

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1069>

The Oath and the Two Forums: On the
Philosophical and Historical Contributions Made
by Paolo Prodi to the Debate about the Role of
Religion within Western Democracies

El juramento y los dos foros: los aportes histórico-
filosóficos de Paolo Prodi en relación con el rol de
la religión en las democracias occidentales

Andrés Botero

Universidad Industrial de Santander,
Colombia
botero39@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>

Javier Aguirre

Universidad Industrial de Santander,
Colombia
javierorlandoaguirre@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3734-227X>

Recibido: 18 - 10 - 2017.

Aceptado: 17 - 01- 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper presents key elements of Paolo Prodi's historiographic theory that allow us to include him in the contemporary debate on the role of religion and morality within democratic societies. The text is developed in three moments. First, we will briefly describe the aforementioned debate. Second, we will present the theoretical elements found in Prodi's works which are more relevant for the topic discussed. Finally, we will offer some critical comments in order to present what, for us, is still an open discussion.

Key words: Prodi; oath; forums; religion; morality; democracy.

Resumen

En el texto se expone, a partir de la metodología documental, elementos cruciales de la teoría historiográfica de Paolo Prodi que permiten incluirlo como una voz importante en el debate sobre el rol de la religión y la moral en las sociedades democráticas contemporáneas. El texto se divide en tres momentos. Primero, describimos brevemente el debate mencionado. Segundo, presentamos los elementos teóricos que encontramos en la obra de Prodi más relevantes para el problema en cuestión. En la última parte se ofrece una serie de reflexiones críticas que invitan a continuar la discusión.

Palabras clave: Prodi; juramento; fueros; religión; moral; democracia.

1. Introducción¹

En este trabajo, desarrollado con base en la metodología documental (Botero, 2016), exponemos algunos elementos de la teoría historiográfica de Paolo Prodi [1932-2016] con el fin de poner en evidencia sus posibles consecuencias para la filosofía política y del derecho contemporáneas, en relación con el debate actual en torno al rol de la religión y la moral en las sociedades democráticas.

Para ello, dividimos el presente escrito en varias partes. La primera de ellas (sección 2) describe de forma somera el problema de la filosofía política y del derecho sobre el rol que la religión puede o debe tener en las arenas político-jurídicas de las democracias occidentales. Este problema, que constituye uno de los más apremiantes en los debates filosófico-político-jurídicos actuales, servirá como contexto para mostrar la relevancia contemporánea de un pensador como Prodi.

En el acápite subsiguiente (apartado 3) presentaremos las reflexiones que encontramos de Prodi en tres de sus obras que son relevantes para el problema en cuestión. Dado el poco conocimiento que se tiene de ellas en la filosofía política y del derecho, tendremos que hacerles alguna reseña, para permitirle a nuestras ideas y al lector mismo navegar de mejor manera en los desarrollos finales del texto. La primera de dichas obras fue el estudio de *larga duración*² sobre el juramento político en Europa (acápites 3.1) mientras que la segunda es su trabajo historiográfico sobre los dos fueros de justicia, esto es, sobre la moral (que opera en la

¹ Este texto se inscribe en el proyecto de investigación “Las nociones de democracia que subyacen en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana, comprendida en el período 1998-2015, referida a la protección de los derechos fundamentales de los estudiantes ante las medidas sancionatorias – pedagógicas contenidas en los manuales de convivencia en las instituciones escolares” financiado por la Universidad Industrial de Santander (Colombia), cuyo investigador principal es el prof. Andrés Botero. Este texto, basado en la metodología documental-bibliográfica, surge de la propuesta, que ya cuenta con varios proyectos de investigación, de ligar la filosofía política y del derecho contemporáneas, en especial las que fundan la democracia occidental, con la historia de la religión.

² Para la historiografía contemporánea el tiempo es una categoría social y no una línea que evoluciona hacia estadios superiores. Además, en el tiempo confluyen procesos de larga, mediana y corta duración (Braudel, 1980: 60-106).

historia) y el derecho (que opera en la voluntad del poder),³ lo cual, según Prodi dio lugar al desarrollo de la justicia institucional en la Europa contemporánea (acápite 3.2). Justo en este último apartado, mencionaremos algunos aspectos importantes sobre su tercer estudio, dedicado al origen del mercado y, por ende, de la economía occidental.

El texto finaliza con una serie de conclusiones críticas a la propuesta de Prodi (sección 4) en donde enfatizaremos los principales elementos que, a nuestro parecer, hacen de Prodi un actor importante en el diálogo filosófico (político y jurídico) contemporáneo sobre el rol de la religión en las democracias. Estas conclusiones también apuntan a ser críticas en el mejor sentido kantiano, es decir, pretenden analizar las credenciales o las condiciones de posibilidad de la propuesta de Prodi.

Es importante aclararle al lector que en este trabajo partimos de las obras de Prodi en su idioma original, es decir, en italiano. Sin embargo, para su mejor comprensión, los textos citados los hemos traducido al español.

2. La religión como un “nuevo” problema de la filosofía política y del derecho

Hasta hace relativamente poco tiempo, al grueso de la filosofía política y del derecho occidental contemporáneos no parecía interesarle desarrollar reflexiones explícitas y detalladas sobre el fenómeno religioso, sin demeritar, claro está, importantes hitos puestos a lo largo del siglo XX, verbigracia los estudios weberianos sobre religión y capitalismo (Weber, 2001 [1904-1905]); los trabajos que plantearon la relación entre tolerancia religiosa, derechos humanos y el modelo político estadounidense (por ejemplo, Jellinek, 2001 [1895]); y los escritos sobre la importancia del calvinismo y el puritanismo en la conformación de las ideas políticas modernas (siendo el caso de Walzer, 1965). No obstante, la religión no era vista como un problema central de la filosofía política ni mucho menos de la iusfilosofía.

Esta falta de interés puede explicarse por dos causas. Por una parte, siendo generosos, podríamos señalar que los esfuerzos de la filosofía

³ La historia hecha por Prodi podría armonizarse, sin mucha dificultad, con una del derecho a partir de la dualidad “derecho espontáneo” y “derecho voluntario”, siendo lo primero lo obligatorio por las costumbres y la moral ancladas en la historia, y lo segundo lo obligatorio por mandato del poder (Ross, 1961: 27-38), (Costa, 2006) y (Botero, 2010).

político-jurídica contemporánea por tener un lugar legítimo en el pensamiento político, en especial frente a las pretensiones absolutistas de la ciencia y la teoría política y jurídica, la llevaron a afirmar la autonomía de la política y del derecho frente a otras dimensiones sociales tales como la economía, la sociología, la historia, la cultura y la religión. En este último caso, la autonomía buscada, vía fragmentación del conocimiento, llevó a considerar a la religión como un tema de la teología y, fuera de ella, como un asunto a ser asumido descriptivamente por la sociología, la historia o la psicología, lo cual mereció el reclamo de Luckmann (1973).⁴ Y solo desde este terreno relativamente autónomo la filosofía política y la filosofía del derecho contemporáneas podían desarrollar reflexiones críticas, normativas y, si se quiere, utópicas sobre lo político y lo jurídico, según el caso. Esta autonomía ha tomado la forma de un principio moderno aceptado por casi la totalidad de la filosofía política y del derecho occidentales contemporáneas, según las cuales la legitimidad y la legalidad de un verdadero sistema democrático, hoy en día, no pueden depender de una fundamentación religiosa o metafísica. Esto explica, en buena medida, el afán de buscar el origen del poder político y del derecho occidentales más allá de una historia religiosa.

Por otra parte, una segunda razón que puede explicar el poco interés de la filosofía política y del derecho por la religión es el haber sido presa de los prejuicios hacia esta última; prejuicios propios de las corrientes dominantes del pensamiento occidental ilustrado que giró en tres direcciones: el primero, que la religión es sinónimo de superstición, por lo que será cuestión de tiempo para que las sociedades civilizadas abracen el ateísmo; el segundo, que la religión conllevaba al retraso político y jurídico de las sociedades modernas; y, el tercero, que la religión es un tema estrictamente privado. Así, la religión, por ser concebida como un asunto que debía reducirse al ámbito íntimo de los ciudadanos, no era (y no lo es todavía para varios filósofos) un objeto de estudio. La filosofía política y del derecho del siglo XX, generalizando, asumió entonces la llamada “tesis de la secularización”, la cual postulaba que los diferentes

⁴ Este autor criticó la reducción que tuvo la religión por parte de la academia a lo largo del siglo XX, salvo en la teología (que están sesgados pues parten de la fe), reducción que se manifiesta con la forma descriptiva, historicista o psicologista con la que fue asumida; esto es, una academia que se centró en describir las religiones, hacer un recuento de los hechos religiosos en el pasado o explicar los efectos psicológicos de la religión en el creyente.

procesos de racionalización, desencantamiento y modernización de las sociedades deberían traer como consecuencia que la religión dejaría de ser un asunto público hasta llegar a su eventual, para los moderados, y necesaria, para los más radicales, desaparición.

Como bien señala Peter Berger:

existe una subcultura internacional compuesta por personas que ostentan una educación superior de tipo occidental, especialmente en las humanidades y las ciencias sociales, que es, en efecto, secularizada. Esta subcultura es la principal transportadora de las creencias y valores progresistas de la Ilustración. Aunque sus miembros son relativamente escasos, tienen una gran influencia en la medida en que controlan las instituciones que proveen las definiciones “oficiales” de la realidad, particularmente el sistema educativo, los medios masivos de comunicación y los *higher reaches* del sistema legal (Berger, 1999: 10).

