

**Olivera, Daniel Alejandro**

## **Legitimación del poder en el vínculo entre religión y política a partir de los dos cuerpos del rey y la propuesta de Jürgen Habermas**

---

**Tesis para la obtención del título de posgrado de  
Magister en Filosofía, Religión y Cultura  
Contemporáneas**

Director: Fonti, Diego Osvaldo

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA**

**TRABAJO FINAL**

**DANIEL ALEJANDRO OLIVERA**

**AÑO 2020**



**LEGITIMACIÓN DEL PODER EN EL VÍNCULO ENTRE RELIGIÓN Y  
POLÍTICA A PARTIR DE *LOS DOS CUERPOS DEL REY* Y LA PROPUESTA  
DE JÜRGEN HABERMAS**

**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**



**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CULTURA CONTEMPORÁNEAS**

**LEGITIMACIÓN DEL PODER EN EL VÍNCULO ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA**  
**A PARTIR DE *LOS DOS CUERPOS DEL REY* Y LA PROPUESTA DE JÜRGEN**  
**HABERMAS**

**AUTOR: DANIEL ALEJANDRO OLIVERA**

**DIRECTOR: Dr. DIEGO FONTI**

**AÑO 2020**

A la memoria de mi(s) madre(s)

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I.- CAPÍTULO 1: KANTOROWICZ. ANTECEDENTES DEL ESTADO MODERNO: ... <i>LOS DOS CUERPOS DEL REY</i> .....	11
I.1.- LEGITIMACIÓN CRISTOCÉNTRICA. EL REY, PERSONA MIXTA GEMINADA. MONARQUÍA LITÚRGICA.....	12
I. 2.- LEGITIMACIÓN IUSCÉNTRICA. EL REY, <i>LEX ANIMATA</i> . MONARQUÍA TEOCRÁTICA Y JURÍDICA.....	22
I.3.- LEGITIMACIÓN POLITICÉNTRICA. EL REY, <i>CORPUS MYSTICUM</i> . .....	29
II.- CAPÍTULO 2: EDAD MEDIA Y MODERNIDAD. CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD.....	39
II.1.- CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD. MEDIOEVO Y MODERNIDAD.....	40
III.- CAPÍTULO 3:HABERMAS: LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO.....	51
III.1.- HABERMAS: LA RELIGIÓN EN DEMOCRACIA DELIBERATIVA.....	52
IV. SÍNTESIS, CONCLUSIONES Y APLICACIÓN A UN MARCO ACTUALIZADO .....	72
V.- ANEXO .....	88
VI.- BIBLIOGRAFÍA .....	94

## INTRODUCCIÓN

A partir de la obra de Hobbes, principalmente *El Leviatán* del año 1651, la modernidad elabora lo que algunos autores denominan "la gran separación"<sup>1</sup>, es decir la prescindencia progresiva de argumentos e instituciones religiosas para fundamentar el poder político. Sin embargo, la cuestión de la autoridad del poder secular no tuvo en Occidente y sus instituciones una estructura fundamentalista<sup>2</sup>. De hecho, Jürgen Habermas ha argumentado sostenidamente cómo las instituciones, creencias y dogmas del judaísmo y el cristianismo dieron lugar a algunos de los más importantes logros de la modernidad: Autonomía subjetiva y emancipación personal, independencia de la legitimación civil de otras creencias, rol autónomo de la ciencia, etc. Incluso la noción de *lumen naturale* es vista por el propio Habermas como un intento de racionalización de las creencias<sup>3</sup>.

Son precisamente estos logros los que llevaron a una independencia funcional de las instituciones religiosas y seculares en la pregunta por la validez y legitimidad de sus respectivas autoridades en el contexto secular. Se evidencia en la postura del autor la valoración de los aportes de las Religiones con sus contenidos semánticos inspiradores al Estado democrático de derecho, en concreto, de los ciudadanos religiosos al ámbito político

---

<sup>1</sup> (...) Algo ocurrió. O más bien, sucedieron muchas cosas, y la combinación de ellas terminaría con el reinado de la teología política en Europa. No solo con la teología política cristiana, sino con las premisas básicas en las que se había apoyado toda la teología política. El cristianismo como fe religiosa sobrevivió, al igual que sus iglesias. La tradición cristiana de un pensamiento político que dependía de una concepción particular del nexo divino no lo hizo. Fue sustituida por un nuevo enfoque de la política que se centraba exclusivamente en la naturaleza y las necesidades humanas. Se produjo una Gran Separación, que segregó de manera decisiva la filosofía política occidental de la cosmología y la teología. En nuestros días sigue siendo el rasgo más distintivo del Occidente moderno. LILLA, M. (2010): *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Debate, Barcelona, p.59.

<sup>2</sup> Si se acepta la definición de fundamentalismo como la eliminación de la independencia de prácticas, justificaciones y normas de la esfera civil respecto de las que provienen de la religión, entonces no se puede aceptar que esa manifestación se haya dado en la Modernidad europea y latinoamericana. FONTI, D. (2019), *Apostasías. Lo que queda para la religión en el laicismo democrático*, Crujía, Buenos Aires, p. 12.

<sup>3</sup> Cabe agregar que en el último *Opus magnum* de Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), sostiene que en la constelación occidental de fe y conocimiento se dio por esa misma interrelación de ambas (tensa y crítica, pero también constructiva y cooperativa) los procesos de aprendizaje que permitieron llegar al momento posmetafísico contemporáneo.



en cuanto se presenten como discursos argumentativos siguiendo su propuesta de la democracia deliberativa. La necesidad de debate de cuestiones filosóficas en el Estado de derecho propicia la inclusión de argumentos religiosos que favorecen la justicia en democracia.

Esto se enmarca en la teoría habermasiana de que las decisiones vinculadas a la política serán legítimas en cuanto sean resultado de una deliberación democrática donde el consenso tendrá un lugar determinante. Para ese consenso legitimador todos los participantes, seculares y religiosos (interlocutores discursivos), deberán estar en simetría con la única posible coacción del argumento discursivo válido evitando dogmatismos. La democracia deliberativa en nuestro periodo postsecular vinculará lo secular y lo religioso con su aporte de sentido indispensable.

Sin embargo, un análisis del surgimiento de esta escisión no puede limitarse a las formulaciones modernas, sino que sus raíces se pueden rastrear en perspectivas y doctrinas previas. Un lugar filosófico-político notable para encontrar el modo en que confluyen las tradiciones previas y el discurso moderno sobre la legitimidad es la noción de los *dos cuerpos* del rey, el concepto de duplicación, persona geminada. En la obra *Los dos cuerpos del rey*, Ernst Kantorowicz señala tres momentos de esta legitimación del poder y su relación con la Religión: Cristocéntrica, iuscéntrica y politicéntrica. Esta idea permite indagar las posibilidades y legitimidad otorgadas por el rol institucional "eterno" del rey frente a su propia realidad empírica finita.

Esta tesis propone abordar la cuestión de la legitimidad del poder político moderno, sus raíces premodernas y su evolución a partir de los conceptos de legitimidad y las condiciones para el aporte de las Religiones al Estado democrático en el marco de la propuesta de Habermas. Esta confrontación también permitirá, en última instancia, denotar las carencias que presentan las posiciones procedimentales modernas cuando no tienen en cuenta el origen histórico de los fundamentos de las estructuras de poder político.

La cuestión de la legitimación del poder ha atravesado la historia de la conformación de las instituciones occidentales reflejando en los distintos momentos históricos supuestos diversos. La relación entre la Religión y política se presenta como un punto clave para establecer esta legitimación. Tomando como referencias principales a estos dos autores se realizará un estudio de la evolución histórica de la relación entre poder político y Religión en

las distintas etapas de la Edad Media como precursores para la situación devenida en la Modernidad y nuestra sociedad actual.

En el desarrollo de los capítulos se intentará dar cuenta de los orígenes de esta relación que establece una legitimación del poder político y la relación con la Religión, tomando para ello la argumentación de Kantorowicz sobre los orígenes de la Modernidad. En este punto será posible abordar la propuesta habermasiana en nuestro contexto occidental. A partir de la desestructuración de la política medieval se puede señalar el desencadenamiento en la Modernidad de nuevas relaciones en orden a destacar el valor otorgado a la Religión para la legitimación política en la actualidad según Habermas.

En este trabajo se realizó una investigación de carácter documental con un enfoque hermenéutico. Para ello se tomaron fuentes bibliográficas principalmente de los autores Ernst Kantorowicz y Jürgen Habermas. En un primer lugar se realizó la recolección de la información para luego proceder a un análisis de los mismos, y una posterior elaboración del informe. Será clave la aproximación a la obra *Los dos cuerpos del rey* (2012) de Ernst Kantorowicz para la elaboración de la primera parte del informe (capítulo 1). En un segundo momento del marco teórico se tratará el tema de la secularización que queda planteada en los inicios de la Modernidad estudiada en el apartado anterior. Para ello se tendrán en cuenta diversas fuentes bibliográficas consignadas en la bibliografía, principalmente la obra de 2008 de Hans Blumenberg (capítulo 2). En un tercer momento de la investigación se tratarán específicamente los postulados en la obra de Jürgen Habermas referidos a la legitimación del poder político y el espacio de la Religión en la democracia postsecular (capítulo 3).

En este punto podremos destacar cómo la legitimación del poder político ha estado ligada en Occidente a la relación entre política y Religión. El proceso de secularización permitió la independencia del poder civil respecto a la Religión, justamente los postulados del cristianismo hicieron posible según Habermas esta separación. El resultado al que se arriba parte de una unión sacramental en un primer momento, litúrgico, dando lugar al derecho y la ley como fundamento de la misma. Habermas verá a la Religión (sus postulados) como propiciadora de la separación entre Religión y política y destacará los aportes aún necesarios en el ámbito político desde la participación en democracia de los ciudadanos religiosos.

Con la aparición de las constituciones liberales en los Estados democráticos se buscará garantizar la libertad de las comunidades formadas por ciudadanos religiosos, pero a su vez proteger al cuerpo político de la influencia de lo religioso para tomar decisiones que

sean vinculantes para todos los miembros de la sociedad. Para ello será necesario el reconocimiento de todos los ciudadanos como miembros iguales de la sociedad. En este punto será clave el interés práctico comunicativo que lleva a los miembros de una comunidad a intentar entenderse con sus pares u otras comunidades, es decir, alcanzar la comprensión intersubjetiva en el contexto democrático. En este sentido existe una valoración de la Religión y lo que pueda aportar a la sociedad democrática, y la misma necesidad de una legitimación del poder político en la sociedad sería resultado del aporte histórico de la Religión. La necesidad de legitimación como tal, el origen de esta noción, tiene su raíz religiosa en cuanto a la necesidad de legitimidad de la autoridad, de la política, lo que significa romper con la arbitrariedad. En nuestro contexto actual esa legitimación no puede ser religiosa ni por autoimposición sino por el consenso público en la democracia deliberativa que necesitará una traducción de los ciudadanos religiosos al lenguaje laico y la aceptación por parte de los ciudadanos seculares de los aportes de aquellos.

**I.- CAPÍTULO 1:**

**KANTOROWICZ. ANTECEDENTES DEL ESTADO MODERNO:**

***LOS DOS CUERPOS DEL REY***

## **I.1.- LEGITIMACIÓN CRISTOCÉNTRICA. EL REY, PERSONA MIXTA GEMINADA. MONARQUÍA LITÚRGICA.**

Durante los siglos comprendidos en la denominada Edad Media se desarrollan los fundamentos de la relación entre el poder político y la Religión, en concreto, el Cristianismo. Después de la caída del Imperio Romano de Occidente (siglo V dC) aparecen diferentes interpretaciones de dónde y de qué manera residía el verdadero poder. Una primera respuesta ligada al imperio bizantino con el Emperador elegido por Dios como su único y directo representante (*Pontifex maximus*) y el Cristianismo como Religión imperial. Una segunda interpretación planteaba la renovación mística y espiritual del imperio romano desde una propuesta agustiniana principalmente en su obra *De civitate Dei* (412 – 426 dC); y en tercer lugar la respuesta del Papa (principalmente desde el Papa León I) consistente en una monarquía unida al derecho romano donde la herencia de san Pedro lo constituye en quien detenta los poderes espirituales y temporales.

A diferencia de la propuesta bizantina que incluía a la Religión desde el poder político, en el caso de Occidente es la Religión representada en el Papado quien incluye el poder político y lo legitima<sup>4</sup>. Estas perspectivas atraviesan la constitución de los reinos medievales donde la relación con el Cristianismo será clave para la legitimación del poder político<sup>5</sup>. Las palabras del Papa Gelasio I dirigidas al emperador bizantino Anastasio I del año 494 son muy representativas y fueron tenidas como referente en el periodo medieval:

Son dos las instancias, augusto emperador, que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y el poder de los reyes. Pero, de ellos, es tanto mayor el peso del sacerdocio porque en el juicio divino él debe rendir cuentas por los reyes de los hombres. Tú sabes, hijo dilecto, que aunque en cuanto a tu dignidad, te encuentres por encima de todo el género humano, inclinas piadosamente tu cabeza ante el dispensador de las cosas divinas y le ruegas la justificación de tu salvación<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. ROCHE ARNAS P. (2010). *El pensamiento político medieval*, Editorial Centro de estudios Ramón Areces Madrid, pp. 20 - 22.

<sup>5</sup> Para la evolución histórica de la relación Estado e Iglesia, esta última como garante de las libertades en la perspectiva política VER: SOLER, C. (1988). *El papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*, Revista Persona y Derecho N° 18, Unav, Pamplona.

<sup>6</sup> En: MIETHKE, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Editorial Biblos, Buenos Aires, p. 14.

Este texto paradigmático marca la pauta de la Iglesia como la intermediaria entre la tradición antigua imperial y los nuevos gobiernos que estarán ligados a la Religión como la autorizada a sostener y cultivar la tradición cristiana:

En efecto, el monopolio eclesiástico de la interpretación de las alusiones contenidas en la Biblia referidas a los gobernantes y a su cargo actuaba, en virtud de su enorme importancia para la legitimación del poder, como causa de un permanente avance de los gobernantes sobre la Iglesia<sup>7</sup>.

En la obra *Los dos cuerpos del rey* (1957) de Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) se plantea la cuestión de la realeza medieval centrada principalmente en la figura del Rey. El punto clave estará en la dualidad que reviste al mismo y es planteada desde tres perspectivas: la realeza cristocéntrica, la realeza iuscéntrica y la realeza politicéntrica.

En la primera parte del texto se hace referencia a los *Informes* del jurista Edmund Plowden escritos durante el reinado de Isabel I (Tudor) donde se destaca el *character angelicus* del Rey en quien se percibe un cuerpo político y un cuerpo natural. Aquí se vislumbran fuerzas que eliminarían las imperfecciones naturales. Aparece el *Rex* como *deus absconditus*, los dos cuerpos del Rey forman uno solo, separado solamente por la muerte. En este contexto la realeza se define en términos cristológicos, es decir, el lenguaje teológico eclesiástico se traslada a lo secular. Esto se produce por la influencia del Derecho canónico; el Símbolo *Quicumque* o Atanasiano al definir que en el rey existen dos cuerpos en una sola persona; la Cristología tal como se puede observar en el lenguaje teológico utilizado por los juristas llegando a producir una Cristología real; los Libros de las horas medievales; el Credo Calcedonio en las nociones de infalibilidad, indivisibilidad, inmutabilidad, etc. La sucesión real se presenta como el paso del cuerpo político del rey a otro cuerpo natural, paso de la esencia eterna y divina del monarca.

En un segundo momento de esta introducción de la obra el autor hace referencia a la figura del rey Ricardo II de William Shakespeare en su obra *La tragedia del rey Ricardo II* donde se disuelve la unidad del cuerpo natural con el inmortal cuerpo político, la separación de los dos cuerpos del rey. En el texto se pone en evidencia la endeble naturaleza humana del monarca que percibe que el ser vicario de Cristo divino puede traer aparejado el ser vicario del Cristo humano. Su inmortalidad, vejez y muerte sustituyen a la figura del rey que nunca muere, se produce la disolución de la unidad del cuerpo natural y el cuerpo político. Incluso

---

<sup>7</sup> Ídem, p. 17.

en cuanto se adentra en la obra se percibe una analogía con la Pasión de Cristo al ser enfrentado por los que él denomina Judas y Pilatos.

En este punto del texto el autor divide en los tres momentos que se distinguieron anteriormente, precedentes a lo testimoniado en los Informes de Plowden y en la obra de Shakespeare:

En primer lugar hace referencia a la Realeza cristocéntrica. Toma como guía para el estudio un Anónimo<sup>8</sup> del año 1100 perteneciente a la biblioteca del Arzobispo Matthew Parker (periodo Tudor<sup>9</sup>) legada a su Facultad del Corpus Christi de Cambridge. Aquí se expresa la persona mixta del rey en lo político y lo religioso. Acude a otros ejemplos de dualidades presentes en la sociedad medieval como la de los monjes (celestial – terreno), caballeros (religiosos y soldados), Obispos (señores feudales y religiosos / que al ser comparado con el rey destaca que ambos son *Christus et Deus*, sólo con una diferencia de rango entre ellos).

No es sorprendente que en el contexto de una sociedad teocéntrica se busque compatibilizar dualidades que van desde lo civil y religioso a la misma Ciudad de Dios y ciudad de los hombres cuya finalidad sería instaurar el reino de Dios en la tierra. Esta dualidad se presentaba principalmente en la figura del Rey y del Obispo. En el periodo feudal estas “mezclas” fueron frecuentes derivando en cuestiones como “las Investiduras”, el Obispo como Príncipe de la Iglesia y feudatario del Rey.

Durante todo este periodo confluyen dos modos que se presentaban como excluyentes respecto al ejercicio del poder. Los distintos acontecimientos históricos que lo antecedieron, ya sea el pensamiento romano sobre la autoridad en un primer momento percibida como ascendente hacia aquel que detentaba el poder sufrió mutaciones que llevaron a la idea del Emperador cubierto por la divinidad cambiando radicalmente la antigua concepción hacia una nueva en la que el gobernante recibe su potestad no del pueblo (*populus*) sino de la divinidad:

---

<sup>8</sup> Sobre la historia y acogida del texto del Anónimo normando Cfr. MIETHKE, pp. 44 – 45.

<sup>9</sup> En general se identifica al periodo denominado Tudor al comprendido entre los años 1485 y 1603, época del reinado de esta Casa real en el trono de Inglaterra. Sus representantes más significativos: Enrique VII (1457-1509), Enrique VIII (1491-1547), María I (1516/17 – 1558) y Elizabeth I (1533- 1603) quien falleció sin dejar descendencia. Con el advenimiento al trono de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia (1556 – 1625) de la Casa Estuardo el 24 de marzo de 1603 se concluye este periodo del reinado de los Tudor mediante la figura de *unión personal* por la que el mismo soberano gobierna ambos Reinos. Con sus obras *The true law of free Monarchies* y *Basilikon Doron* (El Don real) marcó las pautas para su gobierno basado en el derecho divino de los reyes con una administración centralizada y tintes de absolutismo. Cfr. JIMÉNEZ SUREDA, M. (2003), *La Inglaterra de los Tudor (síntesis de historia política)*, Manuscripts 21, Barcelona, pp. 195-210.

(...) emperadores divinos para pasar a ser emperadores por la gracia de Dios. La importancia del cambio radica en que abandonaron las pretensiones de ser verdaderas divinidades en la tierra, y reconocieron, en cambio, que Dios era el origen de su poder<sup>10</sup>.

El poder reside en un Ser Supremo (identificado en el Cristianismo con Dios) quien otorgará sus leyes a la humanidad a través de sus representantes, es decir, los monarcas. El poder está al margen de los designios de la voluntad popular. Los hombres aceptan los preceptos de los cuáles dependerá su salvación en el contexto de una visión orgánica de la sociedad regida por una ley eterna de la que la ley natural será una participación y que se traduce en la ley positiva del Estado<sup>11</sup>.

En la perspectiva ascendente quien detenta el poder por razones prácticas debe dar cuenta de ello a aquellos que le otorgaron su potestad, no es el caso del gobierno descendente. Esta teorización es la que se hizo presente en la Iglesia con el ministerio petrino a la cabeza, cuya facultad no es recibida de los miembros de la Iglesia sino por la gracia de Dios:

Este órgano supremo en el cual se localiza todo el poder y que lo distribuye “hacia abajo” es Dios mismo, quien nombra un vicario en la tierra; de hecho, es el vicario quien posee la suma total del poder derivado de Dios. En sentido estricto la idea de representación, no surge de este cuadro conceptual, y si la de un poder derivado o delegado en la forma de un oficio específico concedido por la divinidad<sup>12</sup>.

La concepción teocéntrica medieval adquirió aceptación configurando la figura del rey “por la gracia de Dios”, *Rex Dei gratia*. Se produce un traspaso del lenguaje religioso al político, la gracia recibida como un don pero que, a la vez, ponía al elegido (en algunas ceremonias de coronación: ungido) en una situación diferente del pueblo que debía ser gobernado por él quien se cubría de un misticismo.

Se produjo un paso de una justificación del poder ascendente a descendente. En distintos espacios europeos occidentales ambas visiones continuaron vigentes pero en mayor medida, también por la gran influencia y modelo del Papado, la descendente fue aceptada y naturalizada en casi su totalidad. Como paradigma de este modelo, ya entrada la Edad Media, encontramos a Francia e Inglaterra.

El Rey es persona mixta por sus capacidades temporales como hombre individual y capacidades espirituales como *Christus*: Dios- hombre por la unción sacramental y la

---

<sup>10</sup> ULLMAN, W. (1971). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Biblioteca de política y sociología. Revista de Occidente, Madrid, p. 61.

<sup>11</sup> Cfr. SABORIDO, J. (2003), *Sociedad, estado, Nación. Una aproximación conceptual*, Eudeba, Buenos Aires.

<sup>12</sup> ULLMAN (1971), p. 24.



consagración. Se presenta una clericalización del oficio del Rey con la figura de persona mixta referida a lo espiritual y temporal<sup>13</sup>. Los juristas del periodo del reinado de los Tudor coincidirán con la teoría de la *ficción de un supercuerpo real unido de forma misteriosa al cuerpo natural e individual del Rey*<sup>14</sup>.

Desde el Antiguo al Nuevo Testamento se percibe una modificación en la representación del Rey (christus – ungido) como “anuncio” hacia “imitadores” de Cristo en la monarquía terrenal. La terminología utilizada es la de Rey geminado: *Christomimetes*, imitador de Cristo por la gracia, una deificación temporal por la que devenía *alius vir* (otro hombre). Se establece un paralelismo entre el rey personificador de Cristo como ser geminado y el mismo Cristo, una monarquía cristocéntrica. Así señala nuestro autor:

El poder del rey es el poder de Dios. Éste poder, es a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios y Cristo, pero por la gracia, y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido Dios y Cristo por la gracia<sup>15</sup>.

Según la teología ortodoxa en Cristo hay una Persona, dos naturalezas: “*Una persona, duae naturae*”. Esta analogía también es utilizada por el anónimo normando para referirse al Obispo y al Sumo Pontífice. De este modo vemos que la expresión *gemina persona* es de carácter técnico y no poético, aunque en la mayoría de los textos en los que se refiere a Cristo no se habla de “gemina persona” por el peligro de herejía al hablar de dos personas divinas, privilegiando la noción de “gemina natura” o “gemina substantia” principalmente en los Concilios de los primeros siglos del cristianismo en el contexto hispánico, concretamente en Toledo.

El punto clave está en que esta duplicación es sostenida desde la Teología, no en el Derecho o en una Constitución; el rey es persona geminada: Humana por naturaleza, divina por la gracia, es decir, existe en él una forma de ser natural o individual y otra forma de ser consagrada, deificada y glorificada. Consiste en una visión ontológica (no metafórica) y también litúrgica que implica una fe mística en el poder de las unciones sacramentales, de ahí

---

<sup>13</sup> Para un estudio sobre la simbología utilizada por los reyes y la clericalización de su oficio, Cfr: KANTOROWICZ, E. (1958). *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and medieval ruler workshop*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

<sup>14</sup> KANTOROWICZ, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de política medieval*, Akal, Madrid, p. 79.

<sup>15</sup> Ídem, pp. 80 – 81.

la denominación de “monarquía litúrgica” (que tendrá fin con la resolución de la cuestión de las Investiduras, fin del poder sagrado en el rey<sup>16</sup>).

El concepto teológico de gracia es clave para la interpretación de la potestad, quien es rey lo es “por la gracia de Dios”, fórmula que adquiere fuerza en Occidente principalmente en el siglo VI dC. y con la anexión al título real principalmente desde el siglo VIII dC. El rey detenta el poder concedido por Dios, alejándose de la visión ascendente de la potestad también otorgada por el pueblo que le fue encomendado. En este contexto las “concesiones” realizadas al pueblo por el rey en carácter de elegido no podrían ser percibidas como derechos de los mismos, sino recibidas del gobernante incluyendo las *indignatio* (des – gracia), también determinadas por él gracias al poder recibido. Siguiendo el texto de san Pablo *Gratia Dei sum id quod sumus* (1Co.15, 10), la referencia a la gracia de Dios legitima al rey:

Así encontramos que el rey no sólo es rey por la gracia de Dios sino que también lo era *per misericordiam Dei o divina clementia* (...) Las múltiples variantes de esta concepción coincidían en que la facultad de gobernar distinguía al que la poseía como favorecido especialmente por la divinidad<sup>17</sup>.

