

# **Las tensiones entre el Estado, la política y la religión en la sociedad postsecular: una lectura del Teorema de Böckenförde**

*The Strained Relations between State, Politics, and Religion in Post-Secular Society: An Interpretation of Böckenförde Theorem*

**Julio Juan Ruiz**

*Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina*

*juliojro7@yahoo.com.ar*

**Resumen:** el principal objetivo del presente trabajo es analizar una de las cuestiones más relevantes del derecho y la religión: las tensiones entre el Estado, la política y la religión en la obra *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, del jurista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde. En este libro el autor enuncia su famoso “Teorema”, el cual afirma que el Estado liberal moderno vive de prerrequisitos que no puede garantizar. En torno a sus proposiciones surgieron múltiples interpretaciones. Solo analizaremos las concepciones más relevantes que pugnan por imponerse como fundamentos del Estado democrático y constitucional. Consideramos que el pensamiento del jurista alemán nos proporciona las herramientas necesarias para analizar aspectos fundamentales de la filosofía política y de la filosofía del derecho. Por esta razón nos proponemos brindar algunas claves para una lectura del “Teorema” desde una perspectiva filosófica.

**Palabras clave:** Böckenförde, teorema, Estado, religión, política.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyses one of the most relevant issues in the legal and religious fields: the strained relations between state, politics, and religion in the work *The Emergence of the State as a Process of Secularization* by the German jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde. That work gave rise to his famous “Theorem”, which sets forth that the modern liberal state lives on preconditions it cannot guarantee. The propositions that shape the Theorem have been given many different interpretations. In this work, we will only analyze the most relevant conceptions that we consider as the foundations of the democratic and constitutional state. In our opinion, the ideas that the German jurist expresses in this book provide the necessary tools to examine essential aspects of political philosophy and philosophy of law. With this in mind, we seek to offer some key insights that help read the theorem from a philosophical perspective.

**Keywords:** Böckenförde, theorem, State, religion, politics.

## I. Introducción

La cuestión de los fundamentos prepolíticos del Estado surgió en los años sesenta del siglo pasado y continúa siendo motivo de debate. Durante aquellos años, en su obra *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, el autor alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde —jurista, historiador del derecho y ex juez del Tribunal Constitucional— sostenía que “el Estado liberal moderno vive de prerrequisitos que no puede garantizar” (2024, p. 47)<sup>1</sup>. Esta tesis fue denominada como “Teorema Böckenförde” por el filósofo Jürgen Habermas durante un coloquio mantenido con el entonces Cardenal Ratzinger en Munich<sup>2</sup>. En el presente trabajo nos proponemos realizar una lectura filosófica y jurídica del Teorema Böckenförde, también conocido como *paradoja* o *Dictum*. Consideramos que la primera denominación es más adecuada porque probar que el Estado no puede garantizar los fundamentos que lo legitiman mostraría una verdadera “paradoja”.

Aunque en el ámbito hispano el autor del “Teorema” ya era conocido por sus obras sobre el Estado de derecho y por su texto jurídico sobre las garantías constitucionales, saltó a la fama mundial después de la publicación del coloquio Habermas-Ratzinger. Y si bien fue el discípulo más renombrado de Carl Schmitt, no podemos considerar su pensamiento como un apéndice del de su maestro, pues posee rasgos que lo distinguen claramente de aquel, tal como lo señalara lúcidamente Pérez Crespo (2024). En primer lugar, Böckenförde estableció un diálogo con la teología posterior al Concilio Vaticano Segundo y, sobre todo, vio el Estado no solo como un medio para organizar y limitar al poder, sino como una vía para preservar las libertades individuales. Por esta razón su doctrina puso énfasis en la neutralidad religiosa, ya que esta garantizaba la plena validez de la libertad de conciencia<sup>3</sup>.

Para concretar la lectura filosófica y jurídica del que es considerado como “uno de los más agudos especialistas en la interpretación político-teológica de la moderna historia del derecho constitucional euro-americano” (Rouco Varela, 2016, p. 168), hemos decidido comenzar por un análisis global de *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Esta tarea introductoria es necesaria para conocer las distintas etapas de dicho proceso, que el texto delimita con precisión, pues no solo fue jurista sino también historiador del derecho. Una vez completada esta hermenéutica de carácter histórico, daremos comienzo al análisis de las distintas interpretaciones del famoso Teorema enunciado por el heredero de la Escuela de Frankfurt, el filósofo Jürgen Habermas, y el entonces Cardenal Ratzinger, representante de la concepción católica clásica, en el evento académico ya mencionado.

La ponencia del filósofo alemán fue una síntesis de toda su obra. En su texto, si bien no fomentaba una interpretación cristiana de la “paradoja”, abogaba por un diálogo entre las racionalidades laica y religiosa que condujera a un aprendizaje para ambas cosmovisiones. Ratzinger concordó con esta posición y le sumó el trabajo conjunto entre religión y razón, puesto que ambas, según él, deben complementarse y depurarse para no caer en el fanatismo religioso ni en la soberbia de la razón. Sin embargo, para comprender cabalmente el pensamiento del teólogo hace falta examinar otros textos de su autoría a fin de interpretar su postura y, fundamentalmente, la estrecha relación que estableció entre cristianismo y democracia. El enunciado de dicha interrelación ocasionó que su lectura de la paradoja de Böckenförde fuera tachada de apologética e impugnada por quienes enmarcaban la doctrina del jurista germano en el contexto de la Constitución alemana de posguerra.

Luego de examinar estas interpretaciones del Teorema desarrollaremos la nuestra, que lo concibe como un test para comprobar la vigencia de la libertad y una garantía para el pluralismo democrático. Consideramos también que esta obra plantea un desafío a la búsqueda de las fuerzas vinculantes indispensables para proteger la sociedad de lo que Habermas (2008) denomina “modernidad descarrilada”.

Aspiramos a brindar las claves filosóficas necesarias para comprender el pensamiento de Böckenförde, netamente influenciado por el pensamiento de Carl Schmitt y por las ideas de raíces teológicas del filósofo Wilhelm Friedrich Hegel, las cuales muestran cómo la filosofía dialoga con —y aprende de— la religión. Con este objetivo nos detendremos en los análisis de la religión y del Estado que hace el filósofo decimonónico en sus obras más relevantes. También discutiremos el texto de Böckenförde sobre el Estado constitucional para poder comprender un pensamiento que está signado por la eticidad.

## **II. Las etapas históricas del proceso de secularización en el Teorema de Böckenförde**

En los ámbitos de la Filosofía Política y de la Filosofía del Derecho, ninguna afirmación caló más profundo que la pronunciada por Carl Schmitt (2009) en el capítulo III de su *Teología Política*, donde afirmó que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos Teológicos secularizados” (2009, p. 37). Congruente con este postulado, aunque mostrando notables diferencias con el mismo, su discípulo Ernst-Wolfgang Böckenförde abordó genealógicamente el proceso de secularización del Estado moderno<sup>4</sup>.

Unas de las discrepancias más notorias entre ambos fue el diálogo que Böckenförde entabló con los teólogos católicos cuyas obras reflejaban la impronta del Concilio Vaticano Segundo. A diferencia de su discípulo, Schmitt reprobaba los enfoques de la teología conciliar, en especial la impronta política y pastoral que este evento dio a la Iglesia Católica. Además, el concilio había provocado un giro epistemológico en la Teología que se vio reflejado en los postulados de Johan Baptist Metz y Jürgen Moltmann. Los teólogos de posguerra no se encontraban a gusto con el papel meramente deductivo que ejercía su disciplina; por el contrario, querían llegar a la realidad social o, por lo menos, partir de esta. Fue por ello que, según José María Rovira Bellos (2015), surgió la búsqueda de una mediación sociológica.

Teniendo en cuenta esta diferencia, nos adentramos en el análisis de *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. El primer aspecto importante de esta obra es que propuso el concepto de Estado moderno como una categoría netamente europea, a diferencia de los historiadores del siglo XIX, quienes encontraban el origen de esta organización jurídica y política en la Antigüedad o en las concepciones filosóficas de Aristóteles o Santo Tomás<sup>5</sup>.

Böckenförde señaló dos procesos históricos en el nacimiento del Estado moderno. Por un lado, el que denominó como “histórico-constitucional”, y por otro, el proceso que gestaba la separación entre los órdenes espiritual y temporal. El primero concordaba con la concepción del historiador Otto Bruner (1991), quien situó la emergencia del Estado entre el largo segmento de tiempo que iba de finales del siglo XIII hasta mediados del siglo XVIII. En este período se afianzó la unidad del poder en manos del rey, hecho político que hizo posible superar la fragmentación del poder medieval y, fundamentalmente, marcó la supremacía del monarca, en el interior sobre los señores feudales y en el exterior ante el papado y el imperio<sup>6</sup>. Ambas manifestaciones fueron las bases del concepto de soberanía, formulado en el siglo XVI por Jean Bodin, consejero del rey Francisco I de Francia.

Sin embargo, esta es solo una cara de la moneda, es decir, una parte del proceso que el jurista alemán denominó “el lado histórico constitucional del surgimiento del Estado” (2024, p. 24). El otro aspecto, tal vez menos conocido, pero no menos importante, se manifestó en la desvinculación entre el orden político y el religioso, proceso que se conoce como “secularización”. Su consecuencia más significativa fue la mundanización de la política, es decir, su efectiva independencia de todo fundamento religioso o trascendente. Desconocer este último aspecto nos impediría comprender algunos de los problemas actuales del Estado y de la política.

