

**Fundamentos prepolíticos del Estado.
Su importancia en las sociedades contemporáneas¹.**

*Prepolitical Foundations of the State.
Their Importance in Contemporary Societies.*

Raúl Tomás Peñaloza Palacios*

Recibido: 15.11.2017

Aprobado: 10.02.2018

Resumen

El presente trabajo está basado en el análisis del debate que tuvieron en el año 2004 el entonces cardenal de la Iglesia Católica Joseph Ratzinger y el renombrado filósofo alemán Jürgen Habermas. Este debate es inédito toda vez que estos exponentes de posturas filosóficas diferentes sintetizan sus pensamientos de manera extraordinaria. El principal resultado de este trabajo es el hallazgo de cómo autores representantes de pensamientos diversos, religioso y secular respectivamente, teniendo en principio diferentes perspectivas de los fun-

¹ Esta investigación es parte de la tesis de grado “Fundamentos cristianos del derecho constitucional moderno. Aproximación al pensamiento jurídico de Joseph Ratzinger” que el autor defendió en abril de 2017 en la Carrera de Derecho de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” en la ciudad de La Paz, Bolivia para la obtención de su licenciatura en Derecho.

* Licenciado en Derecho, investigador en LIBERA Bolivia, asistente legal en Ascarrunz Guillén Bufete de Abogados. Contacto: raulpenalozap@gmail.com

Revista de Derecho de la UCB – UCB Law Review, Revista 2, abril, 2018, pp. 121-156 ISSN 2523-1510 (en línea), ISSN 2521-8808 (impresa).

damentos de un Estado constitucional moderno, llegan a concordar que en la práctica el Estado necesita de fundamentos prepolíticos que incluso lo preceden para que se pueda dar un Estado de derecho real. Finalmente, para enlazar y reforzar los resultados previos, se analizan ciertas temáticas que forman parte de la mencionada tesis, pero a partir de una perspectiva global del Siglo XXI de ciertos presupuestos del Estado democrático contemporáneo.

Palabras Clave: Estado moderno / Estado constitucional / relativismo / diálogo secular - religioso.

Abstract

This is an approximation to the Legal Thought of Joseph Ratzinger". It presents mainly the subject related to the pre-political foundations of the Modern Constitutional State, specifically based on the analysis of the debate held in 2004 by the former cardinal of the Catholic Church, Joseph Ratzinger, and the renowned German philosopher, Jürgen Habermas. This debate is something innovative since these exponents of different philosophical positions synthesize their thoughts in an extraordinary way. The main result of this work is the finding of how an author, representative of religious thought, and another, representative of secular thought, having in principle different perspectives on the foundations of a modern constitutional state, come to agree that in practice the state needs fundamentals pre-political that even precede it so that a real state of law can be given. At last, and to link and reinforce the previous results, certain topics that are part of the aforementioned thesis are analyzed, but from an analysis based on

a global perspective of the XXI Century of certain presuppositions of the contemporary democratic state.

Keywords: Modern State / constitutional state / relativism / secular – religious dialogue.

Estas ideas están principalmente basadas en el pensamiento filosófico-jurídico de Joseph Ratzinger como uno de los principales representantes del pensamiento católico de las últimas décadas. Sin embargo, esto no hace al presente un texto netamente religioso ni mucho menos fundamentalista, es más bien una exposición de la importancia del diálogo secular-religioso en tiempos modernos.

La relevancia del presente texto radica principalmente en la importancia fáctica que tienen ciertos fundamentos que preceden al Estado, y más aún en las sociedades contemporáneas. Para este fin, y por la naturaleza de un trabajo como éste, se analizarán principalmente dos debates, uno directo y el otro indirecto, que tuvo Joseph Ratzinger la década pasada con dos renombrados filósofos representantes del pensamiento secular. El primero suscitado el año 2004 con Jürgen Habermas, que es la parte fundamental del presente texto. Trata principalmente de la preponderancia que tienen ciertos presupuestos prepolíticos en la conformación de los Estados modernos y su búsqueda de un Estado de derecho a partir del Siglo XVIII, así como también en las sociedades del Siglo XXI. A partir de lo mencionado se analiza el encuentro de opiniones que Joseph Ratzinger tuvo con el filósofo norteamericano Richard Rorty, uno de los principales exponentes de la corriente relativista.

Para concluir y presentar los resultados de este manuscrito será necesaria una breve exposición del pensamiento del jurista Nor-

berto Bobbio y su concepción de ciertos valores, que son un presupuesto en cualquier Estado moderno que tiende a un Estado de derecho real. De igual manera, se analizará cómo estos valores son considerados en las sociedades del Siglo XXI.

1. Debate Filosófico Habermas - Ratzinger

El tema de los fundamentos prepolíticos del Estado constitucional fue el tema que convocó en enero de 2004 al filósofo Jürgen Habermas y al entonces cardenal Joseph Ratzinger a un encuentro organizado por la Academia Católica de Baviera. Lo significativo de tal evento es que puede considerarse una especie de *punta de lanza* de un nuevo tipo de diálogo entre el pensamiento secular y el pensamiento cristiano-católico, ya que Habermas es uno de los filósofos laicos más influyentes a nivel global y Ratzinger es un teólogo que luego se convirtió en Papa. De ahí que se pueda afirmar que la influencia del pensamiento de ambos está *todavía* por llegar.

En dicho encuentro, ambos autores alemanes empezaron marcando explícitamente el tema del pluralismo cultural y el problema que dicho pluralismo plantea a la configuración de los Estados constitucionales contemporáneos. Habermas empieza su ponencia evocando al famoso jurista alemán contemporáneo, miembro del Tribunal Constitucional Federal Alemán desde 1983 hasta 1996, Ernst-Wolfgang Böckenförde. Este jurista habría formulado, a mediados de los años sesenta, que el Estado liberal constitucional secular contemporáneo necesita de ciertos principios normativos que él mismo no puede garantizar.

No es extraño que, tratándose de autores alemanes, sea posible encontrar la misma referencia en otro texto de filosofía política de Ratzinger:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, refiriéndose a este estado de cosas, ha sostenido la tesis de que el actual Estado liberal y secularizado

(...): ‘Para su fundamentación y conservación tiene que acudir a otras fuerzas y poderes’; en otras palabras: vive de unos supuestos ‘que él mismo no puede garantizar’. Esto significa que hay algo ‘imprescindible’ para la democracia pluralista que no se fundamenta a nivel de lo político (2005a, p. 225).