El rey y el obispo son *personae mixtae*, tanto espirituales como temporales, y *personae geminatae*, humanas según su naturaleza y divinas por la gracia recibida principalmente desde la unción sacramental litúrgica en el altar. Nuestro escritor anónimo normando, debemos decir, no refleja la situación social del momento histórico sino del pasado, específicamente de los siglos X y XI.

La iconografía del periodo refleja en sus representaciones esta analogía entre Cristo gemina persona y el rey. Una obra medieval representativa de esta perspectiva es el *Volto Santo* (Santa Faz) de Lucca (Ver anexo, fig.2) que refleja las dos naturalezas de Cristo de

---

<sup>16</sup> El conflicto sostenido entre el Papa Gregorio VII (1020 – 1085) y Enrique IV (1050 – 1106) sobre la elección de los Obispos, quienes eran feudatarios del rey y debían obediencia al Sumo Pontífice en Roma, llega a su conclusión con la elección de un nuevo Pontífice Calixto II (1050 – 1124) y la llegada al trono de Enrique V (1086 – 1125). Mediante el Concordato de Worms de 1122 se llega al acuerdo por el que los Obispos y Abades deben ser elegidos sin la injerencia laica. Después de la elección e investidura el nuevo Prelado es consagrado por otro Obispo o Arzobispo, para en último lugar jurar fidelidad al Emperador. Este acuerdo sería ratificado en el año 1123 en el Concilio I de Letrán (IX Concilio ecuménico de la Iglesia Católica). *El concordato fue leído y ratificado en el concilio. En este «Pacto calixtino» se había establecido que los prelados serían elegidos por el procedimiento canónico, aunque el monarca alemán tendría el derecho de presenciar las elecciones y en los casos dudosos debería ayudar a la sanior pars. El metropolitano investiría al nuevo obispo de sus poderes espirituales, por la entrega del anillo y el báculo. Al rey correspondería, en cambio, la colación de las regalías, por la investidura laica, consistente en la entrega del cetro. Importante es lo dispuesto por el canon 3: sólo podía consagrar a otro obispo un obispo canonice electum; de no ser así, tanto el consagrante como el consagrado debían ser depuestos.* Cfr. SARANYANA J. I. *Ecclesia semper reformanda* En: *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI – XII*, Gobierno de Navarra, Pamplona, p. 29.

<sup>17</sup> ULLMAN, W., p. 62.

manera simultánea, muy popular en el periodo medieval<sup>18</sup>. En analogía a esta representación, pero teniendo como protagonista a la figura del rey, nuestro autor recurre también a la iconografía, en concreto, una miniatura de la abadía de Reicheneau en la que expresa la teoría expuesta, el emperador Otón II ocupa el lugar de Cristo:

Por tanto, se dice que el emperador, por Nuestro Señor Jesucristo, es elevado hasta el mismo Cielo. Hasta el mismo Cielo, digo, no hasta el cielo corpóreo que vemos, sino hasta el Cielo incorpóreo que no vemos; esto es, hasta el invisible Dios. Verdaderamente, hasta Dios ha sido elevado, puesto que tan unido está con Él en el poder que ningún otro poder está más cerca de Dios, ni es más sublime que el del Emperador; en verdad, cualquier otro poder es inferior al suyo<sup>19</sup>.

El concepto de gobierno es cristocéntrico, una realeza litúrgica, con un halo de perpetuidad, desde el símbolo pagano de la divinidad al simbolismo cristiano de santidad. El rey individuo aureoleado participa también de una categoría de tiempo diferente, del tiempo a la sempiternidad.

En la iconografía del Evangelio de Aquisgrán (c.975), también de la época, se vislumbran de manera completa estas atribuciones de la monarquía litúrgica donde la cabeza del emperador está en el cielo mientras que sus pies se apoyan en lo terreno, quedando de manifiesto la naturaleza geminada. La banderola que separa lo humano y lo divino en el monarca destaca esta geminación: en la parte superior aquellas partes de su cuerpo en las que recibió la unción, quedando fuera de esa dimensión las manos y los pies ya que en esa época no era común la unción en las manos. Esta banderola consiste en un velo, ícono muy utilizado históricamente desde el Antiguo Testamento para dividir al *Sancta Sanctorum* del *Sancta*. También destaca el tamaño de la figura del Emperador como gigante en referencia a Cristo (Ver anexo, fig.1).

Aparentemente podría estar detrás de esta representación iconográfica la interpretación del Salmo 90 realizada por San Agustín de Hipona, específicamente “*Andarás sobre el áspid y la víbora, pisarás al león y al dragón*” poniendo en evidencia la potestad real. En las *Enarrationes in Psalmos* el Obispo de Hipona señalaba: “*Oh, Cristo, que estás sentado en el Cielo a la derecha del Padre, pero que con los pies y con los miembros padeces en la tierra*”. En el caso de nuestra obra es aplicada al monarca, *pedes in terra, caput in coelo*. Este velo muestra en definitiva al Emperador como humano por su naturaleza pero divino por la gracia. El lugar que ocupa en la obra es el centro donde estaría Cristo y a su vez es tocado por una

<sup>18</sup> Cfr. MARTINELLI, S. (2016). *L'immagine del Volto Santo di Lucca. Il successo europeo di un'iconografia medievale*, Edizioni ETS, Bologna.

<sup>19</sup> KANTOROWICZ, E. (2012), p. 93

mano desde lo alto, probablemente el mismo Cristo, manifestando así esa legitimidad del poder cristocéntrico participando de una categoría de tiempo diferente al resto de los mortales.

Esta relación entre la religión y la política trajo aparejada que la denominada *imitatio sacerdotii* desde lo secular acarreará una *imitatio imperii* de parte de las autoridades eclesiásticas en el contexto medieval de una Iglesia triunfante<sup>20</sup>. Testimonio de ello encontramos en la iconografía donde el rey porta la mitra como símbolo del poder y el Sumo Pontífice es coronado como rey. La Iglesia se presenta como una monarquía con tintes de absolutismo con una fundamentación de carácter místico, mientras que el poder político secular adopta rasgos de monarquía mística<sup>21</sup>.

Un ejemplo de esta *imitatio imperii* encontramos en las antiguas coronaciones de inicio de Pontificado del Sumo Pontífice Obispo de Roma con la denominada tiara papal, triple corona simbolizando el poder como “Padre de los reyes, Rector del mundo y Vicario de Cristo”, fórmula presente en la coronación del Pontífice según el ritual de 1596. La primera referencia en un inventario lo encontramos en el año 1315. La tiara consiste en un alto tocado que sufrió modificaciones a lo largo de la historia. Tiene forma de ojiva al que se aplicaban dos coronas (*biregnum*) en la época del Papa Bonifacio VIII a las que se sumó posteriormente una tercera (*triregnum*) en 1314, con el agregado posterior de un orbe y una cruz de oro en la cima.

Existen diversas opiniones sobre el origen del uso de la versión anterior a esta corona, ya sea una imitación de una costumbre oriental representando el poder, a aquella más unida a la leyenda en la que se señala que el Papa Silvestre I (314-335) la recibió como signo de

---

<sup>20</sup> En la obra icónica de Gombrich encontramos el capítulo dedicado a la Edad Media con el título “Iglesia triunfante” donde explica el reflejo del pensamiento medieval en el paso del arte románico al gótico. Cfr. GOMBRICH, E. (1995). *La Historia del Arte*, Editorial Diana, México, pp. 185 – 207.

<sup>21</sup> Cfr. KANTOROWICZ, E. (1959). *Secretos de estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales*. *Revista de estudios políticos*, Nº 104, pp. 37 – 38. A modo de ejemplo de la relación entre lo secular y lo espiritual señalo el texto de la Carta 8 *Proposueramus quidem*, al emperador Miguel: (...)Sucedió antes del advenimiento de Cristo que algunos típicamente fueron a la vez reyes y sacerdotes, como por la historia sagrada consta que lo fue el santo Melquisedec y como, imitándolo el diablo en sus miembros, como quien trata siempre de vindicar para sí con espíritu tiránico lo que al culto divino conviene, los emperadores paganos se llamaron también pontífices máximos. Mas cuando se llegó al que es verdaderamente Rey y Pontífice, ya ni el emperador arrebató para sí los derechos del pontificado, ni el pontífice usurpó el nombre de emperador. Puesto que el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús [1 Tim. 2, 5], de tal manera, por los actos que les son propios y por sus dignidades distintas, distinguió los deberes de una y otra potestad, queriendo que se levanten hacia lo alto por la propia medicinal humildad y no que por humana soberbia se hunda nuevamente en el infierno, que, por un lado, dispuso que los emperadores cristianos necesitaran de los pontífices para la vida eterna, y por otro los pontífices usaran de las leyes imperiales sólo para el curso de las cosas temporales, en cuanto la acción espiritual esté a cubierto de ataques carnales. DS, 640.

libertad de la Iglesia de manos del Emperador Constantino (Ver fig. 3 Anexo). También son diversos los relatos sobre la evolución de la tiara desde el Papa Símaco (498- 514) quien habría agregado la primera corona al tocado ojival en su inicio de color blanco, otros señalan a León III (795-816) o Nicolás I (858- 867). Bonifacio VIII (1294-1303) fue quien unió una segunda corona y se atribuye a Clemente V (1305-1314) la adhesión de la tercera corona. Se supone que en algún momento del siglo XIII se agregaron dos lazos posteriores a modo de ínfulas de las mitras episcopales, mientras que el globo con la cruz en la parte superior se agregó a inicios del siglo XVI.

Acerca del significado de las tres coronas también existen diversas explicaciones: Una señala que la corona superior simboliza la autoridad del Papa como Pastor universal, la corona del medio representaría su ser juez eclesiástico universal y la tercera como gobernante temporal (Ver fig. 4 Anexo). Otros la interpretan como representación del triple *munus* de Cristo como sacerdote, profeta y rey o maestro, legislador y juez. También se señala como signo de la Iglesia militante, Iglesia purgante e Iglesia triunfante.

Durante la coronación del Papa se pronunciaba: *“Accipe tiaram tribus coronis ornatam, et scias te esse patrem principum et regum, rectorem orbis in terra vicarium Salvatoris nostri Iesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum”* (Recibe la tiara ornada de tres coronas, para que sepas que eres el Padre de los príncipes y de los reyes, Rector del Orbe, y Vicario en la tierra de Nuestro Salvador Jesucristo, de quien es la gloria, por los siglos de los siglos). La costumbre se mantuvo hasta el pontificado de Pablo VI (1963-1978) quien fue coronado pero abandonó el uso como una decisión personal para su Pontificado pero sus predecesores imitaron el gesto (Ver fig. 5 Anexo). Igualmente en su Constitución Apostólica del 1 de octubre de 1975 *Romano Pontifice eligendo* menciona la “coronación” papal. Juan Pablo I (1978) modificó la coronación por Misa de inauguración de Pontificado y Juan Pablo II (1978- 2005) pronunció al respecto estas palabras en el inicio de su Pontificado:

*El último Papa en ser coronado fue Pablo VI en 1963, pero después de la ceremonia de la coronación solemne nunca usaron la tiara de nuevo y dejaron libre a sus Sucesores su decisión al respecto. El Papa Juan Pablo I, cuyo recuerdo está tan vivo en nuestros corazones, no deseó tener la tiara; ni tampoco su sucesor lo desea hoy. Éste no es el momento de regresar a una ceremonia y a un objeto considerado, erróneamente, como un símbolo del poder temporal de los Papas. Nuestro tiempo nos llama, nos exhorta, nos obliga a contemplar al Señor y sumergirnos en meditación humilde y devota sobre el misterio del poder supremo de Cristo mismo.*

Benedicto XVI (2005- 2013) quitó de su escudo de armas la tiara papal, suplantándola por una mitra como Obispo de Roma (Ver fig. 6 Anexo). Francisco (2013 -) imitó esta costumbre (Ver fig. 7 Anexo) manteniendo una triple división en esa mitra que recuerda la tiara<sup>22</sup>.

La ceremonia de coronación papal, actualmente modificada a Misa de inauguración de Pontificado, recogía una vasta tradición que se fue modificando con el tiempo y los nuevos usos. En ésta encontramos muchos símbolos que dejaban en evidencia el poder del Sumo Pontífice no solamente desde lo espiritual sino también como soberano temporal. Esta ceremonia tenía lugar el siguiente domingo a la fecha de su elección. El ritual comenzaba durante el canto de la Liturgia de las Horas (Hora Tercia) cuando el elegido sentado en un trono recibía el gesto de obediencia de los miembros de la Curia Romana: Los Cardenales besaban la mano del Papa mientras que los Arzobispos y Obispos besaban sus pies. Era común que el Papa utilizara calzados de color rojo como símbolo de la sangre de los mártires que bañan la tierra pero también como símbolo de poder, una costumbre heredada de los Emperadores bizantinos. En un segundo momento el Papa era trasladado en silla gestatoria por la Basílica de San Pedro (aunque en un primer momento esta ceremonia se celebraba en la Basílica de San Juan de Letrán, sede del Pontífice como Obispo de Roma). En esa procesión se conducía al Pontífice bajo un palio de color blanco y flanqueado por dos *flabella* o abanicos ceremoniales que también remiten al uso de los Emperadores bizantinos (Ver fig. 8 Anexo). Durante esta procesión portaba la mitra denominada preciosa y durante la misma se detenía tres veces cuando se quemaban manojos de lino y se pronunciaba: *Pater Sancte, sic transit gloria mundi* (Santo Padre, así pasa la gloria del mundo). Al llegar al Altar Mayor se celebraba la *Sancta Misa* y en el momento del *Confiteor* (acto penitencial) tres Cardenales mitrados imponían sus manos sobre la cabeza del Papa recitando la oración *Super electum Pontificem* (Sobre el Pontífice elegido). A continuación se colocaba el palio sobre sus hombros. Era costumbre iniciada en los siglos XI y XII la imposición de la capa o manto de color rojo (*mantum*) como signo de la autoridad y nuevamente recibía el signo de obediencia de los prelados. En último lugar el Papa era coronado con la tiara de manos del Cardenal Decano pronunciando la siguiente fórmula: *Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias te esse Patrem Principum, Rectorem orbis in terra, Vicarium Salvatoris Nostri Iesuchristi, cui est*

---

<sup>22</sup> Cfr. ARCO, F. (1993). *Heráldica Papal*, Bitácora, Madrid.

*honor et gloria in saecula saeculorum.* (Recibe la tiara adornada con tres coronas y sabe que tú eres el Padre de los Príncipes, Gobernador del mundo, Vicario de Nuestro Salvador Jesucristo sobre la tierra, de quien es el honor y la gloria por los siglos de los siglos). En ese momento depositaba sobre la cabeza del Pontífice la tiara acomodando las ínfulas por detrás de la misma. Una vez coronado el Sumo Pontífice pronunciaba la Bendición Urbi et Orbi. En la actualidad este Rito se ha simplificado y la mayoría de los usos al estilo imperial han cambiado o desaparecido, pero es símbolo presente en el escudo y bandera del Estado Vaticano la tiara pontificia con las llaves de San Pedro entrelazadas (Ver fig. 9 en Anexo).

Este ejemplo deja en evidencia las superposiciones que ocurrieron o comenzaron en este periodo en la relación entre la política y la Religión, reyes mitrados y obispos príncipes coronados con el Papa a la cabeza como Rey. La legitimación del poder encontraba representaciones que respaldaban justamente el ejercicio del poder. La monarquía litúrgica marcaba las pautas para el gobierno de la persona geminada del Rey.

## **I. 2.- LEGITIMACIÓN IUSCÉNTRICA. EL REY, *LEX ANIMATA*. MONARQUÍA TEOCRÁTICA Y JURÍDICA.**

Siguiendo con la línea de nuestro trabajo en otro momento del texto Kantorowicz explica otra perspectiva y fundamentación de la realeza medieval: Realeza Iuscéntrica. La teología política, aún incipiente, depende de la terminología teológica determinando una doble dimensión, ontológica y funcional, Imagen de Cristo en su ser como Vicario de Cristo en su función de mediador.

El cristocentrismo fue precursor de los dos cuerpos del rey desde la ciencia legal, más que imagen de Cristo desde lo sacramental, el rey es Vicario de Dios desde la perspectiva jurídica. Se produce un desplazamiento desde *Rex imago Christi* a *Rex imago Dei*, desde *Rex Vicarius Christi* a *Rex Vicarius Dei*. El concepto de Vicario de Cristo se reserva al Sumo Pontífice con el Papa Inocencio III, mientras que el Emperador es un *Deus in terris*, *Deus terrenus*. El ideal de gobierno cristocéntrico, de monarquía aristocrática litúrgica, deviene en gobierno teocrático y jurídico por derecho divino. Cae el ideal de duplicación geminada desde

la cristología y aparece la metáfora del rey como imagen de Equidad: *Rex imago aequitatis* o imagen de justicia, de lo litúrgico a lo legal.

Este paso de una perspectiva cristocéntrica a otra teocéntrica se produjo de manera paulatina, se establece una continuidad de la convivencia entre la religión y el poder secular. Con la cuestión de las Investiduras y la reafirmación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la denominación del rey como “vicario de Cristo” comienza a abandonarse pero continúa unida en el pensamiento medieval. Se reserva el título de Vicario de Cristo al Romano Pontífice, y comienza a referirse al emperador como *Deus in terris* o *Deus terrenus*. En este punto el derecho romano influyó en el cambio, la realeza se presenta como un “derecho divino”. Como señala Kantorowicz:

(...) en oposición a la primitiva realeza “litúrgica”, la realeza por “derecho divino” bajomedieval se modeló siguiendo más al Padre del Cielo que al Hijo en el altar, y se centró en una filosofía del derecho más que en la –no obstante antigua– fisiología del Mediador de doble naturaleza<sup>23</sup>.

Como señalaba anteriormente este cambio no se dio de manera inmediata, sino que se produjo la unión del sacerdocio real litúrgico al derecho hasta la desvinculación del poder real del altar. Derecho y justicia reemplazan progresivamente a sacramento y altar. Testimonio de ello encontramos en el *Policratus* de Juan de Salisbury de 1159<sup>24</sup> que denota el conocimiento

---

<sup>23</sup> KANTOROWICZ (2012), pp. 120-121. Respecto a la periodización de la Edad Media encontramos diferentes referencias que no necesariamente son coincidentes. Un ejemplo de ello es la división en un caso en dos y otra en cuatro etapas: La división en dos etapas señala la Alta Edad Media del siglo V al siglo XIII con la caída del Imperio Romano de Occidente, la consolidación del feudalismo, Dios como origen de los Derechos divino y natural, superiores a todo derecho positivo ; y la Baja Edad Media del siglo XIII al siglo XV con la aparición de los mercados en las ciudades, la burguesía, la creación de las Universidades, las Cruzadas y el derecho considerado como propiedad común del pueblo. Cfr. MARTÍNEZ PAZ, F. (2003), *Introducción al derecho*, Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, p.90). Otra división nos señala cuatro momentos: El primer periodo denominado “Alta Edad Media” caracterizada por el despertar, apogeo y renacimiento carolingio (768 a finales del siglo IX), el Segundo periodo medieval (comienzos del siglo X hasta finales del siglo XII), Tercer periodo medieval (siglo XIII), Cuarto periodo medieval o Baja Edad Media (hasta finales del siglo XIV) y Renacimiento y Barroco como periodo de transición hacia la Modernidad en el siglo XVII. Cfr. SARANYANA, J. I. (2007), *La Filosofía Medieval*, Eunsa, Pamplona, pp. 27 -30.

<sup>24</sup> *El Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum es, sin duda, la más importante de sus obras (...). Escrita en 1158-1159, fue enviada a Tomás Becket, canciller de Enrique II, a Toulouse (...). La obra se inscribe, en principio, en la ya antigua e importante literatura de Specula principum, pero desborda a todos los anteriores por su amplitud y diversidad. Está dividida en ocho libros, precedida por un breve poema, el Entheticus breve. Los cinco primeros libros están dedicados a las nugae curialium, o, podríamos traducir, a las frivolidades de los cortesanos, mientras que los tres últimos tienen como objetivo la exaltación de los vestigia philosophorum, o los residuos vivificadores del pensamiento filosófico, única fuente de renovación (...). No resulta fácil condensar en un corto espacio las ideas políticas que animan el Policraticus, que, antes que nada, es un conjunto amplia de reflexiones sobre el poder y sus detentadores, la ley como marco en que debe moverse el ejercicio de la autoridad, y la organización del cuerpo social.* FACI LACASTA, J. (1984). *El «Policraticus» de Juan de Salisbury y el mundo antiguo.* En: *La España Medieval*, 4, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 346 - 347.



del autor tanto del Corpus Justiniano como de los Decretos de Graciano. En esta obra el autor que frecuentó el ambiente francés, inglés y la Curia papal romana, se refiere al rey como *imago aequitatis* o *imago iustitiae*, el rey no estaría sujeto a la ley pero es un sirviente de la misma, es decir, que detenta un poder absoluto pero debe estar sujeto al derecho como un servidor.

El rey está obligado *ex officio* a venerar al Derecho y la equidad por amor a la Justicia misma y no por temor a un castigo. El rey es señor y siervo de la ley (dualidad). No es el príncipe quien gobierna sino la Justicia la que gobierna en un Príncipe que es instrumento de la Justicia.

Se diferencia en el rey una persona pública que debe actuar por el bien de la *res publica*, más allá de su *privata voluntas*. De este modo Salisbury busca compatibilizar el poder absoluto del rey como servidor de la Justicia y a la vez su voluntad en actos privados, una antítesis entre su voluntad privada y su carácter de persona pública. Una nueva geminación pero establecida desde el Derecho y no desde lo teológico.

Otra fórmula que demuestra esta nueva perspectiva jurídica es que el rey está *legibus solutus* (libre de ataduras legales) y *legibus alligatus* (obligado por las leyes), es *imago aequitatis* (imagen de la justicia) y *servus aequitatis* (servidor de la justicia) en analogía con Cristo Rey de Reyes quien estaba sometido al derecho no por necesidad sino por voluntad. Aquí se evidencia como la mediación real pasa de lo litúrgico a lo jurídico.

Aparece el nuevo modelo de persona mixta en el *Liber augustalis* de Federico II (1231), escrito por Pedro de Vinea. Allí queda de manifiesto el derecho imperial a legislar, proteger y observar el Derecho. El Príncipe es fuente de justicia, *Pater legis* o *Lex animata*. La teología política de gobierno de Federico ya no depende de la monarquía cristocéntrica sino que deriva del Derecho Romano: función dual de señor y ministro de la Justicia. La teoría iuscéntrica comienza a reemplazar la misteriosa *Christomimetes* de los siglos anteriores:

De cualquier modo, la “teología de gobierno” imperial de Federico, aunque influida por el pensamiento eclesiástico, impregnada de la jerga del derecho canónico e inspirada por el lenguaje cuasicristológico en la exposición de los arcanos de gobierno, ya no era dependiente de la idea de una monarquía cristocéntrica. Los principales argumentos de Federico y sus consejeros legales derivaban y estaban determinados por el derecho; para ser más exactos, por el derecho romano<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> KANTOROWICZ (2012), p. 129.

En este punto se incluye una distinción entre *lex regia* y *lex digna*: el rey no se debe someter a la ley pero se liga racionalmente a ella, vive voluntariamente de acuerdo al Derecho, a la razón que gobierna a todos los Reyes. El punto clave será la concepción de “razón” con un carácter semidivino como las deidades antiguas de razón y justicia. La fórmula “*ratione alligatus*” presentaba el peligro de que la interpretación de la razón estuviera sometida al rey. Todavía encontramos en este periodo referencias a la Sagrada Escritura para justificar el rol del rey pero se da un paso progresivo hacia el Derecho, principalmente hasta la resolución de la querrela de las Investiduras. Se da una modificación del lenguaje desde lo litúrgico a lo legal sin perder la antigua solemnidad. En este punto el Derecho de Justiniano pasa a ser un marco de referencia destacado.

En este contexto, Federico II será árbitro de la vida y de la muerte de su pueblo, determinar cuál es su fortuna, el estado de cada hombre, ejecutor de la Divina Providencia. Las leyes adquieren un carácter sagrado como en la antigua Roma, lo que contribuirá a la creación de una santidad del Estado secular. La distinción se presenta en: *militia coelestis* del clero, *militia armata* de la nobleza y *militia legum* con el Príncipe a la cabeza de la jerarquía legal.

Los juristas denominados *sacerdos*, porque al igual que estos administran cosas sagradas, transfirieron propiedades eclesiásticas de la realeza al marco legal preparando así los futuros Estados nacionales y las monarquías absolutas. Aquí se presenta una dicotomía entre los sacerdotes divinos y los sacerdotes civiles o magistrados (*sacerdos spiritualis* – *sacerdos temporalis*). Con la influencia del Derecho Romano el Príncipe se convirtió en *lex animata*, ley viva o animada y finalmente en la encarnación de la Justicia, ley viviente.

Tanto la Ley eclesiástica como la secular se ven influidas por el uso del Derecho canónico. Los jueces administran un sacramento, se perfila una nueva dimensión sagrada en el Estado secular con el rey a la cabeza del Estado, haciendo permanecer con esta configuración los ideales medievales al traspasar las propiedades eclesiásticas de la realeza al ámbito del Derecho. Así el rey se presenta como *Lex animata*, quien encarna la Justicia. Si bien en algunos casos se denominaba de este modo al Papa, era común principalmente referirse de esta manera al rey.

