37 Habermas, Jürgen. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?, *op. cit.*, p. 24.

38 Sartea, Claudio, “La laicidad de una razón pública ampliada”. *Persona y derecho*, 64, 2011.

39 Benedicto XVI. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, *op. cit.*. Jürgen Habermas. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, pp. 26-29.

consigno agrias condenas y acusaciones de oscurantismo<sup>40</sup> que se reproducen en el diálogo de sordos que hoy en día proponen las posturas laicistas, tradicionalistas y fundamentalistas.

Ahora bien, si el proceso de purificación y aprendizaje opera en doble vía, es decir, de la religión hacia la razón y de la razón hacia la religión<sup>41</sup>, una consecuencia de ello es que se deja de lado una disposición tanto epistémica como actitudinal, condescendiente de los creyentes hacia los agnósticos y de los agnósticos hacia los creyentes, situándolos en un plano de igualdad y reconocimiento mutuo.

Luego, como se señaló, si hoy en día los creyentes quieren honradamente dar razón de la fe ante sí mismos y ante los demás deben primeramente darse cuenta de que ellos no son los únicos que andan vestidos y que solo necesitan mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás. Al contrario, deben hacerse a la idea de que su situación no es tan distinta de la de los demás ciudadanos y que, por ello, comparten con los agnósticos dudas e incertidumbres ante la realidad<sup>42</sup>.

Por su parte, los agnósticos no deben asumir que la razón secular es juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado del diálogo solo acepten aquello que puedan traducir a sus propios discursos naturalistas, accesibles de manera universal<sup>43</sup>. Asimismo, se deben abstener de ejercer la presunción racionalista que lleva a decidir qué parte de la religión es racional y qué parte es irracional<sup>44</sup>, de forma que asuman sus diferencias de las concepciones religiosas como “un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente”<sup>45</sup>.

La autoconciencia del creyente de los límites de la racionalidad religiosa y del agnóstico de los límites de la racionalidad secular sitúan a ambos ante una disposición hacia el aprendizaje mutuo

---

40 Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D'Arcais. *¿Dios existe?* Trad. de Carmen Bas Álvarez. Madrid: Espasa, 2009, pp. 42-43.

41 Habermas, Jürgen. *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?*, *op. cit.*, pp. 52-53.

42 Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, p. 41.

43 Habermas, Jürgen. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, *op. cit.*, pp. 56-57.

44 Beltrán, Elena. “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”, *op. cit.*, p. 56.

45 Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 147.

que los lleva a tomarse en serio intelectualmente<sup>46</sup>, en un proceso de purificación y regeneración de la fe y la razón, cuyo *telos* es ensanchar las posibilidades de ambas.

En una sociedad nihilista, posmetafísica y poscristiana, una de las formas que adquiere tal ensanchamiento es la sensibilidad hacia la verdad<sup>47</sup>, la cual, si quiere influir en la formación de la conciencia y la voluntad política de los ciudadanos, debe hacerse visible en los ámbitos académicos e intelectuales inspirados por la filosofía y la teología<sup>48</sup>, así como en el debate público sobre las cuestiones controversiales que se suscitan en el Estado constitucional democrático<sup>49</sup>. Es en estos escenarios donde se pondrá a prueba el éxito del diálogo fe-razón en la postsecularidad.

#### FUENTES CONSULTADAS

Beltrán, Elena. "Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32, 2008, 47-62.

Benedicto XVI. Discurso en Westminster Hall. 2010. Recuperado de: <<http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish>> [Consulta: 29 de octubre de 2013].

Benedicto XVI. *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Trad. de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2010.

Benedicto XVI. Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza. 2008. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html)> [Consulta: 17 de octubre de 2013].

Benedicto XVI. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona. 2006. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_](http://www.vatican.va/holy_)

---

46 Habermas, Jürgen. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?, *op. cit.*, p. 29.

47 Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 152.

48 Benedicto XVI. Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza, 2008. Recuperado de: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html)> [Consulta: 17 de octubre de 2013].

49 Habermas, Jürgen. ¡Ay, Europa! *Pequeños escritos políticos*, *op. cit.*, p. 147.

- father/benedict\_xvi/speeches/2006/september/documents/hfben-xvi\_spe\_20060912\_university-regensburg\_sp.html> [Consulta: 12 de septiembre de 2013].
- Benedicto XVI. Discurso a cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana. 2005. Recuperado de:<[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html)> [Consulta: 10 de agosto de 2013].
- Garzón Vallejo, Iván. *La religión en la razón pública*. Buenos Aires - Bogotá: Editorial Astrea y Universidad de La Sabana, 2014.
- Garzón Vallejo, Iván. "Public Reason, Secularism and Natural Law". Francisco J. Contreras (editor), *The Threads of Natural Law. Unravelling a Philosophical Tradition*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013.
- Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011.
- Habermas, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2009.
- Habermas, Jürgen. *El Occidente escindido*. 2.ª ed. Trad. de José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen. "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?". Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Habermas, Jürgen. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?". *Diánoia*, 60, 2008, 3-20.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Trad. de Francisco Javier Gil Martín. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. de R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2001.
- Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998.

- Mardones, José María. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos y Universidad Iberoamericana, 1998.
- Pera, Marcelo y Joseph Ratzinger. *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e islam*. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo y Pablo Largo. Barcelona: Península, 2006.
- Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D'Arcais. *¿Dios existe?* Trad. de Carmen Bas Álvarez. Madrid: Espasa, 2009.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 13.<sup>era</sup> ed. Trad. de José L. Domínguez Villar. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*. Trad. de Rosa Pilar Blanco. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2002.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 22.<sup>a</sup> ed. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- Sartea, Claudio. "La laicidad de una razón pública ampliada". *Persona y derecho*, 64, 2011, 207-224.



## CAPÍTULO 3

### LOS DESAFÍOS DEL CRISTIANISMO EN EL CAMPO DEL DERECHO EN EL AMBIENTE CULTURAL DE COMIENZOS DEL SIGLO XXI<sup>50</sup>

*Carlos Fernando Timaná Kure  
Universidad Católica San Pablo*

#### INTRODUCCIÓN

Hoy en día nos enfrentamos a la dificultad de encontrar una explicación última del derecho que no sea de corte iuspositivista. Al mismo tiempo, existen fuertes presiones sobre el poder legislativo y, más aún, sobre el poder judicial para introducir leyes que violan el derecho a la vida; el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; y a la familia, como elemento natural y fundamental de la sociedad, en alusión a los artículos 3, 16 y 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

A continuación, expongo algunos de los fenómenos que estarían vulnerando este conjunto de derechos:

En el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se señala: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Este derecho se vulnera por medio del aborto, que imposibilita la vida del embrión o

---

<sup>50</sup> Esta ponencia se brindó en el Simposio de Teoría Política organizado por el Centro de Gobierno José Luis Bustamante y Rivero, de la Universidad Católica San Pablo, el 10 de noviembre de 2015, en Arequipa. Parte de su contenido ha sido modificado para clarificar algunos puntos.

*nasciturus*; por la fecundación *in vitro*, que requiere la destrucción de embriones o su congelamiento sin límite de caducidad; y, asimismo, por la eutanasia, que permite disponer de la vida de un tercero sin incurrir en el delito de homicidio.

Respecto a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, se está dificultando el ejercicio del derecho a la objeción de conciencia<sup>51</sup> al personal médico que no quiere participar en abortos —mediante la aplicación forzada del protocolo del aborto terapéutico en el Perú— ni en eutanasias.

Asimismo, la libertad de expresión se ve vulnerada en varios países por medio de la judicialización contra aquellos que niegan la corrección moral de las conductas homosexuales. Amparándose en los denominados “crímenes de odio”, se comienza a dificultar la libertad del pensamiento, de la conciencia y de la religión<sup>52</sup>. Se castiga a quien porta símbolos religiosos en la vía pública<sup>53</sup> o en su centro laboral<sup>54</sup> y a quienes sostienen una conversación en materia religiosa<sup>55</sup>, entre otros casos.

En cuanto a la familia, las sentencias a favor de las uniones civiles, de la adopción y del matrimonio entre personas del mismo sexo han conducido no solo a redefinir estas instituciones, sino que, en nombre de la tolerancia y de la inclusión, se busca educar desde la más tierna edad en torno a la libre elección de la orientación sexual<sup>56</sup>, la indistinción sexual y la recreación como única finalidad de la sexualidad. Este proceso se puede observar tanto en la forma como se enfoca en las propuestas públicas el fin último de la educación sexual obligatoria, como también en la implementación de las campañas contra el *bullying* en las comunidades educativas<sup>57</sup>.

---

51 Es el derecho a no someterse a una norma que se considera injusta por contradecir sus convicciones religiosas o morales. Se hará un mayor análisis de este derecho en la parte El papel de la conciencia.

52 Recuperado de: <<http://gaceta.es/noticias/psoe-lobby-lgtb-aprovechan-sancion-atacar-david-perez-22122016-1804>>

53 Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/ellas/2011/04/12/a-la-carcel-por-llevar-un-burka.html>>

54 Recuperado de: <<https://www.theguardian.com/uk/2010/apr/06/christian-nurse-loses-battle-crucifix>>

55 Recuperado de: <<http://www.telegraph.co.uk/news/2016/04/07/christian-nhs-worker-who-gave-religious-book-to-muslim-loses-app/>>

56 Recuperado de: <<http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/gestionan-libro-de-texto-sobre-diversidad-sexual-para-primarias-en-mexico.html>>

57 Recuperado de: <[https://www.mssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/noDiscriminacion/documentos/Abrazar\\_la\\_diversidad\\_v\\_d.pdf](https://www.mssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/noDiscriminacion/documentos/Abrazar_la_diversidad_v_d.pdf)>

La vulneración de estos derechos también se puede observar desde la perspectiva de la filosofía liberal de Amartya Sen<sup>58</sup>, que se desprende del enfoque de capacidades. Para Sen, las personas deben desarrollar capacidades con el fin de tomar sus propias decisiones y hacerse responsables de su destino. El filósofo indio busca con ello el desarrollo del individuo, así como la superación de barreras culturales, pensando, por ejemplo, en la condición de la mujer en sociedades en las que no existe un tratamiento para ellas en términos de igualdad respecto al hombre.

A modo de ejemplo, tenemos a un joven católico, estudiante de Medicina que se especializa en Ginecología, y que luego consigue un trabajo en la red pública de atención médica. La actual legislación en el Perú, contenida en el protocolo de aborto terapéutico<sup>59</sup>, le obligaría a practicar abortos según los casos legalizados. Esto conduciría a violentar su conciencia o a sufrir consecuencias como un proceso disciplinario; a una posible pérdida del trabajo; o a una sanción profesional. Con esto, sus capacidades estarían limitadas, ya que la obligatoriedad de acciones médicas antiéticas, como la destrucción de vida humana, conducirían a católicos o a miembros de otras denominaciones religiosas que quieran ser coherentes con sus creencias a dejar de lado la profesión médica.

En el caso de la educación de los hijos, países como Alemania, donde es obligatoria la asistencia de los niños al colegio, han implementado cursos de educación sexual en primaria que, más que presentar cómo funciona el sexo en hombres y mujeres, presentan toda la variedad de prácticas sexuales posibles. Si los niños o los padres se niegan a presenciar este tipo de contenido, deben pagar una multa, y en el peor de los casos los padres deberán ir a la cárcel<sup>60</sup>.

En Inglaterra, ha sido suficiente que una ergoterapeuta le diga a su compañera musulmana “¿Quieres que rece por ti?” para que sea acusada de acoso y sancionada con nueve meses de suspensión laboral. Además, se le exigió la firma de un compromiso que le

---

58 Sen, Amartya. *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford: Blackwell, 1982.

59 La guía en cuestión no hace mención al derecho a la objeción de conciencia para el personal médico. Recuperado de: <[ftp://ftp2.minsa.gob.pe/normaslegales/2014/RM486\\_2014\\_MINSA.pdf](ftp://ftp2.minsa.gob.pe/normaslegales/2014/RM486_2014_MINSA.pdf)>

60 Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/03/09/internacional/1299659979.html>>

impedirá en el futuro hablar de su fe en el ámbito laboral<sup>61</sup>.

## COMPRENDIENDO EL FENÓMENO

A continuación, se expondrán algunas de las causas de este escenario emergente en la actualidad, reflexionando en cinco dimensiones que se entrecruzan y que permiten justificar el estado de los casos anteriormente referidos. Asimismo, se considerarán las dificultades hodiernas que encara la justicia en el debate iusfilosófico.

### Dimensión jurídica

Es necesario señalar que hoy en día, para no pocos, el derecho es un campo de lucha ideológica. Actualmente, la única fuente del derecho es la voluntad del legislador o del juez, lo que denota un positivismo encerrado en sí mismo que da por resultado el derecho de los poderosos. Un monopolio en el que la ley solo puede cambiar si se demuestra el músculo político suficiente para llegar a las instancias de decisión del derecho, pero donde el derecho no tiene que preguntarse por su justicia, sino que la supone o la crea.

