

El problema de las bases morales de la constitución del Estado Liberal. Apuntes a once años del diálogo de Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger.

Gonzalo Banda Lazarte.
Centro de Gobierno José Luis Bustamante y Rivero
de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú
gbanda@ucsp.edu.pe

Línea de Teoría Política

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015

Resumen:

El presente trabajo analiza las premisas teóricas y los desafíos actuales, a once años del debate sobre la existencia de límites racionales en el Estado democrático de derecho, realizado en la Academia de Baviera, el 19 de enero de 2004, entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. Repasamos la dialéctica de la secularización entre la razón y la religión, además de las nociones de patriotismo constitucional y del consenso en el Estado contemporáneo, frente a los desafíos que producen los fundamentalismos religiosos en los fenómenos del terrorismo internacional y la persecución étnica y religiosa, así como la implementación de políticas públicas de reconocimiento de los derechos de minorías en el ejercicio de sus libertades individuales en una ética pública neutral.

Palabras clave: *Habermas, Ratzinger, Debate, Laicismo, Fundamentalismo Religioso, Patriotismo Constitucional.*

Abstract:

This paper analyzes the theoretical premises and the current challenges, to eleven years of debate on whether there are reasonable limits on the democratic rule of law, held at the Academy of Bavaria, the January 19, 2004, between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger. We review the dialectics of secularization between reason and religion, along with the notions of constitutional patriotism and consensus in the contemporary State, in order to understand the challenges that produce religious fundamentalism in the phenomena of international terrorism and ethnic and religious persecution, and the implementation of public policies recognizing the rights of minorities in the exercise of individual freedoms in a neutral public ethics.

Key words: *Habermas, Ratzinger, Debate, Secularism, religious fundamentalism, Constitutional Patriotism.*

Me he encontrado entre dos siglos, como la confluencia de dos ríos; me he sumergido en aguas turbulentas, alejándome con pena de la antigua orilla en la que nací, nadando con esperanza hacia una orilla desconocida.

François-René de Chateaubriand. Mémoires d'Outre-tombe.

1. Introducción. La necesidad del consenso

Occidente ha asistido al derrumbamiento de muchas civilizaciones, que ocuparon un lugar en su historia, y propagaron sus raíces por todo el orbe, quizá todas apuntan a un punto de inflexión en su historia que siempre tiende a ser la ruptura moral con los principios que inspiraron su esplendor.

La pregunta por lo límites morales, es una pregunta que ha acompañado la reflexión de la filosofía política y del Estado, desde los textos clásicos de Platón y ha sido retratada en murales como el de Ambrogio Lorenzetti en el ayuntamiento de Siena. La pregunta que quizá podemos ensayar hoy en Occidente, cobra una importancia protagónica, cuando los límites de los principios de la Modernidad han sido sacudidos constantemente. Dos guerras mundiales, genocidio, descristianización de la cultura, legalización de políticas que rompe el orden natural, y en los últimos años, la creciente agudización de los conflictos terroristas que suponen poner en tela de juicio, el choque de civilizaciones que planteara Huntington, en ese mundo racional de la paz perpetua ideado por Immanuel Kant, donde la mejor constitución es la republicana, inspirada en los principios de igualdad, dependencia y libertad¹.

Entonces ¿cómo evitar que el proyecto de la Modernidad naufrague en Occidente? ¿Pueden la religión, la vida política y los derechos fundamentales convivir armónicamente sin verse destruidos? ¿Existen límites morales a los principios del Estado Liberal

El límite moral ensayado en la Academia de Baviera 19 de enero de 2004, durante el diálogo suscitado entre Jürgen Habermas y el entonces Card. Joseph Ratzinger², gira en torno a la dialéctica de la secularización entre la razón y la religión. ¿Por qué es tan necesaria una Constitución del *consenso* en el Estado Liberal contemporáneo?

Porque el consenso, es la respuesta ensayada a lo largo de todo el diálogo por Jürgen Habermas. Sólo mediante el consenso logrado en la redacción de una Constitución podrían considerarse legítimas las instituciones creadas, los modelos económicos y sociales aplicables, los derechos ciudadanos constituidos y las libertades personales

¹ Cfr. KANT, I. *La paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Tecnos. Octava Edición. 2013. pp 17-18

² HABERMAS, Jürgen. y RATZINGER, Joseph., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Traducción de Isabel Blanco y Pablo Largo. México. Fondo de Cultura Económica, 2008.

conquistadas, en buena cuenta sólo así podría garantizarse la supervivencia del sistema democrático en las sociedades desarrolladas.

No resulta difícil comprender por qué esta idea ha calado hondo en los actores políticos, ni mucho menos resulta complicado entender que esta postura, que Habermas llama *patriotismo constitucional*, sea tan trascendental para nuestros países en un futuro cercano. De allí que haya sido tan duro el golpe dado al proceso unificador, el resurgimiento paradójico de voces que no soportan una única constitución y el renacimiento de movimientos de principios nacionalistas. En estas fuerzas centrífugas, el proyecto de la moderna Europa naufraga en el marasmo político desintegrador, que ha olvidado sus bases más hondas como lo destaca Negro Pavón:

“Tal vez deba consistir ahora el papel de Europa en inspirar la nueva política conforme a su tradición. Pero la gravedad de la situación histórica en la que se oye continuamente hablar de la necesidad de un nuevo orden en un mundo confuso resulta aún más evidente ante la parálisis de la inteligencia política europea. Y no por un ataque de eurocentrismo, sino porque ha sido hasta ahora la única inteligencia política universalmente rectora, sin que se vislumbre que puede ser sustituida por alguna de sus proyecciones ultramarinas, más bien deficitarias en categorías políticas o la de alguno de los raptos de Europa”³.