En este periodo se señalan como fuentes a Aristóteles con su *Ética a Nicómaco* al denominar al juez como “*Justicia animada*”, Santo Tomás de Aquino al referirse al rey como “*Justicia animada*” en su *Suma Teológica* y san Alberto Magno como “*Justicia viviente* y

*vigilante*”, Egidio Romano lo designa como “*Guardián de la justicia*”. En el caso de Santo Tomás tendrá importancia la relación entre ley natural y ley humana, el rey está *legibus solutus* por el derecho positivo pero ligado a la ley natural a la que debe someterse. El rey está por encima del derecho pero sometido a la ley racional. Nuestro autor señala que:

Por tanto, y mediante el esfuerzo conjunto de Aristóteles y el derecho romano, de las filosofías jurídica y política, reforzado por las máximas teológicas tradicionales, justicia y príncipe, al igual que su relación mutua, aparecieron bajo un nuevo prisma<sup>26</sup>.

El poder real vendrá del conocimiento de la Justicia más que de la consagración religiosa, una progresiva secularización de la justificación del poder real. El rey ya no es la imagen de la gracia sino la imagen de la justicia. Kantorowicz (1959) señala que en este contexto se conforma la expresión “secretos de Estado” de origen dudoso, pero aparentemente surgida desde el ambiente eclesiástico pero aplicada por los reyes, en especial desde el reinado de Jaime I haciendo referencia a aquello que pertenece a la labor realizada según la investidura recibida por el rey. Cualquier intromisión sobre lo realizado políticamente por el soberano atentaría contra su carácter de *Lex animata*. En este punto se ven incoadas las prerrogativas que fundamentan el absolutismo regio. Leemos en la obra *Secretos de estado* (1959):

...no era legal disputar sobre la Prerrogativa absoluta de la corona... Es ateo y constituye una blasfemia discutir lo que puede hacer Dios... Del mismo modo, es presunción y gran desdén en un súbdito, discutir lo que puede hacer un rey<sup>27</sup>.

Esta normativa impide el juicio a las acciones decididas por el rey y a su persona. Se ven paralelismos con la legislación canónica que impiden el juicio al Romano Pontífice basándose en el texto de 1Co 2,15 “*El hombre espiritual juzga a todos, pero a él mismo no lo juzga nadie*”<sup>28</sup>, alcanzando puntos álgidos para la justificación de la misma en los Pontificados de Gregorio VII con el *Dictatus papae* y con la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII<sup>29</sup>. Cuestión que con el paso del tiempo fueron consideradas características correspondientes al rey y no sólo al Romano Pontífice.

---

<sup>26</sup> Ídem, p. 159.

<sup>27</sup> KANTOROWICZ, E. (1959), p. 43.

<sup>28</sup> De la Carta 8 *Proposueramus quidem*, al emperador Miguel, del año 865: (...) *El juez no será juzgado ni por el Augusto, ni por todo el clero, ni por los reyes, ni por el pueblo...* “*La primera Sede no será juzgada por nadie...*” [v. 352 ss]. DS, 638.

<sup>29</sup> En la Bula *Unam Sanctam* leemos: Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la

Otra imagen utilizada por los juristas para justificar la autoridad del rey es la imagen del matrimonio de Cristo y la Iglesia. Del mismo modo que el Sumo Pontífice se une en matrimonio místico con la Iglesia de Cristo, el rey temporal está unido en matrimonio con el Reino, con la República. Se establece la analogía del esposo y la esposa desde lo religioso a lo secular. Al considerar los bienes de reino como la dote entregada por la esposa a la que se encuentra unido, éstos podían ser administrados según sus disposiciones. Aparece como límite moral para esta disposición de los bienes del reino el juramento de no desposeer a la esposa, tal como en las ceremonias litúrgicas de ordenación episcopal aparece la mención refiriéndose a la labor de los Obispos en sus Diócesis. La relación entre *Christus* y *fiscus* es la clave en esta cuestión que fundamenta desde el cuerpo legal el absolutismo regio. Kantorowicz señala que:

El reverso de la aplicación del lenguaje teológico a las instituciones seculares fue, por una parte, que el fisco y la maquinaria estatal se convirtieron eventualmente en semejantes a Dios, en tanto que, por otra parte, Dios y Cristo fueron reducidos a meros símbolos legales ficticios para exponer la ubicuidad y eternidad de esa persona ficticia que es llamada Fisco<sup>30</sup>.

La existencia de una ley divina distinta al derecho positivo dará sustento a la relación del rey y el poder. Es común la definición de la ley natural en el hombre presente en todos de manera universal e inmutable como una participación en esa Ley Divina. Por otro lado la ley civil será justa en cuanto que se adapta a la ley natural y por tanto a la misma ley divina. En este contexto quien detenta el poder estará sometido al derecho pero a la vez por encima del mismo, cuestión que no presentaba incompatibilidad en aquel que es “padre e hijo del Derecho”:

(...) el poder del rey se extiende únicamente a lo que les es otorgado por el derecho (que, por cierto, no era poco); sin embargo, esta restricción no está en desacuerdo con el dicho famoso “Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley”, pues el mismo hecho de que “Lo que el príncipe desea es derecho” se deriva del derecho mismo, y es, por tanto, legal por cuanto se basa en la *lex regia* por la cual el pueblo confería al príncipe, entre otros derechos, concretamente este poder de hacer derecho “a su voluntad”<sup>31</sup>.

La obra de Federico II en el contexto imperial ponía al monarca como la *lex animata* encarnando en sí la Justicia. De este mismo periodo se señala la obra de Henry de Bracton con

---

espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado [1 Cor. 2, 15]. DS, 873.

<sup>30</sup>KANTOROWICZ, E. (1959), p. 63.

<sup>31</sup>KANTOROWICZ (2012), p. 172.

su *De legibus et consuetudinibus Angliae* (a 1259) en el ámbito inglés con la que presenta puntos en común aunque el contexto italiano imperial ya manifestaba dimensiones mesiánicas que aparecerán con posteridad en el gobierno de los Tudor, principalmente con Elizabeth I de Inglaterra. En esta obra Bracton destaca la posición distinta del rey respecto al Derecho que no puede actuar contra él, pero él mismo se encuentra sometido al Derecho:

El rey está sujeto al derecho que le hace rey; pero el derecho que le hizo rey también ensalza su poder real y confiere al gobernante derechos extraordinarios que en muchos casos situaban al rey, legalmente por encima de las leyes<sup>32</sup>.

En el caso de Bracton no se plantea un gobierno en el que la voluntad personal del rey sea ley, es decir, un gobierno personal con la inspiración de Dios y sin ningún control, sino que ese *placuit* referido al monarca también debería complacer al Consejo. En este punto se sigue poniendo al rey en una situación especial respecto al Derecho para el ejercicio del poder, pero a diferencia de lo planteado en el contexto imperial, aquí sí se agrega la referencia a que lo que place al rey debe tener una referencia que es el Consejo<sup>33</sup>. Sin embargo no podemos hacer una interpretación constitucionalista de la postura de Bracton ya que el hacer e interpretar las leyes correspondía al monarca que recibió la potestad. El reconocimiento como “Vicario de Dios” se dará cuando ejerce el poder sometándose al derecho suyo y divino:

El rey debe estar no sometido al hombre, sino sometido a Dios y al derecho, porque el derecho es el que hace al rey... Pues no hay rey allí donde domina la voluntad arbitraria, y no al derecho. Y que debe estar *sometido* al derecho por ser el vicario de Dios es evidente por la similitud que guarda con Jesucristo, en cuyo lugar gobierna en la tierra<sup>34</sup>.

El Rey respetuoso del Derecho será Vicario de Dios, conforme y por encima del Derecho, ya que en caso contrario será un tirano. En este periodo se da un desplazamiento del

---

<sup>32</sup> KANTOROWICZ (2012), p. 171.

<sup>33</sup> Un antecedente a la obra de Bracton donde se buscaba limitar la potestad del rey debido a su conducta abusiva y ganar libertades para los nobles es la conocida *Carta Magna* del 15 de junio 1215 durante el reinado de Juan Sin Tierra. En ésta, el monarca se comprometía a respetar los fueros e inmunidades de la nobleza. Se ponía en evidencia que el poder del rey podía ser limitado por una concesión escrita. Es citada como referente frente a la arbitrariedad del poder real. Fue sometida a diferentes modificaciones durante el reinado de sus sucesores. Un pasaje a modo de ejemplo que podemos leer en el texto: “No se podrá exigir contribución alguna ni auxilio en Nuestro Reino sin el consentimiento general, a menos que fuere para el rescate de nuestra persona, para armar caballero a nuestro hijo primogénito y para casar a nuestra hija mayor”. O en otra parte de la Carta: “Para obtener el consentimiento general al establecimiento de un auxilio (...) haremos convocar individualmente y por carta a los Arzobispos, Obispos, Abades, Duques y Barones principales (*Commune Concilium Regni*). A quienes posean tierras directamente de Nos haremos dirigir una convocatoria general, a través de los corregidores y otros agentes, para que se reúnan un día determinado (...) y en un lugar señalado.” También en la parte final del texto: “Ningún hombre libre podrá ser detenido o encarcelado o privado de sus derechos o de sus bienes, ni puesto fuera de la ley ni desterrado o privado de su rango de cualquier otra forma, ni usaremos de la fuerza contra él ni enviaremos a otros que lo hagan, sino en virtud de sentencia judicial de sus pares y con arreglo a la ley del Reino”. Cfr. MACHICADO, J. (2008), *Carta magna de Juan sin tierra*, Panalysis, CED.

<sup>34</sup> En: KANTOROWICZ (2012), p. 176.

rey como *Vicarius Christi* a *Vicarius Dei*, la potestad recibida de Dios Padre más que la centralidad puesta anteriormente en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad como veíamos en el Anónimo normando ejemplificado en la miniatura del Evangelio otoniense de Aquisgrán del siglo X. El rey representando el lugar de Dios Padre mientras los Obispos con el Papa a la cabeza representando a Cristo en la tierra.

En la miniatura de Aquisgrán y en el tratado del Anónimo normando la centralidad de la justificación del poder es cristocéntrica mientras que en el *Liber Augustalis* en el contexto imperial y en la obra de Bracton la justificación vendrá de la identificación con la Justicia en cuanto Vicario de Dios Padre. Pero no debemos ignorar que en este periodo el sustrato cristológico atraviesa toda la época. Este Rey geminado quedaba vinculado al tiempo en algunos casos y en otros sin embargo por encima del mismo.

### **I.3.- LEGITIMACIÓN POLITICÉNTRICA. EL REY, *CORPUS MYSTICUM*.**

En este periodo medieval con un marcado teocentrismo con la finalidad de establecer el Reino de Cristo en la tierra, se vislumbró un intercambio e híbridos entre el ámbito eclesiástico y lo que hoy podemos denominar secular. Iglesia e imperio se entrelazaron tomando fórmulas de manera recíproca principalmente en la Alta Edad Media donde los sacerdotes adquirieron un halo imperial y el rey un halo sacerdotal.

Nuestro autor señala la Realeza politicéntrica en la que la Iglesia Romana se convierte en el prototipo de monarquía en su descripción como *Corpus mysticum*. Desde la perspectiva dogmática encontramos el origen de la denominación en la Bula *Unam Sanctam* (1302) del Papa Bonifacio VIII (1230 -1303), aunque era utilizado con anterioridad en su dimensión sacramental y litúrgica. El concepto sufrió diferentes interpretaciones a lo largo de este periodo, desde lo litúrgico a lo político, lo que originalmente se utilizaba para designar el Sacramento del Altar, a partir del siglo XII es utilizado para designar al *Corpus iuridicum* o Cuerpo político de la Iglesia. El concepto perdió su sentido trascendental para politizarse.

En un primer lugar era utilizada la expresión *Corpus Christi* de origen paulino pero el concepto de *Corpus mysticum* no tiene origen bíblico sino desde el dogma y la liturgia, principalmente en el periodo carolingio. Junto a *Corpus verum*, *Corpus naturale* en un primer momento la expresión *Corpus mysticum* se aplicaba a la Eucaristía, mientras que a la Iglesia se la denominaba como *Corpus Christi*. Debido a las controversias teológicas de la época pasó a denominarse *Corpus Christi* a la Eucaristía para resaltar la presencia real de Cristo. El Papa Urbano IV instituye la fiesta con la Bula *Transiturus de hoc mundo* el 11 de agosto de 1264, tal como lo podemos ver hasta la fecha con la celebración litúrgica homónima y se desplazó la denominación *Corpus mysticum* a la Iglesia, es decir que adquirió una implicación sociológica.

El nuevo término del *corpus mysticum*, que santificaba, por así decirlo, simultáneamente al *Corpus Christi Juridicum*, esto es, la gigantesca gerencia jurídica y económica sobre la que descansaba la *Ecclesia militans*, unía el edificio del organismo visible de la Iglesia con la esfera litúrgica anterior; pero al mismo tiempo situaba a la Iglesia como cuerpo político, o como organismo político y legal, al mismo nivel que los cuerpos políticos seculares que comenzaban entonces a afirmarse como realidades autosuficientes. En este sentido, la nueva designación eclesiológica de *corpus mysticum* encajaba con las aspiraciones más generales de aquella época: la santificación de los gobiernos seculares<sup>35</sup>.

El siglo XII marca el inicio del Sacro imperio del ámbito secular y el Cuerpo místico espiritual, una corporación mística en sentido casi jurídico. Se sustituye el Cuerpo místico unido a la Eucaristía por una abstracción jurídica sociológica, es decir, la Iglesia interpretada como una corporación secular (*corpus iuridicum*) con el Papa a la cabeza.

En el contexto secular también se buscó la exaltación cuasi religiosa a través de la transferencia de valores que eran adjudicados a la Iglesia, del Derecho canónico y la Teología como del Derecho romano, buscando una trascendencia del Estado. Por influencia de los canonistas el rey acaba convirtiéndose en el *Corpus mysticum*, en una corporación unipersonal, en un cuerpo político donde los súbditos deberían aceptar su estatus y actuar según le correspondía para el triunfo de la monarquía, del cuerpo místico<sup>36</sup>. Aquí se distingue claramente entre el individuo mortal que porta la dignidad y la dignidad inmortal misma.

Esta denominación dio un halo de misticismo al gobierno secular principalmente en la persona geminada del rey, por ejemplo en la utilización del anillo en su coronación simbolizando la unión del soberano con el reino (lo que permitía la utilización del fisco como dote de la esposa para uso del rey) a semejanza del anillo recibido por los Obispos en su ordenación episcopal ya en uso aproximadamente desde el siglo IV con diversos significados, ya sea signo de honor, de poder temporal y por último como signo nupcial. Uno de los

---

<sup>35</sup> Ídem, p. 213.

<sup>36</sup> Cfr. OLIVEIRA PINTO COELHO, V. (2017). *Secularização como embate político e teológico: apontamentos a partir da contraposição entre Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz*. Reflexão, 42 (2), pp. 194 – 198.

primeros autores que hacen referencia a la *traditio* del anillo es San Isidoro en su *De ecclesiasticis officiis* donde señala que se realiza la entrega *propter signum pontificalis honoris, vel signaculum secretorum*<sup>37</sup>. A diferencia de los Obispos, el rey solamente lo recibía como *signaculum fidei*, no lo convertía en esposo aunque daba al signo un carácter místico de unión:

Entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio moral y político. De la misma manera que entre un prelado y su iglesia se contrae un matrimonio espiritual y divino, así también entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio temporal y terreno. Y al igual que la Iglesia está en el prelado y el prelado en la iglesia..., así también el príncipe está en el Estado, y el Estado en el príncipe<sup>38</sup>.

Esta metáfora del rey como esposo místico de la *respublica* fue utilizada también para evitar el absolutismo real, ya que el monarca no puede enajenar a la esposa, fisco inalienable de su reino. El rey como cabeza y los tres estados forman ese cuerpo político y místico, en cierto modo la referencia a los demás estados dotaban de cierta constitucionalidad en orden también a evitar el absolutismo.

Los civilistas, apoyándose en el Derecho canónico, establecieron una analogía entre la *dignitas quae non moritur* y la corporación o *universitas* que formaba el rey mismo, pues también éste forma una especie de persona ficta unipersonal formada por todos los que habían sido investidos sucesivamente con esta dignidad. El monarca tenía dos cuerpos: uno natural y otro artificial o político.

La realeza medieval tardía, desde cualquier punto de vista que se mire, se había convertido en politicéntrica después de la crisis del siglo XIII. La continuidad, garantizada primero por Cristo, por el derecho después, estaba garantizada ahora por el *corpus mysticum* del reino, el cual, por así decirlo, nunca moría, sino que era “eterno”, como el *corpus mysticum* de la iglesia<sup>39</sup>.

En este periodo el concepto de “patria” adquirirá un lugar preponderante en los textos de carácter político social ligada a la fundamentación tanto de la realeza politicéntrica y el *Corpus mysticum* del reino diferenciado de la Iglesia. El término estaba presente en la Antigüedad como valor por el que los ciudadanos podían entregar su vida, sin embargo en la Edad Media no era frecuente su uso, ya que los guerreros entregaban sus servicios, incluso su vida, por su señor en el contexto feudal y no por la patria. Donde se mantuvo vigente el término fue en el contexto eclesial. Las frecuentes referencias señalaban a la teleología de la

---

<sup>37</sup> Sobre la evolución del rito para la Ordenación Episcopal: Cfr. ABAD, A. (1978). *Reconstrucción del “rito de ordenación episcopal hispánico”*, *Scripta theologica* Vol 10, N° 3, Unav, Pamplona, pp. 849 – 890.

<sup>38</sup> En: KANTOROWICZ, E. (2012), p. 228.

<sup>39</sup> Ídem, p. 243.



vida del hombre y de la sociedad cristiana consistente en la “patria celestial”. La expectativa del cristiano sería conducirse *ad patriam Paradisi*.

Es posible que el nuevo significado otorgado al término consistiera en una secularización de la perspectiva cristiana del mismo<sup>40</sup>, por ello esta novedad estaría unida a los valores éticos defendidos por la doctrina cristiana para alcanzar la patria del Cielo. Se produciría una traslación de la idea de patria celestial y sus valores a la patria secular identificada con el reino y el monarca a la cabeza. Este traspaso se da desde el Derecho Romano y el Derecho Canónico a lo político social.

Los canonistas utilizaban la terminología para justificar la guerra justa, *bellum iustum*, para defender a la patria, la fe y por tanto a la Iglesia misma. Los civilistas señalaban el derecho del emperador a imponer tributos en caso de peligrar la seguridad de la patria, mientras que los juristas en un primer momento se referían de manera general, de modo paulatino fueron especificando el significado hasta establecer la identificación con el *corpus mysticum* del Estado.

La unión entre lo secular y lo religioso sigue presente y como testimonios encontramos referencias en los reinos de Francia e Inglaterra principalmente. La comparación de los reinos con Tierra Santa será frecuente con todo lo que ello conllevaba respecto al rol del Rey y los distintos estados del reino y su relación con el Papado. Desde esta perspectiva cuando se defendía al reino se estaba realizando una acción semireligiosa como era conocida en la defensa de Tierra Santa. Un vasallo del reino merecía la recompensa al entregar su vida por una causa santa y era comparado con los mártires cristianos que entregan su vida por la fe en Cristo.

Desde esta nueva perspectiva las promesas de recompensas no sólo futuras vendrían dadas por la entrega de la vida en defensa del reino con un halo de santidad y no por un señor feudal. El reino es identificado como la patria en paralelismo a la patria celestial. El cruzado luchaba por la reconquista de los lugares sagrados, por Cristo, mientras que el vasallo luchará por la patria, *pro patria*, asumiendo ese sacrificio por los hermanos en analogía al sacrificio redentor de Cristo. Se vislumbra el motivo fundamental de la entrega en la *caritas*, en la fraternidad de la patria más que en la *fides* teológica.

---

<sup>40</sup> Sobre los significados del concepto secularización: Cfr. DOBBELAERE, K. (1994), *Secularización: Un concepto multi – dimensional*, Universidad Iberoamericana, A.C., México, pp. 11 – 21.

Respecto a la Alta Edad Media se establece un paralelismo análogo entre el cruzado que muere por Cristo y el vasallo que muere por la patria a pesar de estar velada por un halo sagrado. En este caso los valores religiosos se mantienen pero unidos a la empresa secular justificando la figura política del poder. Ya entrado el siglo XIII la virtud cristiana de la caridad se volverá política, el amor por la patria adquiere centralidad. Los nuevos mártires serán aquellos que se sacrifican por la patria en la guerra por defender el cuerpo místico del Estado y reciben la gloria por ello. Se da un paso de la beatitud del paraíso a la gloria eterna alcanzada por la patria.

El paralelismo entre la Tierra Santa por la cual se da la vida y el reino, cuerpo místico con el rey a la cabeza, los valores religiosos, más allá de las diferentes intenciones de los cruzados, pasan al ámbito secular teñido de un halo sagrado. Los habitantes de los reinos pertenecían a una patria local, pero existía el reconocimiento de una patria común identificada con Roma. En la última etapa del periodo medieval se desplaza esta patria común, Roma, a la capital de los reinos como París en el caso paradigmático de Francia. El reino de Francia, representado por el rey, reemplaza a Roma, con lo que conlleva en cuestiones de soberanía territorial:

El originario aspecto cuasirreligioso de la muerte *propatria* como “martirio” se deriva claramente de las enseñanzas de la Iglesia, de la adaptación de las fórmulas eclesiásticas a los cuerpos políticos seculares. Esta fuente fue persistentemente evocada, en Francia especialmente, donde los dirigentes políticos comenzaron a desplegar sistemáticamente las fuerzas del sentimiento religioso, y a subordinarlas abiertamente a los fines políticos del nuevo *corpus mysticum*, la monarquía nacional territorial<sup>41</sup>.

El *corpus mysticum ecclesiae* pasa al *corpus mysticum patriae*. Se identifica a la patria con el reino. Incluso la propaganda realizada desde la cabeza de la monarquía utilizó el concepto de amor a la patria para lograr adhesión. Aquel que luchaba por el reino y perdía su vida en ello es tratado como un mártir sosteniendo la fórmula *pro rege et pro patria*. El rey pasa a ejercer el poder como cabeza del cuerpo místico de la patria asumiendo los valores e ideales de la Religión. Incluso si quien se sacrificaba era el rey era comparado con el mismo sacrificio de Cristo por su cuerpo místico, aunque la figura del monarca que no encabezaba la lucha se hizo más presente, ya que él debería velar en su reino por los miembros del cuerpo. Este sacrificio será politicéntrico.

---

<sup>41</sup> KANTOROWICZ, E. (2012), p. 259.

La clave estará en si esa relación de los *corpora* serán suficientes para sustentar al monarca en el poder, ya que la situación de Cristo eterno, Dios y hombre, como cabeza de la Iglesia es una; mientras que la del rey es muy diversa debido a su mortalidad. La eternidad será clave y el rey deberá cubrirse con ella desde otro lugar, sin la eternidad no podía referirse a dos cuerpos, como rey y como cabeza del cuerpo místico, su reino identificado con la patria. La naturaleza del monarca ha sido elevada al asemejarse a la de los ángeles que será inmutable en el tiempo. La dignidad y el real estado le vienen dados por su unión con el cuerpo político.

El ser rey por la gracia de Dios, por representar la Justicia siguen presentes pero insuficientes en el periodo politicéntrico. En el monarca se encuentran dos cuerpos: uno natural y otro político. En este último la Corona y el rey estaban incorporados con sus súbditos y éstos a él. Se establece la analogía de la *dignidad que nunca muere* y la corporación que forma el mismo rey asumiendo como persona ficta unipersonal constituida por todos los que habían sido investidos como él de esta dignidad:

(...) el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual florecía el nuevo gobierno politicéntrico, estaba investido de la *universitas* “que nunca muere”, en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o *patria* inmortal de la que el rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la dinastía, la Corona ni la dignidad real<sup>42</sup>.

De este modo el autor pone de manifiesto tres visiones diferentes en la que la duplicación se hace presente respaldando desde el pensamiento medieval a la figura del rey como geminado con su *character angelicus*, como corporación unipersonal, esa ficción mística divulgada por los juristas principalmente desde el periodo de los Tudor en Inglaterra. La justificación del poder político es respaldada desde lo sacramental o litúrgico, desde el derecho (la Justicia) y la política con un apoyo en la Religión.

En todos los estadios que podemos señalar en el medioevo el ejercicio del poder estará atravesado y justificado por la relación con la Religión, cuestión que en sus derivaciones pondrá las bases para las monarquías absolutistas modernas en orden a justificar la continuidad de las mismas. La cuestión de la continuidad será un factor determinante en el paso de las estructuras sostenidas en el medioevo hacia la modernidad. Un dato clave será que recién en el siglo XIII, específicamente el año 1270 en Francia y 1272 en Inglaterra se estableció la herencia de la Corona recibida por el primogénito del rey y no por la elección del pueblo. En Europa occidental se reafirma el principio dinástico, mientras que en Europa del

---

<sup>42</sup> Ídem, p. 279.

este se mantiene el sistema electivo<sup>43</sup>. El problema principal se presentaba en los interregnos ya que desde la muerte del monarca se ponía en cuestión quién detentaba el poder. La cercanía con lo eclesiástico permitía la intromisión desde el Papado quien en un primer momento otorgaba la unción a los reyes legitimando su poder.

En este proceso, principalmente al final del periodo medieval, comienza a vislumbrarse una mayor separación entre el poder religioso y el poder político del monarca, atisbos de una “secularización” de esta relación tan simbiótica. Las antiguamente muy valoradas “unciones” de las ceremonias de coronación se devalúan al dejar de ser legitimadoras de las potestad real para convertirse en una cuestión simbólica y de honor.