¿Cuáles son los recursos del poderoso? Son los económicos, los académicos y los mediáticos, por medio de los cuales logra introducir y legitimar un cambio legal o jurisprudencial.

En el caso de Colombia, actualmente la figura del poderoso se puede reconocer en una institución como el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia)<sup>62</sup>. Este es dirigido por el reconocido abogado Rodrigo Uprimny Yepes y reúne los tres poderes en mención. Su director y otros líderes como Mauricio García Villegas tienen columnas de opinión y son comentaristas invitados en varios espacios noticiosos colombianos (por ejemplo, en el periódico *El Espectador* y en Caracol Radio). Al mismo tiempo, son profesores de Derecho en diversas universidades del país. En el caso de Uprimny, él ha sido magistrado auxiliar y encargado de

---

61 Recuperado de: <<http://www.religionenlibertad.com/dice-a-una-companera-de-trabajo-quieres-que-rece-por-ti-36448.htm>>

62 Se puede visitar su página web: <<https://www.dejusticia.org/>>

la Corte Constitucional y es conjuer de esa corte y del Consejo de Estado. Dejusticia capacita a los miembros del Poder Judicial y propone a sus integrantes para que sean conjueces y magistrados de las altas cortes. En términos gramscianos, son los intelectuales orgánicos<sup>63</sup> aquellos que piensan y hacen la revolución. En cuanto a los recursos, Dejusticia es el principal receptor en Colombia de cooperantes internacionales, como la Fundación Ford<sup>64</sup>.

El poderoso de hoy tiene métodos sutiles: buen nombre, dinero y legitimidad mediática. Conoce lo que todos quieren; sabe los pasos que tiene que dar para obtener lo que desea obtener; mantiene cerca a los que pudieran desenmascararlo, y sabe cómo estrangular el derecho procesal para que no ocurra otro resultado sino el esperado. Su técnica para la victoria consiste en colocar a un determinado juez en el lugar que corresponde para conseguir la sentencia anhelada<sup>65</sup>. Si no la obtiene, constituye una pequeña camarilla para reinterpretarla en orden a lograr lo que espera<sup>66</sup>. Si no le funciona a la primera, tiene múltiples iniciativas en reserva<sup>67</sup>, y espera reunir las circunstancias necesarias para dar el golpe definitivo<sup>68</sup>. El poder a partir del cual se crea el derecho es

---

63 Iván Carvajal señala que “para Antonio Gramsci, las clases que imponían su dominio social lo hacían no solo por medio de la fuerza (coerción), sino que necesitaban constituir una hegemonía ética y cultural, es decir, forjar un consenso en torno a ideologías y valores. Esta hegemonía era la tarea del “intelectual orgánico”. 11 de agosto de 2013. Recuperado de: <<http://www.elcomercio.com/opinion/intelectual-organico.html>>

64 Recuperado de: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14562196>>

65 Este caso se dio con la Sentencia C-071 de 2015, que permitió la adopción por parejas del mismo sexo cuando el menor es hijo biológico de uno de los dos. El ponente fue el magistrado Jorge Iván Palacio, tío del donante de esperma que se utilizó para la procreación de la niña del caso en mención. Notimérica. 4 de septiembre de 2014. El juez del caso de la pareja homosexual que adoptó en Colombia sería tío del donante de esperma. Recuperado de: <<http://www.notimerica.com/sociedad/noticia-juez-caso-pareja-homosexual-adopto-colombia-seria-tio-donante-esperma-20140904162045.html>>

66 Esto se pudo observar en la Sentencia T-388 de 2009, emitida por una sala de revisión de tutela, que generalmente está conformada por solo tres magistrados. Esta estableció el aborto como un derecho fundamental, yendo mucho más allá de lo establecido en la Sentencia C-355/06, que despenalizaba la práctica en tres casos específicos y que fue emitida por el pleno, compuesto por nueve magistrados.

67 El mismo magistrado Jorge Iván Palacio fue ponente de la Sentencia C-683/15, que legalizó la adopción por parejas del mismo sexo el 4 de noviembre de 2015, a escasos nueve meses de haber obtenido la sentencia C-071/15.

68 Aunque la sentencia C-683/15 estableció el reconocimiento del vínculo biológico e incluso la necesidad de la distinción sexual para la procreación, incluyendo los métodos artificiales, la sentencia C-071/15 permite la adopción por parejas del mismo sexo. Esta se ampara en

consecuencia de esta comprensión del derecho como política, y como política de dominación.

### Dimensión antropológica

Como señalan Jorge Vicente Arregui y Jacinto Choza: “El ser humano necesita saber lo que es para serlo”<sup>69</sup>. Aunque para algunos la ley en el siglo XXI ya no proviene de la adecuación de la normatividad a una imagen del hombre, como ocurría antaño en las teorías del contrato social, sí se puede reconocer de forma tácita imágenes del hombre en algunas concreciones legales. Actualmente pueden distinguirse tres grandes imágenes. La primera es la más fuerte, expone la plasticidad absoluta del hombre e involucra la ausencia de cualquier naturaleza. Esta teoría es expuesta por Jean-Paul Sartre y por los existencialistas ateos que “consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad”<sup>70</sup>. Dicha teoría se puede encontrar en sentencias que ordenan el cambio de sexo en el documento oficial de identidad<sup>71</sup>.

Al mismo tiempo, hay un biologicismo que sustituye la noción de “esencia” por la de “especie biológica”<sup>72</sup>. Esto ha generado una indistinción del hombre frente al mundo natural, un reduccionismo del ser humano a sus meros aspectos biológicos. De allí que se observe al hombre como una especie más del reino animal y que surjan los denominados derechos de los animales<sup>73</sup>.

La última antropología que se puede observar es aquella que sigue sosteniendo la existencia de una naturaleza humana. Dentro de la tradición aristotélico-tomista, se reconoce a la naturaleza humana como una estructura ontológica mínima vital que amerita

---

el denominado derecho a la familia que tienen los menores.

69 Choza, Jacinto y Jorge Vicente Arregui. *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: Ediciones RIALP, 1992, p. 24.

70 Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1973, p. 1. Recuperado de: <[https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El\\_existencialismo\\_es\\_un\\_humanismo.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf)>

71 En el caso de Colombia, la Sentencia T-063/15 permite la modificación del sexo en el registro civil de una persona transgénero, a través de un notario.

72 García, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2008, p. 207.

73 En el caso de Colombia, la Sentencia C-666/10 definió a los animales como “otros seres sintientes”.

ser protegida. Sin ella el hombre no podría ser hombre. Hoy en día, esta naturaleza o estructura forma parte de la denominada “ecología del hombre”<sup>74</sup>.

### Dimensión ideológica

La plasticidad sartiana se compagina a la perfección con un aspecto de la versión más fuerte del feminismo del siglo XXI, la llamada “ideología de género”:

Se trata de una propuesta teórica (pero con grandes repercusiones prácticas) según la cual la sexualidad es solo una realidad biológica inicial sobre la que el hombre o la mujer “construye” libremente su “identidad sexual” o “género”, que puede no coincidir con la dotación biológica natural. De este modo, como el término “sexo” hace referencia a la naturaleza humana y supone dos posibilidades —varón y mujer—, el término “género”, que proviene del campo lingüístico, implica las variaciones de masculino, femenino y neutro. Según esta ideología, las diferencias entre varón y mujer no derivarían de una naturaleza dada en el principio, sino que serían más bien construcciones culturales, hechas por la sociedad a lo largo del tiempo<sup>75</sup>.

Asimismo, la “ideología de género” se compagina con la eugenesia y el control natal, como también con la decisión subjetiva y autónoma del individuo, todo lo cual hace del nacimiento de los seres humanos algo que depende únicamente de una decisión. De allí surge la anteposición conceptual de libertad y naturaleza, así como la posibilidad de selección de características deseadas en los hijos. A esto se suma el desprecio hacia la maternidad: para las feministas, por ser opresora de la mujer; para los antinatalistas, por constituir el inicio de la depredación que ejerce la especie humana sobre los recursos naturales.

---

<sup>74</sup> Recuperado de: <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)>

<sup>75</sup> García, José Ángel., op. cit., p. 195.

Junto a lo anterior se encuentra un liberalismo que considera la libertad solo como mera elección:

Se trata de la concepción liberalista (por ejemplo, la de Stuart Mill) que tiende a concebir la libertad como un bien en sí mismo. La libertad, ante todo y sobre todo, es elección, de tal manera que basta la mera elección para ser libre, independientemente del bien o el mal elegido. La concepción liberal de la libertad se rige por dos principios. Cada uno es libre de elegir lo que quiera (primer principio), pero siempre que los demás no se vean perjudicados (segundo principio). De esta manera, todos los valores son igualmente buenos para aquel que libremente los elige<sup>76</sup>.

Lo novedoso que trae este planteamiento en el siglo XXI es que es acogido no solo por los partidos de izquierda, sino también por los de derecha, incluso por los de estirpe demócrata-cristiana o conservadora. La plasticidad absoluta del sujeto ha triunfado sobre el reconocimiento de la naturaleza humana o sobre la posibilidad de un comunitarismo que pueda exigirle al ciudadano renuncias individuales en nombre de un fin compartido.

### Dimensión económica

Vivimos en un tiempo de mucha riqueza, con problemas de distribución, pero que permite a los grandes hombres de negocios y a algunos gobiernos contar con recursos disponibles para apoyar causas humanitarias y para promocionar proyectos políticos amparados en la definición de vida buena. Es allí que se nos presenta la posibilidad de la conquista de la libertad de acuerdo a este tiempo. Para los antiguos era la vida política, pero para los modernos es la esfera individual y privada<sup>77</sup>.

Los que buscaban un cambio en el paradigma de la familia natural, al despojar a las mujeres de la maternidad y al acabar la concordancia entre el ser biológico y el psíquico, han encontrado en dicha práctica las coordenadas del proceso de liberación actual.

---

<sup>76</sup> García, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2008, p. 170.

<sup>77</sup> Recuperado de: <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2124/16.pdf>>

Esto ha sido capaz de captar los fondos circulantes, muchos de ellos en forma de donaciones privadas y otros como fondos públicos de la cooperación internacional, convirtiéndose así en el elemento catalizador para hacer viables y promover los cambios institucionales, legales y culturales que ocurren actualmente en nuestras sociedades.

Asimismo, los cambios que incorpora la “ideología de género” pueden servir al lucro, como lo muestran hoy en día las denuncias de más de una docena de videos a los altos ejecutivos de la organización más grande del aborto, en su subsidiaria americana. Lucro que se realiza por medio del tráfico de órganos de niños abortados y de servicios relacionados con los derechos sexuales y reproductivos<sup>78</sup>.

### Dimensión histórica

Si bien la posmodernidad surgió como una crítica a la modernidad, en lo que respecta a la fe en el progreso, o como una crítica a la creencia de que el desarrollo de la técnica *per se* conduce necesariamente a un mejor estado de desarrollo para la humanidad, tras padecer las guerras mundiales, la aspiración de libertad en el hombre se logró canalizar hacia la expectativa de anular toda barrera exterior que no permita la construcción del deseo del sujeto individual. De allí que las instituciones, incluso la misma naturaleza, se convirtiesen en obstáculos para la realización del propósito del hombre, que se alcanza a través del desarrollo de una voluntad sin obstáculos.

La crítica al mito del progreso se tornó ambivalente. Por un lado, ha resultado victoriosa en cuanto a la reflexión sobre el daño que la forma como se llevó a cabo la industrialización moderna le causó al medio ambiente. Pero al mismo tiempo, los adelantos científicos, sobre todo en el campo de la electrónica, la genética y la salud, devolvieron la fe en el mito del progreso. Mito que, gracias a la percepción de progreso material, se ha extrapolado de forma acrítica al plano ético, al de las relaciones humanas e, incluso, al de la comprensión de la historia que vivimos.

---

<sup>78</sup> Recuperado de: <<https://www.actuall.com/vida/asociaciones-provida-instan-al-fiscal-sessions-a-investigar-a-planned-parenthood-por-el-trafico-de-fetos/>>

Los críticos de esta percepción acrítica de fe en el futuro y de desarrollo de los cambios hodiernos, como también de cualquier reflexión acerca de las consecuencias perjudiciales sobre algunos de los cambios que se gestan en el ámbito jurídico, educativo y social, son señalados, en el mejor de los casos, como aguafiestas, y en el peor, como parte de un paradigma que debe ser superado.

#### SITUACIÓN DE LA COMUNIDAD CATÓLICA

El diagnóstico anterior se complementa con la situación por la que pasa actualmente la comunidad de fe católica. Si bien es una de las comunidades humanas más extendidas en la actualidad, hoy encontramos dentro del catolicismo fuertes tensiones que pueden interpretarse en clave polarizadora. Sin embargo, ellas no obedecen a un interés concreto de romper la unidad de la Iglesia, sino que surgen ante la posibilidad de que la “oficialidad” de la jerarquía que custodia la tradición y el magisterio de la Iglesia pueda ser tomada desde el interior por grupos de presión que apuestan por el proceso de liberación anteriormente descrito. Esto ha ocurrido con otras denominaciones cristianas, como la presbiteriana<sup>79</sup> y la mayoría de las luteranas<sup>80</sup>.