Habermas no está de acuerdo con estas afirmaciones y por eso dedica la primera parte de su texto a mostrar cómo el Estado constitucional es capaz de generar sus propias justificaciones normativas. Habermas afirma que el “liberalismo político (que defendiendo en la figura especial de un republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático” (2008, p. 11). Con la maestría de sus años de experiencia, Habermas resume en brevísimas líneas las influencias esenciales de ese constitucionalismo moderno, y si bien destaca cierto aporte de la escolástica tardía española, afirma que la legitimación no metafísica de los Estados proviene de los filósofos de los siglos XVII – XVIII y se extiende hasta el XX.

En mi opinión, basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socio-culturales para defender frente al contextualismo un concepto de razón no derrotista y frente al positivismo jurídico un concepto de legalidad no decisionista (2008, p. 28).

Estas referencias evidencian que Habermas es consciente de los problemas que puede tener cierto pensamiento secular postmetafísico y plantea que las preguntas centrales deben ser sobre el cómo y por qué el proceso democrático puede ser considerado como *procedimiento legítimo de establecimiento jurídico*. Haciendo clara referencia a la visión contractualista jurídica de que los Estados

de derecho modernos se establecen por la voluntad democrática general que acuerda colocar al derecho como su principio de legitimación, Habermas no ve necesidad de buscar otras fuentes de legitimación. Lo afirma explícitamente:

parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación de forma autosuficiente, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independientes de la tradición religiosa y metafísica (2008, p. 30s).

Lo que resulta muy interesante descubrir es que, poco más adelante, Habermas afirma que pueden, y de hecho existen en la actualidad, razones externas al constitucionalismo democrático secular que pueden hacer necesaria una legitimación también externa, porque de lo contrario tales razones podrían “quebrar con seguridad el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal” (2008, p. 35). Y más interesante aún es que en esta situación Habermas sí da la razón al jurista alemán:

En este caso sí que se daría exactamente la constelación a la que se refería Böckeförde, es decir, la transformación de los ciudadanos de sociedades liberales prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiados por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros (2008, p. 35).

Parece necesario hacer notar en este punto, en razón de lo que vendrá a continuación, que Habermas tenía cierta necesidad de aclarar que, desde su perspectiva, el Estado constitucional democrático puede perfectamente legitimarse autónomamente de manera teórica. Es decir, la lógica de este texto habermasiano es afirmar categóri-

camente que en teoría el Estado constitucional democrático no necesitaría bases prepolíticas ético-morales. Una vez que él aclaró esto, sin embargo, reconoce que en la práctica -sobre todo contemporánea- tal posibilidad teórica no es tan sencilla. Frente a estas dificultades, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, surgieron diversas críticas al sistema que Habermas resume así:

Las teorías posmodernas entienden la crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no como consecuencia de una utilización o agotamiento selectivo del potencial de razón, que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo (2008, pp. 36-37).

En este contexto de *pensamiento débil*, Habermas busca un equilibrio novedoso en el cual pueda seguir sosteniendo los principios del pensamiento secular moderno al tiempo que acepta la pervivencia de los distintos fenómenos religiosos y la revitalización de su influencia en el debate político, pero sin caer en ese posmodernismo relativista y multiculturalista. Por eso la anterior cita resulta iluminadora de la postura habermasiana y habla abiertamente de *respeto* y *estima* por personas cuyas formas de vida nacen evidentemente de sus creencias religiosas. “Pero no se reduce sólo a respeto; la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas” (Habermas 2008, p. 40). No se trata de una declaración menor, viniendo sobre todo de un filósofo tan importante; por eso se decía que este encuentro puede ser considerado como una especie de *punta de lanza* para futuros encuentros entre el pensamiento secular y el cristiano-católico.

Poco después de esta afirmación, Habermas vuelve a aclarar su postura como pensador secular: “El pensamiento postmetafísico se

caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar” (2008, p. 40). Pero con esto no solo recuerda su postura personal, sino también una característica esencial de los Estados constitucionales modernos.

Ya por terminar su ponencia Habermas, menciona algunos elementos significativos sobre cómo podría darse este diálogo entre fe y razón. “Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos” (2008, pp. 43-44). En este punto es importante señalar que entender la secularización como un proceso anticristiano es un error, aunque todavía muy común. Por eso esta declaración de Habermas resulta significativa, ya que apunta en la misma dirección.

Es sabido que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha quedado reflejada en la forma espiritual de una dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo (...) ésta también ha propiciado la aproximación por parte de la filosofía a contenidos genuinamente cristianos. Este trabajo de apropiación ha quedado plasmado en entramados conceptuales normativos de mucho peso como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, reinicio, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, desprendimiento, interiorización y materialización, individualismo y comunidad (...) Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas. Abre el contenido de los conceptos bíblicos más allá de

los límites de la comunidad religiosa a gentes de otras confesiones y a los no creyentes (2008, pp. 41-42).

Ha sido necesario copiar esta cita en casi toda su extensión porque es quizá el principal y más profundo punto de encuentro entre el pensamiento de Habermas y el de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Es precisamente en esta lógica que el filósofo alemán tiende un puente al pensamiento social cristiano y encuentra en sus propios términos un lugar válido para la fe en el espacio público. Y quien dice la fe cristiana dice también, aunque sin duda con otros matices, otras religiones. “Así resulta también en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales del que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos” (Habermas 2008, p. 43).

Este compromiso de escucha a las diversas razones éticas de origen religioso: “no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que (el ciudadano sin sensibilidad hacia lo religioso) debe determinar autocriticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano” (Habermas 2008, p. 46). Estas declaraciones están todavía lejos de ser pensamiento común de la visión laica, por seguir con la terminología de Habermas, pero queda la esperanza de que la influencia extendida que tiene Habermas ayude a que en los próximos años más y más autores seculares sigan estas ideas y las profundicen. Ya que todavía está muy difundido un pensamiento laicista contrario, e incluso a veces abiertamente hostil, al pensamiento religioso, principalmente cristiano.

“La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generación política de una visión del mundo laicista”

(Habermas 2008, p. 46). A propósito de esto, y para pasar a la ponencia de Ratzinger, se plantea una cita del discurso de Benedicto XVI al entonces presidente francés Nicolas Sarkozy en su viaje apostólico a Francia en septiembre de 2008:

Usted, Señor Presidente, utilizó la bella expresión ‘laicidad positiva’ para designar esta comprensión más abierta. En este momento histórico en el que las culturas se entrecruzan cada vez más entre ellas, estoy profundamente convencido de que una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad es cada vez más necesaria. En efecto, es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y el religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos, como la responsabilidad del Estado hacia ellos y, por otra parte, adquirir una más clara conciencia de las funciones insustituibles de la religión para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad.