Un claro ejemplo de la consolidación dinástica es la pérdida de significado real de los ritos de acceso al poder, que en este siglo se convertirán sólo en un mero acto formal. Esto se conseguirá al separar el comienzo del reinado de un monarca y el ejercicio pleno de su poder, de cualquier tipo de consagración eclesiástica<sup>44</sup>.

El ritual sufre modificaciones, especialmente desde el papado de Inocencio III, quien reservó las unciones de la cabeza para las Ordenaciones episcopales, mientras que los príncipes la recibían en los hombros con un exorcismo y protección contra los espíritus del mal pero sin valor sacramental, lo que se reflejó también en el ámbito jurídico. Se produce un quiebre en la monarquía litúrgica cristocéntrica.

Esto no significa que los ceremoniales de coronación se hayan simplificado, al contrario, adquirieron connotaciones místicas y litúrgicas pero que ya no reflejaban la sujeción a la autoridad religiosa; la autoridad no provenía del Papa. En este punto las opiniones jurídicas se dividieron entre hierocráticos y dualistas. Los primeros reafirmaban que en la unción el monarca recibía el poder de la unción del Pontífice, mientras que los dualistas señalaban que el poder del rey venía de Dios mientras que el Papa confirmaba esta elección divina:

(...) el gobernante tiene 'la plenitud del poder por su solo título (transmitido por vía electoral o dinástica), por Dios solo y en el lugar de Dios en la tierra; y lo puede todo sin necesidad de examen (eclesiástico), bendición o coronación'<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Para la evolución de la sucesión monárquica, ya sea por sucesión de derecho de representación o sucesión por parentesco cerrado de líneas menores de la dinastía, VER: DE FRANCISCO OLMOS, J. (2011), *La evolución de la sucesión al trono en la Europa medieval cristiana II. Siglo XIII. Los casos de Castilla y Aragón*, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, XIV, pp. 169 – 276.

<sup>44</sup> Ídem, p. 175.

<sup>45</sup> En: KANTOROWICZ, E. (2012), p. 328.

La coronación realizada por el Papa adquiere un carácter de solemnidad honorífica y ornamental, el rey recibe los dones del Espíritu Santo sin la necesidad de la unción, más allá de que siguió siendo costumbre en las ceremonias pero éstas ya no tenían valor constitucional; el poder del rey es legitimado por Dios y el pueblo produciéndose una escisión con el poder de la Iglesia.

La dinastía real toma protagonismo, solucionando el interregno por los derechos sucesorios, evitando reclamos incluso del Papado sobre los territorios, ya que desde la muerte del rey hasta la elección del próximo monarca se suponía era Cristo quien velaba por el reino y al ser el Papa su Vicario pretendía en ocasiones adjudicarse los derechos sobre el reino. La legitimación pasa a ser dinástica, por la sangre real. A esta solución dinástica se sumó la ficción casi mística de la sempiternidad de la Corona diferenciando aquella material portada por el monarca y otra invisible que no muere y representaba la herencia o sucesión, distinguiéndose del concepto de reino ya que la Corona era superior a este último e incluso al rey. Aparecen en este contexto los juramentos de fidelidad tanto del rey con la Corona como de los Obispos, señores feudales y los miembros de la corte hacia el rey y la Corona (considerada como un menor perpetuo de la cual el rey era su guardián al portar la inmortalidad de la dignidad real), distintos pero no inconexos, adquiriendo connotaciones constitucionales.

El punto central para este trabajo es destacar la presencia de la Religión con todo lo que implica en su cuerpo doctrinal y moral que de diferentes maneras fue utilizado para alcanzar los objetivos del Reino. Esta influencia no se limitó a la Edad Media, aunque ciertamente la misma sufrió una metamorfosis en los denominados Estados Modernos:

La presentación de la Iglesia romana como el prototipo del Estado moderno puede darse, actualmente, como una cuestión sustancialmente aceptada, pues dicha institución –como se ha dicho- introdujo en el Occidente la primera jerarquía de tribunales con leyes positivas escritas y procedimientos uniformes; racionalizó, antes que ninguna otra, el sistema de imposiciones y el cobro de impuestos, iniciando también la práctica, tan común entre las primeras monarquías modernas, de conseguir ingresos de forma anticipada mediante la venta de los cargos; tuvo el primer Ministerio de Asuntos Exteriores, el primer cuerpo diplomático, el primer ejército mercenario estable (...) También se ha remarcado que este proceso de crecimiento

simbiótico entre el cuerpo político y el eclesiástico no finaliza en el Medioevo, sino que se prolonga hasta llegar incluso a los tiempos más recientes<sup>46</sup>.

Al perder el carácter sagrado de la monarquía litúrgica; el Derecho romano y el Derecho canónico fueron fuentes para este paso secular de fundamentación de la legitimidad del poder real gracias al concepto de patria, la perpetuidad dinástica, el carácter corporativo de la corona y la inmortalidad de la dignidad real. El carácter religioso pasa al Estado que ya no está sujeto a la autoridad religiosa. Una obra paradigmática de Thomas Hobbes citada al inicio de este trabajo planteará, en los albores de la Modernidad, esta separación donde se señala que *los príncipes cristianos son tan supremos pastores de sus propios súbditos, como el papa lo es de los suyos, lo que los convierte en compañeros del pontífice*<sup>47</sup>. A partir del análisis de la concepción de hombre, que es temeroso de Dios por naturaleza, ignorante y deseoso; del Estado; y del Estado cristiano, destaca que el objetivo será mantener la paz y el orden social que permitirán el progreso en el Estado que debe legislar para sus súbditos<sup>48</sup>. También es significativo el siguiente pasaje de la obra:

Hay cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sometido a la República de la que es miembro y, por consiguiente, no puede estar sometido a las órdenes de ninguna otra persona. Por tanto, una Iglesia capaz de ordenar, juzgar, absolver, condenar, o realizar cualquier otro acto, es la misma cosa que una república civil formada por hombres cristianos, y se le llama *Estado civil* porque sus súbditos son hombres e Iglesia porque sus súbditos son cristianos<sup>49</sup>.

La sumisión de lo religioso a lo secular, de la Iglesia al Estado se presenta como meta, a pesar de que en la misma fundamentación se sostiene el tipo de estructura de legitimación de la praxis, en mimesis con la estructura religiosa, ni en su contenido o estructura formal el poder político moderno se independiza de lo religioso.

(...) la idea del *corpus mysticum* fue incuestionablemente transferida y aplicada a las entidades políticas, sin tener en cuenta si se usaba la propia designación eclesiológica o si se preferían equivalentes más específicos como el *corpus morale et politicum* aristotélico, o el más emocional de *patria*. (...) el Estado había aparecido como un *corpus mysticum* comparable al de la Iglesia. Por tanto, *pro patria mori*, morir por el cuerpo místico político, tenía sentido; cobró sentido cuando se consideró igual, en cuanto a valoración y consecuencias, a la muerte por la fe cristiana, por la Iglesia, o

<sup>46</sup> PRODI, P. (2011), *El Soberano Pontífice. Un cuerpo y dos almas: La monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Akal, Madrid, pp. 12 – 13.

<sup>47</sup> En: *Íbid.*, p. 59.

<sup>48</sup> Sobre la renuncia a los fundamentos religiosos para la autoridad civil en una crítica a la postura absolutista de Hobbes, quien centra el miedo inherente a la condición humana hacia el soberano absoluto con el monopolio de los asuntos eclesiásticos como condición para la obediencia, Cfr. LILLA, M. (2010), *El Dios que no nació*, Debate, Barcelona, pp. 73 – 87.

<sup>49</sup> HOBBS, T. (1980), *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, p. 526.

por Tierra Santa. (...) Por analogía, se contemplaba la muerte por el cuerpo político o por la *patria* desde una perspectiva verdaderamente religiosa<sup>50</sup>.

Kantorowicz verá la evolución histórico – política de la relación entre lo sagrado y lo secular como posibilidad de evitar el absolutismo regio sobre el *Corpus mysticum* del Estado y del mismo rey como cabeza.

El análisis realizado en este capítulo nos pone en situación de afrontar el paso a la Modernidad que se desarrolla en el capítulo siguiente, principalmente desde la obra de Blumenberg con la autoafirmación de la Modernidad como un nuevo momento histórico en relación con el pasado y no solamente como una secularización de los valores religiosos. La cuestión de la novedad o no de la Modernidad respecto a sus postulados e implicaciones en lo político será un punto clave con la secularización, en qué consiste y sus consecuencias como centro del debate.

---

<sup>50</sup> KANTOROWICZ, E. (2012), pp. 275 – 276.

## **II.- CAPÍTULO 2:**

**EDAD MEDIA Y MODERNIDAD. CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD.**



## II.1.- CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD.

No tenemos un concepto unívoco para aquello que denominamos “Edad Media”, aunque ciertamente encontramos características generales atribuibles que nos hacen pensar en el paso de un periodo histórico a otro. La definición de las características que la representan marcará la pauta de las posturas de diferentes autores que no coincidirán necesariamente en la valoración de la misma que incluso devino en perspectivas opuestas.

En el capítulo anterior veíamos cómo desde la teología y la política se proponía al cristianismo, en concreto a la Iglesia, como depositaria y transmisora de los valores de la antigüedad pero con la luz de la fe, incluso la legitimación de las políticas y, por tanto, el ejercicio del poder vendrían de su mano. A partir del Renacimiento comienza a utilizarse la expresión Edad Media (principalmente desde el siglo XVI) para referirse a ese espacio de tiempo en una división tripartita de la historia, por un lado los clásicos greco – romanos, el periodo medio y la modernidad. *Medium aevum, media tempora, media tempestas*<sup>51</sup> comienza a ser utilizado con frecuencia con un tinte de negatividad, es decir, con un carácter solamente transitorio. En oposición a este juicio del humanismo del renacimiento, la Cristiandad medieval se percibía como la época de la modernidad posterior al paganismo, punto al que llega la historia gracias a la providencia de Dios con la *translatio imperii*<sup>52</sup>. *La Edad Media no es menos moderna que los Tiempos Modernos sino que ella lo es de otro modo*<sup>53</sup>.

De la misma manera que encontramos diferentes valoraciones sobre el aporte cultural del medioevo, se reflejan diversas posturas sobre la ruptura o continuidad existente entre este periodo y la modernidad. La tesis que defiende la ruptura entre los dos espacios de tiempo (J. Buckhardt, F. Nietzsche, W. Dilthey, E. Cassirer, E. Garin<sup>54</sup>) marca una nueva manera de acercarse a la realidad fundamentada en la razón, el método varía sosteniendo los pocos aportes realizados en la Edad Media. Por otro lado, la tesis separacionista (J. Marenbon) destaca que los pensadores medievales tenían conciencia de la distinción entre la teología y la

---

<sup>51</sup> Sobre el origen de la denominación *Edad Media, Edad Intermedia*. Cfr. BOULNOIS, O. (2016), *¿Qué hay de nuevo? La Edad Media*, Universitas Philosophica, 67 – año 33, Bogotá, p. 327.

<sup>52</sup> Cfr. FLORIDO, F. (2017). *El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval*, Cauriensa, Vol XII, pp. 468 – 471.

<sup>53</sup> BOULNOIS, O., p. 324.

<sup>54</sup> Para la justificación de la postura de cada uno de los pensadores citados sobre rupturismo y continuidad, Ver: FLORIDO, F., pp. 471 – 475.

filosofía por lo que sus escritos pueden ser leídos de modo separado, en contraposición a los pensadores que encuentran absurdo el planteamiento de una filosofía cristiana que se reduciría a teología (E. Brehier).

Los autores que desde distintos argumentos proponen la continuidad (Thode, Savatier, Burdach, Gebhart, Duhem, Picavet, Maritain, Gilson, Kristeller) fundamentan su respuesta destacando otros “renacimientos” en el mismo medioevo que los llevan a vislumbrar un desarrollo mayor en la modernidad. Ejemplos de esta continuidad serían la escuela palatina de Carlomagno, la retórica de san Bernardo de Claraval, los escritos de santo Tomás de Aquino y otros autores del siglo XIV.

Un punto de inflexión en la temática lo constituye la obra de Karl Löwith *El sentido de la historia*<sup>55</sup> de 1949 que señala el origen bíblico y mesiánico de los postulados de las ideologías de la modernidad, *de modo que la idea de progreso científico y político no haría más que continuar la idea bíblica del camino del hombre hacia el reino de Dios*<sup>56</sup>. Se produciría la secularización de los ideales religiosos de la Edad Media. El autor afirma una ruptura entre la antigüedad clásica greco – romana y el cristianismo pero no así entre medioevo y modernidad a la que acusa de romper con la actitud de reverencia hacia el cosmos, colocar al hombre en una postura de relación instrumental hacia la naturaleza y degradar la teoría al nivel de simple curiosidad. La ciencia de la modernidad se correspondería con la transformación de la teología cristiana<sup>57</sup>. *La organización social y política coincide pues, en este orden de ideas, con la del Medievo, aunque despojada de toda referencia a un contenido teológico propiamente dicho*<sup>58</sup>.

Frente a esta tesis encontramos la respuesta crítica propuesta por Hans Blumenberg en 1966 con su obra *La legitimación de la edad moderna*. En primer lugar debemos destacar que el mismo significado del término “secularización”<sup>59</sup>, su contenido y recepción, *la utilización*

---

<sup>55</sup> LOWITH, K. (1956). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid.

<sup>56</sup> FLORIDO, F., p. 475.

<sup>57</sup> Cfr. RIVERA GARCÍA, A. (2012). *Blumenberg y el debate sobre la secularización*, Eikasía (julio), Universidad de Murcia, p. 241.

<sup>58</sup> PINEDA CANBAL, A. (2013). *El camino de la modernidad según Hans Blumenberg*, Kenosis Vol. 1 - N°1, p. 92.

<sup>59</sup> Sobre el término secularización como “mundanización” y la influencia de Martin Heidegger en Blumenberg Cfr: FRAGIO, A. (2010), *La destrucción blumberguiana de las comprensiones teológicas de la modernidad*, Éndoxa: Series Filosóficas, N° 26, Madrid, pp. 250 – 256.

de la expresión ya no implica ninguna valoración unívoca<sup>60</sup>, es difícil de definir, el autor señala una *metástasis terminológica*<sup>61</sup>.

No obstante, Blumenberg parece reducir, pese a todo, a dos el abanico de significaciones. Desde una perspectiva histórica, la secularización fue primero el sustantivo utilizado para hablar del paso del estado clerical al laical, y luego para designar el proceso sufrido por ciertos bienes eclesiásticos confiscados a la Iglesia y puestos bajo la tutela del Estado, sobre todo a partir de la paz de Westfalia en 1648, por los años de la Revolución Francesa o aún en la época napoleónica<sup>62</sup>.

En el capítulo II de la Primera Parte *Secularización: Crítica de una categoría de injusticia histórica* nuestro autor señala las distintas perspectivas desde las que se percibe el significado de la secularización, ya sea desde el *ethos* moderno del trabajo como secularización de lo sagrado; la sinceridad de la reflexión religiosa en actitud científica; la igualdad política como la igualdad de los hombres ante Dios; el concepto de culpa del Derecho penal como heredero de la culpa de la moral cristiana; los conceptos de la teoría moderna del Estado como conceptos teológicos secularizados; las esperanzas políticas de salvación como secularizaciones del paraíso bíblico; la idea de progreso como escatología sin Dios en una representación de la historia de la salvación cristiana; la ciencia que busca entender el mundo pero también extraer normas de comportamiento como secularización de la combinación cristiana entre proyecto de mundo y directrices para la acción; los planteamientos de la física sobre la naturaleza como una variante de la Creación; el sistema académico de exámenes como variante de la Inquisición, etc. Pero estas metamorfosis requieren de un análisis que realmente verifiquen la licitud de las mismas, ya que se aplican a la ligera, incluso en lo que nuestro autor denomina “casos salvajes”<sup>63</sup>.

Estos ejemplos van más allá de un uso cuantitativo descriptivo de la secularización donde se señalan que lo último es el resultado de la secularización de lo anterior. Siguiendo a Thomas Luckmann (1963) señala, aclarando que no considera vinculante tal definición, que *no se ha de entender la secularización como un simple proceso de disolución de la religión tradicional, sino como una transformación de su orden de valores en distintas ideologías institucionales*<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*, Editorial Pre-textos, Valencia, p. 14.

<sup>61</sup> Ídem, p. 69.

<sup>62</sup> PINEDA CANAVAL, A., p. 92.

<sup>63</sup> Cfr. BLUMENBERG, H., pp. 21 – 33.

<sup>64</sup> En: Ídem, p. 24.

En la obra se esboza una defensa de la autolegitimación y autonomía de la modernidad en ruptura con el absolutismo teológico medieval:

La Edad Moderna se ha entendido a sí misma como la época en que se abre paso definitivamente la razón, una época, por tanto, en que se define al hombre desde un punto de vista natural. La dificultad de esta autocomprensión de la época radicaba en poder dar una explicación de la tardanza con que llegó una forma de existencia que, por su identidad con la naturaleza del hombre, hubiera tenido que estar presente en todos los períodos de la historia<sup>65</sup>.

A pesar de ello no es fácil incluir la tesis de Blumenberg en una continuidad o discontinuidad con la Edad Media, ya que supone una novedad pero sin que ello signifique una ruptura absoluta. Los términos clave para su propuesta serán *Umsetzung*, es decir, transferencia, desplazamiento, y *Umbesetzung*, reocupación, redistribución en un sistema de funciones<sup>66</sup>. *Así como el cristianismo aparece en el papel de la filosofía antigua, la filosofía moderna reemplaza la función que tenía la teología*<sup>67</sup>.

La modernidad se define como autoafirmación en respuesta a la decadencia del medioevo y no una secularización de los elementos que componen el cristianismo. Mientras que Löwith ve en la idea de progreso una secularización de la providencia, Blumenberg no identifica estos conceptos, *no hay forma de ver cómo de una clase de expectativas como aquellas pueda surgir la otra, al menos que el desencanto en las expectativas trascendentes sea presentada como 'agens' de las inmanentes*<sup>68</sup>.

La transformación de una en la otra no sería posible debido a la negatividad que ve proyectada en la visión cristiana, distinta al optimismo de la idea de progreso con la crítica al concepto de providencia con origen en la cultura pagana y al milenarismo escatológico carente de optimismo por miedo al juicio final, *un compendio de horrores y temor*<sup>69</sup>. Nuestro autor señala la raíz teológica del concepto de escatología<sup>70</sup> pero destacando la diferencia fundamental con la idea de progreso optimista como continua justificación del presente a diferencia de la falta de esperanza en un futuro temporal mejor.

(...) la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la

---

<sup>65</sup> Ídem, p. 379.

<sup>66</sup> Cfr. RIVERA GARCÍA, A., p.240

<sup>67</sup> BLUMENBERG, H., p. 74.

<sup>68</sup> Ídem, p. 39

<sup>69</sup> Ídem.

<sup>70</sup> Cfr. Ídem, p. 45.

extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente en la historia<sup>71</sup>.

El progreso como previsión racional a diferencia de la opacidad de la providencia; la visión optimista del devenir de la historia a diferencia de la visión cristiana resignada, hacen imposible la idea de transferencia desde la teología a la filosofía de la historia<sup>72</sup>. La modernidad presenta novedad y no solamente una secularización del cristianismo, aunque busque respuestas a las mismas cuestiones que no fueron respondidas en el pensamiento teológico cristiano medieval, es decir, se vislumbra una continuidad funcional, una hipoteca de preguntas que una época hereda a la otra.

La legitimidad vendría de la autoafirmación de la humanidad frente al pasado desde una postura antropológica novedosa aunque ello no implique comenzar de cero. *Autoafirmación frente a la inseguridad de un conocimiento dirigido por un Principio extraño y todopoderoso de índole teológica*<sup>73</sup>.

Nuestro autor señala un punto crucial en la interpretación nominalista de finales del medioevo sobre Dios con el poder absoluto de modificar a voluntad lo creado para su glorificación, ya que el hombre debió autoafirmarse al verse impotente, *el Dios de los nominalistas es tan omnipotente que ya no sirve para cumplir la función de proporcionar seguridad a los hombres*<sup>74</sup>. Como señala Fragio (2010) *el Dios del nominalismo tardomedieval no garantizaba la inteligibilidad del orden del mundo ni la posibilidad efectiva de su acceso epistemológico, haciendo perfectamente inviable la certeza humana*<sup>75</sup>.

Esta teología natural en la que la voluntad radical de Dios no estaría sometida aparentemente ni al principio de no contradicción o a razones encuentra en Guillermo de Ockham (a.1280/1288 – 1349) a su representante paradigmático.

No estamos, por tanto, ni ante el Dios entrometido en exceso del estoicismo ni ante el Dios bíblico profundamente involucrado en la historia de los hombres que reacciona en función de la actuación de su criatura predilecta (...) tampoco nos hallamos ante el Dios de la patrística estoicizante, que distribuye privilegios para unos pocos predestinados e indiferencia para la mayoría (...) Más bien, el Dios nominalista se caracteriza por no estar por el hombre (...) y, a la manera de la divinidad gnóstica, resulta completamente impenetrable para la razón humana<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup> Ídem., p. 39.

<sup>72</sup> Cfr. RIVERA GARCÍA, A., p.240.

<sup>73</sup> BLUMENBERG, H. (2008), pp. 42- 43.

<sup>74</sup> RIVERA GARCÍA, A., p. 243.

<sup>75</sup> FRAGIO, A. (2010), pp. 270 – 271.

<sup>76</sup> Ídem, pp. 275 – 276.

Esto traería aparejada la libertad del hombre respecto a ese Dios y lo que implicaba, por lo que su indagación científica, previamente vista como *vanitas curiositas* principalmente desde San Agustín de Hipona por el peligro de caer en la tentación de la autoadmiración, quedaba liberada<sup>77</sup>. El problema residía según el Obispo de Hipona en la tentación de no reconocer a la fuente de la iluminación del conocimiento que es Dios, cuando la curiosidad se transforma en *concupiscentia oculorum*<sup>78</sup>, un apetito vano que lleva a la autosatisfacción al dejarse arrastrar al mundo de los fenómenos. La sospecha ante esa curiosidad intelectual vendría por la pretensión de que el conocimiento de carácter científico de la naturaleza terminase prescribiendo las leyes de la misma y la vinculación de Dios a esas leyes, ya que Él puede disponer de ello según su libre albedrío.

La verdadera filosofía, que es amor y celo por la sabiduría, surgiría del don de la moderación, que protege de la curiosidad. El camino adecuado para el alma no es el de la soberbia hinchazón hasta las estrellas, sino el del humilde descenso hacia sí mismo y el ascenso, ganado con ello, hacia Dios, los ansiosos del conocimiento no habrían reconocido esta vía, y por eso les ocurre todo lo contrario: se creen elevados y luminosos como las estrellas, y se despeñan hasta lo más bajo de la tierra<sup>79</sup>.

Durante la Escolástica los conceptos agustinianos continúan vigentes aunque no se aplican exactamente del mismo modo, ejemplo de ello es que el de Hipona recurría a una crítica a la astronomía en el deseo de establecer las leyes de la naturaleza y someter a Dios a las mismas, mientras que en la Escolástica con la incorporación del *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) en el sistema de formación obligatoria de las artes liberales, se reconocía la importancia del estudio de la naturaleza, incluyendo también la astronomía pero como un paso previo a las ciencias más altas.

La perspectiva de “vicio” de la *curiositas* siguió vigente como una tentación del hombre de hacerse igual a Dios de manera análoga a como se relata el pecado original en el capítulo 3 del libro del Génesis con el desprecio de Dios y el amor a sí mismo. El meollo de la cuestión se seguirá planteando en la relación entre la omnipotencia divina, las leyes de la naturaleza y la libertad del hombre:

La aspiración humana al saber, en cuanto orientada hacia la investigación de una regularidad de los fenómenos determinada por leyes y teniendo que hacer de ella un presupuesto de su éxito, exigiría una limitación del poder y la libertad del Creador que

---

<sup>77</sup> Sobre la crítica a la percepción de Blumenberg sobre el nominalismo y la Reforma, Cfr: RIVERA GARCÍA, A., pp. 243 – 244.

<sup>78</sup> BLUMENBERG, H., p. 312.

<sup>79</sup> En: Ídem, p. 316.

está detrás de la naturaleza, produciendo necesariamente una colisión entre el deseo humano de conocer y su sumisión religiosa<sup>80</sup>.

Con la recepción de la obra de Aristóteles se produce una variación ya que es visto como legítimo el deseo de conocer, principalmente con Tomás de Aquino, el problema se presenta cuando el mismo se transforma en una aberración cuantitativa<sup>81</sup>. Aquí encontramos la diferencia entre *curiositas* (S.Th. II-II, q. 167) y *studiositas* (S.Th. II-II, q. 166), constituyendo la primera el vicio moral como motivo para la soberbia y la segunda la virtud como moderación que posibilita al hombre el desarrollo de su vida en torno a la verdad, permite conocer el bien, actuar bien y, por tanto, vivir una vida buena.

Santo Tomás enmarcará esta virtud entre las que pertenecen a la modestia comprendida bajo la virtud de la templanza que implica la moderación de los deseos en el hombre. La *studiositas* será la virtud que modere el deseo de conocimiento que se apega a lo sensible, al ser elevado y ordenado según una razón superior para el bien de toda la persona. Si el impulso de conocer no es dirigido por la razón, ese anhelo no encuentra límites, falta armonía y proporción, claridad y orden. La curiosidad no tendría por el objeto el conocimiento en sí, sino el deseo de conocer que puede ser desordenado. El vicio consistirá no en el deseo de conocer sino en obviar la referencia al Creador de la naturaleza, su Causa Primera, quedando solamente en el conocimiento de cosas menos útiles, sin ordenarlo al fin debido, es decir, caer en la superficialidad y la soberbia<sup>82</sup>.