Estas tensiones se han podido apreciar en los dos últimos sínodos para la familia, donde era posible reconocer dos corrientes contrapuestas. Una denominada “progresista”, que aboga por abrazar los cambios culturales y actualizar la disciplina eclesíastica y sacramental de acuerdo al *modus vivendi* que se observa hoy en día<sup>81</sup>. La otra corriente, denominada “conservadora”, busca permanecer fiel a la doctrina y la enseñanza de la Iglesia en materia de disciplina y sacramentos. Esta, si bien busca volver asequible el magisterio al mundo de hoy, considera que no se deben negociar los puntos más sensibles, y que, por el contrario, en este periodo de

79 Recuperado de: <[http://www.bbc.com/mundo/ultimas\\_noticias/2015/03/150318\\_ultnot\\_eeuu\\_presbiterianos\\_aprueban\\_bodas\\_gay\\_ng](http://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/03/150318_ultnot_eeuu_presbiterianos_aprueban_bodas_gay_ng)>

80 Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/sociedad/2016/04/11/570be46622601d1d6e8b464b.html>>

81 Recuperado de: <<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2016/06/27/religion-iglesia-mundo-marx-iglesia-homosexuales-perdon-justicia-reconocimiento.shtml>>

la historia es necesario darle al mundo una alternativa diferente del *mainstream* cultural<sup>82</sup>.

Al encontrarnos en una sociedad poscristiana y posmetafísica, existe una mayor dificultad en la comunicación de la revelación cristiana y también se hace difícil realizar obras y proyectos culturales, artísticos, sociales y económicos inspirados en una visión cristiana del mundo, elemento muy presente en la vida de la Iglesia a lo largo de los dos mil años de historia.

Al proceso de secularización se suma el fenómeno del laicismo, donde los referentes cristianos en el ámbito público no solo son desconocidos, sino que intentan ser borrados<sup>83</sup>. Este proceso ha hecho que la Iglesia, no solo la jerárquica y formal, sino la misma comunidad de fieles, no comprenda cuál es su lugar en este momento de la historia. Esto se manifiesta en la dificultad del diálogo hoy con los no creyentes; en los intentos de que la moral católica asuma como propias posturas de moda que no guardan relación con su tradición, y en la falta de una lucha intensa por defender las causas justas que señala la doctrina de la Iglesia al tratar acerca de la dignidad del hombre.

## IGLESIA Y POLÍTICA

Como señala S. S. Benedicto XVI: “La política debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz” (Benedicto XVI, 2011). Si la justicia no existe, sino que se crea, la política no es más que la dominación de un grupo sobre otro. A esta visión realista en términos weberianos se antepone la dignidad humana y, con ella, una imagen del hombre que ennoblezca esta actividad humana.

Los Estados democráticos contemporáneos requieren del servicio a la verdad que los cristianos están llamados a prestar. Esto implica el principio de gratuidad, el no devolver el mal con el mal, el cuestionar, el conmovir y el realizar contribuciones concretas al *ethos* de toda comunidad en cualquier tiempo, lo que el testimonio

---

82 Recuperado de: <<http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=25055>>

83 Recuperado de: <[http://www.abc.es/sociedad/abci-izquierda-radical-pide-congreso-reforma-ley-libertad-religiosa-201706231213\\_noticia.html](http://www.abc.es/sociedad/abci-izquierda-radical-pide-congreso-reforma-ley-libertad-religiosa-201706231213_noticia.html)>

público de un seguimiento firme de la conciencia cristiana puede brindar.

Se han expuesto las dificultades que se enfrentan para tener comunidades políticas con ordenamientos jurídicos justos, capaces de asegurar no solo a los cristianos, sino a todos el poder vivir con libertad el ejercicio de sus derechos inalienables. Y no es fácil en nuestros días, ni en un corto plazo, que estas dificultades desaparezcan. Por el contrario, todo parece indicar que empeorarán. Ante este horizonte se pueden tomar varios caminos, pero es pertinente hablar sobre dos alternativas específicas que se pueden recorrer en este sentido. La primera es emplear las herramientas democráticas para buscar el mejoramiento del derecho. Allí es muy importante considerar el principio de participación, reconociéndonos como miembros de la comunidad política, sin la cual sería imposible para el hombre tener un desarrollo integral y al mismo tiempo responder a las demandas que hoy exige la conciencia.

El emplear las herramientas democráticas no solo significa valerse de los mecanismos jurídicos de participación —como la elección popular, las acciones de amparo o tutelas, o la iniciativa legislativa—, sino que también implica acudir a la razón pública, es decir, tener presencia en el ágora de la opinión pública. Para esto se requiere desarrollar habilidades comunicativas, dar razón de las propias creencias, saber denunciar los abusos y saber inspirar la autocritica en los públicos desinteresados o contrarios a la enseñanza cristiana.

La segunda alternativa es la del servicio y la obediencia a la conciencia.

#### EL PAPEL DE LA CONCIENCIA

El papel de la conciencia resulta primordial en esta coyuntura histórica, donde es necesario comprender el lugar que esta ha ocupado en momentos determinantes de la historia contemporánea, sobre todo en la Segunda Guerra Mundial. S. S. Benedicto XVI señalaba en el Parlamento alemán lo siguiente:

Los combatientes de la resistencia actuaron contra el régimen nazi y contra otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad. Para ellos era evidente, de modo irrefutable, que el derecho vigente era en realidad una injusticia. (Benedicto XVI, 2011)

Para comprenderlo mejor es necesario señalar:

... Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la razón creadora de Dios. (Benedicto XVI, 2011)

De esta forma, el Papa señala:

Los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía se inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración hasta la declaración de los derechos humanos. (Benedicto XVI, 2011)

Si se impone en el ordenamiento jurídico de un país el derecho del poderoso, entonces sería necesario que el legislador hiciera de la ley algo optativo. Esta situación no deja de hacer que el derecho sea vinculante. Esto se ha evidenciado en casos de conductas despenalizadas, incluso en conductas legalizadas. Pero si esto no se logra, entonces, el arma que se tiene a la mano es la objeción de conciencia.

La objeción de conciencia no se trata de un derecho subjetivo basado en gustos personales, los cuales deben ser respetados por el Estado como un espacio vital frente al derecho vinculante. Esta figura se sustenta más bien en la relación que existe entre la conciencia, entendida como “razón abierta al lenguaje del ser” (Benedicto XVI, 2011), la verdad, vista como “armonía entre la razón objetiva y la razón subjetiva” (Benedicto XVI, 2011), y la justicia, que significa “darle a cada quien lo que le corresponde”.

La objeción de conciencia puede ser definida como “el rechazo de someterse a una norma, una disposición de ley que se considera injusta, en cuanto que se opone a la ley natural, es decir, fundamental en la vida humana, y percibida como tal en la conciencia<sup>84</sup>” (Miglietta, 1997).

La conciencia pone al hombre no solo en relación con la verdad o el bien en cuanto aprehendidos, sino también con “la verdad o el bien que exigen de él, como deber ético, una conducta determinada” (De Agar, 1995).

De allí que se presente un escenario de resistencia a la norma injusta, que se puede apreciar, según José López Guzmán, citado por Piny Marco, como una de las ocho posturas que un individuo puede tomar frente a la norma:

#### La obediencia consciente

Los individuos y los grupos obedecen a las leyes sin vacilación y por convicción. Es la postura habitual de cualquier persona, puesto que se encuentra en la ley, emanada por la autoridad legítima y competente. Se trata de un reclamo a la conciencia, directamente derivado del ser social de la persona.

#### La obediencia formal

Obediencia a la ley en el fuero exterior y de manera mecánica, independientemente del juicio que el sujeto tiene sobre la legitimidad de tal ley. No se obedece necesariamente por miedo a la sanción ante la desobediencia ni tiene por qué existir una

---

<sup>84</sup> Traducción de Piny Marco.

oposición ideológica frente al ordenamiento que ha dado origen a la ley en cuestión.

#### La evasión oculta

Se obedece a la ley solo para evadir la sanción derivada de la irregularidad en su cumplimiento. Se obedece solamente a la ley que va a ser probablemente controlada y penada en la eventualidad de su desacato.

#### La obediencia pasiva

Negativa a obedecer una o varias normas concretas inaceptables por razones de principio, pero se acepta resignadamente la consiguiente sanción. A pesar de que supone el incumplimiento de la ley, se le denomina obediencia por el hecho de que el sujeto se somete, sin oponer ninguna resistencia, a la aplicación en su persona de la ley penal prevista en caso de desobedecer la orden considerada injusta. Esta sería la situación en la que se encontraron, por ejemplo, los primeros cristianos.

#### La objeción de conciencia

Además de la definición que hemos dado anteriormente, añade el “carácter deliberado y patente de la negativa que se realiza de forma pública y manifiesta, con la finalidad no solamente de ser coherente con los propios principios, sino de proclamarlos”. Creemos que esta última nota, señalada por López Guzmán, aun cuando no es una característica esencial, suele darse casi en la totalidad de los casos como consecuencia del carácter público del servicio que ofrece el objetor y de la ley que se rehúsa a cumplir.

#### La desobediencia civil

La transgresión de la ley se lleva a cabo de modo organizado y planeado por un grupo de personas. Se trata de “aquellas manifestaciones de insumisión al derecho que, no obstante son

ilegales, guardan una mínima lealtad al régimen jurídico político [...], que debe cifrarse en la aceptación de que el cambio de política o de sociedad que se propugna ha de obtenerse a través del consentimiento de la mayoría, no mediante imposición”.

#### La resistencia pasiva

Aunque excluye la violencia, contempla un cambio en el ordenamiento global. Promueve un cambio político radical o la supresión, sin más, de un poder considerado ajeno o enemigo. Este sería el caso de la resistencia promovida por Gandhi.

#### La resistencia activa

Resistencia violenta a la ley, con intención análoga a la resistencia pasiva.

Como señala Piny Marco<sup>85</sup>, las cuatro primeras son obedientes al derecho y las cuatro últimas son desobedientes al derecho.

### CONCLUSIONES

Los fenómenos culturales que tienen lugar a comienzos del siglo XXI son difíciles para quien profesa la fe cristiana. Hay un movimiento que va en contraposición a los principios éticos que esta tradición cultural y religiosa ostenta y que han configurado en gran medida a Occidente.

La objeción de conciencia requiere el reconocimiento de su contribución a la sociedad y a la política. Las posibilidades de construcción y de creación se encuentran por encima de la posibilidad de destrucción, y allí es donde efectivamente está el marco de la máxima ética que ya nos había enseñado Sócrates: “Es preferible padecer la injusticia que cometerla”.

Es preciso, entonces, hacer un llamado a los laicos, que, de acuerdo al catecismo de la iglesia Católica, son los cristianos

---

<sup>85</sup> Marco, Piny. “Naturaleza de la objeción de conciencia”, (s/f), pp. 28-29. Recuperado de: <[http://www.eticaepolitica.net/bioetica/pa\\_o2\\_naturaleza\\_objec\\_conc\(es\).pdf](http://www.eticaepolitica.net/bioetica/pa_o2_naturaleza_objec_conc(es).pdf)>

incorporados a Cristo mediante el bautismo. Ellos forman parte del pueblo de Dios y están llamados a participar de la misión de la Iglesia. Su vocación es ocuparse de las realidades temporales y ordenarlas según Dios. Por ello se debe superar el complejo actual de que los católicos no pueden tener lugar en el ámbito público porque imponen los criterios de su fe al Estado. De hecho, de acuerdo a la exhortación de san Juan Pablo II, los laicos tienen como tarea venerar el inviolable derecho a la vida, defender la familia, promover la dignidad de la persona y ser destinatarios y protagonistas de la política. Es así que los dones otorgados por Dios a todos los seres humanos contribuyen en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Se debe ser crítico con las filosofías existencialistas, que con su intento de justificar la razón instrumental quitan todo contenido moral a las acciones humanas. Esto tiene como consecuencia inevitable que existan en el Estado los que dominan y los que son dominados. Se trata de una aproximación weberiana que deja de tener sentido en los Estados democráticos contemporáneos, que cuentan con sus respectivas herramientas de participación popular que no buscan ser una manifestación de poder, sino recordar el servicio a la verdad propio de su naturaleza, así como el respeto a la libertad y la igualdad en dignidad de los seres humanos, desde su estado embrionario.

Es necesario no olvidar que los ordenamientos jurídicos occidentales se han construido sobre la base de doctrinas humanistas, que sin complejos reconocen en su gran mayoría a un Dios creador y al ser humano como alguien profundamente valioso. Asimismo, reconocen también la existencia de aquellos derechos fundamentales que nos son inherentes por el solo hecho de ser personas humanas.

#### FUENTES CONSULTADAS

¿A la cárcel por llevar un burka? El mundo.es. Ellas. 12 de abril de 2011. Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/ellas/2011/04/12/a-la-carcel-por-llevar-un-burka.html>> [Consulta: 22 de junio de 2017].