Esta diferenciación entre laicidad y laicismo es fundamental para entender la propuesta innovadora que ambos autores comparten. Y se dice innovadora, no tanto porque sea una idea exclusiva de ambos, sino porque esta diferenciación no está todavía muy difundida y quizá el prestigio e influencia de ambos pueda ayudar a generalizar. El laicismo sería la idea, militantemente defendida en general, de que las razones éticas-religiosas no tienen absolutamente nada que hacer en el espacio público. La laicidad en cambio sería la idea de que manteniendo la *neutralidad cosmopolita* del Estado, las distintas *razones ético-religiosas* pueden y deben hacer un aporte público.

Lo interesante de la postura de ambos autores es que, a diferencia de otras de carácter positivista-relativista, presuponen filosóficamente que el diálogo se debe dar no tanto por razones puramente pragmáticas, sino sobre todo porque la naturaleza humana tiene necesidad de ese diálogo como método de aproximación a la realidad sobre el mundo y sobre sí misma. A diferencia del llamado *pensamiento débil*, que por razones pragmáticas renuncia al esfuerzo de buscar continuamente ese equilibrio, ambos autores apuestan precisamente por ello.

En este sentido, los aportes del entonces cardenal Ratzinger en aquel encuentro con Habermas son realmente significativos, porque es en este encuentro donde reflexiona detenidamente sobre los presupuestos del derecho y sobre el tema de la interculturalidad y la necesidad de evidencias éticas universales y eficaces. Para encontrar respuestas, Ratzinger hace una breve y profunda revisión de al menos tres momentos históricos clave en la historia occidental, en los cuales se hizo evidente el tema del pluralismo. El primero es el movimiento socrático, el segundo el descubrimiento de América y el tercero la reforma protestante. Del primero afirma Ratzinger en el debate estudiado:

Siempre merece la pena pararse a recordar que la Grecia antigua también tuvo su propia Ilustración, que la validez del derecho fundado en las religiones tradicionales perdió su evidencia y fue necesario indagar razones profundas del derecho. Así surgió la idea de que frente al derecho establecido, que podía ser injusto, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre (Habermas, 2008, p. 59).

Por el especial interés que tiene para el tema del presente documento, se hará un análisis más detallado del segundo momento señalado

por Ratzinger, es decir el *Descubrimiento de América*: “En ese momento tuvo lugar el encuentro con pueblos ajenos al entramado de la fe y del derecho cristianos (...) En el terreno jurídico no había nada en común con aquellos pueblos” (2008, p. 60). Sobre este hecho histórico se ha escrito muchísimo y no es este el lugar para profundizar demasiado. Lo que sí vale la pena resaltar es que, desde el inicio de este trascendental encuentro, el aspecto jurídico estuvo en el centro de los debates. Es decir, y más allá de las posturas ideológicas al respecto, es de honestidad intelectual reconocer que la legitimación jurídica no fue un simple *derecho de conquista*.

Fue precisamente la escolástica española, que el propio Habermas reconoce dentro de la *genealogía de los derechos humanos*, la que buscó de diversos modos una justificación jurídica superior al derecho de conquista. Destacar este hecho es importante, porque contemporáneamente no todos los *modelos de conquista* europeos tuvieron la misma preocupación. Es decir, si resultaba posible simplemente legitimar la dominación por el derecho de conquista, resulta significativo que la escolástica española haya querido buscar alguna causa más legítima para esa dominación. Si bien puede ser comprensible que al no percibir lo que realmente se buscaba en ese entonces muchos autores hubieren pensado que se trataba de una pura hipocresía, no se debe caer en un pensamiento errado y saber que se trata de una mala comprensión de las reales preocupaciones del pensamiento escolástico de aquel entonces.

Francisco de Vitoria desarrolló una idea que ya existía, la idea del *ius gentium*, el *derecho de los pueblos*, donde la palabra gentes se asocia a la idea de *paganos*, de *no cristianos*. Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del

mismo, y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos (Habermas 2008, p. 60).

Surgió a partir de la escolástica española el llamado *Derecho indiano*. Sin entrar en los diversos pormenores habría que afirmar que este *Derecho indiano* implicó un significativo aporte, no siempre tenido en cuenta, a la historia jurídica universal. Se lo llama indiano porque quedó la denominación oficial de que se trataba de las Indias Occidentales. En sentido estricto, el *Derecho indiano* es el conjunto de leyes promulgadas por los reyes españoles y por las autoridades subordinadas para establecer un régimen jurídico especial en las Indias. Pero en su sentido amplio, que es el que interesa ahora, se trata del conjunto de reglas aplicables en Indias. Es decir, además de la legislación especial de Indias, el *Derecho Indiano* incluye la costumbre indígena, las Bulas pontificias, las Capitulaciones entre la Corona y los descubridores y colonos.

El estatuto jurídico de las Indias fue el de *unión real* a la Corona de Castilla, esto es: son territorios estaduales independientes de *Castilla*, que acceden a este Reino por la persona del Rey y por otros órganos gubernamentales comunes, como el Consejo de Estado. Tanto fue así que la Corona creó un órgano central de gobierno dependiente directamente del monarca: el *Real y Supremo Consejo de Indias*. Por tanto, jurídicamente hablando, las Indias nunca fueron colonias de España. La importancia de la determinación de este estatuto jurídico está en la argumentación jurídica utilizada en el proceso de emancipación americana, esto es porque al ser apresado el titular de la Corona Castellana y de las Indias, desaparece el factor de unión entre la Península y las Indias.

Esta digresión ha sido necesaria porque muchas veces se malinterpreta el surgimiento del *Derecho indiano* como una derivación simple y llana del derecho de conquista y de los supuestos títulos otorgados por el Papa Alejandro VI. Cuando en realidad fueron los mismos escolásticos españoles quienes negaron que el pontífice tuviera algún derecho o jurisdicción sobre los *naturales*, como se los llamaba entonces. Este *Derecho indiano* evidencia un antecedente importante en tierras americanas sobre un tema del pluralismo jurídico y la importancia que tiene el aspecto católico en ese debate precisamente en América Latina.

Retomando la argumentación de Ratzinger hay que mencionar el tercer momento que menciona sobre la centralidad del pluralismo en los debates político-jurídicos de Occidente. Este tercer momento es contemporáneo al anterior y por eso Ratzinger hace una mención a una *segunda fractura* en la, hasta entonces, *uniformidad* de la Europa occidental:

La segunda fractura se produjo dentro de la misma cristiandad debido al cisma que dividió la comunidad de los cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí, a veces de modo hostil. Y de nuevo fue necesario desarrollar una noción de Derecho previa al dogma una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la naturaleza, en la razón humana. Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe (Habermas 2008, pp. 60-61).