Con el inicio de la modernidad la “curiosidad” ya no podía ser vista como algo superfluo y negativo, sino como *una forma de atención provocada por el mundo externo*<sup>83</sup>. Al tratar la cuestión Blumenberg distingue tres momentos o niveles de curiosidad, un primer momento con los clásicos denominada “ingenua” que anhelan el conocimiento de todo sin preocuparse por más; un segundo momento de una “curiosidad tímida” propia del periodo final del medioevo, momento en el que las ciencias adquieren su autoconfirmación y un tercer momento en el que se produce una autoconciencia de la misma curiosidad, cuya

---

<sup>80</sup> Ídem, p. 328.

<sup>81</sup> Es interesante el lugar en que coloca conceptualmente J. B. Metz a Tomás de Aquino como “padre del pensamiento moderno”, Cfr. OMAR RUZ, M. (2010), *Nueva Teología Política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, Educc, Córdoba, pp. 51 – 53.

<sup>82</sup> Sobre la virtud de la *studiositas* en Tomás de Aquino Cfr: VASQUEZ RAMOS, D. (2011), *La virtud de la 'studiositas' y el conocimiento. Un estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos doctorales de la facultad Eclesiástica de Filosofía. Vol. XXI – N° 2, Unav, Pamplona, pp. 148 -192.

<sup>83</sup> BLUMENBERG, H. (2008), p. 348.

rehabilitación *sólo podía depender de que fuera posible quitar de ella esa tacha de que se preocupa de lo superficial*<sup>84</sup>.

Las reservas de carácter metafísico ya no serían incuestionables. La reclusión en el mundo dado y sancionado por el conocimiento tradicional sería, ya antes de las nuevas experiencias efectivas, objeto de un tanteo imaginario en busca de permeabilidades y transparencias que ya no conduzcan a la trascendencia<sup>85</sup>.

La nueva finalidad de la ciencia estará en penetrar en los fenómenos de la naturaleza, en la búsqueda de seguridades y certeza subjetiva con la posibilidad de revisiones por la provisionalidad de los conocimientos, más que en las intenciones divinas, *dentro del mundo ya no debía haber ningún límite en la accesibilidad del conocimiento ni tampoco, con ello, en el deseo de conocer*<sup>86</sup>.

Es con la modernidad cuando se da una verdadera revalorización de las instituciones temporales y de la libertad. No solamente en el ámbito de las ciencias implicaba un cambio radical, sino que la política y los poderes entrarían en conflictos de legitimación.

Según la mayoría de los participantes en la controversia sobre la legitimación de la modernidad, el terreno en que hay que entenderla no es el de la querrela intelectual entre los antiguos y los modernos, sino el del conflicto político entre la jerarquía eclesiástica y las autoridades seculares<sup>87</sup>.

Blumenberg se separa de las posturas que ven a la modernidad solamente como un periodo de continuidad con la perspectiva medieval aunque quitándole el carácter sagrado de las instituciones y de la relación entre el poder secular y lo religioso, es decir, que según su análisis de la modernidad nos encontramos con un salto que va más allá de la idea de secularización de las relaciones establecidas en el medioevo:

La crítica de Blumenberg se ha dirigido principalmente contra lo que él denomina teorema de la secularización, según el cual una teoría moderna no sería más que teología secularizada. Los nombres de Weber (el éxito intramundano en la empresa capitalista como secularización de la *certitudo salutis* protestante), Schmitt (los conceptos políticos modernos como conceptos teológicos secularizados) y Löwith (las filosofías modernas de la historia como secularización de la escatología cristiana) suelen aparecer ligados a esta modalidad de secularización, aunque no siempre sean del todo conscientes, especialmente Weber, de la deslegitimación de la modernidad que se deriva de dicho teorema<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Ídem, p. 347.

<sup>85</sup> Ídem, p. 341.

<sup>86</sup> Ídem, p. 363.

<sup>87</sup> FLORIDO, F., pp. 476 – 477.

<sup>88</sup> RIVERA GARCÍA, A. (2012), p.239.



*La legitimidad de la modernidad consiste en que el hombre asume su lugar en el cosmos, con todas sus paradojas más las implicaciones concretas que vienen colateralmente*<sup>89</sup>. Con esta separación el poder político ya no necesita de la religión para legitimarse en orden social y político sino que la legitimación vendrá por la autoafirmación del hombre. En este nuevo escenario las relaciones entre lo temporal, la política y la religión seguirán presentes pero el sujeto legitimador se ha desplazado al hombre sin que ello implique una ruptura radical: *La secularización, pues, no ha debido haber comenzado, como se creía en el terreno político sino en el poetológico, como uso de palabras que tenían un uso sagrado en el terreno mundano*<sup>90</sup>. Como consecuencia del absolutismo teológico<sup>91</sup> del final del medioevo surge, según nuestro autor, de manera necesaria, la legitimadora autoafirmación humana, un nuevo paradigma para la legitimación del poder político y su relación con la Religión.

Encontramos voces contrarias a la crítica realizada por Blumenberg a la Edad Media, en las que el punto clave estaría en la interpretación que hace el autor de este periodo donde el lugar otorgado a la fe implicaría un cierto apartamiento de la razón, una falta de confianza en la misma transformándose meramente en un instrumento de corroboración<sup>92</sup>. Es representativo el texto de Olivier Boulnois (2016) *¿Qué hay de nuevo? La Edad Media* donde busca demostrar la actualidad de ese periodo destacando la falsedad de la supuesta novedad en los denominados tiempos modernos. Según el autor nuestra tradición cultural y filosófica sostiene la ficción de un contacto inmediato con la cultura antigua a la que considera vigente obviando la edad intermedia. Boulnois, por el contrario, destaca que:

(...) de un lado, la Edad Media constituye un aspecto esencial de nuestra identidad moderna, simplemente porque es gracias a ella que –al menos en la filosofía- nos hemos apropiado de lo antiguo. De otro lado, precisamente a causa del modelo moderno, la Edad Media constituye un continente olvidado, inexplorado<sup>93</sup>.

El ideal de progreso de la modernidad es visto como un fin en sí mismo, como opuesto a la tradición, una exigencia constante de cambio, de ruptura con lo anterior, cuando el autor defiende que en realidad *el Renacimiento completa y lleva a término el proyecto intelectual de la Edad Media. Entre los dos términos correlativos hay tanto de continuidad como de*

---

<sup>89</sup> PINEDA CANABAL, A., p. 105.

<sup>90</sup> Ídem, p. 107.

<sup>91</sup> Sobre una crítica a la idea de “absolutismo teológico” en Blumenberg, Ver: BOULNOIS, O., pp. 338-339.

<sup>92</sup> Cfr. VASQUEZ RAMOS, p. 183.

<sup>93</sup> BOULNOIS, O., p. 323.

*ruptura. Puede incluso negarse la discontinuidad: afirmar que el Renacimiento comienza en la Edad Media*<sup>94</sup>.

La crítica a la visión rupturista se completa con el análisis del concepto de humanismo (falso ya que existe una forma de Humanismo medieval ejemplificada en la obra de San Bernardo), descubrimiento y afirmación de la dignidad del hombre (tan antigua como el pensamiento griego, la Sagrada Escritura, la Patrística y retomada por la teología medieval) y la reforma protestante (la postura de Lutero como resultado del primado de la teología sobre la filosofía, es decir, una episteme típicamente medieval)<sup>95</sup>.

La crítica a Blumenberg vendrá por su interpretación de la modernidad desde los conceptos de secularización en el que Boulnois lee una emancipación de la razón que es exigida por la misma racionalidad teológica, es decir que, según el autor la secularización debe su existencia a la Edad Media; en segundo lugar por el valor de la curiosidad que en realidad en la Edad Media se condenaría la curiosidad vana que no acerca a Dios pero no significa un rechazo a la ciencia ya que existen elogios a la investigación intelectual y, por último, el ideal de progreso indefinido ya que encontramos en el medioevo también una afirmación del progreso de la humanidad a través de la razón humana.

En efecto, la modernidad se construyó contra la Edad Media. Y, sin embargo, hoy sabemos que aquella no habría podido ser posible sin esta. El filósofo sabe hoy que los filósofos modernos de la conciencia, lejos de destronar la metafísica medieval, se apoyan de hecho en estructuras metafísicas elaboradas en la Edad Media<sup>96</sup>.

Más allá de la crítica realizada a Blumenberg, no es objetivo de este trabajo profundizar en la propuesta del autor, sino recuperar su percepción de las características de la Modernidad en orden a comprender la nueva situación de la Religión y su relación con el poder secular. Se evidencia la separación de las esferas secular y religiosa perdiendo así la uniformidad presente en el periodo anterior, hay una mayor autonomía del poder político secular respecto a los postulados teológicos, propiciado por el nuevo escenario de lo que denominamos Modernidad:

Si bien ya desde el surgimiento mismo del monoteísmo, y su progresiva comunicación con la filosofía y el conocimiento que denominaríamos científico, se vio que se trataba de modelos distintos de pensamiento, discurso y argumentación, siempre se mantuvo la unidad organizada y jerárquica de la comprensión del mundo y de las pretensiones de verdad de cada ámbito hasta los inicios de la modernidad. Las transformaciones en

---

<sup>94</sup> Ídem, p. 329.

<sup>95</sup> Sobre el desarrollo de los tres ítems citados, Cfr. Ídem, pp.330 – 337.

<sup>96</sup> Ídem, p. 347.

la cosmovisión a partir de los descubrimientos científicos, geográficos y culturales, los conflictos al interior de la religión cristiana y su escisión, el avance del poder civil y la progresiva constitución de los Estados, la independencia progresiva de la tarea artística, etc., fueron todos impulsos de esa separación. La modernidad comienza separando campos, atribuciones y prerrogativas, modelos de discursos y pretensiones de validez correspondientes. Órdenes que antes se consideraban uniformes y directamente vinculados quedan disociados<sup>97</sup>.

En la primera parte de este trabajo estudiamos la estrecha relación existente en el periodo medieval en la legitimación del poder político desde el ámbito religioso, desde el rey como *Christomimetes*, como Vicario de Dios o como cabeza del *Corpus mysticum*, cuestión que sufrió sus modificaciones con el devenir de la modernidad analizada en el capítulo II, principalmente desde la autoafirmación del hombre y su lugar en el mundo propiciado por las disquisiciones teológicas en torno a la omnipotencia divina y el desarrollo de la nueva ciencia:

La autonomización progresiva de dichas esferas (ciencia moderna, ética moderna, esfera política moderna) quitó a la religión su rol de marco y sostén de una visión unificada del mundo. Esto provocó una severa crisis, al mismo tiempo que aparecieron intentos de reemplazo de la institución y el discurso religioso en la tarea de unificar y orientar las acciones, decisiones y conocimientos. Pero toda forma de sinécdoque que tome la parte por el todo en este asunto, en que la parte pretenda asumir las funciones y sentidos del todo, corre riesgos severos. No significa que aspectos tales como moral, política, ciencia y religión deban ser compartimentos estancos sino que desde la modernidad ninguno de ellos puede asumir un rol rector universal y abarcativo de los demás<sup>98</sup>.

La legitimación del poder continúa siendo necesaria y los nuevos mecanismos y fundamentaciones lo harán posible pero sin que esa fuente legitimadora dependa del Papado, aunque éste confirme la elección. Continúa presente la relación entre la política y la Religión pero el modo de legitimación se ha desplazado. En este momento de la investigación nos encontramos en condiciones de afrontar los supuestos de la propuesta de Jürgen Habermas sobre esta relación y el papel de la Religión en nuestra contemporaneidad.

---

<sup>97</sup> FONTI, D. (2019), pp. 52 – 53.

<sup>98</sup> Idem, p. 20.

**III.- CAPÍTULO 3:**

**HABERMAS: LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA EN EL ESTADO  
DEMOCRÁTICO**

### III.1.- HABERMAS: LA RELIGIÓN EN DEMOCRACIA DELIBERATIVA.

En los capítulos anteriores hemos estudiado las diferentes fundamentaciones propuestas para la legitimación del poder político. En el periodo medieval esa legitimación se supone heredera de una tradición cristiana de necesidad de legitimación que como hemos desarrollado se daba unida a la Religión, es decir, el poder real es justificado ya sea por una monarquía en la naturaleza geminada de quien detenta el poder, en primer lugar puesto de manifiesto mediante la monarquía litúrgica, después por la encarnación del Derecho y en el último periodo en el cuerpo político en el Rey. En el segundo capítulo nos adentramos en el devenir de esta justificación en los inicios y desarrollo de la Modernidad donde la referencia política a la Religión para la justificación del poder deja lugar a otros mecanismos, algunos heredados del ámbito de la Religión, pero sin que la legitimación se establezca directamente desde argumentos religiosos. En este capítulo afrontaremos esta necesidad de legitimación del poder político en nuestra contemporaneidad y el lugar que queda a la Religión. Lo abordaremos desde la propuesta de Jürgen Habermas.

*La Religión es una necesidad política importantísima*<sup>99</sup>. Esta afirmación de Kant en su prólogo de *El conflicto de las facultades* de 1798<sup>100</sup> nos pone en situación sobre la importancia de la relación entre la Religión y la política y también demuestra la continuidad de la cuestión en la filosofía. A medida que se dio lugar a la modernización de las sociedades se auguraba la desaparición de la Religión en el ámbito de la esfera pública. El lugar de la Religión en el Estado contemporáneo se presenta como una cuestión compleja y aparecen diferentes respuestas que, en cierto modo, también dependerán del contexto social y cultural en el que se dieron las mismas. Para iniciar este capítulo puede ser significativa la siguiente afirmación de Mark Lilla:

Al atacar la teología política cristiana y negar su legitimidad, la nueva filosofía cuestionaba simultáneamente los principios básicos a partir de los cuales se había justificado la autoridad en la mayoría de las sociedades de la historia. Esta era la ruptura decisiva. La ambición de la nueva filosofía consistía en desarrollar hábitos de

<sup>99</sup> En: PRONO, S. (2014), *Política, religión y democracia deliberativa. Un análisis desde la teoría del discurso*, Persona y sociedad, Vol. XXVIII – N° 2, p. 36.

<sup>100</sup> KANT, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza Editorial, Madrid, p. 57.

pensamiento y discusión sobre la política en términos exclusivamente humanos, sin recurrir a la revelación divina o a la especulación cosmológica<sup>101</sup>.

Como señalábamos anteriormente encontramos diferentes interpretaciones y propuestas sobre esta relación en la modernidad y nuestra contemporaneidad. En este capítulo nos centraremos en la propuesta de Jürgen Habermas pero cabe destacar que las respuestas son variadas. A modo de ejemplo podemos señalar a Kramnick y Moore (2005) quienes establecen una defensa moral del Estado secular; Lynn (2007) indaga la izquierda y la derecha en orden a alcanzar un equilibrio entre Religión y política; McGraw (2010) propone un pluralismo estructural para conciliar el proyecto liberal y a los creyentes; West (2011) se centra en el futuro de la sociedad capitalista desde el punto de vista de la Religión; Benhabib (2012) centra su interés en la importancia de los valores religiosos para la sociedad y Bowman (2012) considera desde una perspectiva pragmática al destacar las potencialidades de la Religión para la integración social y política<sup>102</sup>.

Jürgen Habermas, perteneciente a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt en Alemania, se constituye en un referente actual sobre la cuestión para repensar el lugar y la relación de la Religión en el Estado del siglo XXI, principalmente a partir de la obra *La religión en la esfera pública*. En una primera etapa de su corpus filosófico la cuestión de la Religión tiene un lugar subordinado, sin embargo, en su labor más reciente encontramos la inclusión de la temática lo que lo sitúa como un referente para el debate sobre el lugar de la misma en la sociedad contemporánea:

En efecto, en su introducción al influyente estudio colectivo titulado *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun señaló no solo el relativo «olvido de la religión» por parte de Habermas, sino también —y con más contundencia— sus «prejuicios antirreligiosos». Sin embargo, en los últimos años, Habermas se ha ocupado cada vez más de cuestiones religiosas<sup>103</sup>.

A lo largo de su obra asimila diversas tradiciones filosóficas como la fenomenología, la hermenéutica y el psicoanálisis e introduce en el ámbito de la epistemología el paradigma de la comunicación, la razón desde un carácter dialógico lo que conlleva un análisis de los procesos de comunicación.

El autor ha realizado numerosos aportes a la teoría sociológica moderna desde la teoría de la Democracia deliberativa como también de la Acción comunicativa. Así destaca que la tríada conceptual que atraviesa sus años de investigador es la de *esfera pública*,

---

<sup>101</sup> LILLA, M., p. 15.

<sup>102</sup> Sobre la propuesta de cada uno de los autores citados, Cfr. PRONO, S. (2014), p. 37.

<sup>103</sup> AA.VV. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*, Editorial Trotta, p. 13.

*discurso y razón*<sup>104</sup>. Los puntos centrales serán el diseño de una teoría ampliada de la racionalidad con un nuevo concepto de “racionalidad discursiva” con la defensa argumental de los enunciados; su teoría social con el objetivo de identificar las patologías y posibles soluciones a las deficiencias de los sistemas sociales y políticos.

En la obra *El poder de la Religión en la esfera pública* encontramos un racconto histórico por las distintas etapas de la relación entre lo político y la Religión. En un primer periodo, denominado Axial, se recurre a las nociones de salvación y condena, y las prácticas que surgen de la vivencia para alcanzar una o escapar de otra, como claves en la capacidad de la Religión en su poder legitimador. Las cosmovisiones de la metafísica con la filosofía y la Religión permiten en este sentido que quien detenta el poder no sea visto como alguien divino, o manifestación de lo divino, sino como un representante que también estará supeditado a la ley como canon para las acciones humanas:

La emergencia del complejo de la ley y del poder político hizo nacer una nueva exigencia funcional, la de la legitimación de la autoridad política. No puede darse por supuesto que una persona o varias puedan tomar decisiones que vinculan colectivamente a todos: deben estar legitimadas para hacerlo. Solo estableciendo una conexión convincente entre la ley y el poder político y las creencias y prácticas religiosas los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus órdenes<sup>105</sup>.

Con el pensamiento cristiano, la legitimidad no está a completa disposición de un soberano, aunque nuestro autor señala que puede ser manipulada. Con el pluralismo y el cisma ocurrido en la modernidad y las implicancias que trajo aparejado en la relación entre Religión y la legitimación política, la secularización:

(...) reclamaba una autoridad estatal secular capaz de tratar imparcialmente las reivindicaciones de todas las comunidades religiosas; aparte de eso, la autodeterminación democrática de los ciudadanos ya priva a la legitimación del poder político de su carácter metasocial o, dicho de otro modo, de su referencia a una autoridad trascendente que opera desde fuera de la sociedad<sup>106</sup>.

De todas formas esta secularización del poder político no conlleva a todas las soluciones para las problemáticas que surgen en este contexto en nuestras sociedades, ya que es evidente la relevancia política que mantiene la Religión, como señala en el texto *la secularización del estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad*<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Cfr. HABERMAS, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, p. 20.

<sup>105</sup> AA.VV. (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, p. 25.

<sup>106</sup> Idem, p. 29.

<sup>107</sup> Idem, p. 33.

Este concepto de “secularización” estará relacionado también con el de “desencantamiento” por el que se prescinde de justificaciones metafísicas o trascendentes para los procesos inmanentes del mundo. El punto central será la desacralización del mundo. Ahora bien esta evolución en la historia no significa que se haya conseguido dar respuesta a todas las inquietudes humanas e incluso a modo paradigmático las mismas características de la ciencia requerirán epistemológicamente que sus postulados sean revisables. Ahora bien, como señalábamos anteriormente la secularización del Estado no implica la secularización de la sociedad y por tanto de la conciencia. En este sentido la Religión continúa vigente en nuestra cultura y en algunos casos ha recobrado mayor vigor o adaptado nuevas modalidades de vivencia de la misma. Es decir, que la secularización implicará la desacralización por el desencantamiento del mundo sin que ello implique necesariamente la ausencia de la Religión en la sociedad:

Este proceso tomó muchos siglos, particularmente en la civilización judeo-cristiana, antes de que emergiera como secularidad y el mundo altamente diferenciado de la modernidad. En este proceso la realidad “sobrenatural” es separada de la “natural”, hasta que un orden secular separado se hace posible tanto en la sociedad y en la conciencia. Ante este proceso secularizador y la visión científica inmanentista se dio a menudo también un movimiento pendular y una réplica reaccionaria. Pero se puede tomar la noción en otro sentido: la secularización es un proceso extendido de desacralización de la naturaleza y de las actividades humanas, lo que no quita la experiencia religiosa y el tipo de trascendencia que demanda<sup>108</sup>.

Este proceso implicará por tanto una separación de lo secular y lo religioso, pero sin que ello implique necesariamente, a pesar de las diferentes reacciones, una exclusión. En cierto modo se propicia un fortalecimiento de las instituciones del Estado en una sociedad democrática con lugar para la Religión sin que haya por ello una simbiosis impensada actualmente en nuestra sociedad occidental. En este sentido podemos hablar de una sociedad posecular en la que las expresiones de todos sus ciudadanos son aceptadas en un marco de legitimación.

Fonti (2019) siguiendo a S. Bruce con su escrito “The Social Process of Secularization” (2003) destaca como rasgos principales de este proceso:

- a) Diferenciación estructural: la vida social se fragmenta en roles especializados y en instituciones pensadas para manejar funciones sociales, de modo que éstas quedan secularizadas y no son administradas por poderes religiosos (recuérdese el rol previo de la iglesia en los registros de las personas o en la educación).

---

<sup>108</sup> FONTI, D. (2019), pp. 29-30.



- b) Diferenciación social: las transformaciones económicas y productivas permitieron mayor diferenciación laboral, pero también liberación de tareas impuestas por pertenencia familiar y además mayor movilidad social (el reconocimiento ya no se lograba por pertenencia a un estamento social fijo sino al éxito económico) e incluso geográfica, con la consecuente ruptura de las comunidades orgánicas de lazos estrechos.
- c) Societización: las comunidades pequeñas y cerradas se desmiembran ante el avance de las sociedades industriales complejas, en el marco de las ciudades y relaciones burocráticas impersonales, en cuyo contexto el poder político y sus instituciones avanza sobre otros vínculos (familia, estamentarios, religiosos) que perdieron más la fuerza de legitimación necesaria para su autoridad.
- d) Racionalización: judaísmo y cristianismo racionalizaron la religión e iniciaron un desencantamiento del mundo, en tanto aplican nociones proto científicas (causa-efecto) y modelos morales no sometidos al arbitrio fluctuante, con lo que las áreas prácticas y el conocimiento científico se desprenden progresivamente del orden sobrenatural y asumen sus propios mecanismos de conocimiento y justificaciones, así como inician una estabilidad social no dependiente de un gobernante divino o humano.
- e) Igualitarismo y diversidad cultural: una última categoría de comprensión del proceso secularizador es la ruptura de estamentos feudales, que no fue necesariamente democrática en sus inicios pero sí quitó los valores simbólicos de los estamentos y dio nuevo valor y opciones a los individuos<sup>109</sup>.

Con la aparición de las constituciones liberales en los Estados democráticos se buscará garantizar la libertad de las comunidades formadas por ciudadanos religiosos, pero a su vez protege al cuerpo político de la influencia de lo religioso para tomar decisiones que sean vinculantes para todos los miembros de la sociedad. Para ello será necesario el reconocimiento de todos los ciudadanos como miembros iguales de la sociedad:

(...) en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*<sup>110</sup>.

En este punto será clave el interés práctico comunicativo que lleva a los miembros de una comunidad a intentar entenderse con sus pares u otras comunidades, es decir, alcanzar la comprensión intersubjetiva en el contexto democrático:

---

<sup>109</sup> Idem. P. 33.

<sup>110</sup> AA.VV. (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, p. 33.

Habermas intenta fundamentar la ética a partir de la unificación entre teoría y praxis obtenida mediante la teoría consensual de la verdad, basada en una comunicación libre de dominio en una sociedad pluralista, y apoyada exclusivamente en la autoridad del mejor argumento. Para ello, el presupuesto fundamental es el diálogo simétrico entre las partes implicadas. El Estado liberal ha de mantener la neutralidad frente a las diversas cosmovisiones (religiosas o no), mediante la creación de un espacio en el que los ciudadanos participen activamente en la configuración de una razón pública<sup>111</sup>.

Nuestro autor vislumbra en la sociedad contemporánea una especie de dualismo, por un lado los avances en biogenética, robótica y neurociencia, herederas de la fe en la ciencia desde la Ilustración y, por otro lado, una revitalización de las comunidades y tradiciones religiosas. Esta última como respuesta a la interpretación postmetafísica no religiosa de la modernidad. La Religión no se ha vuelto irrelevante en la sociedad, el mismo pensamiento posmetafísico se ha apropiado de manera crítica de los aportes de la filosofía griega y de las tradiciones judeocristianas. Más allá de que se haya producido un confinamiento de la Religión en lo referente a la sociedad para centrarse en su labor pastoral, ello no implica que haya perdido su influencia. *La significación de las religiones utilizadas con pretensiones políticas ha ido en aumento por todo el mundo*<sup>112</sup>. Para la posible convivencia en la sociedad será necesario que tanto unos como otros busquen en el Estado democrático el reconocimiento recíproco que hace posible el diálogo en el pluralismo presente en las sociedades.

La conciencia de vivir en una sociedad secular no está ya ligada a la certeza de que el avance de la modernización de la sociedad y la cultura sólo pueden ocurrir si se sacrifica la influencia pública y la relevancia personal de la religión<sup>113</sup>.