- Abrazar la diversidad: propuestas para una educación libre de acoso homofóbico y transfóbico. Msssi.gob.es. 2015. Recuperado de:<[https://www.msssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/noDiscriminacion/documentos/Abrazar\\_la\\_diversidad\\_v\\_d.pdf](https://www.msssi.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/noDiscriminacion/documentos/Abrazar_la_diversidad_v_d.pdf)> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Asociaciones provida instan al fiscal Sessions a investigar a Planned Parenthood por el tráfico de fetos. Actuall.com. 6 de junio de 2017. Recuperado de: <<https://www.actuall.com/vida/asociaciones-provida-istan-al-fiscal-sessions-a-investigar-a-planned-parenthood-por-el-trafico-de-fetos/>> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- Benedicto XVI. Discurso en su visita al Parlamento Federal alemán. w2.vatican.va. 22 de septiembre de 2011. Recuperado de: <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)> [Consulta: 4 de julio de 2017].
- Cárcel para una mujer que no dejó ir a las clases de educación sexual a sus hijos. Elmundo.com. 9 de marzo de 2011. Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/03/09/internacional/1299659979.html>> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Cardenal Marx: “No se puede decir que una relación entre dos hombres, si son fieles, no tiene ningún valor”. Periodistadigital.com. 2 de junio de 2016. Recuperado de: <<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2016/06/27/religion-iglesia-mundo-marx-iglesia-homosexuales-perdon-justicia-reconocimiento.shtml>> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- Carta de trece cardenales al Papa sobre el desarrollo del sínodo. Infocatólica.com. 12 de octubre de 2015. Recuperado de: <<http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=25055>> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- Choza, Jacinto y Jorge Vicente Arregui. *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: Ediciones RIALP, 1992.
- Christian NHS worker who gave religious book to Muslim colleague loses appeal over ruling. Telegraph.co.uk. 7 de abril de 2016. Recuperado de: <<http://www.telegraph.co.uk/news/2016/04/07/christian-nhs-worker-who-gave-religious-book-to-muslim-loses-app/>> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Christian nurse loses battle to wear crucifix at work. Theguardian.com. 6 de abril de 2010. Recuperado de: <<https://www.theguardian.com/>>

- uk/2010/apr/06/christian-nurse-loses-battle-crucifix> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Constant, Benjamín (s/f). De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos. Recuperado de: <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2124/16.pdf>> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- Dice a una compañera de trabajo “¿Quieres que rece por ti?” y Sanidad la suspende por “acoso”. Religionenlibertad.com. 6 de julio de 2014. Recuperado de: <<http://www.religionenlibertad.com/dice-a-una-companera-de-trabajo-quieres-que-rece-por-ti-36448.htm>> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Duras pullas en libro de Procuraduría a crítico de Ordóñez. Eltiempo.com. 20 de septiembre de 2014. Recuperado de: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14562196>> [Consulta: 3 de julio de 2017].
- EE. UU.: Iglesia presbiteriana aprueba matrimonio gay. BBC.com. 18 de marzo de 2015. Recuperado de: <[http://www.bbc.com/mundo/ultimas\\_noticias/2015/03/150318\\_ultnot\\_eeuu\\_presbiterianos\\_aprueban\\_bodas\\_gay\\_ng](http://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/03/150318_ultnot_eeuu_presbiterianos_aprueban_bodas_gay_ng)> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- García, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2008.
- Gestionan libro de texto sobre diversidad sexual para primarias de México. Elfinanciero.com.mx. 5 de marzo de 2016. Recuperado de: <<http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/gestionan-libro-de-texto-sobre-diversidad-sexual-para-primarias-en-mexico.html>> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- La Iglesia luterana de Noruega permitirá los matrimonios gays [sic]. Elmundo.com. 11 de abril de 2016. Recuperado de: <<http://www.elmundo.es/sociedad/2016/04/11/570be46622601d1d6e8b464b.html>> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- El intelectual orgánico. ElComercio.com. 11 de agosto de 2013. Recuperado de: <<http://www.elcomercio.com/opinion/intelectual-organico.html>> [Consulta: 3 de julio de 2017].
- La izquierda radical pide en el Congreso la reforma de la Ley de Libertad Religiosa. ABC.es. 23 de junio de 2017. Recuperado de: <[http://www.abc.es/sociedad/abci-izquierda-radical-pide-congreso-reforma-ley-libertad-religiosa-201706231213\\_noticia.html](http://www.abc.es/sociedad/abci-izquierda-radical-pide-congreso-reforma-ley-libertad-religiosa-201706231213_noticia.html)> [Consulta: 5 de julio de 2017].
- El juez del caso de la pareja homosexual que adoptó en Colombia sería tío del donante de esperma. Notimerica.com. 4 de septiembre de 2014.

- Recuperado de: <<http://www.notimerica.com/sociedad/noticia-juez-caso-pareja-homosexual-adopto-colombia-seria-tio-donante-esperma-20140904162045.html>>
- Martín de Agar, José. “Problemas jurídicos de la objeción de conciencia”. *Scripta Theologica*, 27, 1995.
- Miglietta, Guido. “Evangelium vitae tra coscienza professionale e obiezione di coscienza. Il tema dell’obiezione di coscienza nel Magistero recente”. López Trujillo, Alphonsus, Iulianus Herranz y Aelius Sgreccia, *Evangelium Vitae e Diritto (Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati 23-25 maii 1996)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Ministerio de Salud. Guía técnica nacional para la estandarización del procedimiento de la atención integral de la gestante en la interrupción voluntaria por indicación terapéutica del embarazo menor de 22 semanas con consentimiento informado en el marco de lo dispuesto en el artículo 119 del Código Penal. 2014. Recuperado de: <[ftp://ftp2.minsa.gob.pe/normaslegales/2014/RM486\\_2014\\_MINSA.pdf](ftp://ftp2.minsa.gob.pe/normaslegales/2014/RM486_2014_MINSA.pdf)> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Naturaleza de la objeción de conciencia*, (s/f), 28-29. Recuperado de: <[http://www.eticaepolitica.net/bioetica/pa\\_02\\_naturaleza\\_objec\\_conc\(es\).pdf](http://www.eticaepolitica.net/bioetica/pa_02_naturaleza_objec_conc(es).pdf)> [Consulta: 12 de julio de 2017].
- El PSOE y el lobby LGTB aprovechan la sanción para atacar a David Pérez. *Gaceta.es*. 22 de diciembre de 2016. Recuperado de: <<http://gaceta.es/noticias/psoe-lobby-lgtb-aprovechan-sancion-atacar-david-perez-22122016-1804>> [Consulta: 22 de junio de 2017].
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1973. Recuperado de: <[https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16\\_Sartre%20%20El\\_existencialismo\\_es\\_un\\_humanismo.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16_Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf)> [Consulta: 4 de julio de 2017].
- Sen, Amartya. *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Uprimny Yepes, Rodrigo. *Dejusticia.org*. 9 de julio de 2017. Recuperado de: <<https://www.dejusticia.org/responsable/rodrigo-uprimny-yepes/>> [Consulta: 3 de julio de 2017].

## CAPÍTULO 4

# EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO JURÍDICO Y DEL POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE JOSEPH RATZINGER. CONSIDERACIONES EN TORNO AL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO Y AL CONSENSUALISMO JURÍDICO Y A LA RAZÓN INMANENTE

*Gonzalo Banda Lazarte  
Universidad Católica San Pablo*

*El que posee el arte y el conocimiento  
posee también la religión,  
el que no posee ni una cosa ni otra,  
que tenga en su lugar la religión.  
GOETHE*

### INTRODUCCIÓN

Los temas quizá más recurrentes en el pensamiento jurídico y político de la madurez intelectual de Joseph Ratzinger, como romano pontífice, son el fundamentalismo religioso que genera destrucción y terror, como el que protervamente ha sido revelado por el Estado Islámico y los regímenes totalitarios de Oriente Medio que a diario asesinan a minorías étnicas y religiosas; los peligros

del consensualismo jurídico y relativista, en su vertiente expresada por pensadores como John Rawls o Jürgen Habermas; y la terrible constatación de la subversión de los órdenes temporal y religioso, que degenera en un laicismo beligerante, enemigo de la libertad religiosa.

Permítaseme una primera constatación que puede bien resumir los argumentos que deseo expresar. Ratzinger quizá sea el más conservador de los pensadores católicos abiertos al diálogo con la filosofía posmoderna y, sin embargo, para otros acaso sea el menos clásico de los pensadores tradicionales, precisamente por su vocación de salir al encuentro de una filosofía cuyas raíces hunden sus ataduras en una comprensión modernista y antropocéntrica del mundo, una razón cerrada al dato fundamental de la existencia humana: el *logos* divino.

Ratzinger tiene esa polivalencia: parece un conservador férreo para los liberales frenéticos y un liberal heterodoxo para los más tradicionales ortodoxos. El fundamento de esta especie de aparente contradicción radica esencialmente en la confianza que tuvo para unir dos escuelas filosóficas que pueden bien ser antitéticas: el racionalismo ilustrado y la filosofía perenne. Confiaba mucho en lo que denominó el ensanchamiento de la razón, y su natural apertura a penetrar cada recoveco de la realidad para iluminar no solo la verdad teológica, sino el descubrimiento de los problemas que aquejan a las realidades políticas y morales.

Quizá un texto que innegablemente expresa el fondo de este análisis sea el debate sobre los fundamentos del Estado y del derecho que se publicó después de su diálogo con Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera hace ya once años. Sin dudarlo, estamos frente al pontífice que mayor legado ha dejado en el ámbito de la filosofía política, probablemente desde el mismo León XIII.

Da cuenta de ello la encíclica *Caritas in veritate*, pero también sus numerosos discursos que en más de una ocasión supusieron enfrentar problemas y denunciar contradicciones que partían de la limitación de lo que denominó “razón inmanente”. Ello se manifiesta en el discurso en la Universidad de Ratisbona; el discurso no pronunciado por haber sido boicoteado, pero preparado para un encuentro en la Universidad de Roma La Sapienza; el discurso

dirigido a los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas; el discurso pronunciado en el Encuentro con Educadores en la Catholic University of America; el discurso en el Encuentro con el Mundo de la Cultura en el Collège des Bernardins; el discurso en Westminster Hall dirigido a representantes de la Sociedad Británica para el Conocimiento; y el discurso al Parlamento Federal alemán.

La pregunta de Ratzinger parece siempre hurgar en los límites del derecho o de la política entendida como una comunidad; es una pregunta que ha acompañado a la reflexión de la filosofía política ya desde los textos clásicos de Platón, y ha sido retratada vivamente en murales como el de Ambrogio Lorenzetti en el ayuntamiento de Siena. Esta pregunta es fundamentalmente moral. Cuando Ratzinger analiza la realidad, no la entrevé antitética. Por eso despierta la simpatía y, al mismo tiempo, la antipatía de posmodernos.

En este trabajo, por lo tanto, nos vamos a abocar al enfoque, en primer lugar, de la comprensión epistemológica de Ratzinger de la razón, pues, como vamos a observar, esta trasciende la indagación teológica para atravesar cada uno de los distintos campos del *logos*: el jurídico y el político. Luego, de la mano de muchos de sus principales discursos y encíclicas como romano pontífice, vamos a intentar profundizar los dos principales problemas que, creemos, tocan los linderos del derecho y la política de la enseñanza de Benedicto XVI: el consensualismo jurídico en contraste con la ley natural y, en segundo lugar, el fundamentalismo religioso, con su consiguiente concepto de laicidad positiva. Confiamos en que al finalizar este trabajo habremos sintetizado la postura del Papa Benedicto XVI en lo referente a estos dos temas, que hoy cobran mayor importancia en el debate académico.

AMIGO DE INTELLECTUALES, PERO ANTES AMIGO DE LA RAZÓN

*Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Es la alocución latina atribuida por Ammonio en su *Vida de Aristóteles*, precisamente al estagirita. Soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad. Du-

rante su magisterio pontificio, el Papa Benedicto XVI se ha caracterizado por entablar una cordial amistad intelectual con muchos filósofos ateos y agnósticos, quienes le han reconocido precisamente esta virtud. Jürgen Habermas lo llamó *amigo de la razón*, quizá porque Ratzinger puede debatir con total libertad y anchura con los representantes más vigorosos del ateísmo, sin dimitir jamás de los principios que robustecen con vigor su pensamiento.

En estos debates, dialogó con Habermas, Flores d'Arcais y Galli della Loggia. Ratzinger, siendo obispo y luego ya en su magisterio pontificio, reclamaba una razón abierta o ensanchada, que más que una postura nostálgica y antimoderna —como sugirió el mismo Habermas al comentar su discurso de Ratisbona, cuya crítica analizaremos mejor adelante— sería auténticamente una propuesta posmoderna, en su sentido más profundo y esperanzador; una superación de la nefasta aporía de la modernidad, de su pesimismo connatural, de su razón inmanente cerrada a la constatación de algún otro fundamento. Se trata de un plan filosófico en el que no solo la filosofía alimenta la búsqueda de la verdad con sus valores y su honestidad, sino que también penetra la realidad con la iluminación de la razón, como se puede constatar en la lectura del famoso discurso no pronunciado en la Universidad La Sapienza de Roma:

¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, solo quiero poner de relieve, brevemente, que John Rawls, aun negando a las 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. 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. Frente a una razón ahistórica que trata de construirse a sí misma solo en una racionalidad ahistórica, 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<sup>86</sup>.