El olvido de la identidad europea, en su tránsito a la modernidad, ha significado que la cultura olvide sus fuentes clásicas y se arroje a los brazos del nihilismo banal que ha olvidado el tesoro de sus raíces más profundas. Como lo sostiene Spaemann, el tesoro escondido en el campo ha sido abandonado como quien pierde cualquier fruslería:

“Este tesoro fue el que nutrió la cultura europea. Quienes para obtenerlo vendieron todo lo que tenían fueron los santos. La Europa cristiana no se componía predominantemente de santos. Mas bien al contrario. Sin embargo, mientras existió esa Europa cristiana, nadie dudaba que los santos habían escogido la mejor parte para ellos. Ellos eran quienes al fin y al cabo representaban los parámetros de valor vigentes. Al perder ese tesoro, a Europa sólo le quedaba el nihilismo banal, es decir, el final de toda cultura que merezca ese hombre”⁴.

2. La crisis de la razón inmanente y el proyecto de la modernidad

Cuando los revolucionarios franceses ilustrados, proclamaron el reinado universal de la razón, libre de toda fundamentación religiosa, crearon lo que al entender de muchos pensadores se denomina Modernidad⁵. La razón se entendió entonces como el límite natural del comportamiento humano, pero esta razón ilustrada era una razón emancipada de la fe, sin contenido metafísico y por tanto cerrada a todo logos *trascendente*⁶. Así lo ha entendido Bertrand de Jouvenel:

³ Cfr. NEGRO, Dalmacio. *La tradición liberal y el Estado*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid 1995. pp 16.

⁴ Cfr. SPAEMANN, R. *Ética, política y cristianismo*. Traducción de José María Barro y Ricardo Barro. Ediciones Palabra. Madrid. 2007. pp 49-50.

⁵ Para entender específicamente el concepto de Modernidad podemos consultar: HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la Modernidad*, Traducción de Manuel Jiménez. Katz Editores, Buenos Aires, 2008; también CASSINER, R. *Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz. Tercera Edición. México. Fondo de Cultura Económica. 1972.

⁶ Entendemos *trascendente* como aquello que se eleva a la contemplación de una realidad que supera el orden físico y efímero de la materia, en oposición a lo *inmanente*, entendido como aquella perspectiva

“El pensamiento racionalista de los siglos XVII y XVIII, se representaba al hombre primitivo como agente perfectamente libre que seguía todos los caprichos de sus deseos. Sólo cuando inclinó su cabeza bajo el yugo social apareció lo no-permitido, definido como tal por la ley. Y un fraude piadoso dio a esta ley, la apariencia de una revelación divina. De modo que el poder sería el autor de todas las prohibiciones y normas de conducta, mientras que la religión sería su gendarme espiritual”⁷.

Debemos aclarar que como se ha demostrado en mucha bibliografía especializada, este tránsito de la razón trascendente a la inmanente fue paulatino, así lo ha demostrado Jonathan Israel, quien se refiere al inicio de la llamada “*Ilustración radical*”, como aquella que estuvo marcada por la demanda de los radicales de la libertad de pensamiento y expresión que podía incluir evidenciar las contradicciones con los principios centrales de la religión sostenidos y defendidos por las Iglesias⁸. Al comienzo se imponía cierto tipo de tolerancia que podía ser religiosa como la sostenida por John Locke⁹ al principio y que luego se convertiría en simplemente republicana y filosófica y explícitamente antiteológica, como los sostuviera la *libertas philosophandi* de Spinoza¹⁰.

Esta Modernidad, este mundo nuevo está marcado también explícitamente por una ruptura con el pasado, como una construcción de una promesa de porvenir que según el mismo Habermas, siguiendo a Hegel se puede justificar:

“Porque el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de por sí algo nuevo. A la ciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre lo novísimo (lo último, lo actual) y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna pasa a ocupar un lugar prominente”¹¹.

Precisamente por ello era necesario para la construcción del proyecto político de la Modernidad, la destrucción de los modelos políticos y de comunidad anteriores que habían sido arrastrados desde la Antigüedad, pero para tal proceso de voracidad destructiva era necesario también sepultar los “mitos” que inspiraron

“El Estado nación resulta del esfuerzo racionalizador de la modernidad, mediante el cual se trató de superar y sepultar los mitos fundadores de las formas políticas tradicionales a través de la difusión de otro mito, el de la omnipotencia de la razón, que termina por identificarse con el desarrollo de la tecnología, unida, a su vez, a la idea de progreso. El Estado es una máquina racionalmente –técnicamente– concebida para encontrar en sí misma su verdad, expresada en la noción de soberanía”¹².

que cierra su visión a las realidades trascendentes, de ahí que la razón ilustrada haya sido calificada también como *razón inmanente*.

⁷ Cfr. DE JOUVENEL, B. Sobre el poder, Historia natural de su crecimiento. Traducción de Juan Marcos de la Fuente. Unión Editorial. Madrid. 2011.

⁸ Cfr. ISRAEL, J. La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad 1650 -1750. Traducción de Ana Tamarid. México. Fondo de Cultura Económica. 2012. pp 335.

⁹ Cfr. *Ídem*.

¹⁰ Cfr. *Ídem*.

¹¹ Cfr. HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Op .cit. pp 17.

¹² BANDIERI, L. M. *Estado, patria, nación et “et de quibusdam aliis”*. En Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Universidad Pontificia Bolivariana Colombia. Vol. 37, No. 106. pp. 37.

Esta razón que podemos llamar *inmanente* en oposición a la razón trascendente fue la que dio lugar al nacimiento de los principios de libertad, igualdad y fraternidad, y posteriormente a una fundamentación estrictamente racional de los derechos del hombre que paradójicamente desató un régimen de terror.