Nuestro autor concibió el proceso de secularización de un modo simple, ya que adoptó la definición de Heinrich Lübe, quien consideraba este proceso como “la retirada o la liberación de una cosa, de un territorio o de una institución, de la observancia y del dominio eclesiástico-espiritual” (Böckenförde, 2024, p. 25). No obstante, señaló que esta concepción original debía estar “abierta a la posibilidad de legitimidad o de ilegitimidad” (*Ibid.*). La secularización fue un largo proceso que suele situarse en los siglos XVI y XVII, en el período de las luchas por la verdadera religión del Estado, pues se creía que este no podía tener dos religiones. El jurista alemán opinaba que este ciclo había sido solo una etapa que comenzó con la Querella de las Investiduras (1057-1122), es decir, el enfrentamiento político entre el imperio y el papado. Dicho conflicto resquebrajó el antiguo orden religioso-político del *orbis christianus*, caracterizado por una férrea amalgama entre ambas esferas. Este orden se justificaba no ya en el recuerdo del imperio romano sino en la teología de la historia cristiana, que anunciaría el fin de los tiempos y la salvación de los elegidos en la segunda venida de Cristo. Mientras tanto se debía edificar el reino de Dios en la tierra y repeler el mal en el tiempo presente —concepto conocido como el *katechon*—. Como lo explicó Schmitt (2003), en el mundo medieval se le daba este nombre a la fuerza capaz de detener la venida del anticristo<sup>7</sup> y estaba fundada, por sobre todo otro aspecto, en lo sacro. Esta alianza entre lo sacro y lo político se había materializado cuando Constantino declaró el cristianismo como religión de la *polis*, es decir, cuando este credo devino en culto público del Imperio. Como consecuencia, la fe se había convertido en una fidelidad político-religiosa y también en un vínculo jurídico con Cristo, el todopoderoso Dios rey.

En el orden cristiano esbozado tras la caída de Roma y el advenimiento del Imperio Carolingio, el emperador y el papa no eran los representantes del orden espiritual y secular; por el contrario, “ambos estaban en el interior de una sola *ecclesia* como titulares de distintos oficios (Böckenförde, 2024, p.27). El emperador era considerado como una persona sagrada y consagrada, un nuevo Salomón. Pero tras la Querella de las Investiduras se produjo la ruptura del lazo entre lo espiritual y lo secular y el monarca pasó a ser un cristiano más. Los detentadores del poder espiritual reclamaron todo lo que había de santo y de sagrado para la Iglesia. Jacques Le Goff (2016) subraya que este conflicto fue puramente occidental porque en Bizancio el problema se había resuelto con la reunión de ambos poderes, el espiritual y el temporal, en la persona del *Basileus*. El patriarca había quedado subordinado al emperador. Esta fusión ocurrida en Oriente se denominó como *Cesaropapismo*.

La definitiva separación entre lo espiritual y lo temporal ocurrió en Occidente a raíz

de la excomunión del emperador Enrique IV, prescrita por el papa Gregorio VII. En 1076 Enrique había convocado una dieta en Worms en la cual veintiséis obispos alemanes declararon su decisión de deponer al papa. El monarca germano comunicó altivamente la declaración de Worms al pontífice por medio de una carta en la que desconocía la autoridad de aquél. Ante la actitud de Enrique, el papa decidió excomulgarlo. Con ello desligó a sus vasallos del juramento de fidelidad al monarca, de modo que su poder perdió legitimidad y sustento. Dada esta situación, el emperador decidió someterse al papa y lo demostró cumpliendo con un acto de contrición: en el mes de enero de 1077, en pleno invierno, descalzo y con hábito de penitente, pidió perdón al papa en el castillo de Canossa<sup>8</sup>. Ante esta muestra de arrepentimiento, Gregorio VII levantó la excomunión, aunque remitió la reposición de la autoridad real al consejo de los príncipes y a la posterior sentencia arbitral del propio pontífice. Por ende, el perdón papal solo significó la reconciliación del monarca con la Iglesia, no la habilitación del noble para volver a reinar. Cabe remarcar que, pese a la separación producida entre ambos órdenes, durante la Edad Media todos los reinos se consideraban cristianos, es decir, tenían un común denominador religioso. Hubo que esperar a las guerras religiosas del período de la Reforma y de la Contrarreforma para presenciar el final de este fundamento sagrado.

A este proceso el jurista norteamericano Harold J. Berman (1983) lo llamó “revolución” en oposición a la terminología de la historiografía clásica que lo denominaba “reforma o querella de las investiduras”. El término “revolución” condensa cuatro características: la de totalidad, al ser una transformación general; la de rapidez y brusquedad, claramente contrastante con el ritmo lento de la Iglesia; la violencia, que se manifestó en las guerras contra el bando imperial; y su extensión en el tiempo, pues aconteció durante toda una generación.

Asimismo, Dardot y Laval (2021) destacaron que este movimiento fue efectivamente una revolución en el orden político por representar una ruptura con el orden anterior, que fundía las esferas temporal y espiritual. Además de fortalecer la autoridad papal dentro y fuera de la Iglesia, este proceso repercutió profundamente en el plano cultural al posibilitar la creación de las primeras universidades, que promovieron la recepción y la enseñanza del Derecho Romano (base del Derecho Canónico y de la legislación de los Estados nacionales) y la sistematización de la filosofía y la teología. Dardot y Laval afirmaban que esta revolución había servido para construir la soberanía del Estado y que el modelo para esta tarea había sido la monarquía papal.

Desde una perspectiva eclesial, esta transformación se contextualiza en lo que el historiador español José Ángel García de Cortázar (2012) denominó “la construcción

del modelo romano de cristiandad” que comenzó a mediados del siglo XI y se afianzó con el acceso al solio pontificio de Gregorio VII, en 1073. En este segmento temporal, “un grupo de hombres muy decididos y bien coordinados ocupó el núcleo del poder de la institución y desde él se empeñó con la absoluta convicción de reformar la Iglesia” (2012, p. 257).

Por nuestra parte, vemos esta revolución como un punto crítico que permitió la paulatina división entre los órdenes espiritual y temporal (fusionados en la tradición monárquica bajo la figura del *rex sacerdos*, que Ernst Kantorowicz analizara detalladamente en su obra *Los dos cuerpos del rey*) y por ello Böckenförde la presentó en su obra como una etapa fundamental.

Siglos después, cuando la división religiosa se hizo realidad en Europa, surgió la pregunta sobre si dos confesiones cristianas, que luego serían tres (la católica, la luterana y las reformadas) podrían convivir en un solo Estado. En la práctica esta coexistencia se tradujo en un enfrentamiento por demostrar qué facción era poseedora de la verdad y desató sangrientas guerras civiles. Las devastadoras consecuencias de las luchas llevaron a las partes a declarar que el Estado, como fuerza neutral, era la única instancia que podía garantizar la paz. La neutralidad deseada se lograría haciendo a un lado el problema de la religión verdadera, pues era más urgente llegar a una paz formal y superar las contiendas que decidir si una de las facciones detentaba la verdad. El poder del rey, entonces, se manifestó como una instancia neutral que garantizaba la libre conciencia. Un súbdito podía profesar la religión que desease, pero debía acatar la autoridad real y obedecer las leyes. Esta segunda etapa fue la prueba más palpable de la disolución de todo fundamento religioso del Estado, proceso que sacrificó la búsqueda de la verdad en aras de la paz civil<sup>9</sup> y separó el Estado de la religión. Esta división se estableció en el Edicto de Nantes, de 1598<sup>10</sup>, que dio paso a la presencia “de un Estado organizado y legitimado en términos puramente empíricos y políticos” (Böckenförde, 2024, p. 33). No obstante, este orden abrió, en primer lugar, el camino para la tolerancia religiosa, y más tarde, para la libertad de conciencia.

Finalmente, la Revolución Francesa llevó el proceso de secularización a su apogeo porque con ella el Estado encontró su legitimación en el hombre. El principio legitimador fue, pues, el individuo y sus libertades. Al separarse lo religioso del Estado, este reconoció la libertad de credo y religión, que plasmó en la Constitución de 1791. El fundamento de este nuevo orden era el individuo considerado en sí mismo, sin ninguna relación con lo trascendente. Este individuo fue el titular de la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*, dentro de los cuales se encontraba el relativo a la libertad

de conciencia<sup>11</sup>. El hombre podía profesar libremente una religión, pero también se le reconocía su derecho a no practicar religión alguna. Este derecho fundamental fue el corolario del proceso de tolerancia que surgió luego de las guerras de religión europeas de los siglos XVI y XVII. Antes de ellas, cuando el Estado se identificaba con una religión no había espacio para la libertad de creencias; después de ellas, el Estado se emancipó paulatinamente de la religión, produciendo su retorno a la sociedad. Este proceso fue estudiado por Karl Marx en su manuscrito *La cuestión judía*.

Luego de la Revolución Francesa el Estado ya no se respaldaba en la religión, sino en los principios esbozados por una razón individualista e instrumental. No obstante, en el siglo XIX se intentó restaurar el Estado cristiano. En estas tentativas (como la monarquía por la gracia divina, la alianza entre el trono y el altar y la *Santa Alianza*) “el cristianismo se convirtió en adorno (*Dekor*) de los asuntos mundanos y se utilizó para dar estabilidad a ciertas situaciones de poder” (Böckenförde, 2024, p. 43).

Tras haber examinado las etapas del proceso de secularización, Böckenförde (2024) planteó lo que él consideraba como núcleo de la problemática del proceso de secularización, que dio origen al célebre Teorema o *Dictum* que lleva su nombre: “el Estado liberal secularizado vive de prerrequisitos que no puede garantizar” (2024, p. 47). La percepción de esta carencia lo condujo a una convicción fundamental: el proceso de secularización del Estado, entendido como la separación entre Estado y religión, era irreversible. Prueba de ello habían sido las infructuosas corrientes restauradoras en la Francia del siglo XIX.