La aparente paradoja de Ratzinger se resuelve cuando revela que su plan no es conducir a una moralización de los contenidos jurídicos ni políticos, sino una profundización de sus fundamentos racionales, es decir, no se trata de tallar exteriormente el derecho y la política para que puedan armonizarse camaleónicamente con la razón sobrenatural, sino, por el contrario, su plan de investigación es la profundización *in radice* de los fundamentos racionales de estas disciplinas. De esta manera penetra en las capas más auténticas de la modernidad, desnudando sus méritos —que son reconocidos por el Papa Benedicto XVI—, pero también sus múltiples falencias. Esta razón inmanente ha sido descrita así por Jorge Guillermo Portela:

La razón emancipada de toda tutela y de toda dirección lee por sí misma la Naturaleza, escrita en lenguaje matemático, según Galileo. Lo racional, lo abstracto, la *mathesis* universal abren puertas al mundo cartesiano de las “ideas claras y distintas”. Hay una matemática de la política y una matemática del derecho en las que reina la razón, procediendo *more geométrico*, según va a decir Spinoza, que culminará en el derecho natural *methodo scientifica pertractatum*, construido por Wolff, y a tono con los principios de rigurosa deducción que informan la *scientia generalis* de su maestro Leibniz...<sup>87</sup>.

Quizá el objeto de estudio que más da cuenta de esta confianza en el ensanchamiento de la razón sea acaso el de la comprensión racional de la religión. Aquí hay un testimonio de la auténtica certeza de Ratzinger de la razón y su confianza en ella; está dispuesto a someter a criba la razón en temas como la gravedad de los pro.

---

86 Benedicto XVI. Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma La Sapienza. 17 de enero de 2007. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, pp. 47-48.

87 Portela, Jorge Guillermo. *La justicia y el derecho natural*. 2.ª ed. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2006, pp. 136-137.

blemas que implica una comprensión religiosa contraria a la razón y dispuesto a denunciar las patologías nefastas que se cuelan en la ventana del fundamentalismo religioso:

Hemos visto que en la religión hay patologías altamente peligrosas, las cuales hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto —y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello— que también hay patologías de la razón, una arrogancia (*hybris*) de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o ser humano entendido como mero producto. Por eso, también se le debe exigir a la razón que, a su vez, reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su propia capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva<sup>88</sup>.

Pero no solo la religión debe ser cribada y acrisolada, sino que también debemos estar dispuestos a someter al mismo riguroso escrutinio de la razón los principios que fundan el estado democrático de derecho y, quizá el mayor de ellos, el del consensualismo jurídico que es expresado por iusfilósofos, como Rawls con su consenso traslapado. En ese sentido, debemos entender que para Ratzinger la razón también permite comprender el peligro que significa muchas veces una comprensión consensual de los valores jurídicos. Ratzinger sostiene que negar valores de validez universal tampoco puede ser válido, incluso en el sistema de pensamiento agnóstico, e incluso en una sociedad postsecular:

En el debate con el filósofo Flores d'Arcais tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. El filósofo [de tradición agnóstica] no podía negar que existen valores que ni si-

---

88 Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 38.

quiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Ahora bien, ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner, planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio*<sup>89</sup>.

Es decir, en esta sociedad democrática posmoderna también deberíamos de ser capaces de acudir, por ejemplo, a la ley divina positiva para regenerar la razón y para darle un impulso renovador. Esto, porque los principios contenidos en el decálogo no son sino expresiones altísimas de la razón moral; principios de ley natural que serían compartidos por cualquier tradición moral rudimentaria, por cualquier sociedad que busque llegar al cumplimiento de la ley y a su respeto de una manera razonable y justa. Estos impulsos serían muy convenientes para la *recta ratio*.

#### SOBRE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN HUMANA Y SU ENSANCHAMIENTO COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO Y LA POLÍTICA

El positivismo filosófico, como expresión del pensamiento posmoderno, introdujo una manera especial de comprender la razón. Esta certeza positivista a la que arribó la razón, como señala el Papa Benedicto XVI, se deriva precisamente de una comprensión matemática y empírica de la ciencia. Por lo tanto, se reduce a conocimiento racional el conocimiento que nosotros percibiríamos como razón natural, desechando el conocimiento obtenido por otras fuentes igual de válidas. Además, al aceptar el fenómeno religioso como simplemente subjetivo y lejos de la razón, lo conducimos peligrosamente a devenir en derivaciones patológicas, como lo advierte, en su discurso en la Universidad de Ratisbona, Benedicto XVI:

---

89 Ratzinger, Joseph. *Europa, raíces, identidad y misión*. Madrid: Ciudad Nueva, 2005, p. 64.

Solo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científico. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método, en cuanto tal, excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema acientífico o precientífico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión [...]. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso, y la *conciencia* subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el *ethos* y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón. Estas patologías irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, la psicología o la sociología es simplemente insuficiente<sup>90</sup>.

De Lubac había advertido que el positivismo filosófico era, a fin de cuentas, un sometimiento del reino de la tierra; es decir, que todo el cristianismo era una esperanza en el reino de los cielos, en contraste con el positivismo filosófico y su mística social y su religión de la Humanidad<sup>91</sup>. En el fondo, el positivismo filosófico buscó reemplazar una religión trascendente por una religión inmanente, con sus evidentes consecuencias.

Precisamente, la fortaleza de la razón y su ensanchamiento en armonía con la razón sobrenatural encuentran nuevo vuelo en el pensamiento de Ratzinger, y son las bases para descubrir el fundamento jurídico y político que subyace tras todo su magisterio pon-

---

<sup>90</sup> Benedicto XVI. Discurso en la Universidad de Ratisbona. 12 de septiembre de 2006. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, pp. 39-40.

<sup>91</sup> De Lubac, Henry. *El drama del humanismo ateo*. 3.<sup>era</sup> ed. Trad. de Carlos Castro Cubella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, p. 176.

tificio. Profundiza este *logos* en el discurso de Ratisbona. En él, insiste en contrastar el legado del patrimonio griego, en su encuentro con la fe cristiana, como elemento que demuestra que el helenismo griego filosófico, críticamente purificado por la fe cristiana, se ha hecho síntesis teológica, de tal manera que no es posible “deshelenizar” el cristianismo; a esta crítica le llamó multiculturalismo. Quizá en nuestro continente esta crítica aparece cuando se somete a escrutinio el derecho de conquista y de evangelización que hicieron, por ejemplo, los españoles en los Virreinos de Perú y de México, con el fin de revivir el debate jurídico y político sobre el regreso a un estado anterior a la conquista de estos pueblos.

Por eso, Benedicto XVI afirma que esta pretensión de volver a la fuente prístina de la cultura cristiana, tratando de esquilmar lo helénico, es no solo un despropósito, sino que supondría vaciar la razón filosófica del fructífero encuentro que sirvió para que la razón filosófica pudiera revelar los misterios de la fe. Además, Benedicto XVI explicita tres intentos de vaciar de contenido racional la indagación de la verdad, o, por otro lado, de vaciar de cualquier contenido teológico y de validez científica todo sustrato de la revelación cristiana. Así, estos intentos se dieron en la Reforma del siglo XVI; en la teología liberal de los siglos XIX y XX y en la teología que se relaciona con el multiculturalismo que pretendía reavivar religiones primitivas y despreciar toda evangelización cristiana por considerarla como una imposición. Resulta interesante cómo Ratzinger, en Ratisbona, impugna la teología de Harnack, quien, con el fin de armonizar la teología con la razón moderna de origen kantiano, olvida el dato central de la revelación:

En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las “críticas” de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto

de fondo es, en cierto modo, el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso solo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias. Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido<sup>92</sup>.

Es necesario discutir el punto sobre la “deshelenización” de la fe cristiana para nuestro trabajo, porque la cuestión esencial radica en comprender que la justicia y la política que Ratzinger propone no son ciencias que prescinden del dato de la revelación cristiana ni del de la razón natural, sino que, al ser campos de estudio distintos, incorporan como elemento necesario en la valoración de sus límites y sus fundamentos a la revelación, con sus consecuencias antropológicas, jurídicas y políticas.

Cómo explicar el orden natural, la ley natural, la pena y el destino universal de los bienes, entre otros asuntos jurídicos y políticos, sin incorporar contenidos que se derivan necesariamente de la revelación. Cómo explicar el fundamento último del derecho si no entendemos que si bien la persona humana es su fundamento, en sentido último la ley natural es la participación de la ley divina en la creatura. Sacheri ha expresado esta fundamentación del iusnaturalismo clásico de la siguiente manera:

Podemos decir que el derecho natural es lo que se le debe al hombre en virtud de su esencia, esto es, por el simple hecho de ser hombre. El derecho natural incluye un conjunto de principios o normas que todo hombre, por ser tal, puede considerar y exigir como suyo, como algo que le es debido. [...] El derecho natural está integrado por todos aquellos principios que los hombres conocen espontáneamente y con seguridad, aplicando su razón natural al conocimiento de su propio ser y los bienes que les son connaturales y necesarios<sup>93</sup>.

---

92 Benedicto XVI. Discurso en la Universidad de Ratisbona. 12 de septiembre de 2006. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 40.

93 Sacheri, Carlos. *El orden natural*. 3.<sup>era</sup> ed. Lima: Instituto de Estudios de Promoción Social, 1982, p. 25.

Es cierto que este lenguaje no nos permitiría abordar una discusión en el mundo de la filosofía jurídica analítica o neoconstitucionalista, pero cómo prescindir de datos antropológicos tan fundamentales como el pecado, o la naturaleza caída, si queremos explicar mejor el fundamento del derecho a la propiedad, por ejemplo. Ratzinger, al respecto de la necesaria vinculación entre derecho natural y un adecuado concepto de naturaleza, dice:

Volvamos a los conceptos de naturaleza y razón, de los cuales hemos partido. El gran teórico del positivismo jurídico, Kelsen, con 84 años —en 1965— abandonó el dualismo de ser y deber ser (me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable). Antes, había dicho que las normas podían derivar solamente de la voluntad. En consecuencia —añade—, la naturaleza solo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella. Por otra parte —dice—, esto supondría un Dios creador, cuya voluntad se ha insertado en la naturaleza. “Discutir sobre la verdad de esta es algo absolutamente vano”, afirma a este respecto. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?<sup>94</sup>.

Además, Ratzinger, consciente de que su enseñanza debe salir al encuentro de la filosofía posmoderna, no busca una discusión desde la noción clásica de derecho natural. Aunque es evidente que en su enseñanza su noción de derecho natural es clásica y tomista, en sus mensajes ha buscado tender puentes con la Ilustración y con el derecho natural racional, no porque Ratzinger asuma que son finalmente las interpretaciones verdaderas de la ley y el derecho natural, sino porque son interpretaciones que le permitirán un diálogo con los filósofos con los que polemizó, entre ellos Habermas en la Academia Católica de Baviera:

---

94 Benedicto XVI. Discurso ante el Parlamento alemán. Reichstag, Berlin, 22 de septiembre de 2011. Se puede revisar en el siguiente enlace : <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)>

La segunda ruptura en el mundo cristiano se produjo dentro de la cristiandad misma a causa de la escisión de la fe, escisión por la que la comunidad de los cristianos se desglosó en comunidades que quedaron hostilmente unas frente a otras. De nuevo se convertía en tarea desarrollar un derecho común que antecediase al dogma, desarrollar por lo menos un mínimo jurídico cuyas bases no podían radicar ahora en la fe sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y otros desarrollaron la idea de un derecho natural entendido como un derecho racional que, más allá de los límites de la fe, hace valer la razón como órgano capaz de una formación y una configuración compartidas del derecho<sup>95</sup>.

El puente para el diálogo con este derecho natural racionalista así como otras tradiciones filosóficas, como la hindú, se establece según la doctrina del cumplimiento de los deberes naturales, pues según Ratzinger, esta comprensión de los deberes naturales en la sociedad moderna podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo:

Como último elemento del derecho natural, que en lo más profundo quiso siempre ser un derecho racional, por lo menos en la Edad Moderna, han quedado los “derechos del hombre”. Esos derechos son difíciles de entender sin el pre-supuesto de que el hombre como hombre, simplemente por su pertenencia a la especie hombre, es sujeto de derechos, sin el pre-supuesto de que el ser mismo del hombre es portador de normas y valores que hay que buscar, pero que no es menester inventar. Quizá la doctrina de los derechos del hombre deba completarse con una doctrina de los deberes del hombre y de los límites del hombre, y esto podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo. Tal diálogo debería interpretarse y

---

<sup>95</sup> Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 46.

plantearse interculturalmente. Para los cristianos ello tendría que ver con la creación y con el Creador. En el mundo hindú esos conceptos cristianos se corresponderían con el concepto de *dharma*, con el concepto de la interna legiformidad del ser, y en la tradición china a ello correspondería la idea de los órdenes del cielo<sup>96</sup>.