La paradoja estriba en que se había conseguido redactar una Carta Universal de los derechos del hombre que señalaba la igualdad como patrimonio común de toda la humanidad, avance notable de la ciencia del derecho, pues se llegó a reconocer *racionalmente* que todos los hombres eran iguales. Pero al parecer estos derechos naturales, en la *praxis*, en su *vigencia*¹³ estaban condicionados. Se persiguió en la guillotina a todos los opositores, y terminó por perseguirse a los mismos revolucionarios, Robespierre bien puede ser el paradigma del revolucionario muerto por la revolución; entre otros abusos hay que reconocer con justeza también la persecución feroz desatada en contra de religiosos y religiosas.

La Modernidad, con su proceso de elaboración racional, llegó a la conclusión de que todos los hombres eran iguales y libres por naturaleza (una naturaleza racional), así el concepto de dignidad cristiano fundamentado en la imagen y semejanza con el Creador, estaba destinado a desaparecer, por lo que se corría el riesgo de que el derecho se convirtiera en el instrumento a través del cual el más fuerte impondría su voluntad. Sin embargo, el programa ilustrado reconoció con justeza que estos derechos, racionalmente entendidos, eran patrimonio de todo el género humano, por lo que a pesar del terrible ataque hecho a la cristiandad, la noción de dignidad común del hombre se mantuvo. Así el mismo Habermas sostiene:

“Las reglas de una democracia caracterizada por la competencia entre partidos, que obtiene su legitimidad del voto mayoritario, conseguido en unas elecciones libres, iguales y secretas, cobran plausibilidad a partir de una comprensión de sí y del mundo específicamente *moderna*. Ésta se funda en el subjetivismo ético, que por un lado, seculariza la comprensión judeo-cristiana de la igualdad de cada individuo ante Dios y toma por punto de partida la igualdad básica de todos los individuos, pero que por otro lado, sustituye el fundamento trascendente de los preceptos obligatorios por un sentido inmanente de la validez (...)”¹⁴.

Otro rasgo del ideal de la Modernidad, como sucede tanto en las teorías políticas que comenzaron en su momento con Marsilio de Padua con la idea de *comunidad autárquica*, pero que terminan por revelarse plenamente en Hobbes y Locke, es que el gobernante es sólo un mandatario de los intereses del pueblo. En ese sentido la voluntad general expresa lo que el pueblo ordena, teniendo como base ideológica la ontologización de la sociedad y de la cultura, ya que ambas son la base de todo. En ese sentido las leyes no poseen una esencial dimensión jurídica, sino son manifestaciones del sentimiento cultural de la comunidad y configuradoras de situaciones:

¹³ Entendemos vigencia, como el efectivo cumplimiento del derecho, que puede estar afectado por la condición histórica. **Cfr. HERVADA, J.** *Introducción crítica al derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 1998 pp 101-102.

¹⁴ **Cfr. HABERMAS, J.** *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Traducción de Manuel Jiménez. Trotta. Madrid. Quinta edición. 2008. pp 367.

“Pues la voluntad general que reúne los dos poderes es a la vez autoridad y poder, verdad y opinión, y sólo habla mediante leyes. Es la voluntad de la sociedad (y de la historia) concebida como nación”¹⁵.

Esta moralización originó un replanteamiento en la modernidad teoría del origen y justificación del poder (el contrato social) ya que eliminó todo contenido político y jurídico, subsumiendo todo a la moral y refundando la sociedad eliminando (algo que no ocurre ni en Hobbes) la dialéctica de los dos poderes. La nueva moral pública, denominada por Rousseau¹⁶ (artífice del Estado Moral) como religión civil, establece una real relación de servidumbre entre el individuo y el Estado recreando una nueva y totalitaria moral pública: importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros mientras tales dogmas no se refieran a la moral y a los deberes que está obligado a cumplir con los demás el que la profesa. Cada uno puede tener además las opiniones que le plazca, sin que corresponda al soberano el conocerlas; pues, como no tiene competencia en el otro mundo, nada le importa la suerte de los súbditos en la vida futura, con tal que sean buenos ciudadanos en ésta.

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser un buen ciudadano ni fiel súbdito. Sin poder obligar a nadie a creerlas, puede desterrar del Estado a quien no las crea; puede desterrarle no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes y la justicia, y de inmoral, en caso necesario, su vida al deber. Y si alguno, después de haber reconocido públicamente estos dogmas, obrara como si no los creyera, que sea castigado con la muerte: ha cometido el más grande de los crímenes; ha mentado ante las leyes. Esta nueva religión civil no consideraba al orden social como natural, sino fundado en convenciones sociales, estableciendo así, la supremacía del Estado u orden estatal

Esta religión civil, religión del patriotismo, en el fondo modo de pensar estatal, sustituye al cristianismo por la influencia de la ideología. Configura el Estado-Iglesia-Sociedad. Mediante la absolutización de esta nueva moral de lo público, el Estado, ahora como Estado Moral, es el reino del Bien Común entendido como Bien Público Absoluto. El Bien Común, la vida buena, se convierte en el bien del Estado, en su crecimiento y perfeccionamiento. Resulta muy interesante el conocido párrafo que Carl Schmitt dedica a su concepción de Estado Moderno:

“Todos los conceptos políticos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose por

¹⁵ **NEGRO, D.** *La tradición liberal y el Estado*. Op. cit. pp 182.

¹⁶ “La de Rousseau es una síntesis de la moral y la política en la que prevalece aquella, y la ley, nutrida de moralidad sustituye al Derecho para configurar un nuevo *êthos*. Es esta una versión muy notable, destinada a tener grandes consecuencias, de la vieja doctrina del imperio de la ley entendiendo la ley no como una forma del Derecho, ceñido a la realidad, sino como instrumento para la positivación de la Justicia. Siempre ha sido un problema la relación de la Justicia con el Derecho. Rousseau lo resuelve haciendo prevalecer absolutamente la Justicia, que es una virtud moral, sobre la rectitud natural del Derecho: *fiat iustitia et pereat mundos*”. **Cfr. NEGRO, D.** *El Estado Moral de Rousseau*, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 2006, pp. 232.

ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructuración sociológica de estos conceptos”¹⁷.

Como sostiene Höffe desde el siglo XIX se declaró primero muerto a Dios, luego al sujeto moderno y antes que ellos a la metafísica, y si bien la Antigüedad pudo comprender el concepto de dominación, y orden, la Modernidad reclamó para sí no sólo la ausencia del carácter de la razón trascendente sino la exacerbación de las facultades coercitivas del nuevo Estado:

“La filosofía política de la era moderna destaca claramente desde Hobbes, el poder coercitivo (soberano) en el estado; la era posmoderna política, si se me permite esta expresión poco formal, habla del desencanto del Estado (*Entzauberung des Staates*) y de modo más cauteloso y más adecuado al fenómeno del desmantelamiento del poder de coerción”¹⁸.

Esta característica es destacada por Luis María Bandieri como una de las características finales de la evolución de la teoría política de la modernidad, las notas de indivisibilidad del poder soberano, que puede terminar después en un proyecto de soberanía global:

“La noción de la soberanía se plantea como “potencia absoluta y perpetua”, con las notas de unidad, indivisibilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad, que, a través de las monarquías nacionales absolutas, nutrirá la mitología del Estado moderno. La modernidad adoptó la línea bodiniana; lo que vendrá, que aún no ha recibido un nombre, puede sustituirla con la línea dantesco-altusiana. Para impedir, precisamente, una “soberanía global”, sucesora amplificada de las soberanías nacionales, última y terrible fase de la modernidad”¹⁹.

El Estado moderno se considera una unidad perfecta que interviene en la sociedad amparado en criterios morales, cuya eficacia para cumplir esta tarea se traduce en la idoneidad de la administración pública: “Jouvenel caracterizaba formalmente el Estado moderno por “la potencia de una organización administrativa que se extiende sobre la totalidad del país y lleva hasta los rincones más apartados la voluntad de un poder central”²⁰”. El Estado Moderno busca eliminar todo obstáculo a la acción pública para establecer la sociedad perfecta, recreando todo permanentemente.²¹

Precisamente esta Modernidad entra en crisis cuando su *razón absoluta* entra en crisis. Si la razón es sólo un instrumento, entonces no hay límites ontológicos ni morales que frenen el avance de la ciencia y el conocimiento humano. Esto lo advierte el entonces Card. Joseph Ratzinger en el diálogo con Habermas. Esta razón *libre*, ha llevado al hombre a dos guerras mundiales, esta razón *inmanente* no pudo detener la utilización de las bombas atómicas en Hiroshima ni en Nagasaki, esta razón *totalizante* contempló con horror como el genocidio era racionalizado en los campos de concentración nazis o

¹⁷ Cfr. SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Traducción de Francisco Conde y Jorge Navarro. Trotta. Madrid 2009. pp 37

¹⁸ Cfr. HÖFFE, O. *El proyecto político de la Modernidad*. Traducción de Peter Storandt. Fondo de Cultura Económica. México 2008

¹⁹ BANDIERI, L. M. *Estado, patria, nación et “et de quibusdam aliis”*. En Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Vol. 37, No. 106. pp. 42-43.

²⁰ NEGRO, D. *La tradición liberal y el Estado*. Op. cit. pp. 187.

²¹ Cfr. *Ibidem* pp 188.

soviéticos, o más cerca ahora, contempla cómo el aborto es racionalizado en ciertos países contraponiéndolo a la libertad.

Frente al horror de estos crímenes, el derecho y la Constitución de todo estado se erigen como medios eficaces para asegurar la pervivencia de los derechos fundamentales de la persona humana. Sin embargo, la dificultad radica en cómo asegurar que esos derechos fundamentales no sean cuestionados y eliminados, en un horizonte donde el consenso político supone el transar muchas veces con sectores sociales enfrentados, que reclaman derechos supuestos que estarían también contrapuestos

Por ejemplo podemos mencionar los casos de discriminación contra creyentes musulmanes en algunas escuelas europeas cuando se les impide asistir a clase a las mujeres por llevar velo, pues esto violentaría el derecho de libertad de pensamiento de otros ciudadanos ateos o agnósticos, acaso no se violenta el derecho de esa mujer a profesar libremente su fe. Así por lo menos lo entienden liberales como el mismo John Rawls:

Hasta donde esto es posible, tratamos de no afirmar ni negar cualquier punto de visto comprensivo particular en lo religioso, filosófico y moral o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. Como suponemos que cada ciudadano profesa alguno de estos puntos de vista, esperamos crear la posibilidad de que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable (...) Por tanto, bien entendida, una concepción política de la justicia no necesita ser más indiferente, por ejemplo a la verdad filosófica y moral así como el principio de tolerancia, bien entendido, no necesita ser indiferente a la verdad religiosa²².

Habermas en el diálogo llega a afirmar que esta confrontación entre principios y valores que parecen enfrentados en una democracia, debe salvarse también con una sana tolerancia entre cosmovisiones enfrentadas:

“El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura liberal– de los no creyentes en su trato con los creyentes.”²³

El drama de la razón moderna ha sido en múltiples ocasiones abordado por SS Benedicto XVI, por ejemplo en el recordado discurso en la Universidad de Ratisbona, que hoy en día cobraría mayor vigencia ante los recientes atentados perpetrados contra el semanario francés Charlie Hebdo, podemos advertir las claves epistemológicas para entender la debacle de la razón moderna:

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

²² Cfr. RAWLS, J. *Liberalismo Político*. Traducción de Sergio Madero Báez. México. Fondo de Cultura Económica . 1995. pp 151

²³ Cfr. HABERMAS, J. *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?* En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 32.