Habermas señala que desde los postulados del pensamiento de Weber y Durkheim se establece una relación entre la modernización de la conciencia y la secularización de las sociedades basándose en la visión antropocéntrica propiciada por el avance de la ciencia y la tecnología en un mundo desencantado; en segundo lugar por la pérdida del control de las Religiones en lo referente a la constitución social, relegándose a la administración de los medios para la salvación de los hombres perdiendo la gran influencia a nivel público y en tercer lugar el mayor bienestar social gracias a la evolución de las sociedades postindustriales que trajo aparejado una mayor seguridad en los ciudadanos sin la necesidad de acudir a un poder superior para asegurarse su estabilidad<sup>114</sup>. Ante ello nuestro autor destaca que tal teoría no puede ser mantenida sin una revisión consciente y profunda ya que presenciamos una

---

<sup>111</sup> GARCÍA CUADRADO, J. (2007). *Jurgen Habermas y Joseph Ratzinger, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Scripta Theologica 39 (2007/3), p. 914.

<sup>112</sup> HABERMAS, J. (2006), p. 123.

<sup>113</sup> HABERMAS, J. (2008), *El resurgimiento de la Religión*, Dianioa, Vol. LIII, n.60, p. 6.

<sup>114</sup> Cfr. Idem, pp. 2-6.

revitalización como señalábamos anteriormente de las Religiones. Esto puede ser considerado desde lo que Habermas denomina “expansión misionera”, la “radicalización fundamentalista” y “la instrumentalización política del potencial para la violencia de las tres grandes Religiones”.

En este sentido existe una valoración de la Religión y lo que pueda aportar a la sociedad democrática. La misma necesidad de una legitimación del poder político en la sociedad es resultado del aporte histórico de la Religión. El mismo concepto de “lumen naturale” es rescatado por Habermas como un pilar para la traducción de los contenidos religiosos:

Las características de racionalización, individualización y pluralización que emergen fuertemente en la modernidad parecen atentar contra las comprensiones religiosas homogéneas. Sin embargo caben dos afirmaciones: en primer lugar, ya históricamente las religiones desplegaron un potencial cognitivo y práctico para responder a esos desafíos, y en segundo lugar – y sobre todo – en el mundo “occidental” estas características surgieron en gran medida influidas por procesos impulsados en los mismos ámbitos religiosos: la explicación del mundo, y la búsqueda de salvación y justicia. Todas estas acciones tomaron herramientas del discurso filosófico y revirtieron sobre él sus resultados en un proceso de enriquecimiento y tensiones<sup>115</sup>.

Aunque el “lumen naturale” fue posteriormente transformado por las filosofías del sujeto y del lenguaje desde la modernidad, en su momento ya significó un esfuerzo por fundar las cuestiones de filosofía práctica no ya en una creencia sino en un factor universalmente accesible a la humanidad por su razón. *En efecto, la fuerza de la luz natural de la razón que la Iglesia propone no es compatible con un débil escepticismo, y esto facilita que el creyente extraiga el significado «secularizado» encerrado en la fe religiosa*<sup>116</sup>.

Ahora bien, esta reciprocidad dependerá de la capacidad cognitiva principalmente en el caso de los ciudadanos creyentes. Como señala nuestro autor:

(...) los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> FONTI, D. (2020), Jürgen Habermas (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Erasmus, Año XXII, ISSN (en línea): 2718-6288, p. 17.

<sup>116</sup> GARCÍA CUADRADO, J. p. 915.

<sup>117</sup> HABERMAS (2006), p. 12.

La democracia denominada deliberativa implicará el intercambio de opiniones antitéticas para lograr acuerdos racionales, una justificación intersubjetiva para evitar imposiciones dogmáticas:

La democracia deliberativa implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tienen que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados (...) las decisiones (en este caso) políticas son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten a partir de una deliberación democrática consistente en un intercambio público de razones en busca de un consenso<sup>118</sup>.

Será clave el explicitar presupuestos del discurso por el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje. El análisis de las formas de argumentar y las reglas del discurso permitirán vislumbrar la racionalidad de la interacción en sociedad.

Podemos vislumbrar una evolución de su pensamiento desde la obra *Teoría de la acción comunicativa* donde aborda la teoría de la acción y su fundamentación racional a partir del desarrollo de un concepto de racionalidad que supere postulados individualistas y subjetivistas, la elaboración de una nueva concepción de sociedad y el desarrollo de una teoría crítica de la modernidad<sup>119</sup>.

Allí señalaba que las funciones de integración social cumplidas por la práctica ritual pasan a la acción comunicativa por un proceso en el que la autoridad de lo santo es sustituida por la autoridad del consenso<sup>120</sup>, lo que llevaba a pensar que la Religión perdería importancia en el ámbito público, superada por una sociedad que accedió al nivel discursivo. *La significatividad de la religión –su potencial semántico- es asumido por el potencial discursivo presente y ejercitado en la ética de la comunicación<sup>121</sup>. Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos<sup>122</sup>.*

Como veíamos en el capítulo anterior se establece una relación directa entre la modernización y secularización debido al progreso del desarrollo científico y tecnológico con la comprensión de un mundo desencantado, quedando de lado una cosmovisión metafísica y

<sup>118</sup> PRONO, S. (2016). *Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso*, Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Vol. 18, n°2, p. 61.

<sup>119</sup> Cfr. GARRIDO VERGARA, L. (2011). *Habermas y la teoría de la acción comunicativa*, Razón y palabra N° 75.

<sup>120</sup> Cfr. AGUIRRE, J. (2012). *Jurgen Habermas y la religión en la esfera pública*, Ideas y Valores, Vol. LXI, N° 148, p. 60.

<sup>121</sup> SIMBAÑA, R. (2016), *La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión*, Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° 1, Quito, p. 67.

<sup>122</sup> AA.VV. (2011), p. 37.

teocéntrica; la pérdida de control sobre la política pública por parte de las Religiones que son relegadas al ámbito de lo privado y al mayor estado de bienestar alcanzado por los ciudadanos en las sociedades posindustriales. Todos estos factores relegarían a la Religión al ámbito de lo privado. Sin embargo encontramos este texto representativo del giro realizado por el autor en la obra *El poder la religión en la esfera pública*:

El debate en torno a la tesis sociológica de la secularización ha llevado a una revisión especialmente en lo que respecta a las predicciones. Por una parte el sistema de la religión se ha vuelto más diferenciado y se limita a sí mismo al cuidado pastoral, lo que revela que en gran medida ha perdido *otras* funciones. Por la otra, no existe una conexión global entre la modernización social y el incremento de la pérdida de significado de la religión, una conexión que se pensó tan cercana que se podía contar con la desaparición misma de la religión (...) En cualquier caso, globalmente tenemos que contar con la continua vitalidad de las religiones mundiales<sup>123</sup>.

O como señalaba anteriormente en *Entre naturalismo y religión* (2006):

Las iglesias y las comunidades religiosas proporcionan argumentos a los debates públicos sobre los asuntos relevantes, impregnados de contenidos morales, y se encargan de tareas de socialización política suministrando informaciones a sus miembros y motivándoles a la participación política<sup>124</sup>.

Con una revisión de la teoría de la secularización nuestro autor propone que a nivel de la esfera pública *formal* todo debe ser expresado en un lenguaje accesible a todos los ciudadanos, por lo que el lenguaje religioso no sería aceptable para justificar una política que se aplicase a todos los ciudadanos o exprese alguna ley. En el caso de la esfera pública *informal* Habermas establece una diferencia al señalar que esta exigencia se presentaría como una carga irracional para los ciudadanos religiosos:

En cualquier caso, el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal<sup>125</sup>.

Los ciudadanos religiosos deben tener el derecho a poder expresar sus opiniones y convicciones utilizando el lenguaje religioso en el caso de no encontrar traducciones seculares para las mismas:

---

<sup>123</sup> En: AGUIRRE, J., p. 61.

<sup>124</sup> HABERMAS (2006), p. 132.

<sup>125</sup> Idem, p. 137.

(...) el Estado liberal, que protege expresamente tales formas de existencia con la garantía del derecho fundamental a la libertad religiosa, no puede esperar al mismo tiempo de *todos* los creyentes que éstos también deban justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo. Esta estricta demanda sólo se puede dirigir a los políticos que están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos<sup>126</sup>.

Esto traería aparejado el esfuerzo de parte de los ciudadanos no religiosos en su apertura a estas presentaciones. Esta reciprocidad a su vez será posible sólo si los ciudadanos religiosos buscan cumplir con la condición cognitiva de expresión de los contenidos e intuiciones racionales. Este punto clave implica que los ciudadanos seculares deben respetar la contribución desde el lenguaje religioso en la política pública, respetar el aporte de la Religión y su potencial de verdad e intentar traducir los aportes desde el lenguaje religioso a uno secular:

(...) lo que está en cuestión no es el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, algo que también se espera de los ciudadanos seculares, sino la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas<sup>127</sup>.

En este sentido, *válidas son solamente aquellas normas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales*<sup>128</sup>. Será necesario ante la fragmentación del mundo un aprendizaje complementario entre ciudadanos religiosos y seculares. Como decíamos también esto lleva aparejado que los ciudadanos seculares busquen una actitud colaborativa sin excluir el posible contenido cognitivo de las expresiones religiosas y eviten la actitud secularista, sino que atiendan estas expresiones y no las perciban o toleren solamente como una expresión arcaica sin ninguna justificación. El punto clave será la reciprocidad, un proceso complementario en el que los religiosos traduzcan los aportes a la sociedad democrática y los seculares reconozcan este contenido cognitivo de las expresiones religiosas en la sociedad postsecular.

Para Habermas, la expresión ‘postsecular’ implica un predicado sociológico que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de diversas orientaciones de valor cultural, las cuales incluyen grupos y tradiciones religiosos. Lo postsecular no cabe interpretarlo aquí en el sentido de lo que ‘está después’, o ‘más allá’ de lo secular, sino más bien como un concepto que alude al

---

<sup>126</sup> Idem, p. 135.

<sup>127</sup> Idem, p. 146.

<sup>128</sup> En: PRONO (2016), p. 61.

cambio en la conciencia que se da en una sociedad secular en donde la religión no ha desaparecido, pues en ella conviven creyentes y no creyentes<sup>129</sup>.

Será necesario un proceso de traducción de los contenidos religiosos al lenguaje secular, ello será indispensable ya que nuestra cultura occidental está influenciada, principalmente la cultura europea, por un trasfondo cultural unido a tradiciones religiosas, presupuestos normativos que son manifestaciones seculares con raigambre en valores religiosos. Como decíamos nuestro autor otorga un sentido cognitivo a la Religión:

Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en la que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en habla argumentativa y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?<sup>130</sup>

El Estado establece un *ethos* cognitivo para todos los ciudadanos, sean o no religiosos, con la finalidad de regular la interacción social igualitaria, por ello, no se debe excluir el contenido cognitivo aportado por las manifestaciones religiosas:

El procedimiento democrático debe su fuerza generativa de legitimación a dos componentes: por un lado, a la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; y, por otro lado, a la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables<sup>131</sup>.

Como decíamos será clave en este proceso la traductibilidad. Al respecto también afirma nuestro autor que:

Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traductibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> PRONO, S. (2014), p. 41.

<sup>130</sup> HABERMAS (2006), p. 14.

<sup>131</sup> Idem, p. 128.

<sup>132</sup> Idem, p. 140.

Esto implica un esfuerzo en procesos de aprendizaje tanto de los ciudadanos seculares como de aquellos que se perciben como religiosos:

(...) la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas<sup>133</sup>.

Para lograr tal validez en el discurso se debería tener en cuenta que:

- 1.- Todo hablante puede participar en dicho proceso.
- 2.- Todo participante puede expresar sus opiniones, presentar nuevos argumentos, criticar los argumentos en discusión.
- 3.- Nadie puede ser privado mediante coacción dentro o fuera del discurso, de ejercer los derechos establecidos en 1 y 2<sup>134</sup>.

En esta distinción entre política pública formal e informal Habermas señala que:

El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas<sup>135</sup>.

El discurso, y las condiciones en las que se presenta el mismo a través de argumentos con fuerza de coacción, se constituyen en legitimador de las propuestas presentadas en el ámbito público político, lo que habilitaría la participación simétrica de los diferentes integrantes de la sociedad postsecular, es decir, seculares y religiosos como interlocutores discursivos:

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> Idem, p. 147.

<sup>134</sup> En: PRONO (2016), p. 62.

<sup>135</sup> HABERMAS (2006), p. 138.

<sup>136</sup> Idem, p. 139.



Estas condiciones se transforman en necesarias para el desarrollo de un Estado de características democráticas, por lo que estarán presupuestas en todo proceso del mismo. *El procedimiento democrático debe su fuerza de generar legitimidad a que incluye a todos los participantes y a su carácter deliberativo; y en eso se basa la presunción justificada de resultados razonables a la larga*<sup>137</sup>. Otro ítem clave en el pensamiento de nuestro autor en relación con la conformación del Estado democrático es el desarrollo de la opinión pública en estrecha relación con la dinámica del poder y el desarrollo de la democracia deliberativa:

Habermas considera a la discusión pública como la única posibilidad de superar los conflictos sociales, gracias a la búsqueda de consensos que permitan el acuerdo y la cooperación a pesar de los disensos. Este argumento es la clave de la Teoría Normativa de Jürgen Habermas. La opinión pública, por lo tanto, es la llave de su propuesta de política deliberativa, que es una alternativa para superar los déficits democráticos de las políticas contemporáneas. De esta manera, Habermas vincula dos conceptos clave: el de opinión pública y el de democracia. Sólo unos ciudadanos dotados de derechos pueden expresarse en libertad y constituir una opinión o varias opiniones públicas. En cambio, en un régimen dictatorial, más que de opinión pública, se debería hablar de propaganda y de intoxicación<sup>138</sup>.

Así el espacio público aparece como propicio para el desarrollo de la opinión pública como eje de cohesión social, de legitimación o deslegitimación política. Opinión pública que puede ser manipulada o deformada<sup>139</sup>. El espacio social será aquel en el que se desarrolla la opinión pública por todos los ciudadanos quienes al reunirse constituyen este espacio público en expresión de sus intereses. Será un espacio público político cuando de estas discusiones dependa la praxis del Estado.

Refiriéndose a la cuestión de la opinión pública Habermas señala cómo en Grecia<sup>140</sup> se establecía una distinción de las actividades de los hombres en el ámbito de la “polis” común para todos los ciudadanos libres y por otro lado, la actividad en el “oikos” en el que cada uno se apropia de lo suyo de manera aislada, terreno familiar donde se impone el patriarcado. Es decir, hay una distinción entre lo público y lo privado donde la libertad estará marcada por la discusión, el debate, la publicidad en el ágora llevada a cabo por los ciudadanos que eran

---

<sup>137</sup> Idem, p. 142.

<sup>138</sup> SOPENA PALOMAR, J. (2008), *El fenómeno de la opinión pública: líneas de investigación en Europa*, Ruta, Barcelona, p. 6.

<sup>139</sup> Cfr. Idem, p. 6.

<sup>140</sup> Para la evolución histórica de la relación entre público y privado según Habermas: Cfr. BOLADERAS CUCURELLA, M. (2011), *La opinión pública en Habermas*, Anàlisi 26, Barcelona, pp.58-63.

reconocidos como tales. Avanzando en el tiempo en la Edad Media se señala la distinción entre público y privado, distinción proveniente del Derecho romano pero se establece un sistema de publicidad representativa en manos de la nobleza, para que a partir del siglo XVI se produzca la contraposición de lo privado a lo común y estatal, lo que confiere al Estado absoluto detentar ser el garante del interés común. Esta postura sufrirá modificaciones a partir de sucesos históricos trascendentales en la historia occidental como la Reforma protestante, las revoluciones burguesas en lucha contra las prerrogativas de un Estado absoluto y el intercambio de información en aumento en la época a través de las epístolas que buscaban dar información fidedigna necesaria también para los avances económicos en las ciudades. Este trabajo periodístico alcanzará al público en general principalmente a partir del siglo XVII. Ya entrado el siglo XVIII se dará el resurgimiento del espacio público. A partir de estos avances la opinión pública:

Frente a la publicidad representativa empieza a tomar fuerza la opinión pública expresión pública de las ideas de los súbditos que se consolidan como personas privadas; poder público que puede alzarse contra el poder soberano, el poder del Estado. Hay, pues, una «publicidad» gubernamental, vinculada a la estructura de lo público, y la publicidad relacionada con la opinión de un público constituido como conjunto de personas privadas, ciudadanos burgueses, que, paulatinamente, proyectan su racionalidad en diversos aspectos sociales y se afirman como jueces de las decisiones políticas<sup>141</sup>.

A partir del siglo XVIII la idea de que la racionalidad se desarrolla por la contrastación de opiniones sobre verdad y justicia se hace más fuerte en la sociedad. Así frente a la publicidad reglamentada del poder político surge una publicidad crítica:

Las leyes y las decisiones políticas requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública. El uso público de la razón tiene el poder de la fuerza coactiva de la no coacción<sup>142</sup>.

Esta publicidad políticamente activa servirá para la repartición del poder. El punto clave estará en que con la inclusión de los ciudadanos, no solamente un grupo de ellos, se presentan valoraciones de lo político que atañe al interés general de la población constituyéndose en un elemento fundamental de regulación en la democracia. Ya avanzado el siglo XIX autores como Nietzsche<sup>143</sup> y Marx señalarán la posibilidad de manipulación de la publicidad, es decir, que la opinión pública no necesariamente exprese la voluntad general.

---

<sup>141</sup> Idem, p. 58.

<sup>142</sup> Idem, p. 60.

<sup>143</sup> Cfr. SOPENA PALOMAR, J., p. 3-4.

Esta cuestión de los posibles defectos en la publicidad de la opinión pública será radical en el siglo XX con los avances tecnológicos, la prensa y los medios audiovisuales y la posible transformación de los medios de comunicación en medios de propaganda con la consiguiente manipulación de la ciudadanía, donde se politiza lo privado y también se privatiza lo público:

De la publicidad como información y manifestación de opinión ante un público lector que discute, se ha pasado a una situación en la que el público «se ha escindido en minorías de especialistas no públicamente racionantes, por un lado, y en la gran masa de consumidores receptivos, por el otro. Con ello se ha minado definitivamente la forma de comunicación específica del público». ¿Medios de comunicación o medios de propaganda? La publicidad crítica es desplazada por la publicidad manipuladora<sup>144</sup>.

En esta situación solamente una publicidad crítica permitirá expresar y buscar soluciones a través de consensos que serán necesarios para un sistema democrático, la fuerza comunicativa de los discursos serán los que permitan la legitimación:

El cambio de función que en el Estado social experimentan los derechos fundamentales, la transformación del Estado liberal de derecho en Estado social, en general, contrarresta esta tendencia efectiva al debilitamiento de la publicidad como principio: el mandato de la publicidad es ahora extendido, más allá de los órganos estatales, a todas las organizaciones que actúan en relación con el Estado. De seguir realizándose esa transformación, reemplazando a un público —ya no intacto— de personas privadas individualmente insertas en el tráfico social, surgiría un público de personas privadas organizadas. En las actuales circunstancias, sólo ellas podrían participar efectivamente en un proceso de comunicación pública, valiéndose de los canales de la publicidad interna a los partidos y asociaciones, y sobre la base de la notoriedad pública que se impondría a la relación de las organizaciones con el Estado y entre ellas mismas. El establecimiento de compromisos políticos tendría que legitimarse ante ese proceso de comunicación pública<sup>145</sup>.

Según esto será necesario en nuestra sociedad (red de varias esferas públicas<sup>146</sup>) el respeto de los derechos de expresión de los ciudadanos para la práctica del ejercicio de la razón en orden a una auténtica opinión pública. Así el denominado proceso de secularización permitió una revisión constructiva de ambas esferas y las relaciones entre ellas, tanto de lo secular como de lo religioso, es decir, la posibilidad de legitimidad del poder en los Estados laicos como el espacio posible para el discurso en el ámbito público con compromisos religiosos.

---

<sup>144</sup> BOLADERAS CUCURELLA, M., p. 61.

<sup>145</sup> HABERMAS, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, 2ª edición, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, pp. 23-24.

<sup>146</sup> Cfr. SOPENA PALOMAR, J., p. 19.

Como señalábamos anteriormente el concepto de “postsecularismo” en la perspectiva del autor será relevante en cuanto que no se presenta como excluyente del hecho religioso, un cambio de conciencia de la sociedad donde los diversos modos de vida con sus diversos valores son compatibles:

(...) implica un predicado sociológico que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de diversas orientaciones de valor culturales, que incluyen grupos y tradiciones religiosas. Lo postsecular no cabe interpretarlo aquí en el sentido de lo que “está después”, o “más allá” de lo secular.<sup>147</sup>

Lo secular no es propuesto como opuesto o antónimo de lo religioso donde las cuestiones filosóficas son objeto de debate en un intercambio siempre que se cumplan con determinadas características propias de un Estado democrático. En este sentido la Religión no aparece como contraria a los valores democráticos y, por lo tanto, a invalidar los derechos inalienables de las persona sino que es promotora de los mismos.

(..) las tradiciones religiosas parecen seguir siendo actuales incluso de una manera más intensa que la metafísica (...) En todo caso, no se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos<sup>148</sup>.

El Estado secular se ha desarrollado en el marco de una tradición filosófica que invoca la razón natural y se apoya en argumentos públicos que deben ser accesibles por igual y por todos los miembros que constituyen la comunidad política:

El supuesto de un razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no depende de las legitimaciones religiosas. Y esto hace posible, por su parte, la separación entre el Estado y la iglesia en el plano institucional<sup>149</sup>.

Este Estado tendrá una legitimación desde sí mismo, es decir, dejando de lado las propuestas metafísicas que veíamos en los capítulos anteriores, pero la cuestión religiosa no quedaría excluida ya que la promoción y motivación para la vivencia de los valores necesarios en la sociedades democráticas, tal el caso de la justicia, encuentra una fuerte motivación que no necesariamente lo logra por sí mismo el Estado secular. Las normativas del Estado se impondrían por igual a todos los ciudadanos, sean seculares o religiosos, y por ello no se deberá excluir el contenido cognitivo que después de un proceso de traducción de los postulados de la Religión, dado principalmente después de la Reforma y la Ilustración, han logrado los ciudadanos religiosos:

---

<sup>147</sup> PRONO (2016), p. 64.

<sup>148</sup> HABERMAS (2006), pp. 150 – 151.

<sup>149</sup> Idem, p. 127.

(...) en un Estado que sea neutral con las cosmovisiones sólo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que pueden ser justificadas imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles y que, por lo tanto, pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes orientaciones confesionales<sup>150</sup>.

Esta exigencia implica que tanto los seculares como los religiosos se reconozcan, haya reciprocidad, y validen procesos complementarios de aprendizaje que presuponen un debate en términos discursivos:

Son las *propias* partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros. Para que el principio de tolerancia pueda librarse de toda sospecha de una determinación represiva *de los límites* de la tolerancia, la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual. Sólo pueden llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros. Y el procedimiento adecuado para este fin es la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente<sup>151</sup>.

Más allá de la perspectiva inclusiva de los ciudadanos religiosos que plantea el autor, aparecen críticas que señalan que la misma no es tan beneficiosa para éstos:

(...) el actual reconocimiento habermasiano respecto de la religión parece, sin embargo, negarle a los ciudadanos creyentes su participación, *en tanto que tales* (i.e. en tanto que ciudadanos religiosos que quieren exponer sus opiniones fundadas, *pero también expresadas* en el marco de la fe que profesan), en todos los foros (formales e informales) de la deliberación democrática. En el contexto del espacio público Habermas exige que los ciudadanos seculares no excluyan el posible contenido cognitivo de las contribuciones religiosas, pero también que los ciudadanos religiosos asuman “la *primacía* de las razones seculares”<sup>152</sup>.

El punto clave estará en las condiciones que presenta Habermas para la participación de los mismos en el ámbito público - político, ya que exigiría la expresión de las opiniones fundamentadas en la Religión pero sin que las mismas puedan expresarse en tal lenguaje, es decir, sin que se presenten como lo que realmente son sino como discursos argumentativos. Como señala nuestro autor: *Defenderé que los ciudadanos creyentes y seculares sólo pueden cumplir las expectativas normativas del papel liberal de la ciudadanía si satisfacen*

---

<sup>150</sup> Idem, p. 129.

<sup>151</sup> HABERMAS (2006), p. 127.

<sup>152</sup> PRONO (2016), p. 69.

*determinadas presuposiciones cognitivas y se atribuyen mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas*<sup>153</sup>.

La centralidad del planteamiento estará en la posibilidad de participación de los ciudadanos religiosos en el ámbito público – político en el marco de la democracia deliberativa. Nuestro autor señala que según la sociología la concepción moderna de la Religión implica el diálogo con el pluralismo religioso, la ciencia moderna, el derecho positivo y la moralidad profana de la sociedad. Esto lleva a que los ciudadanos religiosos deban realizar traducciones de lenguaje que no son exigidas a los ciudadanos seculares:

— Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión. Y esto se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autorreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad.

— Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos. Y esto sólo se logra en la medida de que dichos ciudadanos conciban por principio, desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación.

— Finalmente, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. Y esto sólo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas.

Este trabajo de autorreflexión hermenéutica tiene que emprenderse desde el punto de vista interno de la autopercepción religiosa<sup>154</sup>.