Sin embargo, las cosas han cambiado un poco o, mejor dicho, no cambiaron como creyeron los ideólogos de la subcultura a la que se refiere Berger. En efecto, el interés renovado de la filosofía política (aunque no en la misma medida en la iusfilosofía) por la religión se explica, en parte, por tres hechos. El primero, por el reciente activismo que se ha visto alrededor del mundo por parte de grupos de ciudadanos religiosos que no se sienten identificados por esos principios políticos ilustrados o neoilustrados de las democracias laicas occidentales (Tamayo, 2004: 47-72) y que poseen consigo potenciales ideas valiosas capaces de inspirar a la sociedad política (Habermas, 2006: 150-151); grupos que, por demás, obtienen cada vez mayor reconocimiento teológico dentro del protestantismo global (Míguez, 1995) y electoral [esto último que puede apreciarse con fuerza en Latinoamérica; para Colombia: (Moreno, 2007; Cepeda, 2007 y Quintero, 2007)]. El segundo, por la emergencia del fundamentalismo islámico, que no ha dejado de repercutir en Occidente en diversas modalidades, siendo la más agresiva aquella que pretende mostrar el destino de la humanidad en cómo se resuelve un supuesto enfrentamiento entre civilizaciones (Huntington, 1996), ante la cual emergen propuesta más moderadas sobre las que prefieren el término de “diálogo entre religiones” (Tamayo, 2004: 131-153). El tercero, por el incremento del pluralismo religioso en Occidente, entre otras razones

por los inmigrantes, algunos de los cuales traen consigo consignas religiosas difícilmente compatibles con las tradiciones políticas y jurídicas de Europa y América (Casanova, 2007).

Por esta situación, es claro que, hoy por hoy, existe un renovado interés por la religión como fenómeno político y jurídico, a tal punto que algunos autores hablan del “retorno de la religión” (Garzón, 2016). En el caso de la filosofía política, en los últimos tiempos se ha concebido a la religión como un asunto político que necesita ser estudiado y entendido para poder dilucidar el futuro de la democracia. De allí el renacer de la pregunta por la tolerancia, incluso en el campo de la iusfilosofía (Botero, 2009).

Rawls, por ejemplo, es reconocido en la tradición liberal por haber planteado de forma explícita el problema sobre el rol de la religión en la configuración de la razón pública de las democracias occidentales modernas. En su libro *Liberalismo político*, Rawls aborda el problema de cómo hacer compatibles las doctrinas comprensivas (dentro de las cuales se encuentran las cosmovisiones religiosas) en el marco de las sociedades democráticas. En palabras de Rawls, la pregunta fundamental es la siguiente: “¿Cómo es posible que aquellos que afirman una doctrina basada en una autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, sostengan también una concepción política razonable que apoye a un régimen democrático justo?” (Rawls, 2004: 94). E, igualmente: “¿cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política, liberal, de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que esta aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales?” (Rawls, 2004: 94).

De acuerdo con Habermas, otro autor quien en años recientes se ha dedicado a reflexionar sobre la religión desde el punto de vista de la filosofía política, Rawls fue quien primero se dio cuenta de que “la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil” (Habermas, 2011: 33). Habermas mismo ha desarrollado una serie de reflexiones importantes sobre el rol de la religión en la esfera pública,

entre otras cosas porque las grandes religiones hacen parte de la historia de la razón misma (Habermas, 2006, 2009, 2011, 2015).⁵

Además de Rawls y Habermas, existe ya una buena cantidad de filósofos políticos que han presentado reflexiones sobre las relaciones entre la religión y la democracia en las sociedades contemporáneas. Entre ellos podemos contar a Casanova (1994), Weithman (2002), Rorty (2003), Tamayo (2004), Sandel (2005), Rorty (2006), Vattimo (2006), Agamben (2008), Nussbaum (2008), Walzer (2010), Audi (2011), Taylor (2011), Perry (2012), Dworkin (2013), Wolterstorff (2014) y Santos (2017).

Por todo lo anterior, es claro concluir, por el momento, que el rol de la religión en los espacios democráticos y en la institucionalidad misma de las sociedades modernas es ya un auténtico problema de la filosofía política y que abre la puerta para replantear los temas actuales de la iusfilosofía. Para esto, como lo señala Garzón (2016: 84), la filosofía política requiere de “una mayor apertura cognitiva y una epistemología pluralista que permita superar los estrechos márgenes a los que nos había confinado el secularismo y el positivismo”. Esta apertura cognitiva, a nuestro modo de ver, implica escuchar las voces de diversos pensadores que desde múltiples disciplinas pueden aportar a la comprensión de este problema. Paolo Prodi es una de estas voces.

3. La religión, la democracia y Occidente: un marco de análisis de la obra de Prodi

Paolo Prodi, quien ha cosechado aplausos tanto en la historia como en la iushistoria, desarrolló reflexiones históricas con un fuerte componente propositivo que la filosofía política y la iusfilosofía contemporáneas no pueden dejar pasar. Se trataría, digámoslo así, de una propuesta basada en un estudio histórico muy completo de ideas político-jurídicas, propuesta dirigida a señalar que la dualidad moral-cristiana y derecho, ha sido la base de la civilización occidental (con su Estado de derecho y democracia, de un lado, y la economía de mercado, del otro), dualidad que, además, debe mantenerse para conjurar la crisis del *Homo europaeus* (Prodi, 2017: 2); esto es, la crisis de aquello de lo que los occidentales tanto se ufanan como *propio*, provocada por la ignorancia de la *propia* historia (Prodi, 2017: 12).

⁵ Análisis de esta propuesta, en: Aguirre (2012, 2013, 2016a, 2016b y 2017).

Dicho con otras palabras, esta dualidad histórica (en tensión si se quiere, pero nunca en dominación de uno sobre el otro) entre la moral, entendida como fuero religioso sobre la conciencia, y el derecho, concebido como fuero externo sobre la conducta de la persona, pero ambos contruidos y servidos por instituciones diferenciadas entre sí, no solo fue el piso del pluralismo de poderes (político-jurídico, moral-religioso y económico-mercado) de la civilización occidental sino que sería la salida a la crisis contemporánea de la política y del derecho (los cuales, al ser considerados como los únicos motores regulatorios válidos en nuestros días, han llegado a hipertrofiarse) y a la crisis de la sociedad democrática (que no puede sobrevivir sin un discurso poderoso que limite al Estado y al derecho, entre otras cosas).

Ahora bien, antes de entrar a detallar la teoría de Prodi, es importante marcarle un espacio teórico previo diferente a lo señalado en el acápite anterior (dedicado a la importancia de volver a pensar la religión). Tanto en la filosofía política como en la filosofía del derecho contemporáneas, uno de los problemas más recurrentes es el atinente a la relación entre el derecho y la moral (para la tradición iusfilosófica se escribirían ambos términos en singular).

En el caso de la filosofía del derecho, es un sitio común creer que esto es un problema ya disuelto, ora al negarle el carácter vinculante al derecho natural (o, más aún, negando la existencia misma del derecho natural), ora considerando que en la actualidad el derecho está sometido a una moral cosmopolita, cuya versión más *light* sería lo “políticamente correcto”. Pero este sitio común no es tan cierto como puede creerse de entrada. Kelsen, uno de los mayores críticos del derecho natural, en ningún momento consideró la moral como algo inexistente, solo que no es objeto de estudio de la ciencia del derecho ni de la filosofía del derecho; defendió que la moral sí existe, pero de forma relativa y subjetiva, y que ella fue el motor inicial del derecho (Kelsen, 2003) y sigue siendo un motor fuerte de las relaciones sociales (Kelsen, 2001). Incluso, su propuesta política (la democracia) se fundamentó en la relatividad de la moral: si cada persona y cada grupo tiene sus propios valores morales, surge la tolerancia como la mejor forma de convivencia y la democracia como la mejor manera política para las sociedades europeas pluralistas (Kelsen, 2002). Otro buen ejemplo sería Hart, quien desde el cómodo balcón que le suministró el *Soft positivism*, planteó que la moral es uno de los tres problemas recurrentes al momento de intentar conceptualizarse el derecho y “nada hay que pueda estudiarse

provechosamente (...) como la relación entre uno y otra" (Hart, 1998: 229). La moral, sintetizando, no puede negarse en el derecho y, quiérase o no, tiene una carga mínima en todo sistema jurídico-político.

En el caso de la filosofía política, el problema se ha redefinido, entre otras vías, como el de la prevalencia de lo justo sobre lo bueno a partir de modelos consensuados. De allí el ímpetu contemporáneo en las teorías de la justicia, de un lado, y en el contractualismo, del otro. En efecto, desde Rawls, al constatar que ante la existencia en las sociedades contemporáneas de múltiples concepciones del bien, las cuales dependen en gran medida (aunque no exclusivamente) de las diferentes cosmovisiones religiosas, la labor de la filosofía política consistiría entonces en señalar los principios de justicia generales que pueden ser obtenidos y justificados mediante un procedimiento que se supone independiente de toda concepción de lo bueno. Estos principios, en contraste, existen para permitir la coexistencia pacífica de las distintas concepciones del bien que no los contradigan radicalmente.

Una vez la religión se entiende como un problema de la filosofía política contemporánea, los debates en torno a la relación moral-derecho adquieren una dimensión nueva y, si se quiere, más compleja en la cual es necesario escuchar voces aparentemente no-filosóficas ni-jurídicas como la de Paolo Prodi, para ver de mejor manera lo que estos mares de tinta prometen inundar. En efecto, el interés renovado de la filosofía política por la religión (que ya explicamos en el apartado anterior) se explica, en parte, por el reciente activismo que se ha visto alrededor del mundo por parte de grupos de ciudadanos religiosos que no se sienten identificados por esos principios políticos de las democracias occidentales. Creemos, no obstante, que las discusiones tradicionales sobre las relaciones entre el derecho y la moral, así como los recientes debates sobre las relaciones de tensión y complementariedad entre la religión y las democracias occidentales, apuntan a un fenómeno más profundo desde el cual se pueden interpretar estas reacciones aparentemente "conservadoras". Esto es, no puede reducirse (aunque tampoco negarse) el fenómeno como una vuelta al pasado.

En este sentido, las reflexiones de Prodi nos permiten comprender de mejor manera por qué, a partir de los siglos XVIII y XIX, se ha desarrollado un progresivo avance del Estado en lo político (a lo que

llamaremos *estatalismo*⁶) y de su ley en lo jurídico (lo que Prodi (2017) denomina *filosoficación del derecho positivo* y nosotros *legicentrismo*), lo que poco a poco ha colonizado inicialmente los espacios de lo público y, más adelante, de lo privado. Toda una *colonización del mundo de la vida*⁷. Pero este desarrollo progresivo pone en evidencia la ruptura paulatina de un tenso equilibrio otrora existente entre la moral (cristiana) y el derecho, ruptura que de incrementarse amenazaría, desde la visión del historiador italiano, la supervivencia misma de Occidente tal cual como hoy la conocemos.