Pese a estos fracasos, el problema de la legitimación del Estado continuó existiendo: ¿en qué se sustenta el Estado después de que la religión ya no es más el elemento unificador? Este interrogante no resuelto dio comienzo a una cuestión todavía actual: la búsqueda de una nueva fuerza homogeneizadora. Esta problemática estuvo mucho tiempo “escondida”, pues los Estados europeos adoptaron como fuerza unificadora la idea de *nación*, es decir, la unidad de la nación que había reemplazado a la unidad religiosa. Sin embargo el individuo, base sustentadora del orden que había surgido en la Revolución Francesa, se emancipó de este basamento como en el pasado lo había hecho de la religión.

### III. Interpretaciones del “Teorema”

En el comienzo de su ponencia “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, presentada en las jornadas académicas a que ya hemos hecho referencia, Jürgen Habermas comenzó el examen del “Teorema de Böckenförde” cuestionándose

si el Estado liberal constitucional y secularizado poseía la capacidad de recurrir a sus propias fuentes para renovar sus fundamentos normativos.

Esta indagación aludía a la existencia de un poder preconstituyente que ofrecía al Estado el sustento necesario para la legitimación. En este sentido debemos tener en cuenta que las posturas arraigadas en el formalismo jurídico, por ejemplo, en el de Hans Kelsen, no exigían la domesticación de un poder preexistente, fuera este de naturaleza religiosa o ética. La razón práctica consideraba que la solidaridad ciudadana surgía cuando “los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales” (Habermas, 2008, p. 30). Esto quiere decir que los principios jurídicos, en particular los principios, declaraciones y garantías constitucionales, formaban parte del discurso social, especialmente del debate público. Consideramos que esta arquitectura racionalista funciona en tiempos normales, pero en tiempos de crisis en que la solidaridad social está amenazada tal como podría ocurrir, según Habermas, en el caso de una modernización “descarrilada”, la unificación de la sociedad no podría alcanzarse apelando a principios jurídicos racionales.

Por otra parte, el pensamiento postmetafísico se caracteriza por la carencia de una concepción generalizada acerca de lo que es una vida buena y éticamente ejemplar. En el pensamiento religioso, por el contrario, abundan consideraciones de este tipo que a través de los siglos han mutado en cosmovisiones seculares. Debido a esto, el filósofo alemán sostenía que la permanencia de grupos religiosos en la sociedad postsecular —mientras estos no hayan caído en el dogmatismo— nos permite acceder a formas de expresión y sensibilidad tales como la compasión por el fracaso de vidas individuales y el sufrimiento de los más vulnerables, que en el ámbito de la sociedad secular se han perdido. Una realidad de estas características invita a la filosofía a aprender de la religión en un sentido hegeliano, tal como lo hizo el cristianismo al enriquecerse con el aporte del pensamiento metafísico griego. Esta labor de apropiación ha quedado plasmada en conceptos normativos fundamentales como los de *responsabilidad* y *autonomía*. De esta manera, Habermas (2008) observó que, si bien el sentido religioso se había transformado, esta mutación “no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo” (2008, p. 28). Como ejemplo de ello citó la interpretación secular de un pasaje bíblico central: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. En términos laicos, esta se tradujo como la condición de igualdad y dignidad de todas las personas.

El filósofo alemán consideraba que esta experiencia de separación y adaptación de significados del ámbito religioso al secular permitía interpretar el Teorema de Böckenförde en un sentido realista, más aún en el contexto de desintegración social que

había surgido como consecuencia del accionar del mercado y del poder administrativo. Por esta razón afirmaba que era un deber del gobierno preservar las fuentes religiosas que fundamentaban la conciencia legislativa del Estado y el accionar de los ciudadanos.

Así lo estableció en el discurso sobre la sociedad postsecular que manifestaba la pervivencia de lo religioso en el ámbito de una sociedad cada vez más alejada de lo sagrado. También lo demostró abogando por una comprensión normativa que abarcara tanto la cosmovisión de los no creyentes como la de los creyentes. Esta equiparación resultaba necesaria para alcanzar la igualdad en el plano político. Tanto la racionalidad laica como la religiosa habían de concebir el proceso de secularización de la sociedad como un aprendizaje complementario donde ambas debían escucharse y dialogar, es decir, considerar sus aportaciones mutuas.

A su vez, esta expectativa del Estado coexiste con el interés de las comunidades religiosas porque les permite influir en el conjunto de la sociedad a través de la opinión pública. Más allá del disenso inevitable, la conciencia religiosa y la laica deben convivir; pero para que esto sea factible el Estado, según Habermas (2008), debe renunciar a una generalización sustentada en la hegemonía de una cosmovisión laica. Es por ello que los ciudadanos de una sociedad secularizada no pueden desconocer la verdad de los principios religiosos y las aportaciones de este ámbito a las discusiones públicas.

Cabe acotar que, en su última obra, *Una Historia de la Filosofía I*, Habermas (2023) mostró que la filosofía occidental había incorporado contenidos religiosos como herramienta de aprendizaje a lo largo de su historia. De esta manera reivindicaba la fe y el accionar conjunto entre la dimensión religiosa y la razón. El autor llegó a una conclusión similar a la sustentada por Benedicto XVI, afirmando que no solo la razón establece el límite a la fe para no caer en el fanatismo, sino que la fe también pone límites a la razón para que ésta no caiga en la soberbia.

Según Cesar Ortega Esquembre (2021), estos argumentos que el filósofo germano expuso en su ponencia se originaron en su discurso “Creer y saber”. En el mismo, cuestionaba los parámetros de la secularización anteriormente defendidos e indagaba el rol del Estado constitucional, en particular lo que esta instancia puede imponer a los ciudadanos religiosos y no religiosos. El cambio fue producto de la revitalización de las formas religiosas y la constatación de los límites de la modernidad, que aspiraba a universalizar los procesos de secularización.

En este giro epistemológico, Habermas no llegó a posturas radicales, sino que propuso un tránsito desde la mera tolerancia de lo religioso a la búsqueda de cooperación

social entre las racionalidades laica y la religiosa. Consideramos que esta propuesta constructiva es su mayor aporte, porque posibilitaría la superación de la segmentación social, (ocasionada por la carencia de fuerzas unificadoras) y fomentaría el diálogo entre ambas racionalidades, apuntando a su integración a través del aprendizaje mutuo.

Seguidamente examinaremos la segunda ponencia, presentada en el evento académico de Munich en 2004 por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger. La principal afirmación del eminente teólogo fue que el poder debía situarse bajo el escudo del derecho para evitar que la sociedad obedeciera pautas arbitrarias y que una libertad al margen de lo jurídico pudiera conducir a la anarquía. Por eso, según él, la política tenía la misión de construir unas bases éticas y jurídicas adecuadas. Este objetivo lo llevó a reflexionar sobre las nuevas formas de poder y los límites necesarios para contenerlos; pero antes de ahondar en este punto comparó dos formas de poder: el miedo al holocausto nuclear de la segunda posguerra y el pánico actual producido por el terrorismo.

Ratzinger explicó que la guerra fría había planteado la necesidad de limitar el poder nuclear de las potencias a fin de evitar una catástrofe nuclear global. Paradójicamente, lo que había evitado el desastre fue el miedo de que con la eliminación del oponente también se llegara a la propia destrucción. En comparación, añadió el religioso, el miedo que actualmente infundía el terrorismo tenía menos alcance, pero no por eso era menos letal, pues amenazaba al individuo en su cotidianidad y lo exponía a las maniobras de criminales que podían desestabilizar el mundo y sumergirlo en un caos.

Al analizar los motivos de los terroristas para perpetrar sus crímenes atroces, el teólogo alemán constató que la fuerza que movía a estos delincuentes muchas veces se asentaba en motivaciones morales (como fue el caso de Osama Bin Laden), porque se proponían vengar la humillación de las potencias para con los pueblos más débiles. Asimismo, destacó que algunas agresiones se perpetraban para defender la tradición religiosa. Esta última observación llevó a Benedicto XVI a condenar al fanatismo religioso, pero fundamentalmente, a cuestionarse: “¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error?” (Ratzinger, 2008, p. 42). Esta pregunta lo llevó a considerar la necesidad de poner la religión bajo la tutela de la razón para evitar este mal. De este modo, para el hombre, la facultad intelectiva desempeñaría una función de control.

También aseveró que se ponía de manifiesto una nueva forma de poder en la creación *in vitro* de seres humanos. En este acto el hombre pasaba de ser una criatura a imagen de su creador, Dios, para ser un producto humano. Esta circunstancia no era

más que una *hybris* de la razón, tal como lo había sido la bomba atómica, y era evidencia de que tanto la razón como la religión debían ser controladas. Por ello declaró que “deberían quizás circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar su camino) (Ratzinger, 2009, p. 44). En esta consideración se manifestaba el *leitmotiv* de la teología de Benedicto XVI, es decir, la acción conjunta de la religión y de la razón, que deben limitarse y depurarse mutuamente.

Joseph Ratzinger destacó el efecto devastador de esas nuevas formas de poder de alcance mundial, que tornaba acuciante encontrar las bases éticas y morales para construir una estructura jurídica eficaz donde el derecho predominara sobre el poder arbitrario y la violencia. Propuso que esta propuesta fuera planteada a una escala intercultural, porque la búsqueda de parámetros éticos y jurídicos no se podía discernir apelando únicamente a la racionalidad laica y la racionalidad religiosa, dado que ninguna de las dos tenía de *facto* la preeminencia universal. En el ámbito occidental eran comunes las tensiones entre ambas racionalidades, pero algunas veces se ignoraban. Algo similar ocurría en el entorno islámico, en la tradición hindú y en las culturas indígenas de África y de América, las cuales impugnaban tanto la racionalidad occidental como el cristianismo. Estas tensiones dificultaban la concreción tanto de una fórmula jurídica global como de los fundamentos éticos comunes.