El lenguaje comprensible aparece como cuestión crucial en el ámbito informal de la opinión pública pero principalmente en el ámbito formal de las instituciones políticas donde las discusiones formales se presentan como vinculantes. Las manifestaciones devenidas de lo religioso deben ser traducidas a un lenguaje comprensible para todos. La clave estará en la posibilidad de esa traducción y, a su vez, la posibilidad real de aportes después de cumplir con los requerimientos de coacción de un discurso argumentativo en la democracia deliberativa donde los aportes deben estar desprovistos de fe:

(...) para Habermas la acción de ciudadanos religiosos consistente en plantear argumentos en este espacio público de la política, tiene que prescindir del punto de

<sup>153</sup> HABERMAS (2006), p. 126.

<sup>154</sup> HABERMAS (2006), pp. 144 – 145.

vista de la fe: entre otras razones este requerimiento es posible de satisfacer debido a que, para Habermas, la conciencia religiosa finalmente ha aceptado el monopolio de la ciencia en relación al saber mundano (...) Ciertamente, nada de esto implica que los ciudadanos religiosos tengan que dejar de creer, tampoco que Habermas pretenda racionalizar por completo la fe, pero sí que en sus manifestaciones en éste ámbito de la opinión pública, tales ciudadanos de ninguna manera puedan apelar al punto de vista de la religión para justificar su posición respecto del debate en cuestión<sup>155</sup>.

La crítica estará en la necesidad de parte de los ciudadanos religiosos en prescindir de su propio lenguaje asumiendo uno que les puede resultar ajeno, es decir, proponer esos aportes pero desde premisas externas al mismo aporte realizado. *La constitución democrática tiene que llenar los vacíos de legitimación que abre la neutralización de las imágenes del mundo por parte del poder estatal*<sup>156</sup>. El problema que aparecerá es que *la integración política se pone en peligro cuando son muchos los ciudadanos que no están a la altura del criterio del uso público de la razón*<sup>157</sup>. Igualmente como señalábamos esta traducción implicará la reciprocidad ya que también exige de los ciudadanos seculares la apertura a los aportes desde los religiosos:

(...) la estructuración del poder político ¿es posible justificarla desde una perspectiva puramente secular y post-metafísica, es decir, no religiosa? La respuesta de Habermas a esta cuestión es afirmativa, siempre y cuando las libertades comunicativas sean capaces de movilizar la participación de los ciudadanos en orden al debate público (...) Por una parte el creyente ha de abandonar en el debate público cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena: la cosmovisión religiosa no puede imponerse a los no creyentes. Pero el creyente está llamado a intervenir en el debate público aportando razones válidas, es decir, sus creencias religiosas traducidas a categorías racionales seculares (...) Por otra parte, el no creyente debe aprender a escuchar las razones que el creyente formula en el debate público. Así como la conciencia religiosa ha sido forzada a renunciar al monopolio interpretativo de la realidad, también el no creyente debe renunciar a cosmovisiones interpretativas que excluyan lo religioso en el debate público<sup>158</sup>.

En la propuesta de Habermas no se aceptaría mezclar estos ámbitos, su esfuerzo está en mostrar en qué ámbito de sentido y de la praxis corresponde el lugar de la Religión, así como los vínculos motivacionales. En el caso de los ciudadanos religiosos al argumentar deben recurrir a otros modos de enunciados ya que son diferentes ámbitos, será necesaria una traducción al lenguaje que el otro pueda aceptar. Se da la superación de la base metafísica religiosa de la legitimación de lo político. Habermas demuestra que en nuestra época hemos

---

<sup>155</sup> PRONO (2016), p. 69.

<sup>156</sup> HABERMAS (2006), p. 128.

<sup>157</sup> Idem, p. 152.

<sup>158</sup> GARCÍA CUADRADO, J. p. 914 - 915.

superado esto, sin embargo la necesidad de legitimación, el origen de esta noción, tienen su origen religioso y sus implicancias en la evolución de las instituciones como en el caso del Derecho:

En el medioevo subsiste la determinación de los derechos de justicia y dominio según jerarquía social, pero tanto la tensión entre poderes como entre órdenes legales progresivamente más abarcativos, prepara el terreno para una estructura legal formal universalizable. Es central el rol del derecho canónico desde las reformas del s. XIII: se fortalece el derecho civil, se reforma el derecho burgués, pero sobre todo el derecho canónico influye en el desarrollo político, económico y cultural. La iglesia y sus instituciones asume esas transformaciones en su filosofía: separa territorio y dominio, fundamenta aún más la secularización del poder público y formula al derecho canónico con algunas características fundamentales para el Estado moderno y las constituciones estatales. Además, las transformaciones legales-eclesiásticas se entienden como autonomía auto-legisladora y como institución independiente de las determinaciones coyunturales, algo cercano al modelo de las constituciones modernas<sup>159</sup>.

El hecho de necesidad de legitimidad de la autoridad, de la política, significa que se rompe con la arbitrariedad, es necesaria una justificación pero que ya no será religiosa. La relación entre la política y la Religión en la legitimación del poder ha pasado por diversos momentos históricos con las modificaciones necesarias en cada época; ambas continúan en relación en la actualidad aunque sin lugar a dudas no cabe de ninguna manera la simbiosis existente en otros momentos de nuestra historia. Hoy esa legitimación no puede ser religiosa pero se confirma la necesidad de una legitimación que no vendrá por la Religión, ni por autoimposición sino por el consenso público en la democracia deliberativa que necesitará una traducción de los ciudadanos religiosos al lenguaje laico y la aceptación por parte de los ciudadanos seculares de los aportes de aquellos en la configuración de la opinión pública, lo que permitiría la vida igualitaria en la democracia.

---

<sup>159</sup> FONTI, D. (2020), *Aprendizaje y legitimación: Sobre fe y conocimiento en 'También una historia de la filosofía' de Jürgen Habermas*, Escritos, Medellín (en prensa).



#### **IV. SÍNTESIS, CONCLUSIONES Y APLICACIÓN A UN MARCO ACTUALIZADO**

En las distintas organizaciones sociales que tuvieron lugar a lo largo de la historia la cuestión de la legitimación del poder ha sido central, tanto las leyes que emanan del mismo como la fuerza para lograr el cumplimiento requieren de esta legitimación. En este trabajo hemos estudiado cómo se dio lugar a este proceso legitimador en el Medioevo y la Modernidad como prolegómenos del Estado moderno en las democracias constitucionales de la actualidad occidental. Esta legitimación consistirá en el reconocimiento de que aquellos que detentan el poder son o es el titular del mismo y tiene derecho a ejercerlo. El eje central de nuestro trabajo consistió en cómo se establece la relación entre la Religión y la política en el establecimiento de esa legitimación del poder.

En el primero de los periodos estudiados lo legítimo será lo que se asienta en el Derecho y las leyes en oposición a la usurpación del poder o la imposición arbitraria del mismo, encontrando a la Religión como aseguradora y respaldo en el contexto de una sociedad teocéntrica ya que en última instancia ese poder proviene de Dios más allá de las diferentes interpretaciones que se dieron de esta relación. Es decir, que en el Medioevo la Religión cristiana había legitimado el ejercicio del poder mediante un modelo social con una característica fundamental que era la inmovilidad en el que éste poder provenía de manera descendente de Dios, modelo que continuará vigente hasta los cambios acaecidos en la Modernidad. Dios es la fuente del poder que se otorga a representantes que serán encargados de escudriñar en Su voluntad y hacerla cumplir dotados de la legitimidad de haber sido constituidos en autoridad por Su nombre.

En el capítulo 1 de este trabajo dedicado a Kantorowicz y la legitimación del poder político con la figura geminada de los dos cuerpos del rey, se pone de manifiesto la necesidad de esta legitimación del ejercicio del poder que en este contexto histórico occidental se dará unido a la Religión por la monarquía litúrgica en la figura del rey como Christomimetes, el rey lo es por la gracia de Dios, no por la voluntad del pueblo, poder descendente, lo que legitima su poder sobre los súbditos. Éstos dependerán de la voluntad del rey quien detenta un halo de misticismo por ser persona geminada. La legitimación del poder vendrá desde la Religión al ser el monarca Christomimetes, imitador de Cristo, no como una cuestión poética sino ontológica.

En este contexto las creencias religiosas, las valoraciones y la imagen del mundo serán claves para la viabilidad en la legitimación del poder. Es central tener en cuenta estas variables que justamente con el avance histórico serán reemplazados como señala Habermas

por el consenso a través de la comunicación. Obviamente en estos periodos indagados dicho modelo no está presente, y sin embargo al mismo tiempo se pueden ir identificando mínimas raíces que conducirán –según Habermas- al pensamiento postmetafísico contemporáneo y su modelo de legitimación. En la monarquía litúrgica analizada, aún es posible la legitimación teniendo en cuenta la Religión y sus postulados, destacando la necesidad de esta legitimación en aquellos que detentan el poder. En este sentido la Religión, durante el periodo medieval puntualmente el Catolicismo, será un factor determinante en el ejercicio del poder que en cierta medida también aseguraba estabilidad en la continuidad y la permanente necesidad de legitimación sin la dependencia exclusiva de la voluntad de un gobernante.

El siguiente paso en el devenir histórico será el reconocimiento del rey como Vicario de Dios desde la perspectiva política más que sacramental, el rey es Vicario de Dios, imagen de Equidad por Derecho divino, el rey es sirviente de la ley pero no está sujeto a la misma. En este contexto cualquier intromisión o acción contraria a la voluntad de aquel que encarna la justicia será considerada una blasfemia. El rey está unido al reino como el Pontífice a la Iglesia y según esta imagen puede disponer con su poder de la dote otorgada siguiendo la analogía del matrimonio. Sin embargo no puede desposeer a la esposa como límite moral a su voluntad personal y también aparecen referencias a que ese *placuit* del rey debe acordar con un consejo, cuestión aún muy incipiente en la vida política, muy lejana a un constitucionalismo ya que el rey es quien crea e interpreta las leyes.

En un tercer momento el rey se presenta como *Lex animata* en una monarquía iuscéntrica donde él se identifica con el *Corpus mysticum*, una corporación unipersonal. En este contexto los súbditos actuarán por la glorificación de este Corpus. El Rey es geminado en lo natural y lo artificial o político, es cabeza del cuerpo místico que es la patria. El reino identificado con la monarquía y el concepto de patria adquieren preponderancia ya que los súbditos a través de sus acciones se sacrifican para la exaltación de la patria en analogía a los mártires que entregan su vida por Cristo y sus hermanos. El poder del rey le viene dado por Dios y no por el Papado quien confirmaba esa elección pero no era la fuente legitimadora de ese poder, una legitimación que se une a la dinastía, por la sangre real de los miembros de la Corona, ficción casi mística de la sempiternidad, inmortalidad de la dignidad real. En todo este periodo vemos cómo la Religión se presenta como legitimadora de la estructura de poder, a su vez, reconociendo la necesidad de esa legitimación en orden a evitar imposiciones arbitrarias, cuestión que también trajo aparejadas simbiosis entre lo político y lo religioso que acarreó consecuencias en ambas esferas, ya sea por imitación o por intromisión.

Con el advenimiento de la Modernidad y todos los cambios acaecidos unidos al llamado proceso de secularización, la referencia religiosa en la legitimación del poder político deja lugar a otros mecanismos, incluso algunos heredados del ámbito específicamente religioso, pero sin que esta legitimación se establezca de manera directa con la Religión. Se produce la denominada “gran separación” que establecerá de manera paulatina el lugar de la Religión y el Estado y, por tanto, la legitimación del poder se desvinculará de la primera. La cuestión de cómo se constituye la legitimidad política en un Estado pasa a ser clave en la Modernidad ya que la teoría del origen divino del poder dejará lugar a que el poder reside en aquellos que conformen el Estado y por diferentes mecanismos otorgan ese poder legítimo a representantes, titulares legítimos del poder en el Estado. Los cambios que aparecieron con el devenir de la historia tal como señala Blumenberg pueden ser herederos de la época previa, sin que se trate solamente de una secularización de la doctrina cristiana, destacando como punto central la necesidad de esta legitimación del poder político que debe abandonar el argumento religioso pero evitando totalitarismos y regímenes autocráticos o absolutistas.

El ámbito secular y el religioso se diferencian haciendo necesarias nuevas vías para que el poder sea legítimo, heredando esta necesidad que tuvo sus orígenes en esa relación mucho más simbiótica de Estado y Religión durante el Medioevo con una sociedad teocéntrica que encontraba el aval en los postulados religiosos. Un punto clave será que la unicidad existente en la sociedad medieval ha dejado lugar a la diversidad con todo lo que ello acarrea, cuestión que obliga a un replanteamiento de la Religión que se encuentra en un mundo occidental distinto en el que ya no será la única palabra autorizada, incluso dentro del mismo cristianismo aparecen voces disonantes. El panorama social y político es distinto al de la monarquía medieval y un desafío será cómo evitar la incomunicación entre ambas esferas, es decir, cuál es el aporte que aún podrá brindar la Religión en la nueva cosmovisión secularizada donde ya no se encuentra un modelo unificado de sociedad, teniendo en cuenta que gran parte de los ciudadanos asumen los postulados religiosos.

A partir de los descubrimientos que tuvieron lugar en los inicios de la Modernidad, en el progreso científico, la tecnología, las implicancias de la diversidad, se produce un cambio en la cosmovisión de un mundo regido por la Providencia divina y una moral heterónoma que otorga un sentido y también seguridad en la falta de cuestionamientos, a la asunción de la diversidad que implicará también mayor autonomía en los ciudadanos individuos que constituyen la sociedad. Con los cambios que se producen con este avance de la Modernidad:

El resultado fue la caída de un modelo unificado de comprensión de la sociedad y de los sujetos en ella –de su rol, estructura, finalidad y sentido- en el cual la religión tenía un lugar preponderante. Ese modelo ordenaba no solo los comportamientos sino también los sentidos y expectativas de los habitantes. Salir de ella, como hubiera sucedido a Sócrates si aceptaba conmutar la pena de muerte por el exilio, significaba romper con la base misma de su vida e identidad<sup>160</sup>.

Tanto en el periodo del Medioevo como en los inicios de la Modernidad vemos un diálogo entre lo secular y lo religioso que en un primer momento implicó una heteronormatividad (ser – obrar) para dar lugar en el segundo de estos a una diversidad que haría necesaria una reflexión crítica en ambos ámbitos. Ello conllevó a diversas reacciones de aquellos que abogaban (y aún abogan) por una sociedad regida por la doctrina y moral religiosa frente a una sociedad secularizada que no puede dotar de sentido a la existencia, y aquellos que veían (y aún ven) una amenaza a los intereses comunes de la sociedad en la vivencia de la Religión que en muchos casos es identificada con una institución que la representa más que con el hecho religioso en sí. La perspectiva de opuestos o de un dualismo entre las posturas lleva a exclusiones que terminan por no beneficiar a los mismos ciudadanos en la sociedad que acepta la diversidad, la no unificación. Queda en evidencia que son dos jurisdicciones separadas. Pensar en el Occidente moderno una unificación acarrea peligros como la segregación, exclusión o en todo caso un integrismo resultado de la falta de comunicación entre los diferentes ámbitos:

“la inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia. El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y objetivo”, es decir, la reunión de todo aquello que la modernidad escindió. No se trata de volver a la unidad inconsciente premoderna sino de alcanzar una conciencia superior de la unidad del todo. En realidad todos, religión, arte, ciencia, filosofía y Estado tienen el mismo contenido, pero difieren en sus niveles de conciencia y los aspectos en los que se enfocan. Pero “la existencia entera del pueblo descansa en la religión. En este sentido, la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado”<sup>161</sup>.

Más allá de que esta propuesta de Hegel citada por Fonti (2019) fue debatida y desestimada posteriormente da cuenta de la relación entre los diferentes ámbitos presente a lo largo del trabajo pasando por una asimilación a una separación entre lo secular y lo religioso. El punto clave será el lugar otorgado a cada esfera, ya sea la injerencia de una en otra o una contraposición de opuestos. La gran separación dejaba al descubierto la separación de la

---

<sup>160</sup> FONTI (2019), p. 40.

<sup>161</sup> Idem, p. 44.

moral y de la Religión así como la de la teología y la política destacando la autonomía de esta última.

En la última parte del trabajo nos centramos en una propuesta contemporánea que busca dar respuesta sobre el lugar de la Religión en los Estados democráticos laicos de la mano de Jürgen Habermas. La cuestión de los aportes de la Religión a la sociedad secular ha estado presente en su obra tanto por la dimensión práctica, es decir, la influencia en y desde los ciudadanos religiosos como desde la perspectiva teórica. En el capítulo anterior señalamos algunas referencias que demuestran esta actitud de diálogo del autor, por ejemplo en el intercambio con Joseph Ratzinger, ambos de perspectivas distintas. En este contexto de una sociedad organizada en Estados laicos, la Religión continúa siendo una fuerza motivacional presente en la existencia de los individuos que las componen.

El tema central será qué lugar es posible para la Religión en estos Estados, en concreto para los ciudadanos religiosos y su participación política en la vida democrática. La cuestión motivacional será un factor de suma importancia ya que en el contexto de una sociedad en la que los avances de la ciencia y tecnología han brindado beneficios a la población, incluyendo mayor y mejor calidad de vida, algunas cuestiones trascendentales escapan a esta ciencia, cuestiones como la esperanza, la vivencia de la solidaridad que impregnan la vida de sentido y motivación. En la sociedad democrática contemporánea se establece este diálogo intersubjetivo en el que todos los participantes deberían ser parte del mismo y tengan la posibilidad de realizar sus aportes desde sus propios modos de vida y comprensión de la realidad, es decir, que nos encontramos con una sociedad que constituye un Estado laico pero en el que la Religión y los ciudadanos que la constituyen tienen gran influencia por su rol social, así como el aporte de contenidos para el debate, lo que lleva a pensar en el modo en que puedan desenvolverse en esta sociedad postsecular. El concepto de secularización es visto como un modo diferente de percibir la participación y el rol de la Religión en la sociedad, sin que ello implique necesariamente un secularismo que anule los aportes religiosos. La cuestión estará en el modo en que puedan realizarse esos aportes por un lenguaje universalmente accesible.

En la propuesta de este autor no se aceptaría mezclar la esfera secular y la religiosa, su esfuerzo está en mostrar en qué ámbito de sentido y de la praxis corresponde el lugar de la Religión, así como los vínculos motivacionales. En el caso de los ciudadanos religiosos deberán recurrir a otros argumentos ya que son de diferentes ámbitos, es necesaria una

traducción al lenguaje que el otro pueda aceptar. Será clave la posibilidad de esta traducción desde el lenguaje religioso al lenguaje secular. Se da la superación de la base metafísica religiosa de la legitimación de lo político y la misma Religión asume el proceso racionalizador de la sociedad secular en la lingüistificación. Esta lingüistificación permitirá determinar el modo y lugar de los aportes de la Religión, cuestión que por otro lado deja en evidencia que muchas de las propuestas en la sociedad postsecular entran en disonancia con las vivencias de ciudadanos que son miembros de la misma. En este sentido repercute a nivel de construcción social la relación entre la fe y la razón, la Religión y la ciencia.

Como señalábamos, en nuestra época hemos superado la fundamentación metafísica, sin embargo la necesidad de legitimación, la raíz de esta noción, tienen su origen en la relación con el contexto religioso. El hecho de necesidad de legitimidad de la autoridad, de la política, significa que se rompe con la arbitrariedad, es necesaria una justificación pero que ya no será religiosa y, por ende, lleva a repensar y determinar cuál será el espacio de la misma Religión.

En este sentido es necesaria una respuesta sobre la entidad propia de los dos ámbitos, cuestión incoada por el monoteísmo y la desmitificación del mito al distinguir sus discursos a diferencia del mundo precristiano, por ejemplo con la deificación de los fenómenos de la naturaleza. Con la filosofía griega, la desacralización del mundo, la superación de la magia y el monoteísmo nos encontramos con un nuevo panorama donde el discurso racional será central con el establecimiento de los diferentes ámbitos y la influencia en la política. La legitimación del poder vendrá desde un principio externo, quien detente el poder requerirá ser legitimado. Durante el periodo medieval continuará esta evolución en una mirada sobre el mundo y el conocimiento, con un intento omniabarcativo de comprensión del mundo y sus instituciones. La Religión a través de la Iglesia adquiere un rol fundamental que en cierto modo marca el contrapunto al poder secular y asegura un proceso de legitimación. La modernidad hereda esta perspectiva del monoteísmo cristiano llevando a través del proceso secularizador de sus postulados a una separación necesaria de los dos ámbitos con una independencia mayor del conocimiento científico y la búsqueda del pensamiento objetivo sobre el mundo sin imágenes totalizadoras:

El pensamiento postmetafísico, con sus criterios de legitimación para una era pluralista y secular sólo puede entenderse si reconoce en su genealogía las fuentes de sus posiciones en tradiciones religiosas y nociones metafísicas (Habermas, 2006: 100ss). Desde sus contenidos semánticos, esas tradiciones mantienen viva la conciencia de lo que falta y una sensibilidad para lo fallido. Por eso es plausible que

contengan potenciales inspiradores, que deberían por supuesto ser traducidos y transformados en lenguaje argumentativo<sup>162</sup>.

Nuestro autor analiza en su obra la relación de las diferentes esferas en los diversos momentos históricos destacando el intercambio en cada uno de ellos en orden a fundamentar su postura de la relación con los postulados de la Religión para la legitimación del poder. Postulados que hoy pueden sostenerse sin necesidad de fundamento en la misma Religión:

Habermas parte de los estudios que muestran en el neolítico sociedades organizadas por parentesco, poseedoras de una comprensión simbólica e intercambios materiales. Luego, las primeras sociedades estatales se consolidan con la mitología y la escritura, y comienzan a separar funciones políticas y religiosas. La formación de los antiguos reinos y la progresiva diferenciación de salvación y dominio, inicia el ejercicio de legitimar lo político con doctrinas metafísicas y religiosas. Finalmente, las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas instauran una separación y tensa interacción entre la administración estatal y una economía capitalista autonomizada, y entre religión y administración política, conocimiento científico y moral laica. (Habermas, Auch 1, 144). La complejización social, la separación de esferas y pretensiones de validez, y la ampliación de perspectivas de conocimiento moral, llevan a atender los cambios y aspectos compartidos en las diversas esferas<sup>163</sup>.

Hoy se confirma la necesidad de esa legitimación que no puede ser ni religiosa ni por autoimposición, sino por el consenso público en la democracia deliberativa que necesitará una traducción de los aportes de los ciudadanos religiosos al lenguaje laico y la aceptación por parte de los ciudadanos seculares de los aportes de aquellos con la traducción necesaria, lo que permitiría la comunicación intersubjetiva y la vida igualitaria en la democracia. Al decaer la influencia de la religión cristiana en la legitimación y sus postulados sobre el mundo será reemplazada por el consenso en la acción comunicativa. Será necesario un reconocimiento de los contenidos de verdad vigentes más allá de su origen religioso en orden a la evolución de la sociedad en un proceso democrático:

El procedimiento democrático debe su fuerza generativa de legitimación a dos componentes: por un lado, a la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; y, por otro lado, a la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables<sup>164</sup>.

La clave estará en la posibilidad de desarrollo de las capacidades discursivas que compartan los ciudadanos. Para ello es necesario que ese desarrollo sea posible a modo personal y también colectivo. Cuestión que en algunos casos puede presentarse como utópica

---

<sup>162</sup> Idem, p. 64.

<sup>163</sup> FONTE, D. (2020), *Aprendizaje y legitimación: Sobre fe y conocimiento en 'También una historia de la filosofía' de Jürgen Habermas*, Escritos, Medellín (en prensa).

<sup>164</sup> HABERMAS (2006), p. 128.



por el requerimiento de una opinión pública crítica y formada, no propaganda, para el sostenimiento de la democracia deliberativa en el siglo XXI, ya que en el espacio público los ciudadanos ejercen la racionalidad.

En todos los momentos históricos estudiados vemos la relación entre lo que se conoce y lo que se cree (como otro modo de conocimiento) con distintas formas de llevar a cabo esa relación pero manteniendo la necesidad de la legitimación.

El agotamiento del antiguo mundo holista, el paso a las narraciones míticas y el surgimiento del rito como elementos separados, la incorporación de herramientas filosóficas a las narraciones religiosas, las sucesivas contradicciones entre las creencias y los resultados de la razón y de las ciencias, y finalmente los propios límites de la filosofía moderna de la conciencia ante los aportes del conocimiento de la historia, el lenguaje y la sociedad, muestran un largo recorrido de la interacción entre narraciones religiosas y racionalidad filosófica<sup>165</sup>.

En el caso de la sociedad posecular lo hará desde una nueva racionalidad autónoma que sin embargo no debe dejar de lado a aquellos ciudadanos que se consideran religiosos para la existencia de una democracia. Con el avance histórico y la gran separación que señalábamos anteriormente podemos hablar de un proceso de secularización que llevará a un replanteamiento de las instituciones seculares, su constitución y por tanto, los procesos legitimadores de las mismas, pero también al posicionamiento de las tradiciones religiosas en este nuevo contexto de un Estado democrático. Más allá de la interpretación que demos a la secularización sin dudas implica un cambio respecto a la vida y costumbres, nuevos contratos sociales, de los que se constituye el Estado moderno. En este contexto las cosmovisiones omnicomprensivas que veíamos en el capítulo 1 desde la Religión como vector en lo social y también, por tanto, en la legitimación de este ámbito, ya no son posibles.