Este proceso de *colonización de la vida* por parte del Estado y del derecho, que algunos han llamado “juridificación” (Habermas, 1987: 502 ss;⁸ Blichner y Molander, 2008) o “publización” (Botero, Salazar, Pulgarín, y Castañeda, 2005), conlleva, de un lado, a la cosificación de la persona y la sociedad; y, del otro, a que se considere que el único sistema regulatorio habilitado para todas las personas y prácticamente para todos los fenómenos del *mundo de la vida* en las sociedades complejas actuales sea el Estado, en un sentido amplio, con su derecho positivo (Habermas, 1999: 202).⁹ Esto es algo así como un *pan-ius* (un todo-

⁶ Entendemos Estado en su sentido más amplio y contemporáneo, que cubre las pretensiones normativas, por ejemplo, de instituciones internacionales que están haciendo colapsar hoy día a los Estados-Nación tradicionales. Esto remite a uno de los primeros autores (1917) en analizar cómo el derecho fue expropiado por el Estado (Romano, 2012).

⁷ Con esta expresión Habermas presenta su diagnóstico sobre las patologías de la modernidad. Para él, la crisis de la modernidad europea consiste en que los “mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida” (Habermas, 1987: 279-280). De esta manera, los imperativos de los subsistemas (guiados por el dinero y el poder administrativo) penetran desde fuera en el mundo de la vida y obligan a que las lógicas propias de este último se asimilen a las lógicas propias de los primeros, cual “señores coloniales en una sociedad tribal” (Habermas, 1987: 502).

⁸ Habermas acude al ejemplo de la juridización (*Verrechtlichung*) de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente para desarrollar la tesis de la *colonización interna del mundo de la vida*.

⁹ Claro está que, para Habermas, hay una salida a la colonización por parte del derecho, y es mediante una repotencialización de la deliberación y, así,

derecho)¹⁰ propio de un monismo político (la concentración de todos los poderes en una sola institución social) que amenaza con colapsar tanto a la persona humana, al transcribirla como sujet(ad)o,¹¹ como a la sociedad, al someterla exclusivamente a los procesos normativos, que son los que constituyen el Estado el cual, a su vez, produce el derecho que lo y nos regirá.

Esto conlleva, entre muchos otros efectos socio-políticos, a considerar hoy día que todo deber (social o personal) sólo es tal si se identifica con un deber jurídico. Este proceso nos ha llevado a creer que sólo estamos obligados si una norma positiva, fruto de la voluntad del Estado, en sentido amplio, la ha producido. Crece, así, incontrolable y riesgosamente, el Estado y su derecho (Prodi, 2000: 483).

Entonces, la pérdida actual de la dualidad moral cristiana y derecho, que fue fundamento, según Prodi, de Occidente,¹² pérdida que deja hoy día sólo al derecho incólume, explica en buena medida dos grandes males ante los que se ha enfrentado la cultura occidental en el último siglo: los totalitarismos, de un lado, y los fundamentalismos, del otro (Prodi, 1992: 516; Prodi, 2000: 25; Prodi, 2017: 19).¹³

de la democracia, que vuelva el derecho positivo legítimo. Para Prodi (2000: 480-481), la eliminación del segundo foro equilibrador (el tribunal moral) implicó del derecho estatal un crecimiento inusitado (Prodi, 2000: 482) y (Prodi, 2017: 15).

¹⁰ Presente incluso en la propuesta habermasiana para superar la colonización de la que venimos hablando. Recordemos que el autor alemán considera que, mediante el proceso deliberativo, se puede lograr un derecho legítimo con el cual podrían cohesionarse las sociedades complejas. Entonces, para Habermas la “tensión entre facticidad y validez, entre legalidad y legitimidad, entre los ámbitos mundo-vitales y sistémicos sólo puede resolverse, en un mundo desencantado postindustrial, a través del derecho, exclusivamente” (Mejía, 1996: 34). En igual sentido (Botero, 2012: 715-719).

¹¹ La persona pierde la dimensión del “otro” en tanto que éste sólo cobra valor en la medida que el derecho lo valorice. Se instrumentaliza, en tanto se somete a un tercero, el valor intrínseco de la persona.

¹² Chevalier de Jaucourt (1756: 211-212), en la voz “Europa” de la *Enciclopedia*, planteó algo similar: Europa es la síntesis del monoteísmo cristiano con una forma particular de derecho y política. Ver: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/6/476/>

¹³ Por ejemplo, en los regímenes que no partieron históricamente de la dualidad de foros, como el Islam, el fundamentalismo contemporáneo es aún

Al quedar el Estado, con su derecho positivo, como el único canal regulatorio para y desde los ciudadanos, ya puede crecer sin límite alguno cualitativa y cuantitativamente, hasta llegar a ser una fuerza arrasadora de las personas y las comunidades; una fuerza que, y esto es lo peor de todo, se le ofrece en bandeja de plata a quien tenga el poder político, momentánea o permanentemente. Así, si la dirección del Estado, sea quien fuere, es moderada en sus decisiones, la máquina estatal se limitará en sus acciones; pero si dicha dirección decide la aniquilación real o simbólica de un sector de la población que no es de su simpatía, el Estado asumirá con fuerza y diligencia la misión encomendada, justificándose además en la moral del líder (pues la moral, en este caso, se funde con el derecho); o en una supuesta neutralidad política que permite a los funcionarios obedecer órdenes, incluso aberrantes, sin que se sientan amenazados en su conciencia, la cual es venida a menos, como aconteció con el nazista de Eichmann quien, en su juicio en Jerusalén y ante el asombro de los espectadores, se autocalificó como inocente ante las acusaciones y, además, como un sujeto moral kantiano (Arendt, 2006).¹⁴

Desde Prodi, por tanto, se puede señalar que es un grave error creer que los totalitarismos son cosa del pasado, ya que mientras no haya más canales regulatorios de la conducta de las personas en la actividad pública, diferentes del derecho, el totalitarismo siempre será una amenaza que fácilmente se camufla en todo tipo de discursos, incluso en los menos esperados.¹⁵

más grave pues las leyes humanas terminan coincidiendo, incluso bajo la fuerza interpretativa, con las leyes religiosas, de manera tal que el Estado y la Religión se funden sin límite alguno que proteja al individuo y la sociedad (Prodi, 2000: 479; Prodi, 2017: 16-19).

¹⁴ Eichmann se consideró un buen kantiano y, por tanto, obediente ante las órdenes recibidas pues esperaba que así fuesen los demás funcionarios (Arendt, 2006: 198-203), aspecto que Arendt rechazó pues se le olvidó a Eichmann la consigna kantiana de que el hombre no es un medio sino un fin. Onfray participa de la contienda para darle la razón a Eichmann y que si hay un responsable del nazismo no es otro que Kant (Onfray, 2009) y (Blandón, 2013). Lo que nos interesa aquí es poner en evidencia el peligro del desequilibrio entre moral y derecho.

¹⁵ Esta es, a nuestro modo de ver, la enseñanza de filmes como "Das Experiment" (Alemania, 2001, Dir. Oliver Hirschbiegel) o "Die Welle" (Alemania, 2008, Dir. Dennis Gansel): el totalitarismo no es una cosa superada.

En relación con el fundamentalismo, Prodi indica que, al perderse la dualidad de base en los sistemas regulatorios occidentales, aparece como opción radical la defensa de ciertos mandatos morales, tomados a menos por el propio derecho liberal y por los prejuicios ilustrados de los que hablamos con anterioridad, fundamentalmente religiosos pues aquellos, guste o no, nacieron y se consolidaron bajo una religión específica: el cristianismo. Esto, dice Prodi, como manera de instaurarse ante el crecimiento incontrolado del otro extremo, es decir, del Estado, en la medida que muchas personas y varios sectores sociales se dan cuenta de que el Estado, por más que quiera, no puede brindar las relaciones de identidad y posesión que otros discursos sí pueden brindar.

El desarrollo occidental del Estado, al doblegar o fundirse con los juicios morales y dejar una estela de relativismo asfixiante en lo público, desata fuerzas terribles: el totalitarismo estatal al quedar sin control, de un lado; y el fanatismo resultante de una moral que, al sentirse seriamente amenazada, se pueda sobreponer y subordinar al Estado, del otro.

Pero las cosas no terminan aquí. El valor de la visión de Prodi radica en su propuesta: la misma historia de Occidente nos enseña que resignificar una dualidad de foros podría equilibrar fuerzas en continua tensión; sería la tensión misma, fruto del equilibrio institucional, lo que evitaría la confusión de lo político-jurídico, lo religioso-moral y lo económico-mercantil, ganando así todos con dicho pluralismo resultante (Prodi, 2000: 464; Prodi, 2009; Prodi, 2012: 201-215). A esta conclusión llega Prodi luego de un largo trasegar de estudios históricos (Prodi, 2017) en torno a tres instituciones histórico-sociales, a las que dedicó una extensa obra a cada una de ellas: el juramento (1992), los fueros (2000) y el mercado (2009); que, finalmente, da lugar a un texto de síntesis general (Prodi, 2012). Pero justo aquí aparece ante nuestros ojos un reto que esperamos sepa comprender el lector. Como ya se dijo, la obra de Prodi no es mayormente conocida en la filosofía política y del derecho, de un lado, a la vez que parte de tres obras temáticas y una conclusiva muy extensas por el objeto de su investigación, del otro. Así las cosas, ¿cómo proceder a explicar las dimensiones teóricas, para la filosofía política y del derecho, de dichos estudios institucionales? Al finalizar decidimos hacer un pequeño recuento de cada uno de estas investigaciones, con énfasis en las dos primeras (1992 y 2000), para familiarizar al lector con sus ideas; pero esta labor es ingrata en todo sentido, porque el experto, en este caso el historiador político, nos acusará por los faltantes, mientras

que el filósofo desearía un resumen que vaya al grano, lo que implica sacrificar en alguna medida la coherencia interna del sistema mismo planteado por Prodi. Esperamos dar con un justo punto medio, a partir de anunciar la existencia de un bosque por medio de la descripción de los árboles más prominentes.