Durante la ponencia, el teólogo resaltó el interrogante formulado a Habermas por un colega teheraní, quien planteó la necesidad de revisar el proceso de secularización occidental a la luz de la sociología de las culturas y de las religiones. Sobre este aspecto, el pensamiento teológico-político de Ratzinger no concebía la secularización europea como resultado del desgaste o desencanto de la racionalidad occidental, tal como lo habían planteado Schmitt o Strauss. Por el contrario, el eminent teólogo opinaba que esta crisis marcaba las fronteras de la racionalidad occidental, que por estar supeditada a un orden cultural específico resultaba difícil de comprender en otros marcos culturales. Debido a ello, esta racionalidad no podía alcanzar su vigencia en el conjunto de la humanidad. Por consiguiente, consideró que el proyecto de una ética universal como la había concebido Hans Küng era una abstracción. En base a estas consideraciones, Ratzinger (2008) llegó a la conclusión de que el tan deseado enlace entre religión y razón debía manifestarse en un contexto intercultural marcado por diferentes voces planetarias provenientes de diversas realidades culturales. Un diálogo polifónico que no excluyese a ninguna voz del planeta.

Como hemos visto, la clave de la postura de Ratzinger fue la integración entre

fe y razón, no su escisión. El teólogo explicó lúcidamente los fundamentos de esta integración en su obra *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. En este trabajo manifestó que el cisma entre ambas dimensiones había acaecido cuando la Ilustración acuñó su lema: “la religión dentro de los límites de la mera razón”. Desde el momento en que la religión se separó de la razón, lo sagrado ya no pudo ser la fuerza que sustentaba la vida.

Lo que realmente hizo la Ilustración fue buscar un nuevo espacio para la religión. Y fue un filósofo alemán del Romanticismo, Friedrich Schleiermacher, quien ofreció una nueva demarcación para brindarle un lugar. Sobre esta nueva perspectiva, Ratzinger comentó: “la praxis es el arte, la especulación es la ciencia, la religión es el sentido de lo infinito y gusto por él” (2005a, p. 126). En otras palabras, por más precisa que fuera dicha delimitación, lo sacro no podía restringirse a lo sectorial porque su vocación es el todo; lo religioso existe para integrar al hombre a la totalidad de su ser, para vincular mutuamente al sentimiento, al entendimiento y a la voluntad, pues tiene como meta “dar una respuesta al desafío planteado por el todo, al desafío que suscita la vida y la muerte, la comunidad y el ‘yo’, el presente y el futuro” (*Ibid*).

La crisis actual de la religión está dada por la incomunicación entre el ámbito objetivo —la razón—, y el subjetivo —la religión—. No obstante, hay que reconocer que la razón especializada sectorialmente es capaz de dar grandes frutos, tal como lo atestiguan la ciencia y la tecnología, pero no es capaz de responder a las preguntas totales como aquellas sobre el sentido de la vida, la misión del hombre o la muerte, porque estos interrogantes pertenecen al espacio de la religión. De aquí que, según el sucesor del Apóstol Pedro, al plantear una reducción del ámbito de los fundamentos “se altera el equilibrio, y resulta una alteración que puede ser fatal para lo humano” (Ratzinger, 2005a, p. 127); por ende, resulta primordial la integración entre razón y religión.

Como podemos observar, desde ángulos distintos tanto Habermas como Ratzinger abogan por un diálogo entre la fe y la razón, entre y ciencia y teología. Esta actitud conciliadora muestra la superación de una etapa de antagonismo mutuo.

Estas consideraciones teológicas pueden complementarse con otras reflexiones del ámbito de la Teología Política formuladas por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger en el capítulo II de su libro *Iglesia, ecumenismo y política*. En dicho texto el teólogo sosténía que el cristianismo era la fuerza necesaria para cohesionar la sociedad democrática y pluralista, pues como claramente expone el Teorema de Böckenförde, el Estado liberal vive de supuestos “que el mismo no puede garantizar”. En la obra mencionada, Ratzinger ofreció un análisis sobre el Estado de las democracias occidentales. Para

comenzar, señaló que, tras la Segunda Guerra Mundial, al tiempo que nacían las nuevas democracias se creaba una imagen ideal de las mismas. Con el tiempo esta idealización había conducido a decepciones y, principalmente, a la conciencia de que el Estado democrático y liberal ya no era una sociedad perfecta —punto que también señala el Teorema que es objeto de nuestro análisis—. Sobre todo, declaraba el teólogo, el Estado necesitaba de fuerzas preestatales para cohesionar a la sociedad civil, es decir, de fundamentos que le permitieran mantener la unidad social, frecuentemente amenazada por fuerzas económicas y políticas. Desde su perspectiva, solo el cristianismo podría dar las energías y el fundamento de que carecía el Estado constitucional. En este punto creemos importante detenernos en el análisis del teólogo sobre las debilidades del sistema democrático y su autocrítica del cristianismo, y sobre su conclusión final acerca de “la irrenunciabilidad del cristianismo en el mundo moderno”.

Según observó Ratzinger, una de las mayores falencias del sistema era la de no aceptar la imperfección de las cosas humanas, situación que se evidenciaba en el hastío del hombre contemporáneo, especialmente en su disconformidad con el sistema democrático y en su incapacidad de reconocer que, pese a sus falencias, este es el régimen de gobierno más favorable. En los últimos tiempos esa sensación negativa había estado alimentándose de una existencia vacía, producto de una secularidad radical que negaba toda trascendencia. Todo esto favoreció la aparición de utopías, de caminos alternativos que solo desembocaron en un nihilismo asfixiante, ya que no se le podía negar al hombre una dimensión trascendente, necesaria para una vida más humana, aunque imperfecta.

Entre sus reflexiones, el teólogo afirmó que en la sociedad “liberada” el bien no se basaba en el esfuerzo ético de los hombres, sino que el buen desempeño de las instituciones era garantizado por las estructuras, porque un Estado surgido del *ethos*, es decir, de la libertad, “nunca está terminado, nunca es totalmente justo, nunca está garantizado. Es imperfecto, igual que el hombre” (Ratzinger, 2005b, p. 226). Para superar esta imperfección, las estructuras reemplazaban al hombre porque no es el *ethos* quien produce las estructuras, sino que estas producen al *ethos*. Se originaba así la renuncia al *ethos* humano, es decir, a la libertad, a la conciencia y a la responsabilidad, todo en aras de superar la fragilidad y la imperfección de las instituciones y la sociedad.

En el plano filosófico, Ratzinger (2005b) comprobó la hegemonía de una racionalidad que desconocía lo moral y que a partir de Bacon se había circunscrito a lo cuantitativo, al cálculo y a la experimentación. Esta restricción en Bacon y en Comte había tenido por objeto delimitar una física de las realidades humanas. Desde esta perspectiva, lo lógico quedaba circunscrito a un determinado tipo de racionalidad, mientras que

todo lo demás formaba parte de lo alógico. Para superar esta racionalidad extrema resultaba necesaria una dimensión trascendente que permitiera al hombre “plasmar su mundo, aunque siempre imperfecto, de modo que se pueda vivir en él humanamente” (Ratzinger, 2005b, p. 231). De este modo, al hacer hincapié en la imperfección humana el sucesor del apóstol Pedro confirmaba la tesis de Böckenförde sobre el Estado como *societas imperfecta*, que necesita de una fuerza externa para conservarse y fundamentarse. Esta fuerza, para él, era el cristianismo, el cual debía realizar una autocrítica para luego presentarse como el sostén del Estado constitucional.

Sin embargo, el erudito teólogo reconoció que el cristianismo no constituía a priori dicha fuerza contenedora. En la Roma imperial había sido considerado como una religión anárquica y disolvente que justificaba la persecución de sus fieles. Ratzinger (2005b) nos recordaba en su análisis que la anarquía había existido siempre, independientemente del cristianismo.

En el medievo, a esa imagen negativa del cristianismo le sucedió la concepción agustiniana de las dos ciudades: la de Dios y la terrena. Según San Agustín, la primera no podía materializarse, mientras que la *civitas terrena* estaba más próxima a un Estado demoníaco. Dicha estigmatización fue superada por la teología escolástica medieval, la que esbozó un Estado profano en base a la concepción del derecho natural aristotélico. Pero esa imagen de Estado posible se esfumó debido a la proliferación de metas excesivas<sup>12</sup>. A ello se sumó el hecho de que la fe cristiana tenía como vocación la verdad, y por esta razón no podía ser una religión más en el panteón y replegarse en el derecho privado. Por el contrario, esta característica la llevó a ocupar un lugar en el derecho público en cuanto credo monoteísta con aspiración de verdad.

José María Carabante (2024) considera que en el pensamiento teológico de Benedicto XVI el cristianismo vino a completar la verdad que expresaba la filosofía clásica. En este sentido, Werner Jaeger (2023) observó que “sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial” (2023, p. 12). Por esta razón, la expansión del helenismo en la Antigüedad había hecho posible que el mensaje de Cristo saliera al mundo y no se limitase al Mar Muerto ni a las fronteras de Judea<sup>13</sup>. A su vez, en el plano intelectual la helenización del cristianismo había significado la incorporación de categorías y conceptos de la filosofía griega en el seno de la religión cristiana. Ratzinger (2005a) denominó este proceso como “la primera revuelta ilustrada del cristianismo”, y afirmó que en ese momento se había creado el estrecho vínculo entre fe y razón.