Nuevamente se percibe aquí la idea iusnaturalista del derecho que Ratzinger parece defender. Y no en vano se dice *parece*, pues la

siguiente cita muestra que él es consciente de las dificultades que este término tiene precisamente para entablar un diálogo fructífero con pensadores no cristianos. Dice Ratzinger:

El derecho natural ha seguido siendo -sobre todo en la Iglesia católica- el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. Pero este instrumento, por desgracia, ha dejado de ser fiable, y por eso en esta conversación mía no quiero basarme en él (Habermas 2008, p. 61).

En esta cita se percibe con claridad la profundidad del pensamiento de Ratzinger. En vez de limitarse a apelar a la razón natural -ese principio al que siguen apelando la casi absoluta mayoría de los pensadores católicos- admite, no sin algo de pesar, que ese recurso ya no produce los efectos esperados en el diálogo con el mundo secular y por lo tanto no lo usa. Era necesario resaltar este detalle ya que esta manera de dialogar, atendiendo a las necesidades cognitivas del otro, puede ser mucho más fructífera para restablecer la confianza entre el pensamiento ético-religioso cristiano y el pensamiento ético-laico secular. Esto será así en la medida en que el pensamiento de Ratzinger sea más comprendido entre los propios católicos.

Ratzinger utiliza entonces una estrategia más fenomenológica y describe los principales rasgos de la interculturalidad y sus consecuencias.

Me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambas perspectivas consideran como universal su auto-

comprensión, y quizá, *de iure*, lo sea. Sin embargo, *de facto*, deben reconocer que sólo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad (Habermas 2008, p. 63).

Para un autor *religioso* difícilmente se puede estar más abierto al diálogo secular contemporáneo sin comprometer en esa apertura los propios principios; un mal que ha tentado a más de un pensador *cristiano* contemporáneo. Y en el texto Ratzinger brinda un ejemplo concreto de a qué se está refiriendo. Cuando sobre la doctrina de los derechos humanos y la necesidad de interpretarla a *escala intercultural* menciona explícitamente dos ejemplos de espacios culturales distintos al occidental: “En el mundo hindú correspondería al concepto de *Dharma*, la ley interna del ser, y en la tradición china, a las ideas y a los mandatos celestiales” (Habermas 2008, p. 63). Y añade en una nota a pie de página:

Es obvio que el concepto de naturaleza y de ley natural basado en la fe en Dios Creador es profundamente distinto del concepto de ley universal del ser expresado en el concepto del *Dharma* y también del ‘universalismo’ chino. Pero precisamente esta diversidad debe provocar el diálogo (Habermas 2008, p. 63).

Nuevamente aparece aquí la lógica dialogal de Ratzinger. Lo interesante y provocador de su propuesta es que considera que la misma racionalidad occidental está sujeta a las tensiones propias de la globalización contemporánea. Lo que la pondría en una situación de similar competencia con los demás relatos cosmovisivos, ya que la intensa interconexión de la globalización tensiona a todos estos relatos que se ven en la necesidad de replantearse a sí mismos y sus relaciones con otros relatos. Sobre todo, como lo menciona Ratzinger aquellas visiones cosmovisivas que *de iure*,

por seguir con su terminología, tienen pretensiones universales. Sobre la racionalidad occidental comenta Ratzinger:

Yo no reduciría en absoluto la cuestión, al menos no necesariamente -tal como hicieron Carl Schmitt, Martin Heidegger y Lévi-Strauss-, a la situación europea, cansada, por así decir, de la racionalidad laica, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio*, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho, su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales, y debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global. En otras palabras, no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse. Por eso mismo la llamada ‘ética mundial’ sigue siendo una abstracción (2008, pp. 65-66).

Llegando al final de la ponencia de Ratzinger en el encuentro que sostuvo con Habermas, el entonces cardenal afirma que en cuanto a las consecuencias prácticas, está en gran parte de acuerdo con la postura habermasiana. Una nueva actitud entre el mundo secular laico y el religioso debe buscarse precisamente porque lo que ha demostrado la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI es que, contra todas las predicciones racionalistas, el fenómeno religioso no ha desaparecido de las sociedades pluralistas y secularizadas de occidente, mucho menos de otros ámbitos culturales. “Por ello -dice Ratzinger-, yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo” (Habermas 2008, pp. 67-68).

Este encuentro todavía está lejos de concretarse, ya que persisten grandes prejuicios de ambas partes. Por eso este encuentro entre Ratzinger y Habermas es una señal esperanzadora de que esos espacios vayan surgiendo, precisamente por la necesidad de encontrar mecanismos para mejorar el sistema constitucional democrático. Dice Ratzinger:

Esta regla básica debe hallar una concreción en el contexto intercultural presente. Sin duda, los dos agentes principales en esta correlación son la fe cristiana y la racionalidad occidental laica. Esto se puede y se debe decir sin caer en un falso eurocentrismo. Ambas caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural. Pero ello no significa que nos podamos desentender de las demás culturas como si fueran una *quantité négligeable*. Ésta sería una forma de arrogancia occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo. Es importante que las dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado el mundo (Habermas 2008, p. 68).

Esta larga cita, que es como concluye el texto de Ratzinger, muestra cómo el autor busca aportar a un diálogo polifónico. Si se lo está interpretando bien, lo interesante de la propuesta de Ratzinger radica en que tal diálogo no presupone la posibilidad de una *ética mundial*, en cuanto sería un intento de uniformización, que en úl-

tima instancia implicaría un desconocimiento de las reales diferencias culturales de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, su propuesta no termina en el culturalismo relativista que en última instancia también desprecia la pluralidad al proponer una especie de coexistencia de guetos culturales.

Ratzinger propone, en cambio, una visión más realista. Él parte del presupuesto de que es posible una cierta unidad en la diversidad precisamente porque el vínculo común radica en la naturaleza humana. Desde esta perspectiva, la pluralidad cultural expresa precisamente la grandeza y complejidad de la naturaleza humana, que estará siempre en tensión por alcanzar un equilibrio entre libertad e igualdad que constituyen la manera que tienen las sociedades para crear sus normas o percibir los valores, siendo estos dos presupuestos para garantizar una vida armónica entre diferentes culturas cuando se da un choque cultural. Reconocer esta tensión e incluso protegerla sería para Ratzinger ese punto de consenso común que sería posible alcanzar. La racionalidad occidental laica, el pensamiento cristiano y las diversas religiones mundiales estarían llamadas a buscarse, no para fusionarse entre sí, sino para enriquecerse mutuamente por la vía de la interacción cultural de sus miembros. Sin duda el diálogo entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger es un gran ejemplo de aquello.