3.1. El sacramento del poder: el juramento

Uno de los méritos del trabajo de Prodi consiste en haber realizado un estudio sistemático del juramento, el cual, a nuestro parecer, no ha recibido el trato juicioso y desprevenido que merece por parte de la historia ni mucho menos por parte de la filosofía política y del derecho. Nos referimos a la obra *“Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente”*,¹⁶ en el que plasma sus años dedicados al estudio sesudo sobre la evolución, en el campo de las ideas, de esa institución tanto moral como política. Con este estudio, Prodi da cuenta de la evolución de la relación Iglesia-poder civil (así como la que se establece entre religión-derecho).

El texto parte de reconocer que no estudiará el juramento en sí, sino cierto tipo de juramento, esto es, el juramento político en el marco europeo. Prodi diferencia de esta manera entre el juramento procesal (el que se realiza en la sede del proceso judicial) y el juramento político, aunque deja en claro que se trata de una distinción que no tiene pretensiones ontológicas sino meramente expositivas dado que tanto uno como el otro han obedecido a los mismos procesos de secularización y a una estrecha relación en sus fundamentos (Prodi, 1992: 22).

Prodi define el juramento como una:

(...) invocación de la divinidad como testigo y garantía de la verdad/veracidad de una afirmación-declaración o el empeño/promesa de cumplir una cierta acción o de mantener un cierto comportamiento en futuro, invocación con la cual el individuo accede a una relación

¹⁶ No obstante, Prodi (1992: 21) remite al historiador francés Henry Decugis (1942: 129-145) como el primero en pensar en el juramento como institución fundamental en la génesis y el desarrollo del derecho y la política, aunque en realidad el texto de autor francés, muy limitado en sus explicaciones jurídicas, está más dado a presentar ciertas tradiciones de juramento en diversos espacios y tiempos muy específicos.

con el grupo al cual pertenece (o los grupos inician una relación entre ellos), poniendo en juego la propia vida corporal y espiritual con base en creencias comunes que hacen parte de la esfera meta-política (Prodi, 1992: 22).

A partir de esta conceptualización, Prodi se adentra en el juramento político; esto es, la promesa de sujeción, subordinación, y otras variadas formas, primero hacia el poder constituido en la sociedad antigua y medieval hasta llegar, en su historia, al juramento constitucional contemporáneo. Nos narra, pues, la evolución en Occidente del juramento, como una institución dinámica y adaptada a las circunstancias de cada era (Prodi, 1992: 13 y 20, entre otras), especialmente aquel que liga al individuo con el poder político permitiendo un disciplinamiento social (Prodi, 1992: 20), para llegar hasta una contemporaneidad en la que, por primera vez, los individuos viven su propia vida pública sin el juramento como vínculo solemne y total que los haga parte de un cuerpo político (Prodi, 1992: 11).

Para Prodi, el estudio del juramento como entidad dinámica permite explicar la progresiva desacralización de las instituciones otrora religiosas y la “sacralización” de la política y del Estado liberal. La concepción contemporánea de un poder constitucionalizado y laico no tuvo otro fundamento que la dualidad Estado-Iglesia, o una anterior: Poder civil–Poder religioso. Dice él:

la Iglesia cristiana con su prospectiva dualística y con su rechazo a constituirse en sociedad iniciática o secta jurada había abierto para Occidente, no obstante las contradicciones y tentaciones históricas, el camino de la laicización de la política (Prodi, 1992: 25).¹⁷

Así las cosas, el constitucionalismo europeo se debería, en buena parte, a la tensión propia de una Iglesia que, ejerciendo cierto control o fuero sobre el juramento, no permitió que ni ella, ni la sociedad, se identificaran por entero ni por largo tiempo con el poder mismo. Por ello, en su momento, la Iglesia se enfrentó con los discursos de

¹⁷ No obstante, señala que si bien la dualidad permitió un balanceo (control) de los poderes públicos logrando, a la larga, la actual democratización y constitucionalización de los mismos, se corre siempre el riesgo de que dicho balanceo no se replique, igualmente, dentro de la Iglesia (Prodi, 1992: 513-514).

absolutización del Estado especialmente cuando éste, en una nueva religión civil, pretendía la nacionalización de la fe en general y del juramento en particular (con la fórmula “juro por la ley”, “juro por el Estado”, etc.). Para Prodi, si “la desacralización de la política es fruto del cristianismo occidental, el principio de una doble pertenencia, de un doble ordenamiento es nuestro drama pero puede ser también nuestra salvación” (Prodi, 1992: 521-522).

Pero, ¿cuál era la función del juramento? Según Prodi, esta institución garantizaba la armonía y la estabilidad de la vida propia de la colectividad, en la medida en que establecía relaciones duraderas de disciplinamiento social que permitían la convivencia y la paz con las entidades metafísicas a las que se temía por su capacidad de venganza o, por lo menos, a las que se respetaba por su posibilidad de protección (Prodi, 1992: 23).

Esto pone pues en evidencia la importancia que tuvo la institución. El juramento no sólo permitía la confianza en la búsqueda de los hechos acaecidos y que estaban siendo juzgados (en el caso del juramento procesal), sino también constituía un medio idóneo para que el derecho lograra restaurar la armonía perdida, evitando así los riesgos para la colectividad y las posibles reacciones negativas por parte de las entidades metafísicas en las que se creía con toda la fuerza cultural posible (Prodi, 1992: 24) y (Botero, 2013). Dicho con otras palabras, la fuerza del juramento logró que la política, de un lado, y el proceso judicial, del otro, cumplieran una función vital: la cohesión por medio del restablecimiento de equilibrios en riesgo.

Prodi advierte que, con la desacralización del juramento (proceso que opina comenzó con Hobbes, Locke y Pufendorf) y la correspondiente sacralización de la política en tiempos modernos,¹⁸ el juramento se sale de cualquier posibilidad de entenderse como un contrato con la persona que resulta beneficiada del juramento mismo (por ejemplo, el príncipe que recibía el juramento de lealtad del súbdito), quedando en la actualidad como una institución de oficio (supuesta y no expresa) por parte de los individuos de respetar ciertas reglas y deberes a favor

¹⁸ “La pérdida del espacio religioso se ha traducido, paradójicamente, en una sacralización de la política, como lo atestigua el impetuoso emerger de los fundamentalismos de todo tipo” (Prodi, 1992: 516). Por demás, Decugis (1942: 136) considera que la laicización del juramento es un estado más elevado de civilización.

de una nueva concepción orgánica del poder político: el Estado (Prodi, 1992: 441). Dicho con otras palabras, de jurar en nombre de Dios, asunto solemne y respetado, se pasó a jurar en nombre del Estado para llegar, poco tiempo después, a la casi desaparición del juramento que, a lo sumo, se mantiene como una mera formalidad vaciada de sentido exigida en esporádicos eventos públicos o como una acción supuesta o implícita en ciertos procedimientos.

En conclusión, para no salirnos más allá de lo tolerable de nuestro punto central, Prodi, desde una historia conceptual de *larga duración*, considera que fue esa exigencia moral y religiosa sobre mantener la palabra jurada, cuando se juraba la verdad o cuando se juraba la lealtad, la que explica en buena medida cómo el poder, tanto el de la Iglesia como el Civil, se gestaron desde la moral religiosa pero a su vez limitada por ella misma. Pero el juramento funcionó como origen y control en la medida que su fuerza no derivaba del poder mismo que fundaba, sino que provenía de la moral religiosa que, igualmente, nunca se identificó con el poder ejercido por el príncipe y, ni siquiera, por la jerarquía eclesiástica. El problema vino a suceder cuando el poder, aprovechando la secularización y la laicización progresiva de Europa optó, primero por identificar el juramento con el poder mismo (se jura en nombre del Estado, por ejemplo) y más adelante la banalización misma del juramento, lo que le hizo perder su poder originante y controlador.¹⁹

Pero este proceso de banalización del juramento no surgió de forma autónoma y no se puede explicar sólo a partir de la disminución del sentimiento de religiosidad en Europa (algo que se ha llamado la “huida de los dioses”, la “desdivinización del mundo”, “el desencanto del mundo” o el “olvido de la memoria de lo sagrado”²⁰), propio de los siglos XIX y XX, sino que se comprende, además, desde una historia de largo aliento en la que salta a la vista que dicha banalización ha sido el efecto de un proceso mayor: la pérdida progresiva de la capacidad coercitiva de la normativa moral cristiana, lo que desataba al poder mismo con los riesgos que esto implica. Entonces, si tenemos en cuenta

¹⁹ Por el contrario, para Ayarragaray (1953) fue la crisis de la moralidad religiosa, que soportaba entre otras cosas el juramento, la que permitió la civilización democrática que tanto aplaudimos hoy día.

²⁰ “La amenaza de la secularización está ya aquí. Ya está aquí esa reducción de lo Sagrado a lo divino que se llama “Teología política”, y que llevará a someter lo Sagrado al hombre” (Vitiello, 2010: 278).

que el juramento sería algo así como el instrumento de la moral religiosa con la que se daba origen a la vez que se controlaba al poder mismo, Prodi avizoró la necesidad de un estudio que fuese más allá de aquel instrumento, apareciendo así la idea de una historia de los dos fueros, de las dos jurisdicciones que, según él, darían lugar a la cultura política occidental y sin las cuales dicha cultura podría irse abajo (¡qué habría sido de Roma sin Cartago!). Veamos.

3.2. Una historia de la justicia y los dos fueros

Algún tiempo después de su obra sobre el juramento, empieza a abrirse para Prodi la necesidad de volver a lo estudiado, pero ya no desde un instrumento o una institución en concreto (como lo fue el juramento), sino desde un punto más amplio: los fueros. Aparece pues en escena la obra *“Una storia della giustizia: Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto”* (Prodi, 2000)²¹ y en la cual hay un importante componente propositivo frente a la sociedad contemporánea, en la medida en que el autor se pregunta, mirando desde el presente al pasado, cómo es que se ha llegado a un mundo dominado por el derecho como el único “foro” de juzgamiento de la persona, con su consecuente riesgo (el suicidio del mismo derecho²²).