Según lo planteó el teólogo alemán, de todas las fuerzas externas el cristianismo

era la que, de acuerdo al Teorema de Böckenförde, el Estado necesitaba para afianzarse porque —y a esto él le concedía especial relevancia— a diferencia del cristianismo, a las otras fuerzas “les falta el aliento vital de una realidad histórica madurada a lo largo de los siglos” (Ratzinger, 2005b, p. 235). En este aliento se basaba la importancia específica de la religión de Cristo, y Joseph Ratzinger fundamentó en ella su lectura religiosa del Teorema, lo cual ocasionó que algunos especialistas como Pérez Crespo (2024) la calificaran como apologética.

A su vez, la defensa del cristianismo sustentada por Ratzinger (2005b) se asimila a la postura del teólogo Thomas Ruster (2011), quien abogó por una recuperación de la identidad cristiana. Según él, en nuestra época “han regresado los dioses y los demonios antiguos” y han implantado su dominio. Por esta razón este teólogo consideró necesario deslindar el cristianismo de las demás religiones desde una perspectiva teológica, pues los cristianos “necesitan defender su fe si no quieren ofrecer al emperador, sin resistencia y bajo nuevos ropajes, el sacrificio prescripto.” (2011, p. 14). En este sentido, los escritos del ya fallecido papa se pueden calificar de apologéticos desde la visión de la Antigüedad tardía, en que la apología era un alegato jurídico. Y según nos lo recuerda Étienne Gilson (2024) los primeros padres de la Iglesia también fueron llamados apologistas por “su exposiciones parciales de la fe cristiana y algunos intentos de justificarla ante la filosofía griega” (2024, p. 18)<sup>14</sup>.

En el ámbito anglosajón el *Dictum* también fue motivo de análisis y originó lecturas interesantes. Por ejemplo, para Stein (2018), el Teorema enunciado por Böckenförde tenía por destinatarios a los creyentes católicos alemanes, quienes debían superar su desconfianza hacia la Constitución de la República Federal de Bonn. Los católicos germanos tenían constitucionalmente un deber y compromiso con el *ethos* de la libertad de creencias, baluarte del Estado constitucional. Este deber se encuentra expresado al final de *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. En este texto Böckenförde señala que el sentido en que los cristianos deben entender al Estado en su secularidad no es el que considera esta organización como enemiga de su fe. Por el contrario, deben tomarlo “como la oportunidad de su libertad, que es también su tarea preservar y realizar” (2024, p. 48). Esta cita también nos invita a enfocar al Estado de un modo no tradicional, es decir, a verlo como un garante de las libertades y no solo como el detentador del monopolio de la fuerza.

Otras interpretaciones del Teorema también merecen una especial mención. Entre ellas, no podemos dejar de examinar la de Christian Polke (2018), profesor de Ética y Teología Sistemática de la Universidad de Gotinga, para quien, desde que Böckenförde

formulara su tesis hasta el presente, en el mundo han acaecido importantes cambios. De estos, uno de los más relevantes es el del pluralismo multidimensional. Por otra parte, señala que, en Alemania, durante al menos las últimas cuatro décadas, el Teorema ha sido citado no solo en artículos sobre teoría constitucional sino también en debates públicos. Polke comparte la visión de Jürgen Habermas sobre la coexistencia de las racionalidades laica y religiosa en lo público, realidad fundamental para alcanzar el consenso necesario tanto para el desenvolvimiento de las instituciones democráticas como para la legitimidad de esta forma de gobierno.

En relación con la tesis del Teorema y el problema de su actualización, Christian Polke (2018) se refiere a una conferencia que dio Böckenförde en el año 2006, en la que presentó un balance teórico y una versión actualizada de su célebre texto<sup>15</sup>. En esta ocasión reivindicó la neutralidad del Estado. Para el profesor de la Universidad de Gotinga, el caso más representativo para examinar esta cuestión fue la controversial decisión del Tribunal Constitucional Alemán en el denominado “caso de los Testigos de Jehovah” que, desde su perspectiva, fue iluminador. La mencionada comunidad religiosa aconseja a sus miembros no participar en eventos políticos porque, según su interpretación, estos son meramente provisionales comparados con la economía del proyecto salvífico de Dios. El problema se planteaba porque este grupo rehusaba participar en las elecciones para designar a los representantes del pueblo, una manifestación crucial de la soberanía de un país. El alto tribunal germano argumentó que exigir a los miembros de las comunidades religiosas un comportamiento que fuera más allá de las normas legales era contrario a la neutralidad del Estado. Congruente con su convicción de que “ningún camino puede llevarnos antes del punto de inflexión de 1789 sin destruir el Estado como orden de libertad” (Böckenförde, 2024, p. 47), el *iusfilósofo* apoyó el fallo del tribunal.

Este fallo es también un ejemplo para evaluar la búsqueda de valores para homogeneizar el Estado que surgió en Alemania después de 1945. Sus críticos apelaron a la lealtad ciudadana como valor y sobre este aspecto Böckenförde consideró que apelar a los valores “abre el camino al subjetivismo y al positivismo de las valoraciones cotidianas (...) destruyen la libertad en lugar de fundarla” (Böckenförde, 2024, p. 46).

Habiendo examinado las interpretaciones más significativas del Teorema de Böckenförde, quisiéramos exponer nuestra visión del mismo. A nuestro juicio, esta obra constituye un test para verificar la defensa de los derechos fundamentales y también como garantía de la vigencia del pluralismo que es propio de la democracia moderna. Para sustentar nuestra tesis de carácter instrumental nos apoyamos en la valoración del

jurista germano acerca de la Revolución Francesa: “ningún camino puede llevarnos antes del punto de inflexión de 1789 sin destruir el Estado como orden de libertad” (Böckenförde, 2010, p. 47). No se puede imponer la religión por la fuerza. Más aún, porque como lo afirma Norberto Bobbio (2008), este derecho a la libertad religiosa forma parte del “presupuesto filosófico del Estado liberal, entendido como Estado limitado en contraposición al Estado absoluto” (2008, p. 11). Además, la libertad religiosa es “el primer eslabón de todas las demás libertades” (Salazar Ugarte: 2006, p. 11).

A su vez, la libertad religiosa nos conduce a la libertad de expresión, base y engranaje esencial para el pluralismo en la democracia moderna. En ella, a diferencia de las autocracias, coexisten cosmovisiones diversas y también opuestas amparadas en el principio de tolerancia, es decir, en lo que Kelsen (1993) denominó como “imperativo de buena voluntad”. En las sociedades democráticas actuales podemos observar que están presentes tanto la teología de Ratzinger como la concepción evolucionista de Richard Dawkins. Sustentamos que esta concreción solo es posible mediante la vigencia plena del Teorema de Böckenförde, que en este caso actúa como garantía del pluralismo.

Nicola Matteucci (2010) observa que, con la incorporación de las masas a la vida política, la secularización no se limitó solo a las élites sino a toda la población, es decir, no solo afectó la cultura política sino a la cultura en general. De este modo, no solo fueron cuestionadas la religión y la tradición, sino que también resultó erosionada toda autoridad social, dejando a la comunidad sin referentes y al Estado sin fuerzas sustentadoras. En relación con esto, pensamos que el *Dictum* también constituye un desafío para la búsqueda de fuerzas sustentadoras que protejan a la sociedad de lo que Habermas (2008) denominó “modernidad descarriada”, especialmente en esta postmodernidad donde las certezas del pasado provenientes de la religión y la tradición han sido pulverizadas, lo que agudiza la crisis de sentido que caracteriza al hombre contemporáneo.

#### **IV. Claves para una lectura filosófica del Teorema**

Desde la perspectiva de Giorgio Agamben (2019), la secularización, objeto de estudio y análisis de nuestro autor, recibió dos miradas distintas: la de Max Weber y la de Carl Schmitt. La del primero, enunciada en *La ética protestante y el espíritu capitalista*, hacía hincapié en el desencanto del mundo moderno; la del segundo, que el autor desarrolló en su *Teología Política*, remitía al origen teológico de los conceptos políticos y fue la que Böckenförde tomó para desarrollar su trabajo.

Desde una perspectiva jurídica, al referirse a las fuerzas vinculantes que sustentaban al Estado, el Teorema aludía a realidades fácticas que existieron antes de la emergencia de lo que la teoría constitucional denomina “poder constituyente”. Según Karl Loewenstein (2018), esta categoría constitucional alude a “un procedimiento para la elaboración y la adopción de la constitución escrita” (2018, p. 160). Estimamos que, dentro de la obra de Böckenförde, la herencia del pensamiento jurídico de Schmitt se aprecia sobre todo en el reconocimiento de poderes preexistentes. En efecto, en un texto publicado en 1986 denominado *El poder constituyente del pueblo. Un concepto límite del Derecho Constitucional*, el autor del Teorema declaró que la Constitución “surge de un proceso histórico político determinado, se ve sostenida y configurada por determinadas fuerzas” (2000b, p. 160). En este punto concordaba con Schmitt al reconocer la dimensión política del orden jurídico y la existencia de un hecho pre-jurídico bajo la categoría de poder constituyente. La presencia de este hecho, anterior a la Constitución del Estado, revelaba que el ordenamiento jurídico de una comunidad no era un producto surgido de la nada, *ex nihilo*, sino la expresión de una dimensión pre-estatal. También era, según Oscar Cubo Ugarte, la prueba de que el origen constitucional “remite, pues, a un elemento prepolítico” (2022, p. 128).

En un reportaje publicado por Pérez Crespo (2024) como anexo a la versión española de *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, Böckenförde reconoció las influencias que había ejercido en su obra el pensamiento de Carl Schmitt. En dicha oportunidad declaró: “aprendí mucho de Carl Schmitt y nunca lo he ocultado. Esa educación humanística y jurídica sin parangón que él tenía, así como su gran erudición, todo esto podría abrumarte” (2024, p. 53).

También consideramos que el pensamiento del jurista germano estuvo influenciado por la filosofía de Guillermo Federico Hegel. Por esta razón realizaremos revisión de sus lineamientos fundamentales.