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 sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva²⁴.

Estos son verdaderos desafíos para la ciencia constitucional y política moderna: en qué manera el Estado liberal garantiza el ejercicio de los derechos fundamentales y en qué medida está capacitado para asegurar su pervivencia. O puesto de otra forma. Si el Estado liberal, está capacitado para poner límites razonables, que permitan la convivencia del hombre y eviten que los sistemas de racionalidad se encuentren muchas veces limitados en su acción y violenten derechos fundamentales. Existe o no existe un fundamento. La pregunta acerca del fundamento, como lo es en el debate sobre los derechos humanos, vuelve a aparecer, pero ahora como un lindero del moderno Estado democrático de derecho.

3. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? La postura de Habermas y sus consecuencias en el tiempo.

El diálogo en aquella tarde en la Academia Católica de Baviera, lo inició el profesor Jürgen Habermas²⁵. Siempre intentado hacer un balance a doce años de la publicación del debate podemos afirmar que su discurso acerca de las bases morales prepolíticas del Estado liberal comienza con una fundamentación *postmetafísica del derecho y la política*:

“Desde el punto de vista cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si puede siquiera alcanzarse un poder político –una vez llevada a cabo una completa positivación del derecho- de justificación secularizada, es decir no religiosa o posmetafísica. Y aún cuando se admita tal legitimación queda la duda acerca de si es viable la estabilidad, más allá del simple *modus vivendi*, de una sociedad pluralista en lo referente a la cosmovisión, en el mejor de los casos sujeta a una normatividad consensualmente limitada por procedimientos y principios”.²⁶

Para Habermas en el Estado Constitucional, a diferencia del positivismo jurídico, que dejó alguna base para que pudiera suponerse alguna “filtración” ética o prejurídica, no es posible señalar algún tipo de brecha o margen para este tipo de fundamentaciones:

“Mientras que el positivismo de Estado de la doctrina alemana de derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt), que hunde sus raíces en el Imperio alemán, había dejado un cierto margen a un sustancia ética libre de derecho en lo concerniente “al Estado” o “a lo político”, no existe en el Estado constitucional ningún sujeto que detente

²⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona, Alemania, 12 setiembre de 2006. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html

²⁵ Jürgen Habermas es el filósofo alemán creador de la teoría de la acción comunicativa, distinguido el año 2003 con el Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales, quien perteneció a la Escuela de Frankfurt, siendo asistente de T. Adorno.

²⁶ Cfr. HABERMAS, J. *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?* En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 10.

el poder, que pudiera suponerse que se nutre o se está nutriendo de una sustancia prejurídica”²⁷

El punto de referencia de esta estrategia de fundamentación posmetafísica de Habermas es la constitución que se dan a sí mismos ciudadanos asociados, por lo que este poder empezaría generándose por la vía del establecimiento democrático de una constitución fuente de todos los principios, en esta lógica de acción comunicativa en Habermas.

Vista así la postura de Habermas, sería la constitución, el elemento *racional* que obligarían a todos los ciudadanos, por ser el elemento unificador de una nación; además, desterrando el error de Kelsen que pretendió una fundamentación sólo positivista del derecho, propone una *legitimación a partir de la legalidad* como la que ensayara en su momento Max Weber²⁸.

Este Estado se diferencia de la postura kelseniana, inspirada por la autonomía de Kant, fundamentada en principios constitucionales, que serían racionalmente aceptables para todos los ciudadanos. Es decir, para Habermas todos aceptaríamos esta constitución porque sería lo que mejor convendría racionalmente:

El Estado concebido democráticamente no sólo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida en que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan el conjunto de la sociedad. De tal suerte que el “vínculo unificador que se echaba en falta es un proceso democrático, en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución”²⁹.

Esta constitución engendraría una especie de responsabilidad ética en los ciudadanos, quienes movidos por el mutuo interés en su bienestar, a partir de la adecuada comprensión de los principios del estado liberal, participarían de la vida política del Estado, practicarían la solidaridad y garantizarían la madurez del sistema democrático.

La Constitución del Estado Liberal según Habermas, sin embargo, tendría que garantizar cierta seguridad *moral*, pues a la humanidad le interesa siempre muchas cosas comunes, aspectos en los que todos los ciudadanos coinciden y que reserven como fueros irreprochables:

“De ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos que no puede imponerse por vía legal”³⁰.

En este mismo derrotero, la fundación de la nueva racionalidad del Estado, debe emanar con la nueva fundación de una patria nueva, en torno a su constitución política, de que

²⁷ Cfr. *Ibídem.* pp 14.

²⁸ “Tenemos por último una legitimidad por la ‘legalidad’, en la creencia en la validez de preceptos legales y en la competencia objetiva fundada sobre las normas racionalmente creadas, es decir en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno ‘servidor del Estado’ y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él”. Cfr. WEBER, M. *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio. Alianza Editorial. Tercera Edición. Madrid, 2012. pp 85

²⁹ Cfr. *Ibídem.* pp 18.

³⁰ Cfr. *Ibídem* pp 16.

beberían todas las leyes que fundarían y regularían la conducta de todo el Estado y sus ciudadanos. Este patriotismo constitucional, sería el que renovararía y crearía vínculos al interior del nuevo estado:

“ El término ‘patriotismo constitucional’ significa –en contra del extendido error de interpretación–, que los ciudadanos hacen suyos los principios de la constitución no sólo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional”³¹.

En este sistema del consenso, no puede excluirse a nadie, es un *consensus omnium*, un consenso de todos, en el que aún los sectores minoritarios deberían de tener participación (de ahí que se explique como aquellas minorías que representan los activistas ecologistas, homosexuales, feministas radicales, reclaman participación en el debate constitucional), se erige entonces a la tolerancia como valor racional en este juego democrático.