Sin embargo, por otra parte, Ratzinger no duda en salir al frente de la crítica de parte de cierto multiculturalismo que pretendía desperdiciar cualquier sustrato religioso verdadero del diálogo con la razón secular. Es decir, por ejemplo, en el discurso de Ratisbona, aborda la complejidad de entender un diálogo racional, desde la verdad, desterrando cualquier interpretación que viene a desintegrar la profunda vinculación entre lo teológico y lo filosófico, intentando vaciar de contenido racional la misma búsqueda teológica, obteniendo como consecuencia inevitable que todas las demás ciencias también se desvinculen racionalmente de sus fundamentos y adquieran otros que se sustenten, como lo veremos adelante, en los principios de consensualismo de Rawls o Habermas, o en el positivismo filosófico más duro. En el fondo, un estrechamiento de la razón también es un estrechamiento de los fundamentos del derecho y la política:

Llego así a la conclusión. [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Solo lo lograremos 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<sup>97</sup>.

---

96 Ratzinger, Joseph. "Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal". Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 48.

97 Benedicto XVI. "Discurso en la Universidad de Ratisbona". 12 de septiembre de 2006. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 41.

Habermas, como ya lo sostuvimos en el primer acápite, después del discurso de Ratzinger en la Universidad de Ratisbona, hizo algunas críticas que aparecieron en una entrevista publicada en el diario español *El País*, desde donde cuestiona la relación entre helenización y fe cristiana, que fuera abordada por Ratzinger:

Como es natural, me parece elogiable que el Papa subraye la racionalidad de la fe cristiana. Pero en su discurso de Ratisbona atribuyó este mérito a la helenización del cristianismo y a la relación del cristianismo con la metafísica griega. Esto contiene una doble provocación. Por un lado, la modernidad piensa más bien posmetafísicamente. El concepto fuerte de razón metafísica se ha hecho problemático. Con esto quiero decir que hoy preferimos que sean Kant o Wittgenstein, antes que Platón, quienes nos ilustren sobre qué quiere decir “racional”. ¿Debemos, pues, volver más atrás de estos modos modernos de pensar? Por otro lado, la imbricación de la racionalidad de la fe cristiana con una vía filosófica específicamente occidental también plantea la pregunta por la exclusividad del acceso a la fe: ¿no hay caminos, en otras tradiciones, que conducen a una fe “racional”, compatible con la renuncia a la violencia propia de la democracia y de los derechos humanos?<sup>98</sup>.

Pero lo que Habermas no advierte es que la autoproclamación de una supuesta razón universal posmetafísica, o mejor dicho antimetafísica, necesariamente nos lleva por el camino de una razón moderna enfrascada en lo empírico, lo matemático, lo fenoménico; una razón que Ratzinger demostró que fue auténticamente limitada. Por tanto, Benedicto XVI no es un enemigo de la razón moderna, no es un filósofo antimoderno, sino, por el contrario, su crítica a la raíz misma de la modernidad es una crítica al problema de la razón y su insuficiencia si se la contempla desde determinada postura. Lo que hace Benedicto XVI es una crítica a una razón inmanente, empobrecida y carenciada de principios y fundamentos que la sustenten y que hayan detenido el avance de terribles males, como las guerras, las bombas atómicas y el terrorismo, demostraciones agigantadas de la crisis de la posmodernidad.

---

<sup>98</sup> Habermas, Jürgen. Juan Bedoya, “Entrevista a J. Habermas”. *El País*. 3 de diciembre de 2006. Recuperado de: <[http://elpais.com/diario/2006/12/03/cultura/1165100401\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/12/03/cultura/1165100401_850215.html)>

En otras palabras, lo que propone Ratzinger no es, como equivocadamente sostiene Habermas, una vuelta a una premodernidad, a una razón premoderna o, peor aún, que se rechace todo mérito epistemológico logrado por esta razón moderna, sino ensancharla. Esto, con el fin de que pueda servir de herramienta no solo al servicio de una comprensión práctica de las cosas, sino hacia una correcta contemplación del mundo para, mediante el asombro, profundizar las bases mismas de sus fundamentos; para explicarle al hombre de hoy no solo la funcionalidad de su existencia, sino su *logos*; para abandonar el nihilismo pesimista que soporta en su búsqueda cotidiana.

Veo aquí un gran acierto, con el paso de las lecturas y el tiempo he llegado a la conclusión que solo una persona con la cultura universal de Ratzinger podía haber sintetizado de esta manera el camino por el cual se podía tender un puente a la modernidad. Veo como mucha dificultad que la lucidez de Ratzinger pueda ser confirmada por una escuela filosófica, es decir, cuesta pensar que Ratzinger, más allá de su brillantez intelectual, haya dejado una escuela de muchos pensadores católicos que desde la más prístina tradición puedan entablar un diálogo con la posmodernidad. En ese sentido, pareciera —espero con todas mis fuerzas equivocarme— que el intento del Ratzinger lúcido y vivaz estaría condenado a desgastarse con el tiempo, sumido en una vorágine inhumana y en un mundo académico carente de virtud y con puentes cerrados.

#### VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE RATZINGER. PRELUDIO DE LOS DEBATES MÁS IMPORTANTES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

##### Crisis de la razón *ad intra*

La vigencia de Ratzinger y el valor de sus documentos con el devenir de los años han logrado anticipar, sin mucho disimulo, muchos de los acontecimientos hodiernos de mayor dramatismo. Los recientes atentados terroristas en París por parte del Estado Islámico, la matanza cruenta de cristianos o minorías étnicas en Oriente Medio y los problemas que ha generado la crisis migratoria que enfrenta Europa con refugiados de Oriente Medio ya merecieron

la atención y la reflexión de Ratzinger; y, en su momento, muchas de sus ideas fueron reprobadas por muchos pensadores y políticos. Sin dudar, la tergiversación mediática de la lección de Ratisbona puede bien entenderse debida a los gruesos errores en su interpretación, como aquel que en su tiempo el mismo Papa Benedicto XVI había denunciado como el error de interpretación del Concilio Vaticano II. Este es la distinción entre el Concilio de los medios de comunicación y el Concilio de los Padres Conciliares:

Estaba el Concilio de los Padres —el verdadero Concilio—, pero estaba también el Concilio de los medios de comunicación. Era casi un Concilio aparte, y el mundo percibió el Concilio a través de estos, a través de los medios. Así pues, el Concilio inmediatamente eficiente que llegó al pueblo fue el de los medios, no el de los Padres. Y mientras el Concilio de los Padres se realizaba dentro de la fe, era un Concilio de la fe que buscaba el *intellectus*, que buscaba comprenderse y comprender los signos de Dios en aquel momento, que buscaba responder al desafío de Dios en aquel momento y encontrar en la palabra de Dios la palabra para hoy y para mañana; mientras todo el Concilio —como he dicho— se movía dentro de la fe, como *fides quaerens intellectum*, el Concilio de los periodistas no se desarrollaba naturalmente dentro de la fe, sino dentro de las categorías de los medios de comunicación de hoy, es decir, fuera de la fe, con una hermenéutica distinta. Era una hermenéutica política. Para los medios de comunicación, el Concilio era una lucha política, una lucha de poder entre diversas corrientes en la Iglesia<sup>99</sup>.

Este es el caso de las reacciones al discurso de Ratisbona, que fueron totalmente desproporcionadas si se lee el texto de Ratzinger. Es evidente que los medios de comunicación pusieron su cuota hermenéutica y política para distorsionar y descontextualizar las palabras de Benedicto XVI. Es mi impresión que uno de los rasgos distintivos del magisterio de Ratzinger es que al salir al frente de los temas más polémicos de nuestros tiempos ha tenido que soportar también las calumnias y las interpretaciones de los medios de comunicación.

---

<sup>99</sup> Benedicto XVI. Discurso en el encuentro con los párrocos y el clero de Roma. 14 de febrero de 2013. Recuperado de: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130214\\_clero-roma.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html)>

El magisterio del Papa Benedicto XVI se ha volcado de cara al compromiso con la realidad moral y política, quizá porque en ella se juegan no solo los principios de la convivencia de Occidente, sino del mundo. Y, probablemente, a riesgo de parecer en muchas ocasiones dialogante o ecuménico y otras veces obtuso y polémico, Ratzinger no ha dudado jamás en poner como foco de su enseñanza la centralidad de la razón en contraste con las realidades morales, políticas y jurídicas.

El diálogo que ha propuesto Ratzinger nunca ha dimitido del atesoramiento del depósito de la fe. Su diálogo a favor de los derechos fundamentales, la libertad religiosa y la armonía entre la fe y la razón se ha dado siempre en la conciencia de ser custodio de la verdad.

La cuestión de la verdad ha ocupado la centralidad de su enseñanza. El cristianismo es la religión del amor y la verdad. Quizá más allá de las polémicas, uno de los documentos que fue recibido con mayor consenso tanto en el mundo religioso como en el secular fue su encíclica *Caritas in veritate*. Tras las encíclicas sobre el amor y la esperanza, Benedicto XVI publicó su encíclica social, donde reflexiona sobre la verdad del amor en el año 2009. Toda la enseñanza sobre la libertad religiosa y la razón se despliega en ella de forma actual, saliendo al encuentro de los graves desafíos del sistema económico y político, pero con una lección que prelude con el tenor de entender que no se puede renunciar a la verdad:

Por esta estrecha relación con la verdad se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también en las de carácter público. Solo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión. Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Este es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes

de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal<sup>100</sup>.

En un mundo que se presenta cada vez más profundamente antihumano —que no solo se ha mudado a un discurso anticristiano, sino fundamentalmente antihumano, donde la crisis ha abordado los principios fundamentales de la familia que han sido vulnerados por la legislación civil, llegando incluso a penetrar con fuerza inusitada en la discusión pastoral al interior de la misma Iglesia— se suscita el sínodo de Roma, convocado en el 2015 para sostener a revisión las líneas sobre la pastoral de la familia. Es una muestra palpable de que la crisis de la razón ha penetrado incluso en ciertas hermenéuticas eclesiales, llegando a contradecir principios de la misma razón natural, principios que finalmente fueron resguardados en la *Relatio Synodi* final, aunque no sin levantar mucha polémica. Los borradores de los documentos preparatorios hicieron atisbar una contradicción con las enseñanzas doctrinales y de ley natural, especialmente en el tema de la disolución del matrimonio. Esta disputa daba cuenta de la confrontación intelectual, que era abiertamente contraria a los principios de la fe católica, pero también conforme a la ley natural entendida como juicios deónticos del obrar humano<sup>101</sup>. Ratzinger, respecto de esta deformación doctrinal, decía:

Mi impresión es que se está perdiendo imperceptiblemente el sentido auténticamente católico de la realidad “Iglesia”, sin rechazarlo de

---

100 Benedicto XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 3.

101 Sostiene al respecto el escritor Juan Manuel de Prada: “El espíritu hodierno, por el contrario, pretende absurdamente combatir la asimilación mundana mediante una asimilación todavía mayor, creando nuevos órganos y comisiones, o multiplicando su presencia en los medios de comunicación, o arbitrando medidas de transparencia; y tal espíritu nos trae curiales zascandiles y correveidiles, más algún capullito de alhelí. En lugar de tanto activismo desalado (sin alas y sin sal), que no hace sino fabricar curas que más bien parecen burócratas, no estaría del todo mal volver a la imitación de Cristo, desnudo y pobre, que nunca necesitó de órganos, comisiones, conferencias, emisoras de radio ni canales televisivos para dar a conocer su Evangelio”. Cfr. De Prada, Juan Manuel. *Iglesia y mundaneidad*. ABC. 7 de diciembre de 2015, p. 15.

una manera expresa. Muchos no creen ya que se trate de una realidad querida por el mismo Señor. Para algunos teólogos, la Iglesia no es más que una mera construcción humana, un instrumento creado por nosotros y que, en consecuencia, nosotros mismos podemos reorganizar libremente a tenor de las exigencias del momento<sup>102</sup>.

### Al rescate de los principios morales de la modernidad

Joseph Ratzinger ha advertido que los principios en los que se fundamentaba la modernidad<sup>103</sup> han sido sacudidos frente a fenómenos como las dos guerras mundiales, los genocidios, la deshumanización de la cultura, la creciente agudización de los conflictos terroristas que suponen, como hemos podido constatarlo en los últimos años, el choque de algunas civilizaciones cuyos valores son contradictorios, como lo planteara Samuel Huntington en su *Clash of Civilizations*.

Entonces, ¿cómo evitar que el proyecto de la modernidad naufrague en Occidente? ¿Pueden la religión, la libertad pública y los derechos fundamentales convivir armónicamente sin verse destruidos? ¿Pueden los creyentes y los no creyentes convivir en armonía aprendiendo recíprocamente? Y por tanto, ¿existen límites a los principios del Estado democrático de derecho en la regulación de las relaciones entre creyentes y no creyentes? ¿Es posible una religión en la razón pública? ¿Es el consenso la mejor ruta hacia una sociedad más justa?