2. Análisis de la corriente relativista en sociedades contemporáneas

Precisamente en este punto llega a ser útil pasar al análisis del indirecto debate entre Rorty y Ratzinger. En él se discuten temas de gran importancia para el desarrollo del presente trabajo como el relativismo y utilitarismo -tanto en una esfera estatal como en una esfera externa a éste-, y las tendencias que están adoptando las so-

ciedades en el Siglo XXI. Puede parecer poco probable que estos dos pensadores, de sobre manera influyentes en sus ámbitos, se reconozcan mutuamente y consideren importante el aporte filosófico de las posturas a las cuales representan, sin embargo, en el discurso pronunciado en Bratislava, Ratzinger le vincula explícitamente:

nos hemos tropezado ya con la figura de Hans Kelsen. Para él la relación entre religión y democracia sólo puede ser negativa. El cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos, se hallaría de modo muy especial en oposición frontal al necesario escepticismo de la democracia relativista. La religión significa para Kelsen heteronomía de la persona, mientras que la democracia implica autonomía. Esto significa, además, que el punto esencial de la democracia es la libertad, no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad. En la actualidad, el representante más conocido de esta concepción de la democracia es el filósofo del derecho americano R. Rorty. Su versión del enlace entre democracia y relativismo expresa bastante bien la conciencia del hombre medio actual, también la de los cristianos (2006b, p. 93 verdead valores poder).

Si hasta ahora se ha explicado bien el pensamiento de Ratzinger/Benedicto XVI resultará sencillo vincular esta cita con otras. La sutil referencia que hace al final sobre que la visión relativista, por una cuestión de época, es una visión ampliamente difundida incluso entre los cristianos, prefigura ya la famosa homilía en la que hablaba de la dictadura del relativismo. Vale la pena recordar, porque la tendencia humana a oponer conceptos está muy difundida, que este rechazo al relativismo radical no implica, como pensaba Kelsen, una postura autocrática de Ratzinger. Hasta el mismo Rorty lo reconoce explícitamente en aquella ponencia que es una especie de respuesta tardía a Ratzinger.

Con el término *fundamentalismo* a menudo uno se refiere a una invocación absurdamente acrítica de los textos de las Escrituras. No obstante ello, nadie podría hacer una acusación de ese tenor a un teólogo refinado como Benedicto XVI (Rorty 2009, p. 19).

El principal desencuentro entre los tres autores (Kelsen, Rorty y Ratzinger) está en un nivel estrictamente filosófico. Es decir, los tres autores están de acuerdo en que el mejor sistema político-jurídico es la democracia constitucional. La diferencia está en la fundamentación filosófico-jurídica que dan los tres para ello. Quizá para un político pragmático esta diferencia pueda ser menor, pero en un estudio como el presente ésta no puede pasar desapercibida. Lo primero que hay que hacer para entender esta diferencia es clarificar lo que significa relativismo filosófico para cada autor. Rorty empieza diciendo: “Suele utilizarse el término *relativismo* para definir la tesis, absurda en idéntica medida (al fundamentalismo), de que cualquier convicción moral es buena, exactamente como las demás. Pero ésa es una tesis que ningún filósofo intentó defender” (2009, p. 19). Y más adelante añade:

Se puede atribuir, no obstante, un significado útil y respetable al término *fundamentalismo*, simplemente usándolo para designar la tesis -propuesta por la Iglesia- de que los ideales sólo son válidos si están fundados sobre la realidad. De modo análogo, también el término *relativismo* adoptará un significado útil y respetable si se lo define simplemente como negación del fundamentalismo. Si nos atenemos a esta definición, los relativistas son sólo aquellos para quienes estaríamos mejor sin conceptos como obligaciones morales incondicionadas fundadas sobre la estructura de la existencia humana (2009, p. 19).

Rorty resume su postura utilitarista apelando explícitamente al clásico Stuart Mill y a George Santayana y a la noción de imaginación. Según estos, toda especulación filosófica y/o religiosa no es más que un producto de la imaginación humana y no tendría una correlación con la realidad. “No hay nada ya existente -dice Rorty- con lo cual hubieran de intentar corresponderse nuestras convicciones morales” (2009, p. 18). En este punto el filósofo norteamericano hace una referencia explícita al discurso del todavía cardenal Ratzinger sobre la *dictadura del relativismo*:

Aquella costumbre, que con desconsuelo el papa define como relativista, de dejarse llevar de un sitio al otro como por obra del viento es en cambio considerada por filósofos como yo la apertura a nuevas posibilidades, la disponibilidad para tomar en consideración todas las sugerencias acerca de aquello que podría aumentar la felicidad humana. Creemos que estar abiertos a un cambio de doctrina es el único modo de evitar los males del pasado (2009, p. 18).

Como se puede apreciar, aquí el filósofo analítico descontextualiza la frase y el pensamiento de Ratzinger, porque como se mencionó ese *desconsuelo* no se debía tanto a razones filosóficas, sino a cuestiones internas de la Iglesia católica. En todo caso, más importante es una debilidad en el razonamiento de Rorty. Más allá de un optimismo no justificado racionalmente, ¿en qué se basa él para afirmar que todos los nuevos cambios y posibilidades conducirán a aumentar la felicidad humana? No se está cuestionando el utilitarismo de Rorty, sino simplemente su creencia irracional de que todos los cambios aumentan la felicidad general. Al respecto dice Ratzinger:

La convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud. En esto se engaña. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentir mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá conservando. En Rorty opera un concepto vacío de libertad, que llega al extremo de considerar necesaria la disolución y transformación del yo en un fenómeno sin centro y sin naturaleza para poder formar concretamente nuestra intuición sobre la preeminencia de la libertad (2006b, pp. 93-94).

Rorty cree, nunca mejor empleado el término, que el progreso moral de la humanidad es necesario, sin dar mayor justificación de tal creencia. La observación de Ratzinger hace notar que nada asegura que los cambios en las ideas morales de la mayoría impliquen efectivamente un aumento en la felicidad humana, por seguir usando la terminología utilitarista de Rorty. La insistencia de Ratzinger en la necesidad de valores absolutos no tiene que ver con un supuesto carácter autocrático y/o conservador, sino con la necesidad de mantener en la humanidad la idea de que los derechos humanos son siempre inviolables porque cada ser humano tiene esos derechos de modo previo a las configuraciones estatales. En este sentido habla como representante de una razón ética.