Por otro lado, en la sociedad postsecular vemos que las Religiones siguen teniendo un rol de suma importancia tanto en la vida personal de los ciudadanos como en el conjunto social, más allá de la coexistencia de perspectivas opuestas incluso en aquellos que se consideran ciudadanos religiosos. Ahora bien, esa participación de la Religión a través de aquellos que la viven implicará la asunción de criterios resultantes de este proceso de secularización. Ambas perspectivas, tanto la secular como la religiosa, no pueden asumir una perspectiva omniabarcante y legitimadora ya que una de las características de nuestro período será justamente la posibilidad de expresar libremente (libertad de expresión) aquello en lo que creemos y que será un aporte a una sociedad con características diversas. El hecho de asumir

---

<sup>165</sup> FONTI (2020), Jürgen Habermas (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Erasmus, Año XXII, ISSN (en línea): 2718-6288, p. 16.

los avances desde la tecnología y la ciencia no implica necesariamente una actitud de rechazo al hecho religioso y de las personas que se identifican como religiosas.

En este trabajo se vislumbra un extenso proceso histórico donde las cosmovisiones, la moral, la cultura sufren cambios que afectaron a la relación entre los Estados y la Religión, desde una legitimación del poder fundamentado en la Religión con el consiguiente respaldo a esta última desde la política, a una progresiva separación que implicó una revisión crítica de ambas esferas manteniendo la necesidad de legitimación del poder. Las posturas extremas en esta relación continúan vigentes. Aparece como una necesidad en la sociedad postsecular establecer los ámbitos de cada esfera evitando injerencias pero a su vez el reconocimiento de los aportes de la Religión al Estado secular desde los ciudadanos religiosos también forma parte de los Estados democráticos. Esta necesidad de legitimación ya no encuentra el respaldo para una aceptación universal desde la Religión pero esto no conlleva el rechazo de los aportes de la misma ya que la sociedad diversa que caracteriza nuestra época encuentra en la comunicación intersubjetiva y el consenso la posibilidad de la vida democrática.

Retomando lo señalado al inicio de esta última parte del trabajo la legitimación de las medidas tomadas desde el poder, incluyendo por ello la normativa que rigen los Estados están en el centro de la discusión en nuestra actualidad. Teniendo en cuenta los objetivos de esta Maestría además del trabajo de investigación académica realizado, proponemos una reflexión de la cuestión en un marco actual. La gran diversidad cultural que presentan nuestras sociedades (en este caso hacemos hincapié en las sociedades occidentales) y la posibilidad de hacer visible la conformidad o disconformidad con las medidas tomadas por aquellos que deben representar la voluntad popular, trajeron aparejada la gran posibilidad de esa visibilidad de la opinión pública. Esto puso en el centro de las discusiones el rol de la política en cuanto representación de los miembros de la sociedad y la Religión que, a su vez, representa a parte de esa sociedad diversa en nuestra cultura contemporánea.

Las cuestiones de bioética tales como la fecundación artificial, la eutanasia, la interrupción voluntaria del embarazo, etc., son discusiones en auge en todos los niveles sociales, ya sea en el ámbito doméstico como en el de la comunidad en el ámbito público. Ello incluye la estructura del Estado, los representantes en el cumplimiento de sus funciones y las distintas organizaciones sociales que pugnan por la adquisición de sus derechos considerados universales. Nuevamente se produce en algunas situaciones concretas antagonismos que

buscan imponer sus perspectivas sobre el resto de la comunidad, ya sea desde la Religión como desde un laicismo que niega el derecho de ésta a la intervención a nivel social en el espacio público. Un caso paradigmático es el de la aplicación a nivel educativo de la Educación Sexual integral desde la misma propuesta de la Ley 26150, sus contenidos y modos de llevarlo a las aulas que incluye a los niños desde el nivel inicial hasta el nivel superior incluido. La Religión, en sus diferentes manifestaciones, ha estado presente en los debates y ha influenciado también en la implementación de las leyes, en algunos casos manifestando su disconformidad y en otros casos apoyando su implementación. En las negociaciones al respecto se otorgó la posibilidad en el artículo 5 de esta ley de carácter obligatorio, de adaptar los contenidos de la educación sexual al ideario institucional y las convicciones de sus miembros. Cuestión que está en el centro de la crítica actual por las posibles omisiones que ello habilita destacando a las instituciones religiosas como responsables en la mayoría de los casos de estos incumplimientos de la ley. Esta crítica también vislumbra resultados de movimientos que desde la Religión como “Con mis hijos no te metas” originado en el año 2016 se manifiestan contrarios, muchas veces desde la ignorancia, de los verdaderos contenidos específicos para cada ciclo educativo o por la denuncia de la perspectiva de género que atraviesa la ley y que, según estas organizaciones sociales, en realidad esconderían una ideología de género que no admite diálogo con otras posturas de pensamiento diferentes como aquellas que fundamentan el ser y obrar en la sexualidad desde un concepto de naturaleza que me viene dado y en rechazo a la perspectiva de construcción de la sexualidad.

En los últimos años de la historia de nuestro país se han reconocido derechos de aquellas personas que no necesariamente acuerdan con la moral religiosa, pero que justamente no pueden estar al margen de la ley en sus elecciones de vida ya que el punto central estará en el respeto a las diversidades en nuestra sociedad que ya no presenta una manera uniforme de pensamiento y de vida. La legislación de un estado laico, en el que la Religión no será excluida, deberá atender las necesidades de los diferentes estilos de vida en un contexto democrático que no atente a los derechos adquiridos.

Ejemplos paradigmáticos que últimamente han puesto en evidencia las diferentes perspectivas en la sociedad y donde se han establecido acuerdos o enfrentamientos en el ejercicio del poder entre la política y la Religión son la modificación de la Ley Nacional N° 26.618, Ley de Matrimonio Civil (2010). Esta modificación realizada sobre el Artículo 172 del Código Civil de la República Argentina en la sección *De los derechos en las relaciones de familia* contempla la posibilidad de la unión civil entre personas del mismo sexo. La

definición tradicional de matrimonio señalaba la unión de un hombre y una mujer (en consonancia con el Derecho Canónico) pero mediante la modificación por el término “contrayentes” quedan incluidos en esta figura el matrimonio entre personas del mismo sexo. Se señala que el matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos, con independencia de que los contrayentes sean del mismo o de diferente sexo.

Con esta modificación conocida coloquialmente como *Ley de Matrimonio Igualitario* el país se convirtió en el primero de Latinoamérica en reconocer estos derechos a personas homosexuales. Esta nueva situación permite el acceso a la previsión social, derechos de herencia, de adopción y de inscripción de manera conjunta de niños nacidos en el marco de matrimonios entre personas del mismo sexo. En su momento también resurgieron las diferentes perspectivas sobre la legislación incluyendo por ejemplo desde la Religión argumentos de carácter relativo a la recta razón, de orden biológico y antropológico, de orden social y de orden jurídico contrarios a la modificación de la normativa. En el documento “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” (Vaticano, 2003) desde la Congregación de la Doctrina de la Fe se marcaban las pautas que debían tener en cuenta los políticos católicos al respecto<sup>166</sup>. Sin embargo en las argumentaciones de muchos que deben legislar encontramos argumentos que buscan respaldar incluso desde sus valores religiosos<sup>167</sup>, este caso también encontramos en los debates sobre la interrupción voluntaria del embarazo. También es importante destacar que cuando señalo la postura de la Religión destacamos lo oficial institucional que, sin embargo, no siempre refleja el pensamiento de todos los ciudadanos religiosos.

Otro ejemplo que presentó y puso en evidencia las diferencias de perspectivas y también el debate sobre el ejercicio del poder fue la sanción de la Ley N° 26743, Ley de Identidad de Género del año 2012 en la Argentina. Con esta Ley se avala el derecho de toda persona al reconocimiento de su identidad de género, al libre desarrollo de su persona según esa identidad y a ser tratada de acuerdo a la misma. A partir de la sanción de esta Ley se permite a las personas travestis, transgéneros y transexuales ser inscriptos en los instrumentos que acreditan su identidad con el nombre y el sexo de elección (rectificación registral del sexo, cambio de nombre de pila e imagen según la identidad de género auto-percibida

---

<sup>166</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (2003), *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

<sup>167</sup> Cfr. VAGGIONE, J.- JONES, D. (2015), *La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina, 2010)*, Revista de estudios sociales 51, Bogotá, pp. 105-117.

conservando el número de la documentación original) y, por otro lado, se ordena la inclusión en el Programa Médico Obligatorio de todos los tratamientos médicos de adecuación a la expresión del género. Nuevamente aparecieron y aún se presentan argumentos, principalmente de carácter metafísico unido a sus creencias religiosas, de aquellos que se oponen al cumplimiento de esta ley.

Un punto importante a destacar es que en esta Ley se quita el carácter patológico (pensamiento mantenido históricamente incluso desde la Religión hasta la revisión del Catecismo de la Iglesia Católica durante el Pontificado de Juan Pablo II), ya que no existe necesidad alguna de acreditar intervención quirúrgica por reasignación genital total o parcial ni acreditar terapias hormonales u otros tratamientos de tipo psicológico o médico. Se contempla también la situación de los menores de edad, ya que en el caso de los mayores de dieciocho años es suficiente con su decisión personal, pero para aquellos que no han llegado a esa edad se tiene en cuenta que los representantes legales sean quienes lo soliciten con la expresa conformidad del niño. En el caso de que un representante legal no preste su consentimiento será un juez quien deba resolverlo. Las críticas desde sectores considerados conservadores vinieron a que esta nueva legislación no respeta la naturaleza de las personas sino que avala deformaciones de la misma por una adecuación biológica a una autopercepción psicológica que va en contra de aquello que me vino dado por la naturaleza, como así también por una crítica a una afrenta a la patria potestad ya que los niños también pueden acceder al cambio de identidad asistidos pero no necesariamente con el acuerdo de las familias. En este caso el Estado propone la ley para aquellas personas que no se sienten identificadas tanto con su genitalidad como con su género asignado. Obviamente este punto ha sido un conflicto con posturas que no perciben a la sexualidad como una construcción sino como “lo que me viene dado” invocando la creación de Dios.

En este contexto de adquisición de derechos en una sociedad diversa se aprobó la Ley N° 26862, Acceso Integral a los Procedimientos y Técnicas Médico-Asistenciales de Reproducción Médicamente Asistida del año 2013 que garantiza el acceso integral para las personas mayores de edad que expresen su consentimiento a los procedimientos y técnicas realizados para alcanzar un embarazo por intervención médica, incluyendo técnicas de baja y alta complejidad que incluyan o no la donación de gametos y embriones según se indica en el Artículo 2. Esta Ley busca resguardar el derecho de toda persona a la paternidad y a la maternidad así como a formar una familia. El punto en conflicto es que la denominación de

fecundación asistida en realidad referiría a la fecundación artificial con la posible manipulación de embriones y de personas concebidas fuera del acto conyugal tal como se pretende moralmente desde la Religión en participación con la obra creadora de Dios. Nuevamente entraron en conflicto distintas perspectivas ya sea desde aquellos que reclamaban ese derecho pidiendo que la Religión omita su opinión sobre la legislación de un país laico y aquellos que desde su vivencia religiosa reclaman ser parte de la construcción de la legislación de nuestro país. En este caso se señala como “reproducción asistida” a lo que determina como tal la Organización Mundial de la Salud (OMS), entendiendo por esto: inducción a la ovulación, estimulación ovárica controlada, desencadenamiento de la ovulación, técnicas de reproducción asistida, inseminación intrauterina, intracervical o intravaginal, con gametos del cónyuge, pareja conviviente o no, o de un donante. En este punto se esclarece lo que se define como “reproducción asistida” ya que en el ámbito bioético se hacen otras diferenciaciones entre reproducción asistida y reproducción artificial.

El ejemplo en nuestra opinión paradigmático que hasta la fecha presenta diferentes opiniones es la Ley Nacional N° 26150, Creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral que señalábamos anteriormente. Esta Ley con fecha de promulgación del 4 de octubre de 2006 establece la creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral.

En su Artículo 1 señala el derecho de todos los educandos del país a recibir la debida Educación Sexual Integral (ESI) en el contexto de los establecimientos educativos ya sean públicos, de gestión estatal o privada, dejando en claro que se debe entender por ESI a aquella que incluye los aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos, no solamente desde un paradigma biológico (naturaleza) o moralizante. Los objetivos del Programa son los siguientes: incorporar la ESI en las propuestas educativas, transmitir conocimientos pertinentes, precisos, confiables y actualizados sobre ESI, promover la responsabilidad en la vivencia de la sexualidad, prevenir problemas de la salud en general, la salud sexual y reproductiva, procurar la igualdad de trato para varones y mujeres.

En el Artículo 5 se señala la necesidad de incluir en el proyecto institucional de cada comunidad educativa la adaptación de la propuesta según su realidad sociocultural, teniendo en cuenta el ideario institucional y las convicciones de sus miembros. Esta cuestión continúa en debate en la actualidad ya que se señala que debido al mismo muchas instituciones se amparan para obviar los contenidos de Esi. La nueva propuesta es que se produzca la modificación del mismo lo que llevaría a que las instituciones educativas deban dar los contenidos de los Lineamientos curriculares sin realizar modificaciones o selección de los

mismos. Esto es visto por diferentes comunidades como un atropello a sus idearios institucionales en un intento de imposición de lo que denominan “ideología de género”.

En este punto juega un rol muy importante la perspectiva desde la que se plantean los contenidos de la educación sexual y la implementación en las aulas. Las antropologías que fundamentan diversos paradigmas de la Esi ya sea desde una perspectiva biomédica moralizante, o desde una perspectiva de género marcan diferentes lineamientos conceptuales. Esto trajo hasta la actualidad el enfrentamiento de diferentes posturas como también es el caso del proyecto de interrupción del embarazo con posturas opuestas identificadas como “pañuelos verdes” y “pañuelos celestes”. Han pasado más de diez años y aún queda mucho trabajo por realizar para que la misma y la aplicación de sus lineamientos curriculares sean una realidad en las aulas. De esta manera, Argentina se posiciona como uno de los países con legislación inclusiva de la región con la modificación del matrimonio civil del 2010 y la Ley de identidad de género del año 2012 y que responde a las necesidades actuales de la sociedad argentina, buscando avanzar en la legislación que incluya a todos según las creencias y modos de vida en un país laico con la diversidad de paradigmas que conviven. A raíz de los años transcurridos varios artículos han referido a la cuestión destacando que nuestro país es el único en el mundo con tal legislación, pero también se destaca, que ya sea en el lenguaje coloquial como en medios escritos, se vislumbran algunos equívocos respecto al sexo, al género y la identidad que perpetúan en el tiempo posiciones excluyentes de minorías. Es recurrente en nuestros días la visualización de casos reiterados de todo tipo de violencia en los medios de comunicación, manifestaciones populares, reclamos sociales, que encierran una perspectiva estereotipada de nuestras realidades y que evidencian que el camino de aplicación de la educación sexual está en sus inicios y requiere el trabajo para evitar estereotipos que violenten a las personas.

Estos ejemplos actuales de la interacción de los ciudadanos en la promoción de sus derechos evidencian la actualidad de la pregunta por el rol de la Religión en la sociedad postsecular. Hemos realizado un estudio de la legitimación del poder en la relación entre política y Religión desde el planteamiento medieval, la modernidad y vemos que en la actualidad es una cuestión necesaria de ser tratada. Evidentemente no nos encontramos en una sociedad de un pensamiento uniforme en el que la Religión marque la pauta incluso a nivel político, pero esto no significa que no continúa teniendo una gran influencia ya sea a nivel institucional como por las convicciones de los ciudadanos religiosos y sus aportes. Los movimientos sociales que reclaman al Estado el reconocimiento de sus derechos han propiciado un replanteamiento del lugar de cada una de las esferas presentes en la sociedad,

así en el contexto del debate por la interrupción voluntaria del embarazo, salieron a flote otras propuestas como la “separación Iglesia – Estado” y la necesidad de un “Estado laico” que requieren la atención tanto por la gran demanda social al respecto pero también por las consecuencias o implicancias que acarrearían estas propuestas. El punto central será cuál es el rol de la Religión y a su vez cómo podrán hacer esos aportes para la promulgación de las normativas del Estado donde la política es laica y, por lo tanto, debe tener en cuenta a todas las voces de los miembros de la comunidad con sus diferentes convicciones. Religión y política establecen esta relación que como hemos visto a lo largo de la historia ha sido un factor clave para la legitimación del poder. Esta cuestión está aún pendiente y las pugnas por el poder y el modo de legitimarlo continúen vigentes. El diálogo entre las diferentes posturas, con la escucha atenta de los miembros de las comunidades continúa siendo la clave para la posible democracia. Es positiva la autorreflexión de cada uno de los espacios para volver a plantear una sociedad inclusiva en la que todas las voces puedan ser escuchadas según sus estilos de vida fundamentada en los derechos adquiridos. La traducción de los argumentos religiosos al lenguaje secular seguramente presenta dificultades pero el intento puede ser un paso para que la Religión continúe aportando a la sociedad siempre en respeto a la diversidad social contando con la escucha intersubjetiva de las partes. La exclusión de los ciudadanos religiosos, o sus aportes desde sus convicciones, implicaría también una ruptura con la democracia en la que el consenso será necesario.



## **V.- ANEXO**



Fig. 1: Otón II en Majestad (Evangelio de Aquisgrán, h. 975 d.C.)



*Fig.2: Volto Santo di Lucca. Catedral de San Martín en Lucca*



*Fig. 3 La donación de Constantino al Papa Silvestre I*



*Fig. 4 Pío II coronado con la tiara pontificia.  
Fresco de Pintoricchio (1502- 1507)*



*Fig. 5 Coronación de Pablo VI (1963)*



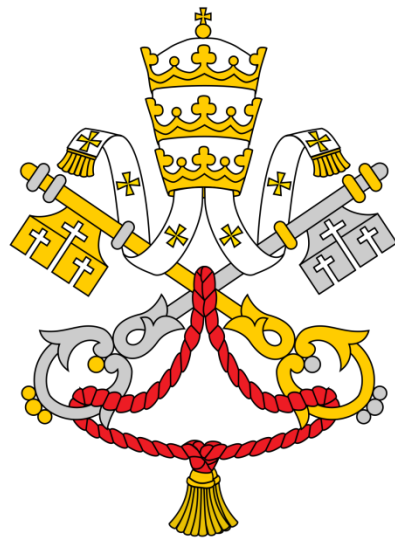
*Fig. 6 Escudo de armas de Benedicto XVI*



*Fig. 7 Escudo de armas de Francisco*



*Fig. 8 Pío XII coronado con la tiara pontificia en procesión solemne en silla gestatoria escoltado por la Guardia Noble con los flabela a los lados*



*Fig. 9 Tiara Pontificia en el escudo de la Ciudad del Vaticano*

## VI.- BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2011). *El poder de la Religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid.

ABAD, A. (1978). *Reconstrucción del “rito de ordenación episcopal hispánico”*, *Schripta theologica*, Vol 10, N° 3, Unav, Pamplona.

AGUIRRE, J. (2012). *Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública*. Ideas y valores. Vol. LXI, N° 148.

ALVER, E. (2016). *¿Por una política sin teología?: Esbozos para una teología pública en clave discursiva*. *Persona y sociedad*, Vol. 30 (n° 1).

ARCO, F. (1993). *Heráldica Papal*, Bitácora, Madrid.

BLUMEMBERG, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*, Pre textos, Valencia.

BOLADERAS CUCURELLA, M. (2011), *La opinión pública en Habermas*, Anàlisi 26, Barcelona.

BOULNOIS, O. (2016), *¿Qué hay de nuevo? La Edad Media*, *Universitas Philosophica*, 67 – año 33, Bogotá.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (2003), *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

DE FRANCISCO OLMOS, J. (2011), *La evolución de la sucesión al trono en la Europa medieval cristiana II. Siglo XIII. Los casos de Castilla y Aragón*, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, XIV.

DOBBELAERE, K. (1994), *Secularización: Un concepto multi – dimensional*, Universidad Iberoamericana, A.C., México.

ELIZALDE, L. (2005). *Sociedad postsecular y escenario público: funciones sociales y políticas de la "verdad" en el debate entre Ratzinger y Habermas*, Studia politicae, Córdoba, (nº 6).

ELIZALDE, L. (2003). *Comunicación de masas y espacio público en Habermas: funciones, patologías y efectos del periodismo, la publicidad y las relaciones públicas sobre la sociedad moderna*, Universidad Austral, Buenos Aires.

ESTRADA, J. (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid.

FACI LACASTA, J. (1984). *El «Policraticus» de Juan de Salisbury y el mundo antiguo*. En: La España Medieval, 4, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

FERNÁNDEZ VEGA, J. (2016). *Variaciones sobre la democracia posmoderna*. Nueva Sociedad (Nº 263).

FONTI, D. (2019), *Apostasías. Lo que queda para la religión en el laicismo democrático*, Crujía, Buenos Aires.

FONTI, D. (2020), Jürgen Habermas (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Erasmus, Año XXII, ISSN (en línea): 2718-6288.

FONTI, D. (2020), *Aprendizaje y legitimación: Sobre fe y conocimiento en 'También una historia de la filosofía' de Jürgen Habermas*, Escritos, Medellín (en prensa).

FRAGIO, A. (2010), *La destrucción blumberguiana de las compresiones teológicas de la modernidad*, Éndoxa: Series Filosóficas, Nº 26, Madrid.

FLORIDO, F. (2017). *El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval*, Cauriensa, Vol. XII.

GARCÍA CUADRADO, J. (2007). *Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Scripta Theologica 39 (2007/3).

GARRIDO VERGARA, L. (2011). *Habermas y la teoría de la acción comunicativa*, Razón y palabra Nº 75

GOMBRICH, E. (1995). *La Historia del Arte*, Editorial Diana, México.

HABERMAS, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.



HABERMAS, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, 2º edición, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.

HABERMAS, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.

HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.

HABERMAS, J. (2006). *Entre naturalismo y religión* Paidós, Barcelona.

HABERMAS, J. (2007). *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid.

HABERMAS, J. – RATZINGER, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid.

HABERMAS, J. (2008), *El resurgimiento de la Religión*, Dianioa, Vol. LIII, n.60.

HELER, M. (2007). *Jürgen Habermas y el pensamiento moderno: cuestiones de la perspectiva universalista*, Biblos, Buenos Aires.

HOBBS, T. (1980), *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid.

JIMÉNEZ SUREDA, M. (2003), *La Inglaterra de los Tudor (síntesis de historia política)*, Manuscripts 21, Barcelona.

KANT, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza Editorial, Madrid

KANTOROWICZ, E. (1958). *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and medieval ruler worship*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

KANTOROWICZ, E. (1959). Secretos de estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales. *Revista de estudios políticos*, (Nº 104).

KANTOROWICZ, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ediciones Akal, Madrid.

LILLA, M. (2010), *El Dios que no nació*, Debate, Barcelona.

- LOWITH, K. (1956). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid.
- MACHICADO, J. (2008), *Carta magna de Juan sin tierra*, Panalysis, CED.
- MARDONES, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona.
- MARDONES, J. (1999). *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Cantabria.
- MARTINELLI, S. (2016). *L'immagine del Volto Santo di Lucca. Il successo europeo di un'iconografia medievale*, Edizioni ETS, Bologna.
- MARTÍNEZ PAZ, F. (2003), *Introducción al derecho*, Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires.
- MIETHKE, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires.
- OLIVEIRA PINTO COELHO, V. (2017). Secularização como embate político e teológico: apontamentos a partir da contraposição entre Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz. *Reflexão*, 42 (2).
- OMAR RUZ, M. (2010), *Nueva Teología Política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, Educc, Córdoba.
- PINEDA CANABAL, A. (2013). *El camino de la modernidad según Hans Blumenberg*, Kenosis Vol. 1 - N°1.
- PRODI, P. (2011), *El Soberano Pontífice. Un cuerpo y dos almas: La monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Akal, Madrid.
- PRONO, S. (2014). *Política y democracia deliberativa. Un análisis desde la teoría del discurso*. Persona y sociedad, Vol. 28 (N° 2).
- PRONO, S. (2016). *Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso*, Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Vol. 18, n°2.
- RIVERA GARCÍA, A. (2012). *Blumenberg y el debate sobre la secularización*, Eikasia (julio), Universidad de Murcia, Murcia.

- ROCHE ARNAS, P. (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces S.A., Madrid.
- SABORIDO, J. (2003), *Sociedad, estado, Nación. Una aproximación conceptual*, Eudeba, Buenos Aires.
- SARANYANA J. I. *Ecclesia semper reformanda En: La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI – XII*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- SARANYANA, J. I. (2007), *La Filosofía Medieval*, Eunsa, Pamplona.
- SEGOVIA, J. (2008). *Habermas y la democracia deliberativa: una “utopía” tardomoderna*. Marcial Pons, Madrid.
- SIMBAÑA, R. (2016), *La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión*, Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° 1, Quito.
- SOLER, C. (1988). *El papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*, Revista Persona y Derecho N° 18, Unav, Pamplona.
- SOPENA PALOMAR, J. (2008), *El fenómeno de la opinión pública: líneas de investigación en Europa*, Ruta, Barcelona.
- ULLMAN, W. (1971). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Biblioteca de política y sociología, Madrid.
- VAGGIONE, J.- JONES, D. (2015), *La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina, 2010)*, Revista de estudios sociales 51, Bogotá.
- VASQUEZ RAMOS, D. (2011), *La virtud de la ‘studiositas’ y el conocimiento. Un estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos doctorales de la facultad Eclesiástica de Filosofía. Vol. XXI – N° 2, Unav, Pamplona.
- VELASCO ARROYO, J. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Alianza, Madrid.
- WECKMANN, L. (1993). *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, Fondo de cultura económica, México.