En este sentido, lo ha recordado ya Iván Garzón analizando el fenómeno del laicismo político, esta pretendida neutralidad estatal es muchas veces una ficción, pues en la práctica supone que en muchos países, como sucede en Francia o en España, los ciudadanos creyentes sean marginados totalmente de las discusiones públicas acerca de bienes tan elementales como la educación que se imparte en las escuelas a sus hijos<sup>104</sup>.

---

102 Messori, Vittorio. *Informe sobre la fe. Entrevista al cardenal Joseph Ratzinger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

103 Cfr. Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 52.

104 “Por ello creemos que la pretendida neutralidad del Estado hacia el asunto religioso es una ficción o, por lo menos, el deseo de quienes verían en ello la garantía de respeto hacia

Un consenso alejado de la razón natural puede conducir a violentar derechos fundamentales; un consenso entronizado donde todos reclamen derechos abre la puerta a fórmulas de creación de derechos claramente encontradas con la dignidad del hombre y el respeto a su naturaleza, como son la discriminación racial y la religiosa, el aborto y las racionalizaciones del asesinato. Este consensualismo, que puede suponer algunos riesgos inevitables, parte desde una comprensión de la justicia como imparcialidad y libertad, una noción que puede ser explicada a través del consenso traslapado de John Rawls:

En una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debiera presentarse, hasta donde esto es posible, como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Esto significa que la justicia como imparcialidad debe entenderse en la primera etapa de su exposición como un punto de vista libre que expresa una concepción política de la justicia. No suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que esté implicado en la concepción política misma<sup>105</sup>.

Habermas, al respecto, también justifica los modernos valores que defiende el Estado de derecho desde una comprensión que él denomina justificación liberal. Que, desde su punto de vista, ya hace muchos años ha renunciado a una fundamentación del derecho natural clásico y religioso —no podemos entender a qué viene la relación entre el derecho natural clásico y el epíteto de religioso—:

El liberalismo político (al que defiende en la forma especial de un republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho natural que ha renunciado a las enseñanzas del derecho

---

todas las confesiones, o más probablemente, la marginación efectiva de los elementos religiosos presentes en la cultura occidental y la posibilidad de construir referentes públicos al margen de la religión —léase el cristianismo— en cuanto considerarían como más universales”. Cfr. Garzón, Iván. *Bosquejo del laicismo político*. Arequipa: Fondo Editorial Universidad Católica San Pablo, 2006, p. 71.

105 Rawls, John. *Liberalismo político*. Trad. de Sergio Madero. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 146.

natural clásico y religioso, fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación<sup>106</sup>.

Además, Habermas, con su noción de patriotismo constitucional, razona que el nuevo estado democrático debe constituirse con base en el consenso también. En este sistema del consenso no puede excluirse a nadie, es un *consensus omnium*, un consenso de todos, en el que aun los sectores minoritarios deberían de tener participación (de ahí que se explique cómo aquellas minorías que representan los activistas ecologistas, homosexuales y feministas radicales reclaman su participación en el debate constitucional). Se erige entonces a la tolerancia como un valor racional en este juego democrático.

El término “patriotismo constitucional” significa —en contra del extendido error de interpretación— que los ciudadanos hacen suyos los principios de la Constitución no solo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional<sup>107</sup>.

La argumentación de Ratzinger para refutar estos alcances no descansa en el consenso racionalista. Ratzinger quiere regresar la mirada al derecho como justa medida que lleva por el camino seguro de una correcta comprensión de la política. Reconoce la importancia del consenso como medio para asegurar el efectivo cumplimiento de las normas de una sociedad, pero origina una reflexión sobre sus peligros:

De ahí que sea importante para cada sociedad que el derecho y su ordenamiento estén por encima de toda sospecha, porque solo así puede desterrarse la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como libertad compartida. La libertad carente de derecho es anarquía y, por tanto, destrucción de la libertad<sup>108</sup>.

---

106 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” *Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 12-13.

107 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” *Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 19.

108 Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos

Es decir, difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres. Ratzinger expone que la formación democrática de la voluntad, como toda decisión mayoritaria, puede violentar derechos fundamentales, lo que obliga a establecer ciertos límites a las decisiones democráticas:

Pero también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia da buena prueba de ello. ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso si es grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial? Por tanto, con el principio mayoritario queda siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, la pregunta de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí; o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre, indiscutiblemente, según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella<sup>109</sup>.

En su discurso ante el parlamento alemán, Benedicto XVI vuelve a advertir sobre los riesgos de una concepción de las decisiones jurídicas y políticas sujetas al libre albedrío de las mayorías ciudadanas o políticas, llegando incluso a plantear un atisbo de desobediencia civil, cuando recuerda los escritos del padre de la Iglesia, Orígenes:

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación. En el siglo III, el gran teólogo Orígenes justificó así la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor: “Si uno se encontrara entre los escitas, cuyas leyes van contra la ley divina, y se viera obligado a vivir entre ellos..., por amor a la verdad, que, para los escitas, es ilegalidad, con razón formaría

---

del Estado liberal”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 38.

<sup>109</sup> Ibid., p. 39.

alianza con quienes sintieran como él contra lo que aquellos tienen por ley...<sup>110</sup>.

Jorge Guillermo Portela ha explicado cómo cuando dentro de un sistema en el que la regla de la mayoría se impone en una democracia, ello supone una grave dificultad al momento de plantearse la desobediencia de una ley injusta, pues devendría en un acto de desobediencia civil que sería incorrecto según sus propios principios, además, debilitaría el poder político que aparecería dividido:

Puesto que el pueblo debe gobernar, la minoría debe actuar de acuerdo con la mayoría. Así, la minoría nunca debe desobedecer la ley en una democracia. En consecuencia, como en cada acto de desobediencia civil la minoría desobedece la ley aprobada por la mayoría, todo acto de desobediencia civil es incorrecto.

Juega aquí un principio puramente cuantitativo y numérico que tiene en cuenta, exclusivamente, la voluntad excluyente de la mayoría. A través de una ficción, esa mayoría (que no es la totalidad) se comporta como si fuera la totalidad: la ley no solo expresa, en ese caso, la voluntad de la mayoría. Es también un modo de reafirmar la autoridad del que gobierna y de unificar su poder político, que de otro modo aparecería dividido y carente de fuerza<sup>111</sup>.

El derecho, entendido como aquello que le es inherente a la persona humana, constituye el límite racional para evitar repetir historias desoladoras, experiencias nefastas; como la ideología radical del terrorismo que, alentada por el fanatismo religioso, demuestra que también la religión debe ser ajustada por algunos criterios racionales. Como sostiene Rafael García:

El Papa centró su intervención en uno de los problemas fundamentales de la vida pública en Occidente: “Los fundamentos del libre

---

110 Benedicto XVI. Discurso ante el Parlamento alemán. Reichstag, Berlín. 22 de septiembre de 2011. Se puede revisar en el siguiente enlace : <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)>

111 Portela, Jorge Guillermo. *La justificación iusnaturalista de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia*. 2.ª ed. Buenos Aires: EDUCA, 2015, p. 130.

Estado de derecho”. Lo que se halla en juego es la capacidad o la incapacidad de las democracias occidentales para situar al derecho, y con él a la justicia, como garante de la convivencia social, es decir, como límite y orientación de la actuación de los poderes públicos<sup>112</sup>.

Ratzinger afirma que tanto el cristianismo como la modernidad ilustrada tienen que reconocer sus limitaciones. Ratzinger advierte que en su autocomprensión, ambos (el cristianismo y la razón moderna) se presuponen universales, y puede que *de iure* (de derecho) efectivamente lo sean. Pero *de facto* (de hecho) tienen que reconocer que solo han sido aceptados en partes de la humanidad. Es decir, hay que asegurar la convivencia pacífica de los ciudadanos mediante normas universales que todos deben cumplir y estar de acuerdo en cumplir, pues ni la razón ilustrada ni el cristianismo son aceptados universalmente. Estas normas no serían otras que las de derecho natural, y no las del consenso plural.

La otra vía de solución sostenida por Ratzinger en el Parlamento alemán es invitarnos a profundizar y repensar el fundamento de la conciencia y la naturaleza. Ya comienza el discurso citando el Libro de los Reyes, enfocándose en que el rey Salomón pidió a Dios “un corazón dócil para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y el mal”<sup>113</sup>. Pero esta conciencia puesta en discusión por Ratzinger no es una autoconciencia moderna y subjetivista; por el contrario, es una conciencia unida a la verdad. Para explicarlo, Ratzinger, en una oportunidad, recurrió a la explicación dada por el cardenal John Henry Newman sobre la naturaleza de la conciencia:

La conciencia no significa para Newman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino, más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios<sup>114</sup>.

---

112 García, Rafael. “Conciencia naturaleza y derechos: discurso en el Bundestag”. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 175.

113 1R 3,9.

114 Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Trad. de José Luis del Barco. Madrid: Ediciones Rialp, 2012, p. 59.

La conciencia, según Ratzinger, es determinante para poder juzgar la imbricación entre pensamiento y verdad que luego mantuvo la tradición filosófica cristiana y que en la noción de ética kantiana ha perdido ese referente objetivo que la informaba de manera plena:

Está clara, pues, la extrema radicalidad de la actual disputa sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que un paralelo adecuado en la historia del pensamiento se puede encontrar en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se pone a prueba la decisión crucial entre dos actitudes fundamentales: por una parte, la confianza en que el hombre tiene la posibilidad de conocer la verdad; y por otra parte, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios para su vida<sup>115</sup>.

De ahí la importancia de establecer parámetros racionales universales para sostener la convicción en ciertos valores universales y objetivos, que no dependan, pues, solo de una autoconciencia subjetiva. Un liberal agudo como Isaiah Berlin también parece reconocerlo:

Cualesquiera que sean los orígenes de tales visiones [del mundo occidental], la concepción misma descansa en la convicción de que existen valores verdaderos, inmutables, universales, intemporales, objetivos, válidos para todos los hombres, en todas partes, en cualquier época, que estos valores son, cuando menos en principio, realizables, sin importar que los seres humanos sean, hayan sido o puedan llegar a ser capaces de realizarlos sobre la tierra<sup>116</sup>.

En síntesis, para acabar con este acápite, la razón por sí misma ha demostrado sus límites en las enormes tragedias que empañaron de sangre la historia reciente del hombre. Y no solo ello, también es consciente de las limitaciones de un discurso religioso para entablar un diálogo fructífero con la modernidad y evitar los excesos de fundamentalismos religiosos que conducen a regímenes de terror como el del Estado Islámico:

---

115 Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. 2.<sup>a</sup> ed. Trad. de José Luis Restán. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 41.

116 Cfr. Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Trad. de Hero Rodríguez. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 198.

En este momento aflora una cuestión sobre la que tendremos que volver: si el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso —y lo hace—, ¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error? ¿No debe ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados?<sup>117</sup>.

#### CORRELACIONALIDAD ENTRE CREYENTES Y NO CREYENTES EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA. LIBERTAD Y FUNDAMENTALISMO.

Como sostiene Daniel Herrera, el pensamiento de Ratzinger pone en discusión la superación de las patologías sumamente peligrosas de la fe o de las religiones, como el terrorismo, pero también discute los peligros de una razón que con desmesurada arrogancia se convierte por varios motivos en más peligrosa debido a su gigantesco potencial destructivo. La discusión de esta tesis tiene como fin la muy necesaria concatenación de fe y razón, como lo sostuviera el magisterio de la Iglesia en documentos antiguos, pero que es recordada con mayor vivacidad en la *Fides et ratio* de S. S. Juan Pablo II<sup>118</sup>, que estableció agudamente esta relación.

Pero también, como recuerda Herrera, esta complementariedad debe darse en medio del contexto intercultural de nuestros tiempos. Es decir, se debe buscar armonizar tradiciones y costumbres muy diversas en torno a una misma naturaleza común, que no suponga arrojarnos en las manos de consensos estériles o autoritarios<sup>119</sup>.

El papel de la correlacionalidad entre creyentes y no creyentes, en el Estado de derecho, fue abordado en el debate entre Haber-

---

<sup>117</sup> Ratzinger, Joseph. "Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal". Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 43.

<sup>118</sup> Daniel, Herrera. *El problema de la razón moderna y el Estado de derecho según Joseph Ratzinger*. En *Prudentia Iuris* 75, Buenos Aires: EDUCA, p. 44.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 45.

mas y Ratzinger en la Academia Católica de Baviera, así como los numerosos peligros de las patologías de una religión sin razón. En este sentido, John Finnis, en su ensayo *Religion and Public Reasons*, insiste en la importancia de que las reflexiones en estos temas no deberían estar sujetas a demasiadas especulaciones sobre el futuro, sino que deberían concentrarse en explicar el fundamento mismo de la libertad religiosa y la moral misma:

Nada de esto es una predicción de lo que, en nuestro mundo, será el resultado de libertades políticas de clase, de las que todos tienen derecho a gozar. [...] Las violaciones de los derechos y de otros aspectos del orden público son de hecho responsabilidad de las leyes y el gobierno, quienes deben juzgar con sabiduría, equidad y mirando las consecuencias. Pero nuestras reflexiones y nuestras preguntas deberían dirigirse no tanto a las especulaciones sobre el futuro, sino a cumplir con el deber que es el fundamento de la libertad religiosa, de la moralidad misma y de toda existencia y convivencia política decente: buscar la verdad sobre Dios y seguirla cuando uno la haya encontrado, del mejor modo que uno pueda juzgar<sup>120</sup>.