Por otra parte, hoy hemos tomado conciencia todos de los problemas de una posición que considera fundamental y decisiva la verdad sobre la praxis democrática. En todos nosotros está

marcado profundamente a fuego el tema de la inquisición y la violación de la conciencia. ¿Cómo escapar al dilema? (Ratzinger, 2006b, pp. 89-90).

Aquí parece estar uno de los puntos más interesantes del pensamiento jurídico-político de Ratzinger. En contra de lo que se podría esperar de un representante de la tradición jurídico-política católica, el entonces cardenal, afirma tajantemente que el Estado no es fuente de verdad ni de moral. Esta idea, propiamente moderna del Estado, forma parte central de su pensamiento político-jurídico. Lo reconoce -y esto es bastante significativo- el propio Rorty:

El cardenal Ratzinger toma en consideración el hecho de que el relativismo no carece de recursos intelectuales, y admite que no se lo puede liquidar con ligereza, y con palabras que podrían haber escandalizado a Pío IX afirma que en el terreno de la política la visión relativista es en gran parte veraz (...) Lo que es relativo, la construcción de una vida en común y libremente ordenada para el hombre, no puede ser absoluto. El futuro Benedicto XVI sostiene que precisamente pensar que podría serlo fue el error del marxismo y de la teología política. Con todo, en su opinión, aun en el reino de la política uno no puede apañárselas con el relativismo absoluto (2009, pp. 20-21).

Esta descripción que hace Rorty del pensamiento político de Ratzinger es acertada, lo que hace pensar que el filósofo norteamericano se tomó el trabajo de leer y estudiar al entonces papa Benedicto XVI. Lo que no es un dato menor teniendo en cuenta que se trata de uno de los filósofos contemporáneos más influyentes en los Estados Unidos y Europa. Como se decía anteriormente, la influencia del pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI ha

traspasado las fronteras del catolicismo y ha sido reconocido por su profundidad, al grado de *merecer* este tipo de respuestas.

Retomando la cita de Rorty, habría que decir que el punto central de divergencia entre las corrientes iuspositivista de Kelsen-Rorty y el iusnaturalismo de Ratzinger radica en el relativismo gnoseológico, es decir, el debate sobre la capacidad del conocimiento de acceder a la verdad. Kelsen y Rorty explícitamente niegan esta capacidad. Lo interesante, si se los está interpretando adecuadamente, es que su negación está fuertemente influida por una especie de aprensión al absolutismo (autocracia diría Kelsen) político. Si existe una verdad cognoscible para el ser humano, quien la poseyera se vería obligado -lógicamente hablando- a castigar el error.

Esta aprensión es más que razonable si se tiene en cuenta la larga historia de la política humana. Y es que si el poder político construye un relato convincente sobre su legitimación absoluta, trascendente, religiosa, *verdadera*, la disidencia, la libertad de pensamiento serían simple estupidez, locura o simple maldad. Al parecer estos autores *relativistas*, usando la propia definición de Rorty, parecen preferir renunciar al pensamiento que correr el riesgo de caer en nuevos absolutismos. Y de estas ideas a la noción del pluralismo jurídico-político como algo necesariamente bueno, solo queda un paso.

Por eso es más que interesante descubrir un pensador como Ratzinger. Él también teme el resurgimiento del Estado absoluto. Él lo sufrió en su juventud bajo el nacionalsocialismo. Pero a diferencia de los autores *relativistas*, él no cree que la respuesta esté en una renuncia de la razón. Es más, Ratzinger ve precisamente en ese abandono la *mejor* posibilidad que tiene el Estado absoluto de regresar. Sin ninguna limitación superior al propio proceso políti-

co-jurídico, la administración del Estado, que es la administración de la violencia en una sociedad, queda simplemente librada a un juego de fuerzas; un juego en el que triunfará el que tenga más fuerza. Se trata de un retorno a la llamada *ley de la selva*, no en vano contrapuesta al Estado de derecho. “Si la mayoría tiene siempre la razón -como ocurre en el caso de Pilato- el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor” (Ratzinger 2006b, p. 95).

Para un pensador moderno, en el sentido filosófico del término, el Estado no puede ser fuente de verdad ni de moral. En eso están de acuerdo los tres autores analizados. El fin del Estado moderno debería ser el de garantizar la libertad de las personas al garantizar un orden de convivencia razonable. Hasta aquí también están de acuerdo los tres. La diferencia aparece cuando se define el adjetivo *razonable*. Para los iuspositivistas como Kelsen y Rorty lo más razonable es renunciar a la razón. Para el iusnaturalista Ratzinger lo más razonable es sostener “un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que no se puede someter a manipulación” (Ratzinger 2006b, p. 103).

3. Igualdad, libertad y Estado en el Siglo XXI

Un concepto clave para entender la temática que se está tratando es el de *igualdad*. Usualmente esta idea se ha expresado con formulaciones del tipo: *todos son iguales ante la Ley*. Pero varios problemas surgen cuando de ese deseo de igualdad entre los seres humanos se quiere alcanzar una igualación forzada de los mismos. La idea de que todas las personas sean iguales en todos los aspectos es irreal, porque con esto se estaría negando la pluralidad del

ser humano. Ciertos regímenes intentaron llevar a la práctica este deseo de igualdad de todos los individuos de una sociedad, siendo muy conscientes que para ello tenían que limitar la libertad de las personas, buscando una falsa igualdad.

La igualdad de la que se habla en los textos constitucionales es la igualdad en derechos fundamentales de la que deben gozar todos los individuos dentro de una sociedad. También es cierto que con ésta no se solucionaron todos los problemas de desigualdad, pero sí fue el primer paso efectivo para que se respeten las garantías fundamentales de los sujetos:

Esta máxima (igualdad de todos) corre y recorre el amplio arco de todo el pensamiento político occidental, desde los estoicos al cristianismo primitivo, para renacer con un nuevo vigor durante la Reforma, asumir forma filosófica en Rousseau y los socialistas utópicos, y expresarse en forma de verdadera y propia regla jurídica en las declaraciones de los Derechos Humanos, desde finales del siglo XVIII hasta hoy (Bobbio 1993, p. 68).