Por su claridad y rigor, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*<sup>16</sup> puede servir para comprender las raíces hegelianas del pensamiento de Böckenförde, en especial su concepción sobre la relación entre el Estado y la religión. En aquel trabajo el filósofo alemán manifestó con claridad los límites y alcances de esta materia. Según Hegel, la verdadera religión y la religiosidad provienen de la eticidad pensante, porque solo en ella encontramos la idea de Dios como espíritu libre. En su concepción no se podía separar al Estado, ni a lo ético, de la religión. No obstante, esta unidad debía fundarse en su contenido, que correspondía al ámbito de la religión verdadera, y no en el de la superstición. La religión verdadera constituía el espacio para “el Dios que se conoce

en el *espíritu* y en la *verdad*” (2005, p. 574). Según Löwith (2012), en esta unidad, que se materializó en la identificación de la religión protestante con el Estado prusiano, percibimos el deseo de reconciliación de la filosofía con lo real, con el Estado y con la religión cristiana.

Desde una visión metodológica nos parece adecuada la perspectiva de Montserrat Herrero (2016), quien estudia la relación de Hegel con la temática religiosa y la conexión de esta con lo político desde la conciencia moral. Esta categoría es una síntesis del espíritu subjetivo, del objetivo y del absoluto. Lo moral también nos permite comprender la eticidad que alberga la unidad de lo subjetivo (el individuo) con lo objetivo (el Estado). Asimismo, la eticidad se expresa como el espíritu divino que entra al mundo, y por ello reemplaza a la santidad, manifestación preciada del ámbito sacro. Esta concepción de Hegel se expresó en casos concretos; por ejemplo, en vez de continuar ensalzándose el voto de castidad, empezó a apreciarse el matrimonio como elección ética y este reconocimiento permitió valorar a la familia como institución suprema en el campo de lo humano. Algo similar ocurrió con el voto de pobreza, reemplazado por la actividad lucrativa ejercida con inteligencia y laboriosidad.

La obediencia al Estado y sus leyes fue otra muestra de que lo espiritual había penetrado en lo mundano, y por eso la justificación de la eticidad se asentó en lo terrenal. Sin esta base de eticidad, fundada en lo trascendente, la libertad jurídica y las instituciones del Estado podrían quedar en lo abstracto, porque “los principios de la razón de la realidad efectiva tienen su última y suprema garantía en la conciencia religiosa” (Hegel, 2005, p. 576).

Otro objeto de estudio para Hegel fue la eticidad, principio que predica el fundamento del Estado, y lo examinó en el campo de la historia, particularmente desde la visión del Estado platónico. En su análisis, el autor alemán observó que, en la *República*, el filósofo griego había partido del principio trascendente, porque consideraba que la constitución y la vida política del Estado estaban profundamente enraizadas en la eterna rectitud, concepto de por sí universal y verdadero. No obstante, el profesor de la Universidad de Berlín subrayó la carencia de libertad en esta construcción racional y la atribuyó a la ausencia de un fundamento religioso, pues el politeísmo griego más que religión era una fábula poética. Por eso concluyó que Platón “no supo introducir la forma infinita de la subjetividad en su idea de Estado” (2005, p. 576). En otras palabras, le faltó la base de una religión verdadera, el sustento de la ética y de la libertad. Estos anhelos se plasmaron más tarde con el advenimiento del cristianismo, pues solo en este movimiento religioso el hombre tomaba conciencia de sí mismo, paso necesario para la

exteriorización y actualización de su libertad.

Si bien la *Enciclopedia* estableció claramente los fundamentos de la filosofía hegeliana que nos permiten delimitar con precisión lo religioso, fue en *Los Fundamentos de la Filosofía del Derecho* donde el filósofo realizó una demarcación precisa entre la religión y el Estado. En el parágrafo 270 de esta obra el autor deslindó los dos ámbitos, afirmando que cuando la religión no polemiza con el Estado, “alcanza además para sí su condición propia y su exteriorización” (Hegel, 2017, p. 271). Para el filósofo germano dicha relación era simple, pues consistía en que “el Estado cumpla su deber con la ayuda mediante todos los medios a la comunidad para sus fines religiosos y le brinde protección” (*Ibidem*), mientras que la religión, al penetrar en el Estado como eticidad le brindaba una integración más sólida. De este modo, sostenía Hegel, tanto el juramento de los ciudadanos como la institución del matrimonio recibirían su confirmación y fundamento más pleno. Sin embargo, el Estado no tenía que intervenir en el contenido de lo religioso, es decir, en su doctrina, y solo debía limitarse a ejercer un poder de policía cuando lo espiritual se exteriorizaba en el mundo a través de sus comunidades e instituciones.

Aunque reconoció que los principios éticos y el orden del Estado se acercan al dominio de la religión —de la verdadera religión, pues este ámbito alberga lo Absoluto— el autor de la *Fenomenología* no abogó por la identificación de ambos órdenes, como ocurría visiblemente en el despotismo oriental, donde Iglesia y Estado permanecían fuertemente unidos. Pese ello, señaló Hegel, existía el Estado como autoconciencia ética. Para alcanzar la eticidad en la realidad juzgó necesario separar la jefatura temporal de la espiritual, condición esencial para que el Estado alcanzara su universalidad sobre las iglesias particulares. Pero el filósofo fue aún más allá al evaluar como positiva la separación de los dos órdenes, ya que dicha separación “está lejos de haber sido una desgracia para el Estado, puesto que éste solo ha podido a través de ella (la religión) llegar a ser lo que es, la racionalidad y la eticidad” (Hegel, 2017, p. 279). Asimismo, señaló que esta separación había sido beneficiosa también para la Iglesia, porque lo religioso alcanzó “su libertad y racionalidad”.

Como hemos observado, Hegel logró reconciliar en su obra los elementos de la problemática tríada Estado, religión y política armonizándolos a través del cristianismo. Después de Hegel, al producirse la separación entre la filosofía y el credo cristiano, esta relación se tornó más problemática. Observamos que en nuestros días este vínculo se tensiona aún más por la falta de un elemento unificador como lo fue el cristianismo en el sistema hegeliano y más aún por el avance de la secularización. Sin embargo, como

ya vimos, hay autores como Habermas y Ratzinger que de modos diferentes tienden un puente entre razón y fe, ya sea que ambas esferas se limiten mutuamente o aprendan una de la otra. Consideramos que este es un signo esperanzador en la búsqueda de fuerzas unificadoras y cohesionadoras que consigan al menos moderar la siempre tensa relación entre Estado, religión y política.

Podemos afirmar que el aporte de la filosofía hegeliana a la obra de Böckenförde queda sintetizado en el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*). Según Eusebi Colomer (1986), el autor de la *Fenomenología del Espíritu* denominó así un comportamiento que, a diferencia de la moral subjetiva, “se encarna en las estructuras, hábitos y costumbres de una determinada sociedad” (1986, p. 390). Por ende, la eticidad se funda en un comportamiento, en un *ethos*, es decir, en un hábito ético de un grupo humano.

A diferencia de Kant, que centraba lo ético en el individuo y en su autodeterminación, Hegel lo centró en el Estado, “la sustancia ética autoconsciente, la reunión del principio de la familia y la sociedad civil” (Colomer, 1986, p. 391). Tengamos en cuenta que “nadie antes de Hegel había distinguido tan netamente Estado y sociedad” (Del Vecchio, 1942, p. 154), ni había situado al Estado en la eticidad, el grado más alto del espíritu objetivo. Por esta razón, como más adelante explicaremos, Böckenförde no concibe a esta organización como producto de la coacción, sino, por su sustancia ética, como garantía de la libertad.

En todo lo que hemos expuesto hasta aquí podemos reconocer dos presupuestos fundamentales: la independencia entre Estado y religión, que Karl Marx desarrolló magistralmente en su escrito *La cuestión judía*, y la eticidad del Estado como garantía de la libertad de conciencia. En el pensamiento de Böckenförde, este último concepto culminaría en un *ethos* que no solo garantiza la libertad de conciencia, sino todas las otras libertades del ciudadano. Ambos presupuestos, a nuestro juicio, merecen un breve análisis, ya que constituyen el eje central del pensamiento filosófico y jurídico de Ernst-Wolfgang Böckenförde.

En su primer presupuesto nuestro autor ponderó el lúcido estudio de Karl Marx sobre la separación entre Estado y religión, expuesto en *La cuestión judía*. Al refutar la posición de Bruno Bauer sobre la denominada cuestión judía, el autor de *El Capital* señalaba que la política se emancipa de la religión “cuando la destierra del derecho público al privado. La religión ya no es el espíritu del Estado” (1970, p. 234). En esta instancia, el Estado no se comporta como teólogo, sino que entabla una relación con lo religioso desde lo político para preservar la independencia de los dos ámbitos. La culminación de este proceso se logra cuando la religión ya no es la esencia de la

comunidad, sino “la esencia de la diferencia”.

Desde una perspectiva temporal, la separación entre ambas esferas prueba la inviabilidad del Estado cristiano porque este, desde la perspectiva de Marx, es el no-Estado. El autor fundamentó esta connotación negativa alegando que dicha organización jurídico-político-teísta es “la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo” (Marx, 1970, p. 234). Sobre este punto, al analizar críticamente los intentos de restauración del cristianismo en el ámbito estatal tras la Revolución Francesa, Böckenförde sostuvo que entonces la religión había cumplido un papel de adorno o de sustento para legitimar decisiones políticas. Por eso ya no era posible volver a los tiempos en que la religión constituía el fundamento del Estado.