Las patologías de la razón y de la religión, tratadas en el debate entre Ratzinger y Habermas, que fueron descritas ya en un acápite anterior, también son resaltadas en el discurso que pronunció Benedicto XVI en Westminster Hall a representantes de la Sociedad Británica, el 17 de septiembre de 2010. Aquí, Benedicto XVI advierte del doble papel corrector de la razón con respecto a la religión, pero también de la religión con respecto a la razón, y cuando renuncian a este papel purificador las consecuencias de esta ruptura son calamitosas, como por ejemplo, el esclavismo y las ideologías totalitarias del siglo XX:

... En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la religión. Su papel consiste,

---

120 Finnis, John. *Religion and Public Reasons, Collected Essays: Volume V*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 54-55. Traducción propia.

más bien, en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y, a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido. Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular, la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización<sup>121</sup>.

Por ello es que también las patologías de la razón deben ser denunciadas cuando adquieren forma de un laicismo beligerante que atenta contra la libertad religiosa, porque, como sostiene Ratzinger, una cultura que renuncia a la búsqueda racional de Dios solo obtiene como consecuencia una sociedad donde el derecho admite una sola razón positivista que arrincona en el campo de la esfera íntima a la religión y al conocimiento de Dios:

Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y, consiguientemente, una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Benedicto XVI. “Discurso a los representantes de la sociedad británica”. Westminster Hall. 17 de septiembre de 2010. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 96.

<sup>122</sup> Benedicto XVI. “Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des

Ratzinger estaba firmemente convencido de que la religión y la cultura de los creyentes tienen un valor positivo para las sociedades democráticas modernas y tienen como regla de medida el derecho natural. En este sentido, debemos entender la defensa que hace Ratzinger del derecho a la libertad religiosa que debe existir en cualquier Estado. Esta aportación del derecho a la libertad religiosa debe tenerse en cuenta en su dimensión de la razón pública, sin que pretenda ser cercenada solo hacia la intimidad del hogar o hacia el fuero íntimo de la conciencia:

Los derechos asociados con la religión necesitan protección, sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social. A decir verdad, ya lo están haciendo, por ejemplo, a través de su implicación influyente y generosa en una amplia red de iniciativas, que van desde las universidades hasta las instituciones científicas, las escuelas, los centros de atención médica y las organizaciones caritativas al servicio de los más pobres y marginados. El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del absoluto —expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas— privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona<sup>123</sup>.

Por el contrario, una sociedad que desde el derecho —mediante la práctica de leyes laicistas que tienden a desembocar en normas injustas y que no son derecho que obliga en conciencia— no solo supone una vulneración de la dignidad humana, sino que, para Ratzinger, conduce a aporías mundanas y utópicas que pueden ser

---

Bernardins". 12 de septiembre de 2008. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 91.

123 Benedicto XVI. Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas. 18 de abril de 2008. Se puede revisar en el siguiente enlace : <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit.pdf](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.pdf)>

más dañinas a los derechos fundamentales. Ya en su momento, Voegelin había sostenido que se convierten en religiones políticas. Señala Ratzinger:

... Si se analizan atentamente los fundamentos y las consecuencias de este aparentemente maravilloso alivio de la inseguridad humana [el mito de la sociedad liberada de la religión], puede apreciarse que esta tranquilidad —“liberación”— se basa en una renuncia al *ethos*, es decir, en una renuncia a la responsabilidad y a la libertad, en la renuncia a la conciencia [...] Esta sociedad liberada presupone una completa tiranía.

... La pérdida de la trascendencia provoca la fuga hacia la utopía. Estoy convencido de que la destrucción de la trascendencia es la mutilación radical del hombre, de la que brotan todas sus frustraciones; privado de su verdadera grandeza, no puede menos que intentar una fuga hacia esperanzas que son ilusorias<sup>124</sup>.

Una sana laicidad del Estado es conveniente, y con el paso de los años se ha demostrado que es la manera más saludable de convivencia entre Iglesia y Estado. Los documentos del Concilio Vaticano II dan cuenta de la sana separación, pero también de la retroalimentación entre Iglesia y Estado. Al respecto, Iván Garzón señala:

La laicidad no requiere levantar un muro de separación entre el Estado y la Iglesia. Pero tampoco se trata de legitimar nostalgias confesionalistas o clericalistas, pues ni una ni otra establecen un marco adecuado para las relaciones entre el derecho, la política y la religión según las actuales condiciones políticas y sociales. La separación entre Iglesia y Estado debe estar caracterizada por la provisionalidad, debe ser siempre un compromiso sujeto a revisión. Lo único que esta separación exige es que a los creyentes y los agnósticos se les impida exactamente por igual que alcancen nada que parezca una victoria total<sup>125</sup>.

---

124 Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política*. 2.ª ed. Trad. de Gonzalo Haya. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 227-231.

125 Garzón, Iván. *La religión en la razón pública*. Bogotá: Editorial Astrea, 2015, pp. 212-213.

Con la celebración del Concilio Vaticano II, la Iglesia, adoptando una posición que se ha denominado del dualismo político-espiritual, apostó por velar por la libertad de religión, introduciendo el respeto a la pluralidad religiosa. Ello significa que se permite garantizar la autonomía de los órdenes temporal y espiritual en armonía con el bien común, con el fin de que las confesiones católicas que en muchas naciones sufrían persecución y no estaban amparadas en ningún tratado ya no sean perseguidas y puedan estar protegidas:

El derecho a la libertad religiosa consiste en que todos los hombres deben estar inmunes a la coacción tanto de las personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier otra potestad humana, y esto, de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado a otros, dentro de los límites debidos<sup>126</sup>.

Como precisó Joseph Ratzinger, siendo aún prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se trata pues de entender, para el hombre cristiano, por ejemplo, que la realidad temporal jamás podrá ser perfecta, y que la perfección jamás podrá ser posible en una auténtica visión cristiana del mundo, y que, en ese contexto, destaca el mensaje de “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”:

Creo que debemos ahora poner en claro, con toda decisión, que ni la razón ni la fe prometen a ninguno de nosotros que algún día llegará un mundo perfecto. Ese no existe. Su continua expectativa, el juego con su posibilidad y su proximidad es la amenaza más seria que acecha a nuestra política y a nuestra sociedad [...] Por el contrario, es inmoral el aparente moralismo que solo se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia, incluso sobre la predicación moral de la Iglesia, o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan a la fuga desde el plano moral hacia el utópico<sup>127</sup>.

---

126 Concilio Vaticano II. Declaración *Dignitatis humanae*, 2.

127 Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 223.

Habermas, en su diálogo con Ratzinger en la Academia Católica de Baviera, también plantea la cuestión de cómo la Iglesia tuvo que renunciar al monopolio interpretativo para aceptar la autonomía de la realidad temporal de la espiritual y el concepto de libertad religiosa, que se traduce en la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social:

La religión tuvo que renunciar a esta 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 se fueron imponiendo. Con la separación funcional de los subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social<sup>128</sup>.

## CONCLUSIONES

El magisterio de Benedicto XVI supuso una apuesta intelectual decidida por el encuentro de fe y razón, confiando en que hay una verdad a la que no puede renunciarse, pero que puede perseguir una auténtica correlacionalidad con otras culturas, pues descansa sobre principios comunes a todos los hombres. Esta certeza racional, para Benedicto XVI, garantizaría que mediante el diálogo se llegue a la comprensión de valores universalmente aceptados sin dimitir del encuentro con la verdad. Esta confianza nos permite enfrentar los dos principales problemas jurídicos que Benedicto XVI advirtió: los excesos del consensualismo jurídico, así como las patologías del fundamentalismo religioso.

Una clave para superar ambos problemas descansa en la apuesta de Benedicto XVI por una razón ensanchada, la verdadera clave interpretativa para cualquier límite o fundamento que signifiquen una nueva primavera de la razón auténticamente humana. En este sentido, esta razón ensanchada permite superar la razón matemá-

---

<sup>128</sup> Cfr: Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 30.

tica ilustrada y la comprensión —que fue valiosa en su momento— del derecho natural racional. Pero también permite comprender adecuadamente la religión e identificar sus patologías fundamentalistas, como las acontecidas en Oriente Medio con la manifestación del Estado Islámico.

La otra vía planteada por Benedicto XVI en su magisterio, para advertir los riesgos del consensualismo jurídico y del fundamentalismo religioso, ha sido la recuperación de la conciencia, no entendida desde su concepción kantiana, sino entendida desde la aceptación de un bien objetivo que la delimita. Así lo dio a conocer en su discurso en Ratisbona y también lo hace saber cuando explica los fundamentos de una noción de conciencia de tradición griega.

También es necesario aclarar que Benedicto XVI, respetando los documentos del Concilio Vaticano II, ha buscado que se comprenda adecuadamente la separación de la Iglesia y el Estado dentro de una sana laicidad, pero buscando un adecuado diálogo entre creyentes y no creyentes, que permita enriquecer a ambos, como lo demostró en su debate con Habermas. De esta manera, su magisterio no solo ha permitido comprender adecuadamente los alcances del derecho a la libertad religiosa, sino que verdaderamente ha sido profético en el anuncio de las graves dificultades del fundamentalismo religioso, que en su momento ocasionó enconadas reacciones, pero que hoy en día recobran un primaveral sentido de vigencia. Es pues el magisterio de Benedicto XVI uno que demorará en madurar en cuanto a sus frutos, pero que merece toda la atención académica desde la filosofía jurídica y la filosofía política.

#### FUENTES CONSULTADAS

Bedoya, Juan. Entrevista a Jürgen Habermas. *El País*. 3 de diciembre de 2006. Recuperado de: <[http://elpais.com/diario/2006/12/03/cultura/1165100401\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/12/03/cultura/1165100401_850215.html)>

Benedicto XVI. “Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins”. 12 de septiembre de 2008. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.

- Benedicto XVI. “Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma La Sapienza”. 17 de enero de 2007. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Benedicto XVI. “Discurso a los representantes de la Sociedad Británica”. 17 de septiembre de 2010. Westminster Hall. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Benedicto XVI. “Discurso en la Universidad de Ratisbona”. 12 de septiembre de 2006. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Benedicto XVI. Discurso en el encuentro con los párrocos y el clero de Roma. 14 de febrero de 2013. Recuperado de: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130214\\_clero-roma.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html)>
- Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*. Ediciones Paulinas, 2010.
- Benedicto XVI. Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas. 18 de abril de 2008. Recuperado de: <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit.pdf](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.pdf)>
- Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Trad. de Hero Rodríguez. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- De Lubac, Henry. *El drama del humanismo ateo*. 3.<sup>era</sup> ed. Trad. de Carlos Castro Cubella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- De Prada, Juan Manuel. Iglesia y mundaneidad. *ABC*. 7 de diciembre de 2015.
- Finnis, John. *Religion and Public Reasons. Collected Essays: Volume V*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- García, Rafael. “Conciencia naturaleza y derechos: discurso en el Bundestag”. Rafael D. García y Pablo Blanco (editores), *Benedicto XVI, cultura y sociedad*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Garzón, Iván. *La religión en la razón pública*. Bogotá: Editorial Astrea, 2015.
- Garzón, Iván. *Bosquejo del laicismo político*. Arequipa: Fondo Editorial Universidad Católica San Pablo, 2006.
- Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y*

- religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Herrera, Daniel. “El problema de la razón moderna y el Estado de derecho según Joseph Ratzinger”. *Prudentia Iuris*, 75. Buenos Aires: EDUCA.
- Messori, Vittorio. *Informe sobre la fe. Entrevista al cardenal Joseph Ratzinger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Ollero, Andrés. “La eterna rutina del positivismo jurídico”. Carlos Massini-Correas, *El iusnaturalismo actual*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1996.
- Portela, Jorge Guillermo. *La justificación iusnaturalista de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia*. 2.ª ed. Buenos Aires: EDUCA, 2015.
- Portela, Jorge Guillermo. *La justicia y el derecho natural*. 2.ª ed. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2006.
- Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Trad. de José Luis del Barco. Madrid: Ediciones Rialp, 2012.
- Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. 2.ª ed. Trad. de José Luis Restán. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Ratzinger, Joseph. *Europa. Raíces, identidad y misión*. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política*. 2.ª ed. Trad. de Gonzalo Haya. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Rawls, John. *Liberalismo político*. Trad. de Sergio Madero. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Sacheri, Carlos. *El orden natural*. 3.ª ed. Lima: Instituto de Estudios de Promoción Social, 1982.



ISBN: 978-612-4353-11-6

9 786124 353116