Estas garantías de protección de las principales libertades y derechos de todas las personas que debe brindar el Estado se expresaron en forma de norma jurídica para todos los miembros de esa misma sociedad, para no ser vulneradas por el mismo Estado que las garantiza. Bobbio reconoce esta igualdad en la naturaleza común del hombre al decir:

La idea que la máxima [igualdad de todos] expresa es la de que los hombres sean considerados iguales y tratados como iguales respecto de aquellas cualidades, que según las diferentes concepciones del hombre y de la sociedad, constituyen la esencia del hombre, la naturaleza humana distinta de la naturaleza de los demás seres,

como el libre uso de la razón, la capacidad jurídica, la libertad de poseer, la dignidad (1993, p. 69).

Es pertinente en este punto desarrollar el concepto de igualdad en la capacidad jurídica. Este concepto se refiere a que todas las personas, sin importar sus características, deben gozar de la misma capacidad de adquirir derechos. Esto es lo que hace a cualquier individuo de un grupo social, parte activa de esa sociedad. Con esto, no se critican las condiciones, toda vez que estas sean objetivas y razonables (como el ser mayor de edad para tener plena capacidad jurídica, por ejemplo) que un determinado Estado puede poner para que se goce de una plena capacidad jurídica, condiciones que no deben formar parte de razones de origen, religión, raza, etc.

Algunos hombres son ‘iguales’, o en el límite, ‘ningún’ hombre es igual a otro, el liberalismo niega la máxima no respecto de la totalidad de los sujetos, sino de la totalidad (o casi totalidad) de los bienes y males respecto de los cuales los hombres habían de ser iguales, es decir admite la igualdad de todos no en todo (o casi todo) sino sólo en una cosa y este ‘alguna cosa’ suelen ser habitualmente los así llamados derechos fundamentales, o naturales, o como se dice hoy, Derechos Humanos, que son además las diversas formas de libertad, personal, civil y política, que han sido enumeradas sucesivamente por las distintas constituciones de los Estados nacionales desde finales del siglo XVIII hasta hoy (1993, pp.89-90).

Esta larga cita de Norberto Bobbio resume muy bien el fundamento de todo Estado moderno, más aún, de un Estado de derecho. Este reconocimiento de igualdad en los derechos fundamentales es

la piedra angular sobre la cual las sociedades contemporáneas tratan de alcanzar los ideales de justicia y armonía social.

Ahora bien, habiendo analizado la temática y los límites que debe tener la igualdad en una sociedad moderna, es necesario hacer un breve análisis de lo que puede pasar cuando se intenta igualar a las personas de manera forzada, pasando de ser igualdad a uniformidad de las personas. Como ya se había mencionado brevemente, estas medidas se llevan a cabo solamente a través del abuso estatal. En tales casos el valor contra el que se atenta es el de la libertad personal.

Esta libertad es también uno de los derechos fundamentales que el Estado debería respetar y proteger. Es más, esa es la principal función que el Estado constitucional debería cumplir; ser el garante de los derechos fundamentales de las personas, por tal libertad se luchó en las grandes revoluciones del siglo XVIII:

como liberación de un sistema político y legislativo concentrado en un restringido círculo de la clase dominante que se transmite el poder hereditariamente, incontrolado, arbitrario, despótico, concentrado, frente al cual el individuo singular no goza de garantía alguna contra el abuso del poder (Bobbio 1993, p. 134).

La naturaleza humana de la que se hablaba tiene como una de sus características principales la libertad. Pero la libertad en los Estados constitucionales es reconocida por el Estado como una característica humana previa incluso a la conformación estatal. Ratzinger expresa esta idea de la siguiente manera:

La libertad no se le concede al hombre desde fuera. El hombre tiene derecho porque fue creado libre. De este pensamiento procede la idea de los Derechos Humanos como carta magna del

movimiento a favor de la libertad. Cuando en ella se habla de la naturaleza no se piensa sencillamente en un sistema de desarrollos biológicos, sino que se dice que con anterioridad a todas las estructuras y ordenamientos jurídicos, existen derechos en el hombre mismo, en virtud de su propia naturaleza. La idea de los Derechos Humanos, entendida en este sentido, es en primer lugar una idea revolucionaria: se halla en contra del absolutismo del Estado (2006a, p. 206).

Este es un punto importante, se ha establecido que lo principal que un Estado debe brindar a sus ciudadanos es libertad, libertad de pensamiento, libertad física, etc. El Estado debe ser su garante frente a abusos de terceros y frente a los abusos que el mismo Estado puede cometer. De modo que el Estado, como institución dentro de una sociedad, brinda tales garantías limitando ciertos comportamientos, fomentando otros y/o siendo indiferente o incompetente sobre otros. Esa intención reguladora del Estado es la que configura el Derecho.

Una sociedad sin instituciones que cumplan estas funciones, caería en la anarquía, en el abandono de toda norma. Estas situaciones, si bien son extremas, no deben dejar de ser advertidas. Diversas corrientes de pensamiento argumentan que una sociedad sin clases, sin instituciones, llevaría a un Estado óptimo del hombre, que sería como volver a un estado natural del hombre. Pero en esta sociedad anárquica se perderían los valores que rigen en una sociedad, los valores que han llevado a la configuración del derecho constitucional.

A partir de esas ideas y principios los Estados modernos han ido evolucionando, unos más que otros, en la búsqueda de un cierto

equilibrio entre libertad e igualdad. El equilibrio entre la libertad de obrar según la conciencia pero dentro de límites, que son las garantías legales que tienen las demás personas. El sistema constitucional moderno procura que la comunidad sea la fuente de sus propias leyes y rija sus comportamientos. Además, bajo los parámetros de una constitución escrita, se busca el equilibrio de los poderes del Estado como la mejor manera de evitar la concentración de poder; porque cuando el poder se concentra termina siempre en autoritarismo y, desde el siglo XX, incluso en totalitarismos. Por eso Ratzinger afirma: “La obediencia al Derecho no es impedimento de la libertad, sino condición suya” (1993, p. 91).

Un derecho debe ser igual para todos los miembros de una sociedad, sin importar su origen étnico, social, cultural o religioso, ni cualquier otra situación que sirva de excusa para que un sujeto pueda ejercer esos sus derechos. Debe considerarse que una vez establecidos los órganos que ejercerán las funciones de crear, aplicar y ejecutar el derecho, es vital que ellos y toda institución que produzca derecho refleje las convicciones morales comunes dentro de una sociedad, ya que como afirma Ratzinger: “Sin convicciones morales comunes las instituciones no pueden durar ni surtir efecto” (2006b, p. 38).