Lo que me ha impulsado ha sido la convicción de que las raíces de la crisis actual de la democracia no deben ser buscadas tanto en el funcionamiento de las normas, en particular de las normas constitucionales, como en el venir a menos de aquel fundamento mismo del pacto político que había hecho posible, a través de los siglos, el crecimiento del Estado de derecho, liberal y democrático, que constituye la experiencia única de Occidente en el contexto de la historia de la civilización: un equilibrio dinámico entre el enganche sacralizado del juramento y la secularización del pacto político, fruto del dualismo entre poder espiritual y poder temporal, madurado en el contexto del cristianismo occidental (...) sería muy simple considerar al Estado de derecho como

²¹ Reseñado por (López, 2011).

²² Idea que toma de Jacques Ellul (Prodi, 2000: 10). Este concepto se reitera constantemente en la obra citada.

una conquista definitiva sólo para defender de ataques externos (...) En realidad, el mal está siempre adentro e incluso en los regímenes democráticos más avanzados la amenaza viene en cualquier modo desde el interior, de la tendencia a sacralizar la política perdiendo de vista aquel dualismo entre la esfera del poder y la esfera de lo sacro (pensamos en los actuales movimientos fundamentalistas de todo tipo) que constituyen la base de nuestra vida colectiva (Prodi, 1998: 140-141).

De esta manera, sin ese dualismo de foros,²³ que se remonta hasta el Medioevo y que entra en crisis en la Modernidad,²⁴ que algunos creen es la forma de resolver los problemas de las tensiones entre juicios morales y derecho, el estatalismo-legicentrista termina por decantar en dos características anormales en la tradición occidental: la perversidad y la auto-referencialidad. “Con la primera ha ocupado siempre más espacios que anteriormente eran sometidos a la norma positiva... [y la auto-referencialidad] ha conllevado a la ilusión de resolver cada problema y cada conflicto mediante la norma positiva y la jurisdicción ordinaria” (Prodi, 2000: 11-12, el texto entre paréntesis es nuestro). Esto último, la auto-referencialidad, conlleva, además, otro peligro, y es que la sociedad al no tener más remedio que acudir para sus problemas al único foro existente, el derecho, este asume mayores competencias llegando a la hipertrofia, lo que genera mayores problemas sociales

²³ Entendiendo por “foro” “aquel lugar físico o ideal en el cual las controversias entre los hombres, las causas..., vienen concretamente definidas en relación a la ley y al poder” (Prodi, 2000: 14). Para entender el concepto de foro hay que “arrancarse de la cabeza el estereotipo de la identificación entre el foro y el lugar físico del tribunal” (Prodi, 2000: 16).

²⁴ La separación entre moral y derecho siempre ha existido, pero se ha presentado de forma diferente. La separación de foros en el Medioevo estaba aparejada a la idea de una tensión de dos sistemas regulatorios, mientras que en la Modernidad dicha dualidad va evolucionando a un ignorarse en sus efectos regulatorios o a fundirse en uno solo. “La Modernidad, anticipada en cierta manera por la reacción nominalista del siglo xiv, es el escenario propicio, merced al protagonismo otorgado a la razón, en que se comienza a forjar una saludable (y hoy incuestionable, por necesaria) separación de lo ético y de lo jurídico, entre la autonomía de lo primero y la heteronomía de lo segundo” (Martínez, 2015: 628).

que los efectivamente resueltos, y allí lo vicioso del círculo: para la cohesión social se busca la normativa jurídica, así el derecho crece y se hipertrofia, lo que genera mayor requerimiento de cohesión social que intentará lograrse mediante más derecho, hasta que estalle mediante un acto político (que bien puede ser totalitario o fundamentalista). En el fondo, esta incapacidad de la norma positiva para resolverlo todo, incluso para resolver algo de forma definitiva, posibilita en el fondo una acción política, pero ya por fuera de sede jurídica. La política terminará por desligarse así del control jurídico, quedando menguado el ideal democrático y liberal del Estado de derecho.

Al momento de definir los extremos de esa relación, Prodi es consciente de que la moral ha sido determinada desde “Dios”, esto es desde la religión, pero lo que se propone en su rastreo histórico consiste en develar que el hombre occidental ha construido una imagen de Dios como control de la conducta y fuente de la justicia (Prodi, 2000: 13). En palabras de Prodi:

En lo que respecta al recorrido específico de nuestra civilización cristiana occidental nos encontramos de frente en este cuadro a una concreta división de la jurisdicción entre un foro externo el cual el intérprete es el juez y un foro interno administrado normalmente del confesor no como simple perdón de los pecados sino como ejercicio efectivo de un juicio, de un poder sobre el hombre (Prodi, 2000: 15).

En este caso, ante la dualidad de fueros, la confesión católica fue la base del tribunal de la conducta moral, la cual compartía metáforas y conceptos con la jurisdicción civil, pero sin llegar a confundirse:²⁵

El Derecho canónico ha considerado que la penitencia o confesión, además de ser un sacramento, es un

²⁵ Derecho y moral eran órdenes comunicados, pero no iguales en el Antiguo Régimen. “Religión, Ética y Derecho, todavía no separados, ni aun con visos de serlo (rasgo de la Modernidad ese abismo que los escinde y los remite al mundo interior y al mundo exterior, respectivamente), formaban parte del plan cósmico con el que Dios regía todo lo creado, lo visible y lo invisible, lo terrenal y lo que no lo era, lo sensible y lo racional, lo vivo y lo inerte” (Martínez, 2015: 623-624).

proceso judicial, de tal modo que quien administra el sacramento hace el oficio de juez y el penitente es el reo, siendo la materia remota del juicio los pecados cometidos después del bautismo; es materia próxima del mismo las disposiciones del penitente: contrición, confesión y satisfacción prometida (De La Torre, 1995: 1662).

De esta manera, el confesor debía examinar profundamente al penitente y en caso de no encontrar arrepentimiento ni garantía en enmienda y satisfacción (reparación), los pecados del penitente no podrían ser absueltos. Sin embargo, la laicización del juramento sumada a la erosión del valor del foro de la conciencia conllevó a una devaluación, en la contemporaneidad, del sacramento de la confesión, la cual entra en una decadencia sin igual, donde ya la penitencia ha dejado de ser un tribunal (Prodi, 2000: 471-473).

Pero para que ambos foros lograsen, mediante sus normas y sus jueces, tener bajo observación efectiva la conducta de las personas, eran fundamentales las instituciones y las normas productoras y garantizadoras de dichos órdenes, de un lado como del otro (Prodi, 2000: 455).

Dicho con otras palabras:

Estamos completamente convencidos que solo de la dialéctica entre dos planos separados de normas ha podido nacer nuestra sociedad liberal y que eso ha acaecido porque el dualismo cristiano en Occidente se ha podido concretar también en un dualismo institucional capaz de dar a la norma moral su consistencia autónoma respecto a la norma jurídica. El problema no es aquel de la dependencia de la validez de la norma de derecho positivo desde su conformidad a un ordenamiento moral absoluto, falso problema contra el cual se ha puesto en guardia Kelsen subrayando la existencia de una pluralidad de sistemas morales diferentes uno del otro, sino de comprender cómo nuestro específico ordenamiento occidental liberal-democrático ha crecido en simbiosis y dialéctica con un específico ordenamiento moral que se ha desarrollado en Occidente (Prodi, 2000: 463).

De esta manera, la dualidad evitaba que uno de los extremos hiciera colapsar a la persona y a la sociedad, a la vez que se mantenía un equilibrio dinámico sobre el que transitó Occidente hasta llegar al Estado de derecho y al liberalismo político del siglo XIX.

Y este foro interno, a pesar de la muy tradicional opinión en contra, contiene una sanción o una coacción propia, como la exclusión social, el auto o hetero-reproche, penas metafísicas, etc., coacción muchas veces de violencia interior (Prodi, 2000: 457), que si bien se diferencia de las sanciones concretas y materiales, esto es, exteriores, que usa el foro jurídico, no dejó de ser relevante en la construcción de lo que hasta ahora ha sido Occidente (Prodi, 2000: 16-17).²⁶

Para Prodi, en las sociedades occidentales contemporáneas por “primera vez nos encontramos de frente a la norma ‘bajo una sola dimensión’ y por tanto a un solo foro, aquel del derecho positivo” (Prodi, 2000: 455-456). Y es por esto que afirma con vehemencia que se trata, según él, de defender un dualismo, por lo cual habrá que denunciar tanto el discurso que considera que la sociedad se basta con el derecho, como la que señala la supremacía de la moral y de la religión frente al derecho estatal, aspecto ante el cual el positivismo se ha erigido como un legítimo contradictor. Dicho con otras palabras, denunciar tanto los discursos fundamentalistas religiosos, como las miradas que rechazan el dogma cristiano creyendo que tal rechazo es señal de civilización, de forma tal que una nueva ilustración anticlerical sería denunciada como otra forma de fanatismo (Prodi, 2000: 464).

Sin embargo, Prodi es consciente de que la Iglesia, tanto la católica como la reformada, se encuentra profundamente debilitada como para pensar que ella pueda seguir siendo el actor principal en el foro de la moral como un tribunal fuerte sobre la conciencia de las personas, aspecto que él observa, por dar el ejemplo más claro,²⁷ en la decadencia del sacramento de la penitencia y la forma como ésta ha sido asumida por la Iglesia católica contemporánea, aspecto que ya mencionamos; esto es, a la forma como la confesión dejó de ser una sede fuerte de

²⁶ Asunto que hasta el propio Kelsen (2003: 345-371) aceptó.