No obstante, la irreversibilidad del proceso de emancipación del Estado no significaba que el hombre debiera emanciparse de la religión. Por el contrario, para Böckenförde (2024) el Estado debía brindar los medios jurídicos para que el ciudadano pudiera practicar la religión que deseara, y, aún más, debía respetar su decisión de no pertenecer ni practicar ningún credo<sup>17</sup>.

En su estudio *La democracia como principio constitucional*, Böckenförde reprobó duramente la idea de la unificación del Estado con la religión. Al analizar los postulados en que reposaba esta forma de gobierno planteó como presupuesto lo que él denominaba como “la ausencia de formas teocráticas de religión” (Böckenförde, 2000a, p. 101). En este párrafo sostenía que la realización de la libertad y la igualdad política no serían posibles en una forma teocrática que aspirara a “dirigir el comportamiento de los hombres desde criterios que se entienden como válidos universalmente incluso en el ámbito político” (*Ibid*). Asimismo, consideraba que esta aspiración solo podría concretarse mediante la implantación autoritaria de la voluntad religiosa, lo cual tornaría irrisorios los derechos de participación y decisión democrática.

Por estas razones, el jurista germano estimaba que las pretensiones del siglo XIX de reinstaurar un Estado cristiano serían inviables<sup>18</sup>. Más aún, su postura concordaba con el decreto *Apostolorum Actuositatem* del Concilio Vaticano II, documento que predicaba la independencia de los laicos católicos del poder estatal para concretar la realización del mensaje cristiano en el mundo. Como ya mencionamos, esta perspectiva también lo diferenció de su maestro, Carl Schmitt, quien no comulgaba con los postulados conciliares.

El segundo presupuesto trataba de la eticidad del Estado como garantía de la libertad y los derechos fundamentales. Según observa el filósofo Ludwig Siep (2023), la defensa

de estos derechos “comienza a tener lugar recién con los fundamentos de la tradición alemana del Estado de derecho unos años después de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, con von Aretin, Mohl y otros, llamados Primeros Constitucionalistas” (2023, p. 194). Siep resalta que Hegel no mencionó la defensa de los derechos fundamentales individuales frente a la arbitrariedad del Estado. Es decir que el desarrollo dogmático de las garantías de los derechos individuales, si bien estaba esbozada en la concepción hegeliana de la eticidad y de la libertad individual, fue producto del denominado “Constitucionalismo Clásico”, que tuvo su inspiración filosófica en las doctrinas de la Ilustración, pero cuya concreción legislativa y doctrinal fue posterior<sup>19</sup>.

Como muy bien marca Pérez Crespo (2024) al hacer hincapié en la libertad de conciencia como eje de la protección de los derechos fundamentales, Ernst-Wolfgang Böckenförde concibió el Estado como un *ethos* de libertad más que como aparato político de coacción. Sobre este eje giraba el segundo presupuesto que ya hemos señalado como corolario de la lectura del Teorema, donde claramente podemos ver la influencia de la concepción hegeliana de eticidad. Por este motivo Böckenförde puso más acento en la defensa de los derechos fundamentales instrumentalizados en las garantías constitucionales que en el monopolio de la fuerza.

En la obra del jurista germano, el concepto de eticidad llegó a tal importancia que en su trabajo *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia* esbozó un *ethos democrático* que se manifestaba, por un lado, entre los ciudadanos y sus representantes y, por el otro, en la obligación de los gobernantes de tomar decisiones basadas en el bien común. De este modo la democracia quedaba subordinada a una fuerza ideal que obligaba tanto a los dirigentes políticos como a los ciudadanos.

En la visión de Böckenförde la libertad religiosa jugaba un papel primordial en la tutela de los derechos fundamentales, porque entraba en una esfera de libertad inalienable. Pero esta libertad también debía respetar el derecho de los ciudadanos a no practicar religión alguna.

## V. Conclusión

En *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, el jurista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde analizó las tensiones entre el Estado, la religión y la política a través de las distintas etapas del proceso de secularización acaecido en Occidente. Consideramos que en el examen de este proceso se manifiestan dos lecturas: la histórica y la dogmática.

De la lectura histórica podemos extraer dos premisas fundamentales. La primera es que nuestro autor no concibe el origen de este proceso en la Reforma, sino en las luchas entre el papado y el imperio iniciadas a mediados del siglo XI. Ese paulatino proceso de secularización culminaría en la Revolución Francesa. La segunda afirma la irreversibilidad de este proceso. Esta convicción torna imposible la vigencia de las posturas restauradoras como las del filósofo español Donoso Cortés. Más aún, consideraba que la implantación de una fuerza de homogeneización por decreto o acto autoritario obligaría al Estado a renunciar a su carácter liberal.

Desde una perspectiva dogmática, el pensamiento de Böckenförde manifiesta una aguda conciencia y defensa de las libertades fundamentales. En esta postura observamos claramente la influencia de la filosofía de Hegel acerca de la religión, según la cual en el ámbito de lo sagrado el ser humano toma conciencia de su dignidad y de su libertad. En base a estos lineamientos Böckenförde considera la libertad religiosa como la garantía fundamental para la concreción de las demás libertades y por ello, en su obra sobre el Estado de Derecho y la democracia, presenta un *ethos* claramente definido.

Sobre todo, como marca el político italiano Michel Nicoletti (2016), la doctrina de Böckenförde se distingue por su amor hacia la libertad. Esta característica nos obliga a pensar al Estado, no ya como forma jurídica y política cuya función es preservar el orden, sino como “*ethos*”, es decir, una institución impregnada por una eticidad en el sentido hegeliano, que se constituye en una garantía indispensable para la concreción de las libertades ciudadanas.

Además de señalarnos las carencias del Estado liberal plenamente secularizado, el pensamiento filosófico y jurídico de Böckenförde nos impulsa a buscar los fundamentos éticos y jurídicos necesarios no solo para dar cohesión a la sociedad y superar la segmentación, sino también para responder a la problemática del poder en un mundo global que amerita un marco ético y jurídico renovado y plural que sea respetuoso de la multiplicidad cultural.

En suma, sostendemos que el Teorema amerita múltiples lecturas y que sirve como punto de partida para reflexionar sobre temas que aún hoy nos interpelan, como los límites del poder del Estado, la libertad, el pluralismo religioso y la defensa de los derechos fundamentales, y para intentar dar respuesta a problemáticas actuales como el fanatismo religioso y el renacimiento de los extremismos políticos.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, 2009: *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Agustín de Hipona, San, 2022 [426]: *La ciudad de Dios*. Madrid, Gredos.
- Berman, Harold Joseph, 1983: *Law and Revolution. The Formation of the Legal Tradition*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bobbio, Norberto, 2008: *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 2024 [1967]: *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2021: *Religion, Law and Democracy* (ed. de Mirjan Künkler y Tine Stein). Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 2017: *Lo Stato come Stato ético*. Pisa, ETS.
- \_\_\_\_\_, 2000a: *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2000b: “El poder constituyente del pueblo. Un concepto límite del Derecho Constitucional”, en Id., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, Trotta, pp. 159-180.
- Brunner, Otto, 1991 [1958]: *Estructura interna de Occidente*. Madrid, Alianza.
- Carabante, José María, 2024: *Joseph Ratzinger. El papa de la razón, una introducción al pensamiento de Benedicto XVI*. Madrid, Sekotia.
- Colomer, Eusebi, 2013: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II. Barcelona, Herder.
- Cubo Ugarte, Oscar, 2022: “E.W. Böckenförde y el fundamento del Derecho Constitucional”, en Barras Portal, Juan y Oncina Coves, Faustino (eds.), *La Escuela Histórico-Conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la Filosofía*. Granada, Comares.
- Dardot, Pierre y Laval Christian, 2021: *Dominar. Estudios sobre la soberanía del Estado en Occidente*. Barcelona, Gedisa.

- Del Vecchio, Giorgio, 1942: *Filosofía del Derecho*. Barcelona, Bosch.
- Furet, François, 2023: *La revolución francesa en debate*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- García de Cortázar, José Ángel, 2012: *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*. Madrid, Akal.
- Gilson, Étienne, 2024 [1952]: *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos.
- Gosewinkel, Dieter, 2024: “Ernst Wolfgang Böckenförde, el discípulo liberal de Carl Schmitt. Diálogo con Dieter Gosewinkel”, en Böckenförde, Ernst: *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Madrid, Trotta, pp. 49-83.
- Habermas, Jürgen, 2023: *Una historia de la filosofía*. Madrid, Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2008: “¿Fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho”, en Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph: *¿Entre razón y religión?* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-33.
- Hegel, Guillermo Federico, 2015 [1820]: *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires, Leviatán.
- \_\_\_\_\_, 2005 [1817]: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza.
- Heller, Herman, 1983 [1934]: *Teoría del Estado*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Herrero, Montserrat, 2016: “Religión y política: la respuesta de la filosofía de Hegel entre tensión y reconciliación”, *Pensamiento*, vol. 72, núm. 271, pp. 279-204.
- Jaeger, Werner, 2023 [1961]: *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Jellinek, Georg, 2017 [1900]: *Teoría general del Estado*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Kantorowicz, Ernst H., 1985 [1957]: *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Akal.
- Kelsen, Hans, 1993 [1971]: *¿Qué es la justicia?* Barcelona, Planeta.
- Koselleck, Reinhart, 2021: *El concepto de Estado y otros ensayos*. Ciudad de México, Fondo de

Cultura Económica.