En este sentido la argumentación de Habermas intentó analizar muchas de las limitaciones de la razón y de las relaciones que tendrán los creyentes en el Estado liberal. Reconoce de esta manera que el Estado debe tratar con respeto a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa. Entre ellas la conciencia religiosa cristiana es pues uno de los elementos que más ha contribuido según Habermas, prueba de ello son las muchas nociones filosóficas (llámense dignidad, igualdad, individualidad entre otras), aquí es donde cobra vigencia lo que decíamos al inicio sobre el módulo de justicia que propone J. Rawls como respeto a la ortodoxia religiosa, pues ésta ortodoxia también alimenta el *ethos* cultural. Aunque Habermas en este punto establece las reglas para una convivencia armoniosa entre ciudadanos religiosos y *seculares* (debemos entender el término como no creyentes):

“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 subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social”³².

Para Habermas, esta construcción post-secular de la sociedad, exige de mutua tolerancia en las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal, no solamente pide tolerancia a los creyentes sino también a los no creyentes, y ambos implicándose recíprocamente en un proceso de aprendizaje colectivo cotidiano del que la democracia puede terminarse beneficiando en gran medida, de esta manera rechaza de plano la idea de la pretensión laicista, entendida como lucha militante de eliminar de la vida social cualquier vestigio religioso:

“La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad (...) Es más una cultura política liberal puede incluso esperar de los

³¹ Cfr. *Ibidem*. pp 19.

³² Cfr. HABERMAS, J. *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?* En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 30.

ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general”³³

En buena cuenta afirma, que la neutralidad valorativa del poder del Estado, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano, es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularista³⁴ del mundo³⁵. Es decir, Habermas sostiene que un Estado abiertamente anticlerical y antirreligioso, termina también traicionando los principios de tolerancia en los que se sustenta. Un Estado liberal del consenso debe garantizar, la libertad y el trato igualitario para quienes profesan su fe, con todo el espectro doctrinal que esto implica, como pueden ser los temas polémicos de aborto, eutanasia, matrimonio; que difieren mucho en su concepción entre creyentes y no creyentes.

Sin embargo hay que recordar como lo ha precisado Iván Garzón que 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 en bienes tan elementales como la decisión de la educación que se imparte en las escuelas a sus hijos:

“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 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”³⁶.

4. Bases morales prepolíticas del Estado. Apuntes a la ponencia del Card. Joseph Ratzinger.

a. El derecho como límite de la política

Para el sostenimiento de su postura Ratzinger, quiere regresar la mirada al derecho como justa medida que lleva por un camino de valoración determinada de la política. Reconoce la importancia del consenso como medio para asegurar el efectivo cumplimiento de las normas de una sociedad, pero hace reflexionar sobre sus peligros:

“De ahí que sea importante para cada sociedad que el derecho y su ordenamiento estén por encima de toda sospecha, porque sólo 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”³⁷.

³³ Cfr. *Ibidem*. pp 32-33.

³⁴ Entendemos *secularismo* como aquel proceso por el que la visión católica del mundo fue reemplazada por una noción secular, es decir, temporal e inmanente del orden universal.

³⁵ Precisamente esta postura también ha sido sostenida por Rawls en su *Liberalismo Político*, cuando plantea la neutralidad del Estado frente a distintas cosmovisiones, idea que Habermas cita al inicio de la disertación.

³⁶ GARZÓN, I. Bosquejo del laicismo político. Fondo Editorial Universidad Católica San Pablo. Arequipa, 2006, pp 71.

³⁷ Cfr. RATZINGER, J. *Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal*. En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 38.

Al plantear que difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, Ratzinger expone que a la formación democrática de la voluntad que requiere la unanimidad entre los hombres, sólo se requiere que formalmente se siga el procedimiento de delegación y del proceso decisorio de las mayorías³⁸. Los peligros de una concepción del derecho así entendida son muchos como lo ha precisado Andrés Ollero:

“Cuando el derecho pierde su fundamento, éste se convierte en simple voluntad de poder, en legítima fuerza del más fuerte, y el más fuerte en el sistema democrático es aquél que puede controlar a las mayorías, esto no es más que una paradójica seguridad de lo cierto donde el más fuerte, el soberano detenta el derecho”³⁹.

La decisión mayoritaria no siempre es la correcta, así lo han demostrado muchas experiencias traumáticas de guerra y genocidio:

¿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 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”⁴⁰.

Por tanto el derecho, entendido como aquello que le es inherente a la persona humana, constituye el límite racional para evitar repetir estas experiencias nefastas. Experiencias nefastas como la ideología radical del terrorismo, que alentada por el fanatismo religioso demuestran que también la religión también debe ser ajustada por algunos criterios. Pero su argumentación no descansa en el consenso racionalista, sino que se abre con brillante lucidez a probar que la razón por sí misma ha demostrado sus límites en las enormes tragedias que empañaron de sangre la historia reciente del hombre. Y no sólo ello también es consciente de las limitaciones que un discursos religioso puede entablar para un diálogo fructífero con la Modernidad y evitar los excesos de fundamentalismos religiosos que conducen a regímenes de terror como del Ejército Islámico. La actualidad de las reflexiones de Ratzinger sorprender por la certeza de sus constataciones contemporáneas:

“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?”⁴¹.

Como sostiene Herrera, el pensamiento de Ratzinger supone poner en discusión la superación de las patologías sumamente peligrosas tanto de la fe o de las religiones, es decir el terrorismo, pero también los peligros de una razón que “desmesurada

³⁸ *Ibidem*, pp 39.

³⁹ **Cfr. OLLERO, A.** *La eterna rutina del positivismo jurídico*, en: MASSINI-CORREAS, C. *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1996, p. 254.

⁴⁰ **Cfr. RATZINGER, J.** *Lo que cohesionaba al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal*. En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 39.