²⁷ “La Iglesia evangélica no ha seguido el camino de recuperar el tribunal de la conciencia como problema comunitario; pero la Iglesia católica ha perdido también el control social sobre el foro de la conciencia con la decadencia cuasi incontestable del sacramento de la penitencia-confesión, al menos en su fórmula tridentina” (Prodi, 2000: 471).

juzgamiento sobre el “pecado” para pasar a ser considerada ya no como juicio sino como tratamiento afectivo y curativo, en fin, con una forma más *light* esperando así atraer de nuevo a los fieles (Prodi, 2000: 473).

Esto le lleva a preguntar, sin dar respuesta:

¿Existen otras posibles sedes institucionales en las cuales esta capacidad pueda recrearse? No le corresponde al historiador responder a estas preguntas, pero es importante llamar la atención que estas contienen un fuerte valor jurídico-político que no puede ser ignorado también para la comprensión del mundo contemporáneo (Prodi, 2000: 466; una pregunta similar en la p. 474).

Y esta pregunta toma mucha más dimensión misteriosa cuando se observa que la propia Iglesia católica ha asumido un rol jurídico-estatal a su interior. Sus normas se asemejan ya a las normas positivas. Su código (canónico) se acerca al parámetro normativo del código penal estatal (Prodi, 2000: 474-475). La Iglesia, pues, se ha sometido a sí misma a una juridificación estatalista deformante de su rol histórico, ya sea en virtud de los concordatos como salida institucional de relacionarse con los Estados así como la transformación de su propia disciplina normativa a su interior (Prodi, 2000: 470-471). A esto se suma, la pérdida del rol coactivo de la religión cristiana de forma tal que solo para regular efectivamente la conducta queda, pues, el foro jurídico-estatal.

Pero lo que sí está claro para Prodi es que sería necesario una(s) institución(es) y normativas que agencie(n) lo moral, como foro, como tribunal sobre la conciencia, para proponer alternativas (y por tanto acciones limitadoras) al deber impuesto desde el Estado, desde el poder. De esta manera, si bien la moral no puede pretender regular todos los aspectos de la vida de las personas, tampoco puede ceder su lugar por completo al Estado pues esto desintegraría la dualidad que da sustento a la libertad de todos y a la dialéctica (dualidad en tensión) sobre la que descansa la democracia.

Así las cosas, las morales contemporáneas, que no se conciben como foros de la conciencia, es decir, que renuncian a la posibilidad de regular conductas y de establecer formas de juicio con sus respectivas sanciones, inmatrimoniales o sociales, en pos de fines considerados como buenos, no serían aceptadas por Prodi (2000: 477). Al igual, el relativismo axiológico tampoco sería aceptable en la medida en que así se debilita

la fuerza coactiva de la moralidad histórica ante el poder público; es decir, ni el relativismo, ni el escepticismo logran frenar las pretensiones absolutistas del hombre de poder, del Estado y de su derecho; antes bien, las favorecen.²⁸

Entonces, ante la crisis del derecho, fruto paradójicamente de su propio éxito, aparece como alternativa para Prodi que la división entre los dos fueros se renueve y exista de manera fortalecida, para lo cual “(...) se necesita que, en cualquier modo, viejo o nuevo, los *dos* poderes existan, así como han existido en nuestra experiencia de hombres occidentales” (Prodi, 2000: 485).

Y aquí, finalmente, debemos hacer alguna mención de la obra con la que se cierra la trilogía de Prodi: *Settimo non rubare: Furto e mercato nella storia dell'Occidente* (2009). Este texto, casi tan extenso como los anteriores, se centra en un estudio, igualmente de *larga duración*, sobre cómo el *mercado* europeo logró autonomía y poderío, hasta el punto de ser esto determinante en su expansión global en la Era Moderna, mercado que fue a su vez causa y efecto del cristianismo (en especial por el peso del séptimo mandamiento) y del pluralismo político e institucional europeo (Prodi, 2009: 353-357). Si bien nuestro interés no radica tanto en esta historia económica, que por demás reevalúa –sin negar completamente– la muy conocida historia del capitalismo de Weber (2001), no podemos dejar de reseñarla porque igualmente allí puede verse la línea central de su pensamiento: Europa ha sido fruto de un pluralismo institucional y político, surgido a su vez de una tensión nunca resuelta entre los fueros de la conducta y de la conciencia, pluralismo que, en el plano económico, permitió el dinamismo de la sociedad y el fortalecimiento de una institución-foro, el mercado, que supo mantenerse a raya de los demás poderes-foros (como los políticos y los religiosos), para así equilibrarlos o conflictuarlos, según el caso. Y esta lucha por la autonomía del mercado, causa y consecuencia de la cultura europea, aunó esfuerzos en la configuración de los privilegios corporativos-económicos en el Antiguo Régimen y de las libertades personales en la

²⁸ “En contra de aquella exaltación del relativismo pienso que es ahora oportuno el reclamo de Bertrand de Jouvenel: una de las más extrañas ilusiones de los intelectuales de nuestros tiempos es que el relativismo moral asegura la tolerancia; al contrario, en el hombre de poder el escepticismo en torno a los valores absolutos y universales de los príncipes no debilita en absoluto su voluntad de imponerla” (Prodi, 2000: 478-479).

Modernidad. Es que no puede haber mercado, por lo menos no en el sentido histórico construido en Europa, sin libertades y sin competencia; eso sí, conectados –sin dominarlos– con los dos fueros de los que ya hemos hablado. Dicho con otras palabras, el mercado, que es entendido por Prodi como una institución histórica y no como un lugar metafísico y neutral, está también en el centro de fuerzas que en él concurren, que entran en tensión y que –mientras ninguna domine a la otra– pueden equilibrarse, todo lo cual dio lugar, con el tiempo, a una concepción pluralista que es la base de la democracia occidental, democracia que está en riesgo si se impone hoy día, por la erosión de la moral y el fortalecimiento de la respuesta jurídico-política, el monismo que es lo que está en el fondo de los totalitarismos. No olvidemos, recuerda Prodi, que los regímenes totalitarios del siglo XX se caracterizaron por su intentona de controlar el mercado bajo una única voluntad (Prodi, 2012: 210-211; Felice, 2010).

En conclusión, la cultura mercantil auspiciará la democracia, si se mantiene en un espíritu pluralista, de un lado, pero igualmente si atiende a la necesidad de reincorporar en su seno no sólo el fuero estatal-jurídico, sino también el moral (Prodi, 2009: 382-383).

4. Reflexiones finales (cuestiones críticas a modo de conclusión)

Si bien el trabajo de Prodi es, desde su propio sentir, una aproximación netamente historiográfica que evidencia problemas contemporáneos (Prodi, 2000: 9) y que se aleja de la metodología propia de los juristas y de los filósofos,²⁹ no por ello deja de tener consecuencias importantes para la filosofía política y la filosofía del derecho contemporáneas. Y, desde estos campos, es que proponemos una serie de interrogantes que lanzamos al auditorio, con miras a servir de base crítica, a la vez que potenciadora, del pensamiento del historiador italiano. Empecemos.

La obra de Prodi logra plantear, desde un estudio de *larga duración* (pues sólo así puede vislumbrar la importancia de la moral en la conformación del modelo político), una pregunta con fundamento histórico pero con pretensiones filosóficas, tanto para la filosofía del derecho como la filosofía política: ¿es necesario retornar a las relaciones

²⁹ “Esta es, obviamente, también una historia de las ideas pero que no hace depender todo del desarrollo de la realidad de la evolución de los sistemas de pensamiento, como a menudo parecen pensar nuestros colegas filósofos” (Prodi, 2000: 456).

entre derecho y moral para salvar la democracia? Y en este contexto, ¿debe tener la religión algún lugar legítimo e importante en las democracias contemporáneas?

Prodi sostiene, como ya indicamos, que el modelo político occidental del que tanto se vanagloria la contemporaneidad, surgió de la existencia de dos fuerzas vinculantes, dos fueros, que, por su continua tensión a lo largo de dos mil años, permitieron una concepción limitada del poder (tanto civil como eclesiástico) gracias a la moral, y viceversa. ¿Y cuáles son estos dos fueros? En primer lugar, está el fuero religioso cristiano (que no siempre fue privado o íntimo, pues la libertad de conciencia apenas inició su camino con la guerra de religiones de los siglos XVI y XVII) que dio lugar, con el paso del tiempo, a una moral concreta que constreñía la conducta por medio de la “coacción sobre la conciencia”, ya explicada; y en segundo lugar está el fuero jurídico-político que, igualmente, constreñía la conducta por medio de la “coacción sobre el cuerpo”. Pues bien, Prodi pone en evidencia (inicialmente analizando el juramento político de los súbditos) cómo estos dos fueros o mundos normativos a veces se tocaban (cuando regulaban la misma conducta) o a veces no entraban en contacto (como cuando una conducta se creía que sólo era regulada por uno de los dos fueros). En el primer caso, cuando regulaban la misma conducta, se dieron casos donde iban de la mano (generalmente el derecho entraba, como *ultima ratio*, a castigar las conductas que la moral no pudo contener) o donde entraron en pugna (siendo muchos los ejemplos que expone). De todo esto se deduce, históricamente, que no fueron órdenes normativos idénticos, sino que estaban en permanente tensión. Esta tensión entre estos dos fueros, que sería como el equilibrio logrado en una balanza por dos pesos similares, permitió con el paso del tiempo que creciese una concepción que impidió ver al poder civil, de un lado, y al poder religioso, del otro, como estructuras omnipotentes; concepción que puede vislumbrarse en el desarrollo histórico del juramento y del mercado, por dar dos ejemplos. Además, este doble fuero, dio lugar a una cultura política concreta, la democracia, la cual para sobrevivir no le puede bastar la mera norma jurídica, sino también la norma moral con capacidad coactiva.