Las limitaciones a la libertad que se hacen en nombre del derecho tienen, en principio, la finalidad de evitar los abusos que una libertad ilimitada tendría en cualquier sociedad. Sin la idea moral de que los derechos personales deben ser considerados inviolables, cualquier mayoría o grupo de presión impondría sus intereses sobre el resto. La historia también ha mostrado las grandes atrocidades que se pueden cometer en nombre de la mayoría, el pueblo o la voluntad popular. Por eso los Estados constitucionales han ideado

diversos mecanismos que eviten ese tipo de atropellos, o más técnicamente hablando, que eviten el surgimiento de una democracia directa. Aunque el nombre puede sonar atractivo, una especie de profundización del principio democrático, su puesta en práctica resultará siempre en la imposición de la voluntad o los intereses de un grupo en nombre de la mayoría. “La democracia constitucional que, como democracia parlamentaria no representa una democracia directa, sino representativa, que no es vehículo de una total ausencia de autoridad, sino una forma de ejercer la autoridad y de mantenerla bajo control” (Ratzinger 2005b, p. 22).

Por una comprensión errónea de los derechos que debe brindar un Estado se ha llegado a la relativización de valores fundamentales para las personas en las sociedades del siglo XXI. Progresivamente diferentes grupos sociales, que en un principio podían verse como víctimas ante la falta de protección de ciertos derechos por parte del Estado o la sociedad misma, fueron cambiando la perspectiva o concepción social que se tenía respecto a esos derechos. Es por eso que en estas últimas dos décadas hubo tantos cambios en políticas respectivas a derechos fundamentales como vida, libertad e igualdad.

El pensamiento que el presente texto pretende dar a conocer es el que sigue la línea de J. Ratzinger, la cual expresa que no porque la mayoría considere como *bueno* algún acto o pensamiento, éste deba ser considerado como tal. Se pretende expresar la verdadera importancia que los valores fundamentales tienen en la vida actual, y su incidencia en el camino hacia un Estado de derecho real.

Con todas estas reflexiones se ha querido mostrar que los Estados constitucionales modernos, con todas las imperfecciones que pue-

dan todavía tener los diversos casos concretos, son el mejor intento que los seres humanos han encontrado para equilibrar, distintas tensiones y valores para generar sociedades lo más armónicas y ordenadas posibles. Ya que muchos autores, en nombre de *denunciar* las diversas y reales imperfecciones de los sistemas constitucionales, atentan contra sus bases mismas, poniendo en riesgo su continuidad en el tiempo.

Se ha dejado el análisis más profundo de las dos últimas temáticas tratadas para esta parte del trabajo para llevarlo a cabo en conjunto, toda vez que son temáticas claramente interrelacionadas y, para efectos de este manuscrito, indivisibles. Además que se hará el correspondiente análisis de la incidencia de las corrientes filosóficas contemporáneas en el pensamiento de Joseph Ratzinger y de los demás autores citados.

No es un hecho desconocido que las sociedades con el paso del tiempo cambien su percepción de ciertos conceptos que rigen la vida de las personas, y estos cambios son en gran medida saludables para el progreso humano, sin ellos no se habrían superado las barreras de los Estados absolutistas, por ejemplo. No sería pertinente volver a un análisis profundo de las ideas expuestas en el primer punto, bastará simplemente mencionar que hay percepciones que aún con el pasar de los tiempos deben permanecer intactas dentro de las sociedades. Es en este punto que se explica el pensamiento de Ratzinger en cuanto al relativismo en los Estados democráticos, al explicar que en lo que respecta a la dignidad humana, reflejada en valores como la libertad, la igualdad en derechos fundamentales y el respeto a la vida, no puede haber un espacio para la duda.

Es importante resaltar la coincidencia en el pensamiento de Bobbio con el de Ratzinger al destacar enfáticamente que el respeto a

los valores anteriormente mencionados es lo que condujo a la conformación de los Estados constitucionales modernos en contravención a los Estados absolutistas de los siglos XVIII y XIX, así como de los Estados totalitarios en la primera mitad del siglo pasado. Sin embargo, aún en estas sociedades del Siglo XX, en las que ya existía una concepción de un Estado de derecho, durante décadas se manifestaron corrientes que pusieron en duda la importancia de estos fundamentos que preceden al Estado mismo. De esta manera, se puede percibir tangiblemente que en este tiempo, ya entrado el Siglo XXI nuevamente y con mucha más fuerza, se están presentando muchos cuestionamientos acerca de la importancia de estos fundamentos en la vida humana. No es una tarea ajena al derecho la búsqueda de soluciones para estos conflictos.

Ratzinger no se queda indiferente a estas tendencias en las sociedades actuales por las cuales se están relativizando valores esenciales en la vida humana, conduciendo a su desvalorización. El Estado cada vez regula más aspectos de la vida humana: paradójicamente la libertad, valor fundamental en los Estados democráticos y derecho primario para Ratzinger, está siendo coartada y vulnerada en ciertos aspectos (libertad de económica, de producción, de comercio, de tránsito, etc.) o el valor de la vida, especialmente la humana, en muchas ocasiones se encuentra desvalorizado con medidas que no le dan una protección debida. Es por esta razón que es de gran importancia en tiempos actuales analizar, y por qué no, llevar a la práctica en la vida política actual pensamientos como el de Joseph Ratzinger, siguiendo sobre todo un derecho que se guíe por la razón, en defensa de las garantías principales que deben proteger la seguridad jurídica de las personas y respetando el valor fundamental de la libertad.

Es en este punto que se sustenta la tesis del presente trabajo, como se demostró en la primera parte, efectivamente existen presupuestos de la vida humana que preceden al Estado y ni siquiera éste debe alterarlos, mucho menos descartarlos. Se vio incluso cómo Habermas reconoce, coincidiendo con Ratzinger, que estas bases existen y que ni el mismo Estado puede valerse de ellas si se quiere llegar a un Estado de derecho real. Justamente es por este motivo que se le debe dar una importancia en el ámbito jurídico-académico a la temática expuesta para que se puedan sentar las bases de un Estado democrático en la teoría y en la práctica en las sociedades contemporáneas para alcanzar un Estado de derecho.

4. Referencias

- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y Libertad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Habermas, J y Ratzinger, J. (2008). *Entre Razón y Religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, J. (2005a). *¿Democracia en la Iglesia?* Madrid: Artes Gráficas Gar.Vi.
- Ratzinger, J. (2005b). *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC
- Ratzinger, J. (2006a). *Fe, Verdad y Tolerancia*. Salamanca: Gráficas Verona S.A.
- Ratzinger, J. (2006b). *Verdad, Valores, Poder*. Madrid: Ediciones RIALP S.A.
- Rorty, R. (2009). *Una Ética para Laicos*. Buenos Aires: Katz Editores.