⁴¹ **Cfr. Ibidem**, pp 43

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 SS Juan Pablo II⁴² que estableció agudamente esta relación⁴³.

Pero también como recuerda Herrera esta complementariedad debe darse en medio del contexto intercultural de nuestros tiempos. Es decir debe buscarse armonizar tradiciones y costumbres muy diversas en torno a una misma naturaleza común, que no suponga arrojarlos en las manos de consensos estériles o autoritarios⁴⁴.

Entonces si el fundamento de una razón absoluta, ha demostrado su falencia y muchas veces nos ha pasmado con sus excesos terroríficos, ¿dónde encontrar el fundamento que constituiría la piedra angular de las bases prepolíticas del Estado Liberal? Ratzinger recuerda la crisis en la que entró el derecho fundado en los dioses del mundo griego, comparando esta crisis con la Modernidad. La respuesta para Ratzinger está en aquello que sería común a todos los hombres y que acudió en ayuda del derecho cuando el derecho griego entró en crisis, el derecho de gentes, el derecho racional natural.

Ratzinger, sabe bien las muchas variaciones del derecho natural ha sufrido en su evolución, por ello es que empieza en Grecia con el nacimiento de esta noción tras la crisis del derecho fundado en los dioses. Se refiere también a la fundamentación del derecho de gentes, como derecho común a todos los hombres, hecha por Francisco de Vittoria, para terminar recordando a los expositores del iusnaturalismo racionalista, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf⁴⁵, quienes desarrollan una noción de derecho natural separada de la fe y que tiene a la razón como sustrato de su fundamentación.

Pero el actual contexto reclama la renovación de la ciencia del derecho natural, en parte debida a hechos lamentables como las dos guerras mundiales que demostraron la insuficiencia del positivismo jurídico para brindar algún tipo de respuesta a los problemas que se le presentaron entonces, pero en buena medida esta renovación responde a la necesidad que tiene el hombre de buscar seguridad jurídica, seguridad que, o está en la naturaleza humana, o termina derivándose hacia el consenso o la voluntad de poder.

Ratzinger en su exposición afirma que tanto el cristianismo como la modernidad ilustrada, tienen que reconocer sus limitaciones. Ratzinger advierte que en su propia 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 sólo han sido aceptados en partes de la humanidad. Es

⁴² **HERRERA, D.** *El problema de la razón moderna y el Estado de derecho según Joseph Ratzinger.* En Prudentia Iuris. N° 75, EDUCA. Buenos Aires. pp 44.

⁴³ En esta afirmación se oye el eco de la afirmación: *La fe y la razón (Fides et ratio) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.* (Juan Pablo II Carta encíclica *Fides et Ratio*. I)

⁴⁴ **Cfr. HERRERA, D.** *El problema de la razón moderna y el Estado de derecho según Joseph Ratzinger.* Op. cit. pp 44.

⁴⁵ Hugo Grocio, jurista holandés (1583-1645), define al derecho natural como un dictado de la recta razón que indica una acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral... **Cfr. GROCIO, H.** *Del derecho de la guerra y la paz.* I, 1. y S. Pufendorf (1632-1694) establece que *la norma suprema del derecho natural es el mandato de mantener y cuidar las relaciones sociales.* **Cfr. PUFENDORF, S.** *De iure naturae et getium.*

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.

c. La perspectiva reconciliadora de Ratzinger, el encuentro del consensualismo constitucional de Habermas el derecho.

Hasta aquí hemos expuesto los fundamentos de las posturas de Habermas y el Card. Ratzinger sobre las bases del Estado Liberal. Queda claro entonces que por un lado se sostiene la idea que el consenso basado en el *patritotismo constitucional*, otorga el sustrato de legitimidad al Estado liberal. Y por otro lado, se propone al derecho natural como límite racional de la acción del Estado Liberal para con sus ciudadanos.

Ratzinger en sus conclusiones expone las patologías a las que llega la religión fanática, así como la crisis en la que recae la razón moderna al desligarse completamente de toda concepción moral y religiosa. La fórmula puede resumirse en esta propuesta:

“Hemos visto que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar 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. (...) Por ello yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo”⁴⁶.

Un consenso ciego puede conducir a violentar derechos fundamentales de la persona humana, un consenso entronizado donde todos reclamen derechos abre la puerta a fórmulas de creación de derechos abiertamente encontradas con la dignidad del hombre y el respeto de su naturaleza, como son la discriminación racial y religiosa, el aborto y las racionalizaciones del asesinato. De ahí la importancia de establecer parámetros racionales universales, así lo sostiene Isaiah Berlin:

“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”⁴⁷.

La conclusión final del debate puede bien resumirse con justeza en la parte final de la conclusión del Card. Ratzinger, quien terminará su disertación concertando con la postura de Habermas, planteando que debe darse fuerza a la idea central del encuentro de fe y razón, pues es importante ponerse a escuchar a otras culturas, conseguir una verdadera *correlacionalidad* con otras culturas, pues esto garantizaría que mediante el diálogo se llegue a la comprensión de valores universalmente aceptados, que

⁴⁶ Cfr. RATZINGER, J. *Lo que cohesionará al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal*. En HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Op. cit. pp 53.

⁴⁷ Cfr. BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Traducción del Hero Rodríguez Toro. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. pp 198.

signifiquen una nueva primavera de la razón y el respeto asegurado por la libre respuesta de la fe en los creyentes.

5. A once años, vigencia de un debate en el contexto cultural posmoderno en los conflictos de libertad religiosa en Oriente Medio. A modo de conclusión.