Sin embargo, Prodi, luego de su monumental trabajo histórico (prácticamente desconocido en la filosofía política y del derecho), observa con preocupación la actualidad, por varios motivos. En primer lugar, porque hoy día la moral se ha debilitado tanto que ya poco constriñe la conducta, lo que significa una ruptura de la balanza. En segundo lugar,

porque ante el desgaste cualitativo de la moral, el derecho está creciendo exponencialmente, creyendo que puede ocupar con éxito los espacios abandonados por aquella. Este crecimiento, sin el correspondiente límite que le imponía la moral, ha llevado a que se atrofie lo público. En tercer lugar, porque ante la pérdida de la memoria sobre el equilibrio histórico que ha sostenido a Occidente, cree Prodi que se avecinan varios peligros: i) el crecimiento de los radicalismos, especialmente con base en religiones no occidentales (que creen así poder asumir, desde el fundamentalismo, los nuevos cambios); y ii) la posibilidad de gobiernos totalitarios (antidemocráticos) que seguramente se camuflarán en la guerra contra el fundamentalismo religioso (contra el terrorismo), aprovechando que los límites morales que tenían se están erosionado.

Crítica a su vez los intentos contemporáneos de Rawls y Habermas, entre otros, de creer que es posible reconstruir el equilibrio moral-derecho a partir de un contrato social, ya sea bajo una “posición originaria” alcanzada gracias a un “velo de ignorancia”, para el primero, o una acción comunicativa o deliberativa, para el segundo, pues lo que ve allí es más la justificación (desde una postura contractual o comunicacional) de un derecho superpoderoso que pueda controlar lo público. Dicho con otras palabras, considera que las alusiones a la “moral pública” de estos dos autores en el fondo sirven para defender un derecho y un estatismo globalizado en crecimiento y no para mantenerlo en una saludable tensión.³⁰

¿Qué hacer? Pues defender un cúmulo de valores que puedan servir de contrapeso y, por tanto, de límite al derecho y que permitan encauzar la conducta humana, pues el derecho, por sí solo, no puede garantizar la convivencia. Incluso, esto favorecería el control horizontal (*accountability*) entre estas instituciones sociales. Se trata, entonces, de defender la relación tensionante entre moral, política y economía,

³⁰ Queda por ver en qué medida el reciente “giro habermasiano” hacia la religión puede responder esta crítica. Si bien este no es tema del presente texto, sí queremos, al menos, motivar la discusión. En todo caso debe recordarse que, además de un modelo democrático y jurídico, Habermas también propone y defiende una ética propia para las sociedades contemporáneas, a saber, la ética discursiva.

base de un sano pluralismo, lo que se daría con una moral vinculante alternativa al poder jurídico-político.³¹

No obstante, si bien reconoce que esos valores fueron frutos de la sociedad cristiana de doble fuero, no significa que sean patrimonio de la Iglesia (católica ni reformada). En varios momentos, por ejemplo, la propia religión ha actuado (en el plano real) por fuera de dichos valores (del plano ideal). Por tanto, si bien ha habido relaciones históricas que conectan la institucionalidad eclesiástica con esos valores, no significa que estos últimos son patrimonio eclesiástico. Considera Prodi que es perfectamente posible defender, hoy día, el fortalecimiento del fuero de la moral, que ha dado lugar a la sociedad democrática europea, sin ser creyente; pero lo que no puede es negarse el origen religioso del mercado y de la democracia. Tampoco, para evitar confusiones, Prodi afirma que esta moral ha sido una creación divina. Eso lo deja a criterio de la fe de la persona. Él sólo rastrea cómo valoraba la sociedad europea, desde la Antigüedad hasta nuestros días, y cómo esa forma de valorar dio lugar al modelo político del que tanto se ufana Occidente. Dicho con otras palabras, reconocer el origen religioso de las actuales instituciones políticas, fruto de la responsabilidad intelectual del historiador, no implica, para nada, una aceptación de los dogmas cristianos y un retorno a la fe, pero sí un compromiso político con cierta moral.

Ahora bien, es muy difícil resumir tamaña obra a estas ideas, pero es necesario indicar el *quid* del asunto para poder explorar, ya en el campo de la filosofía política y del derecho, las dimensiones de este pensamiento. Por el momento, solo quisiéramos sugerir algunos aspectos iniciales derivados de estas ideas de Prodi.

Para empezar, ¿estamos ante una crisis social, política y jurídica? Partamos del hecho que suele ser propio de muchos filósofos –no de todos–, desde Platón hasta nuestros días, contar con una evaluación negativa de su tiempo. Además, es evidente que la humanidad, generalizando, no tiene una buena imagen de sí misma en el presente ni en el futuro. Al respecto, sugiere Koselleck (1990) que el sentimiento de crisis parece ser inherente a la condición humana en general³² y a la

³¹ Cosa que Prodi señala que él no es el primero en afirmarlo, siendo un ejemplo de ello Bonhoeffer (Prodi, 2000: 467-468).

³² Incertidumbre hacia el futuro que Hume explica como natural: “Somos incapaces de imaginar que nuestra posteridad será superior a nosotros, o que igualará a nuestros antepasados” (Hume, 1984: 644).

contemporaneidad en particular. Esto se refleja, por dar un ejemplo, en la literatura de posguerra (*Un mundo feliz*, 1984 y *Fahrenheit 451*, por dar tres casos) y en el cine contemporáneo (el cine de zombis y el cine distópico están cada vez más presentes). Pero también es la idea que subyace a muchas corrientes sociológicas y psicológicas del siglo XX (pensamos en Weber con el “desencanto del mundo”, Heidegger con la “caída”, Sartre con la “absurdidad de la existencia”, etc.). El mundo ya no tiene fe en sí mismo, como sí lo tuvo entre muchos filósofos, como los ilustrados. Sin embargo, ¿podemos afirmar que nuestros valores políticos, basados en la defensa de la democracia y los principios liberales, están en su peor momento? Además, ¿esta obra de Prodi podría entenderse como un capítulo más de la ola de desencanto social y académico frente al quehacer político occidental contemporáneo? Un lector podría reducir todo el acopio de información hecha por el historiador italiano a una mera moda distópica: estamos mal y esto está a punto de caer. En este sentido, no se puede descartar del todo que los ejemplos que pone Prodi de la crisis de la democracia contemporánea pueden obedecer a una forma académica y social de vernos a nosotros mismos, una forma desencantada y pesimista de ver lo que nos rodea. Claro está que lo anterior no significa que Prodi esté equivocado. No obstante, ¿puede afirmarse, por fuera de duda, que la democracia occidental está o no está en riesgo fatal?

En segundo lugar, nos parece correcto el análisis de Prodi de que el derecho está en crecimiento para poder así permitir la convivencia ante el retroceso de la capacidad de constreñimiento de la moral. Ahora bien, no es que la moral esté extinguiéndose, sino que se ha multiplicado (ya no hay una moral fuerte, sino muchas moralidades individuales o de grupos), pero ha perdido su capacidad de cohesionar, dirán algunos, o reconducir, dirán otros, la conducta. Incluso, la moral religiosa contemporánea ya no es foro de la conciencia, ya no funge como tribunal que constriñe realmente a las personas. El mejor ejemplo de esto es que el derecho ha debido cubrir muchos escenarios que antes regía conjuntamente con la moral religiosa o que eran campos exclusivos de esta última. En dichos espacios, hoy día, cada vez es más común oír a los agentes sociales decir que una conducta es obligatoria sólo si una norma jurídica lo establece. Se están juridificando en exceso no sólo las relaciones económicas, sociales y políticas, sino incluso las educativas, las familiares, etc. Otro ejemplo viene muy bien: en la actualidad, la “responsabilidad no-jurídica” (como la política o la moral) se ha estado

erosionando, en especial en las culturas latinoamericanas. Los políticos, generalizando, ya sólo “responden” si hay “responsabilidad jurídica”. Esto lo vemos en muchos casos de corrupción en los cuales el político se limita a decir que sólo responderá si es condenado judicialmente. Sin embargo, esto nos remite a otro problema: cuando un político corrupto cree que solo responde si es condenado por un juez, ¿no puede considerarse esto como fruto de un criterio moral? Para Prodi no, porque la moral a la que el historiador apunta es la moral que ha estado presente en la cultura occidental en estos dos milenios, una moral que no se ha identificado por entero con el derecho y con el poder político, permitiendo así ser un contrapeso. Pero esto nos permite plantear otra pregunta: ¿es posible reconstruir el valor vinculante de una(s) moral(es) en la actualidad para que sirva de contrapeso al sistema jurídico y al gobierno?

Esta última inquietud nos lleva al tercer punto. Claramente Prodi alude a la moral cristiana cuando alude a ese cúmulo de valores que, en la historia, formaron un tipo claro de sociedad política y económica. Si bien consideramos que la historia política, como en el caso de Prodi, tiene más claro que otras disciplinas cómo surgió la sociedad liberal, eso no significa que en el presente y en el futuro se requiera la misma receta, puesto que los sistemas cambian. Veamos. i) El hecho de que se demuestre la importancia del dualismo en la historia para crear un estado de cosas considerada como ideal, ¿permite decir que el mantenimiento de dicho dualismo es necesario para mantener o mejorar, a futuro, ese estado de cosas? Esto es un asunto primeramente lógico pero que remite a otro aspecto más histórico. Ver el pasado desde el presente permite ver lo que fue *necesario* para tener nuestro presente, pero esa receta sólo funciona observando lo ya vivido, pues conocemos todos y casi todos los ingredientes en que se produjo. A futuro, donde los contextos cambian y predomina la *incertidumbre*, trasladar la receta sería algo que cae, a lo sumo, como predicción, donde conseguir el resultado deseado se vuelve solo una probabilidad. Esto es claro en la medida que los contextos de la receta no se repiten. Pero como lo señalamos, esto va más allá de un tema lógico-histórico, puesto que también implica una pregunta de qué hace ideal ese estado de cosas. ¿Por qué la democracia hasta ahora construida es mejor modelo que otros? Y de allí se podría responder a la pregunta sobre el criterio con el que se evaluará la democracia a futuro para saber si se le aplica o no la receta que fue funcional de la dualidad de foros en el pasado. Esto supone, en el fondo, un paso arriesgado e

incluso falaz (una nueva vertiente de la falacia naturalista de Hume) de la constatación histórica (que sigue siendo un relato coherente para el historiador y sus fuentes escogidas) a la propuesta político-moral.