- Le Goff, Jacques, 2016: *La Baja Edad Media*. Madrid, Siglo XXI.
- Loewenstein, Karl, 2018: *Teoría de la Constitución*. Barcelona, Ariel.
- Marx, Carl, 1970 [1844]: *La cuestión judía*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Matteucci, Nicola, 2010: *El Estado Moderno. Léxico y exploraciones*. Madrid, Unión Editorial.
- Metz, Johann Batista, 1971: *Teología del mundo*. Salamanca, Sigueme.
- Moltmann, Jürgen, 1992: *La justicia crea futuro. Política de paz y ética en un mundo amenazado*. Santander, Sal Terrae.
- Ortega Esquembre, Cesar, 2021: *Habermas ante el Siglo XXI. La proyección de la Acción Comunicativa*. Madrid, Tecnos.
- Pérez Crespo, Carlos, 2024: “Introducción. Cuál es el significado del *Diktum* de Böckenförde”, en Böckenförde, Ernst: *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2019: *El debate entre Habermas y Ratzinger. La teología política del Estado liberal*. Bogotá, Uniediciones.
- Löwith, Karl, 2007: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Tomo II. Buenos Aires, Katz.
- Nicoletti, Michele, 2016: “Per amore della libertà. Lo stato moderno e la consciencia”, en Böckenförde, Ernst, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, pp. 5-27. Brescia, Morcelliana.
- Peterson, Erik, 1999 [1935]: *El monoteísmo como problema político*. Madrid, Trotta.
- Polke, Christian, 2018: “Böckenförde’s *Dictum* and the Problem of Value Fundamentalism”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 7, pp. 109-123.
- Ratzinger, Joseph, 2008: “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, 2008: *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, pp. 35-54.

- \_\_\_\_\_, 2005a: *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca, Sígueme.
- \_\_\_\_\_, 2005b: “¿Orientación cristiana en la democracia pluralista? (El Cristianismo, fundamento imprescindible del mundo moderno)”, en Ratzinger, Joseph, 2005: *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid, BAC.
- Rouco Varela, Antonio, 2016: “La cuestión de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho: su actualidad”, *Ius Communionis*, vol. IV, pp. 165-181.
- Rousseau, Jean-Jaques, 2003 [1762]: *El contrato social*. Buenos Aires, Losada.
- Rovira Bellosa, José María, 2015: *Introducción a la teología*. Madrid, BAC.
- Ruster, Thomas, 2011: *El dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca, Sígueme.
- Salazar Ugarte, Pedro, 2006: “Laicidad y Democracia Constitucional”, *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, núm. 24, pp.37-49.
- Schmitt, Carl, 2009 [1922]: *Teología Política*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2003 [1950]: *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes*. Madrid, Comares.
- Siep, Ludwig, 2023: “Estado secular y conciencia religiosa. Dilemas en la teología política de Hegel”, en Sito, Horacio Martín (ed.), *Cultura, religión y Estado en Hegel*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Stein, Tine, 2018: “The Böckenförde Dictum”, *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 7/1, pp. 97-108”.
- Weber, Max, 2011 [1905]: *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

## Agradecimientos

El autor agradece el apoyo y estímulo de las Dras. Patricia Britos, Cristina Beatriz Fernández y de la Profesora Inés Álvarez. También la compañía y el aliento de mis amigos Edgardo Vallejos y Cristian Moix.

## Notas

- 1 La obra de Böckenförde *El surgimiento del Estado como proceso de secularización* fue publicada en alemán en 1967 y tuvo como base una conferencia que dio el autor en 1964.
- 2 Este evento académico fue organizado por la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004.
- 3 Después de la Revolución francesa este *status* se tornó irreversible, porque la vuelta al orden anterior de mancomunidad entre Estado y religión solo sería posible mediante la compulsión legal, y este objetivo iba en desmedro de su carácter liberal.
- 4 En la teoría del Estado de Georg Jellinek (2017) la temática de la secularización estaba incluida dentro de lo que él denominó como justificación teológico-religiosa de esta organización jurídica y política. Al evaluar esta postura en relación con dicha estructura política concluyó que la teoría teológica necesitaba otras razones para justificarla, pues consideraba que: “(...) vista más de cerca, obsérvese que Dios es la causa remota del Estado, en tanto que su causa próxima ha de ser buscada en otro principio” (2017, p. 203).
- 5 Reinhart Koselleck (2021) señala que Otto Brunner, en su obra clásica *Tierra y dominio*, abogó por una historia conceptual y tomó como ejemplo el concepto de Estado. Así generó conciencia sobre el inconveniente de trasladar categorías jurídicas contemporáneas a la historia medieval, de un modo especial en la historia del derecho y en la historia constitucional.
- 6 Para Otto Brunner (1991) la función esencial de todo monarca en la Edad Media era la de guardar la paz y el derecho. Esta función era también ejercida por los poderes locales, por la Iglesia y la nobleza. Por esta razón, el fortalecimiento del poder del monarca y el monopolio de esta función en la potestad regia dieron origen al Estado moderno. El jurista Herman Heller (1983) esbozó una concepción similar en el capítulo III de su *Teoría del Estado*, “Los supuestos históricos del Estado actual”. Heller, sostenía que el advenimiento del mismo había sido posible por la concentración del poder en la figura del monarca en los inicios de la modernidad. En el medievo dicho poder se encontraba fraccionado, es decir, en manos de distintos detentadores como la Iglesia, las corporaciones y los señores feudales.
- 7 El *katechon* se manifestaba como concepto decisivo en la *Segunda Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, y con ese término se aludía a la venida del anticristo. Dicha carta fue objeto de la reflexión de los Padres de la Iglesia. Para Schmitt (2003), la Edad Media tuvo conciencia de que su perdurabilidad en el tiempo histórico estaba ligada a la permanencia activa de la idea del *Katechon*.
- 8 El castillo de Canossa era propiedad de la Condesa Matilde de Toscana, aliada del papa, quien abogó ante el pontífice por el perdón para con el emperador.
- 9 Esta doctrina fue creada por los juristas que asesoraban al rey, a quienes Böckenförde

denominó *politiques*.

- 10 Para pacificar el reino de Francia, el rey Enrique IV se convirtió al catolicismo. En la interpretación de Böckenförde este hecho fue político y de ninguna manera tuvo como meta afirmar la verdadera religión. Enrique ascendió al trono luego de su conversión religiosa y, para asegurar la situación jurídica de los hugonotes, sus antiguos hermanos en la fe, sancionó el Edicto de Nantes.
- 11 El Historiador francés François Furet (2023) señala que los revolucionarios consideraron al catolicismo como parte del Antiguo Régimen y la Iglesia protagonizó diversos conflictos que culminaron con la revocación del Edicto de Nantes. Por eso la Revolución Francesa no solo fue irreligiosa, sino también anticlerical.
- 12 San Agustín oponía la *civitas Dei* —la ciudad de Dios— a la *civitas terrena*, ligada al pecado y por eso explicó este Estado terrestre como una consecuencia necesaria de la caída del pecado. Según el Padre de la Iglesia, el Estado terrestre no era hijo de Dios sino del demonio. Así como el pecado fue permitido o tolerado por Dios, también lo era el Estado. Esta idea atravesó toda la teoría política de la Edad Media. De la teoría agustiniana el papa Gregorio VII tomó sus armas más poderosas para luchar contra el emperador. Esta teoría fue suavizada para evitar los constantes conflictos en el poder terrenal, por eso, gracias a la protección de la Iglesia, el Estado podía borrar la mancha de su origen.
- 13 El gran descubridor del período helenístico, es decir de la expansión del idioma y la cultura griegos en el mundo antiguo, fue el historiador Johann Gustav Droysen, quien, según Jaeger (2023) sentía especial preferencia por este período al entrelazar su fe cristiana con el dogma. Droysen afirmaba que la expansión del cristianismo a nivel mundial habría sido imposible sin la evolución de la cultura postclásica griega.
- 14 Thomas Ruster en su obra *El dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, sostiene que lo religioso ha sido trasladado a otras realidades humanas como el mercado y la técnica, por eso, el califica a nuestra época como post-cristiana.
- 15 Esta conferencia fue organizada por la Fundación Friedrich Siemens.
- 16 A través de la obra de Hegel la conexión entre religión, política y Estado aparece bajo distintos aspectos. En la *Filosofía del Derecho* el autor la describe como una relación entre el espíritu objetivo y el subjetivo. En cambio, en *La Encyclopédie* y en *Las lecciones sobre la filosofía de la religión*, plantea esta relación a través del nexo entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. En la *Fenomenología del Espíritu*, por el contrario, muestra la religión como punto final del proceso de constitución del espíritu, en el que la conciencia moral se mediatiza con la religiosa. Por último, en la *Filosofía de la historia* detalla el despliegue histórico del vínculo entre religión, política y Estado.
- 17 En su respeto al derecho de los ciudadanos de no practicar ninguna religión, Böckenförde discrepaba del pensamiento de Rousseau, quien en el *Contrato Social* abogó por una religión civil promovida desde el Estado. En este sistema, si bien el poder no podía obligar

a nadie a creer, estaba facultado para desterrar a los que no creían. Esta sanción les era aplicada “no por impíos, sino por insociables, por ser incapaces de amar sinceramente a las leyes, la justicia y de inmolar, en caso de necesidad la vida ante el deber” (Rousseau, 2003, p. 205).

- 18 El anhelo de un Estado cristiano estuvo presente en la doctrina del filósofo español Donoso Cortés. Su pensamiento influyó notablemente en la Teología Política de Carl Schmitt.
- 19 El “Constitucionalismo Clásico”, de ideología liberal, se caracterizó por su defensa de los derechos individuales frente a los abusos del Estado, a diferencia del “Constitucionalismo Social”, que puso su acento en la defensa de los derechos sociales como el trabajo, el derecho de agremiación y la seguridad social. Esta segunda corriente fue producto del fermento ideológico del siglo XIX, con el advenimiento del socialismo y el marxismo, pero también con la intervención de la Iglesia Católica mediante la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII.

**Recepción: 11 abril 2025**

**Revisión: 22 mayo 2025**

**Aceptación: 10 julio 2025**