El choque de civilizaciones, los peligros de un fundamentalismo religioso y los límites de la razón inmanente, continúan difundiéndose por el mundo con mayor vigencia que en los años del debate Habermas- Ratzinger, quiero referirme con especial énfasis al fenómenos de la primavera árabe y la paradójica persecución a cristianos en Oriente Medio. Este capítulo comencé a escribirlo antes de los atentados recientes de París al semanaria Charlie Hebdo, y aunque le naturaleza repudiable del terror impuesto no puede arrojarnos con ingenuidad a reconocer

La primavera es la estación más gentil del año, termina con la dictadura cruel del invierno, mientras abraza con gestos amables, sin llegar al sofocamiento, ni tener que sufrir de congelamiento. Cuando se dice en términos políticos que muchas naciones de Oriente Medio y el Norte de África, atravesaron la llamada “*primavera árabe*” nos referimos al reverdecer de los valores occidentales, las libertades públicas y la democracia en estos países, algo así como la hojarasca que deja paso a las flores en primavera, así la libertad comienza a resoplar en las banderas de las naciones de Oriente Medio que se abren a los brazos del Estado de Derecho y el respeto de los derechos humanos, cosa de por sí buena y muy deseable, respuesta muy alentadora de una sociedad joven más educada y afectada por los movimientos globales.

Pero como quiera que el cambio climático afecta las estaciones, no toda primavera está exenta de temporales, que esperemos sean eso –temporales–, pasajeros y excepciones a la regla. Mucha agua ha corrido bajo el puente desde el inicio de los movimientos de protesta en Oriente Medio, con la caída del régimen del expresidente de Túnez, Ben Alí, y la instauración de un régimen democrático liderado por Mohamed Ghannouchi, o el derrocamiento de Mubarak en Egipto o quizá la caída y el asesinato cruel de Gadafi en Libia tras una fragorosa guerra civil de revuelo internacional.

El efecto dominó pronto se haría sentir en naciones como Bahrein, Siria y Yemen, las cuales también se han visto convulsionadas por protestas sociales. Muchos estudios se han realizado desde entonces, analizando el papel de las redes sociales y los medios de comunicación en estos levantamientos, e incluso se denunció la doble moral occidental que condenaba algunos alzamientos como los de Libia, mientras guardaba silencio en otros, como en el caso de Egipto.

La compleja geopolítica de Medio Oriente complica la situación de las minorías religiosas cristianas. La agenda está repartida entre la lucha antiterrorista, la tensión creciente entre Irán e Israel y la consolidación de las nuevas democracias, la irrupción del Ejército Islámico. Mientras tanto muchos cristianos y musulmanes de razas minoritarias, seguirán padeciendo el rigor de regímenes en los que la libertad religiosa se marchita prontamente.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDIERI, Luis. M. *Estado, patria, nación et “et de quibusdam aliis”*. En Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Vol. 37, No. 106. Universidad Pontificia Bolivariana Colombia.

BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Traducción del Hero Rodríguez Toro. Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

CASSINER, R. *Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz. Tercera Edición. México. Fondo de Cultura Económica. 1972.

DE JOUVENEL, Bertrand. *Sobre el poder, Historia natural de su crecimiento*. Traducción de Juan Marcos de la Fuente. Unión Editorial. Madrid. 2011.

GARZÓN, Iván. *Bosquejo del laicismo político*. Fondo Editorial Universidad Católica San Pablo. Arequipa, 2006.

HABERMAS, Jürgen. y RATZINGER, Joseph., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Traducción de Isabel Blanco y Pablo Largo. México. Fondo de Cultura Económica, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez. Katz Editores, Buenos Aires, 2008

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Traducción de Manuel Jiménez. Trotta. Madrid. Quinta edición. 2008

HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo.*, Traducción de Rovira Armengol. Segunda edición. Losada. Buenos Aires. 1969.

HERRERA, Daniel. *El problema de la razón moderna y el Estado de derecho según Joseph Ratzinger*. En Prudentia Iuris. N° 75, EDUCA. Buenos Aires.

HERVADA, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 1998.

HÖFFE, O. *El proyecto político de la Modernidad*. Traducción de Peter Storandt. Fondo de Cultura Económica. México 2008

ISRAEL, J. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad 1650 -1750*. Traducción de Ana Tamarid. México. Fondo de Cultura Económica. 2012.

KANT, Inmanuel. *La paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Tecnos. Octava Edición. 2013

MAINO, Gabriel y CHÁVEZ-FERNÁNDEZ, José. *Derechos humanos y religión: una reflexión en torno al diálogo Habermas – Ratzinger*. En Prudentia Iuris. Nro 76. EDUCA. Buenos Aires, 2013

MONTEJANO Bernardino. *Curso de derecho natural.* Abeledo-Perrot. Buenos Aires. Séptima edición.

NEGRO, Dalmacio. *La tradición liberal y el Estado.* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid 1995. pp 16.

NEGRO, Dalmacio. *El Estado Moral de Rousseau,* Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 2006

OLLERO, Andrés. *La eterna rutina del positivismo jurídico,* en: MASSINI-CORREAS, C. *El iusnaturalismo actual,* Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1996

RALWS, John. *Liberalismo Político.* Traducción de Sergio Madero Báez. México. Fondo de Cultura Económica . 1995

SCHMITT, Carl. *Teología Política.* Traducción de Francisco Conde y Jorge Navarro. Trotta. Madrid 2009

SPAEMANN, Robert. *Ética, política y cristianismo.* Traducción de José María Barro y Ricardo Barro. Ediciones Palabra. Madrid. 2007

STEIN, Edith. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Alicia Valero. Segunda Edición. Ediciones Encuentro. 2008. pp 14.

S.S. JUAN PABLO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio.* Paulinas. Lima, 2002

S.S. BENEDICTO XVI. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.* Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona, Alemania, 12 setiembre de 2006.

WEBER, Max. *El político y el científico.* Traducción de Franciso Rubio. Alianza Editorial. Tercera Edición. Madrid, 2012