Entonces, desde la complejidad sistémica, que reconoce la entropía y la mutación sistémica, es perfectamente viable pensar que, para lograr el mismo o similar resultado al obtenido hace algunos siglos, es pertinente cambiar la receta pues tanto el sistema como el entorno han cambiado en estos años. Hoy día, la moral cristiana (que repetimos, no es lo mismo que la Iglesia), con los nuevos entornos, ¿sí favorecería una democracia y sería de contrapeso al derecho y a la política? ¿No podrán existir nuevos elementos que puedan ponerle límite al crecimiento desmesurado del derecho y del poder político en la actualidad, diferentes a los valores cristianos? Si existen dichos elementos (¿la ética discursiva de Apel-Habermas o la justicia como equidad de Rawls?), la democracia podría sostenerse en ellos sin necesidad de acudir a la moral cristiana. Agregamos otra cosa: si se alega la necesidad, para la convivencia y para la democracia, de una dualidad de foros, ¿entonces se trata de aceptar un iusnaturalismo, no por revelación, no por racionalidad, sino por conveniencia social (necesidad de convivencia) y política (defensa de la democracia)? ¿Esto no es un retorno al iusnaturalismo? Y si lo es, ¿este nuevo iusnaturalismo sería una petición de principio?

Todas estas inquietudes están planteadas en la obra de Prodi que, en este escrito, quisiéramos dejar en manos del lector; esto es, que este texto sirva para la promoción crítica de una gran obra historiográfica que ha no ha tenido el relieve que debería. E, igualmente, queremos resaltar que debe ser claro que, en la actualidad, la interdisciplinariedad (como lo que aquí proponemos, al ver la historia política) es una actitud investigativa que produce desarrollos epistémicos valiosos en la filosofía política y del derecho. Seguir haciendo filosofía, con las puertas cerradas a otras disciplinas, conduce a la erosión de la creatividad y de la capacidad de lectura del entorno.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. A. Gimeno Cuspinera (trad.), Valencia: Pre-textos.
- Aguirre, J. (2012). Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y valores*, 148, 59–78.

- ____ (2013). Habermas' Account of the Role of Religion in the Public Sphere: A Response to Cristina Lafont's Critiques through an Illustrative Political Debate about Same-Sex Marriage. *Philosophy and Social Criticism*, 39, 637-673.
- ____ (2016a). Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de la eugenesia liberal. *Revista Franciscanum*, 166, 49-85.
- ____ (2016b). Los alcances cosmopolitas y universales de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. *Revista Co-Herencia*, 13, 213-241.
- ____ (2017). Habermas y su análisis posmetafísico de la religión. *Praxis Filosófica*, 44, 119-146.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén*. 2ª. ed. C. Ribalta. (trad.), Barcelona: Debolsillo.
- Audi, R. (2011). *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayarragaray, C. (1953). *Historia y crítica del juramento*. Buenos Aires: Albatros.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. (pp. 1-18). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Blandón, J. (2013). Una aproximación casuística a la cuestión de la aplicación del derecho injusto en la filosofía moral kantiana. *Precedente*, 3, 35-70.
- Blichner, L. y Molander, A. (2008). Mapping Juridification. *European Law Review*, 14(1), 36-54.
- Botero, A. (2009). *La tolerancia en la historia*. Medellín: Universidad de Medellín.
- ____ (2010). El poder y los derechos: una historia florentina sobre tensiones y fracasos. *Revista Jurídica: Universidad Autónoma de Madrid (RJUAM)*, 22(2), 31-64.
- ____ (2012). Introducción iusfilosófica y crítica a la obra "Facticidad y Validez" de Habermas. En *Filosofía del derecho*. (pp. 687-752). Medellín: Universidad de Medellín.
- ____ (2013). De la religión del juramento al juramento legal: conclusiones de un estudio sobre la evolución del juramento procesal en Colombia durante el siglo XIX. *Precedente*, 2, 9-46.
- ____ (2016). Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica. *Pensamiento Jurídico*, 43, 475-504.

- Botero, A., Salazar, E., Pulgarín, J. y Castañeda, H. (2005). Teorema de las relaciones complejas en el discurso interventor: el espacio vital, el maltrato familiar, el individuo y la familia antioqueña. *Revista Universidad de Medellín*, 40(79), 39-53.
- Braudel, F. (1980). *La historia y las ciencias sociales*. Josefina Gómez. (trad.), Madrid: Alianza.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *CIDOB d'Afers Internacionals*, 77, 13-39.
- Cepeda, A. (2007). Pentecostales, reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006. En A. González (comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. (pp. 199-224). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Código de derecho canónico* (1983). Edición bilingüe. 5ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Costa, P. (2006). *Democrazia politica e stato costituzionale*. Napoli: Editoriale scientifica.
- De La Torre, J. (1995). Confesionarios: Uso del derecho canónico a favor de los indios. En *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. (pp. 1657-1674). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Decugis, H. (1942). *Les étapes du droit. Des origines a nos jours*. Paris: Librairie du Recueil Sirey.
- Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press.
- Felice, E. (2010). Reseñas y debates. *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, de Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 2009, 396 pp). A. Hermosa (trad.), Andújar. Araucaria: *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12(23), 164-172.
- Garzón, I. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión? *Ideas y Valores*, 65(162), 71-85.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II*. M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Taurus.
- (1999). *La Inclusión del Otro*. J. C. Velasco. (trad.), Barcelona: Paidós.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *¡Ay Europa!* Madrid: Trotta.

- ____ (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. J. M. Carabante y R. Serrano (trad.), Madrid: Trotta.
- ____ (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. J. Seca (trad.), Madrid: Trotta.
- Hart, H. (1998). *El concepto de derecho (1961)*. G. Carrió (trad.), Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Libro II: De las pasiones. F. Duque (trad.), Buenos Aires: Orbis.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jaucourt, L. (1756). Europe. En D. Diderot, y J. d'Alembert (eds.), *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers: Et - Fn, Tome Sixieme*. (pp. 211-212). París: Briasson y otros.
- Jellinek, G. (2001). *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. A. Posada. (trad.) México: UNAM.
- Kelsen, H. (2001). *¿Qué es la justicia?* (1953). E. Garzón Valdés (trad.), México: Fontamara.
- ____ (2002). *Esencia y valor de la democracia*. R. Luengo y L. Legaz (trads.), Granada: Comares.
- ____ (2003). El alma y el derecho (1936). O. Correas (comp.), *El otro Kelsen*. T. Martínez (trad.), (pp. 345-371). 2ª. ed. México: UNAM y Coyoacán.
- Koselleck, R. (1990). *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Lévy-Bruhl, H. (1959). Réflexions sur le Serment. En *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*. (pp. 385-396). París: Librairie générale de droit et de jurisprudence, éditions Montchrestien, Jurisprudence Dalloz-Libraire du Recueil Sirey.
- López, F. (2011). Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho. *Revista De Historia Del Derecho*, 41, 239-241.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible. el problema de la religión en la sociedad moderna*. M. Bermejo (trad.), Salamanca: Sígueme.
- Martínez, F. (2015). La regla de oro: tiempos modernos. *Revista Internacional de Derecho Romano y Tradición Romanística*, (XXVIII), 623-648.
- Mejía, O. (1996). La teoría del derecho y la democracia en Jürgen Habermas: en torno a "Factizität und Geltung". *Ideas y Valores*, 46(103), 32-52.

- Míguez, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires-Gran Rapids: Nueva Creación.
- Moreno, P. (2007). Evangélicos y política en Colombia en la década del 90. En A. González (comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. (pp. 186-198). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Nussbaum, M. (2008). *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Perseus Books.
- Onfray, M. (2009). *El sueño de Eichmann*. A. Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa.
- Perry, M. (2012). *The Political Morality of Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prodi, P. (1992). *Il sacramento del potere. Il giuramento político nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino.
- ____ (1998). Postfazione. En A. Calore (ed.), *Seminari di storia e di diritto. II: Studi sul giuramento nel mondo antico*. (pp. 139-145). Milano: Giuffrè.
- ____ (2000). *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino.
- ____ (2009). *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino.
- ____ (2012). *Cristianesimo e potere*. Bologna: Il Mulino.
- ____ (2017). Europe in the Age of Reformations: The Modern State and Confessionalization. *The Catholic Historical Review*, 103(1), 1-19.
- Quintero, O. (2007). ¿Profeta o político? Análisis sobre la compatibilidad del desempeño paralelo y unipersonal de los dos roles. Estudio de caso enmarcado en el neopentecostalismo en Bogotá. Aplicado a la Misión Carismática Internacional. En A. González (comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. (pp. 225-244). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Rawls, J. (2004). Guía de lectura de *El liberalismo político*. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, 93-112.
- Romano, S. (2012). *El ordenamiento jurídico (1917-1918)*. S. Martín-Retortillo y L. Martín-Retortillo (trads.), Madrid: Reus.
- Ross, A. (1961). *Hacia una ciencia realista del derecho*. J. Barboza. (trad.) Abeledo-Perrot: Buenos Aires.
- Rorty, R. (2003). Religion in the Public Square: A Reconsideration. *Journal of Religious Ethics*, 31, 141-49.
- ____ (2006). Anticlericalismo y ateísmo. En S. Zabala (comp.), *El futuro de la Religión*. T. Oñate (trad.), (pp. 47-63). Barcelona: Paidós.

- Sagrada Biblia* (1967). 23ª ed. Edición de Nácar-Colunga. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sandel, M. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Santos, M. (2017). A vueltas con la religión. Otra forma de pensar la ciudadanía. *Revista Filosofía UIS*, 16(1), 131-151 (doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v16n1-2017006>).
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.
- Taylor, C. y MacLure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vattimo, G. (2006). La edad de la interpretación. En S. Zabala (comp.), *El futuro de la Religión*. (pp. 65-81). T. Oñate. (trad.), Barcelona: Paidós.
- Vitiello, V. (2010). De lo sagrado: ocaso y regreso. En F. Díez de Velasco & P. Lanceros (eds.) *Religión y mito*. (pp. 265-293). Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Walzer, M. (1965). *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- ____ (2010). *Pensar políticamente*. A. Santos Mosquera (trad.), Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. J. Abellán (trad.), Madrid: Alianza.
- Weithman, P. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2014). *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

