

**VERDAD CRISTIANA Y PLURALISMO  
DEMOCRÁTICO  
SEGÚN JOSEPH RATZINGER**

**Ignacio Salazar Schmidt**

Universidad de los Andes, Santiago, Chile

Contacto: [ijsalazar@miuandes.cl](mailto:ijsalazar@miuandes.cl).

ORCID: 289982420

Recibido: 21 de septiembre de 2022

Aprobado: 24 de octubre de 2022

**Para citar este artículo:**

Salazar Schmidt, I. (2023). “Verdad cristiana y pluralismo democrático según Joseph Ratzinger”. *Prudentia Iuris*, N. 95, pp.29-45

**DOI:** <https://doi.org/10.46553/prudentia.95.2023.pp.29-45>

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es mostrar cómo, según Joseph Ratzinger, la pretensión de verdad de la fe cristiana es compatible con el pluralismo propio de una democracia liberal. Esta compatibilidad se funda en una determinada comprensión del pluralismo democrático, así como en una determinada comprensión de la tolerancia cristiana.

**Palabras clave:** Pluralismo, Democracia liberal, Cristianismo, Ratzinger.

## **Christian truth and democratic pluralism according to Joseph Ratzinger**

**Abstract:** The object of this work is to show how, according to Joseph Ratzinger, the pretension of truth of the christian faith is compatible with the pluralism of a liberal democracy. This compatibility is grounded on a specific understanding of the democratic pluralism, as well as on a specific understanding of christian toleration.

**Keywords:** *Pluralism, Liberal democracy, Christianity, Ratzinger.*

## **Verità cristiana e pluralismo democratico secondo Joseph Ratzinger**

**Sommario:** L'obiettivo di questo lavoro è mostrare come, secondo Joseph Ratzinger, la pretesa di verità della fede cristiana sia compatibile con il pluralismo tipico di una democrazia liberale. Questa compatibilità si fonda su una certa comprensione del pluralismo democratico, così come su una certa comprensione della tolleranza cristiana.

**Parole chiave:** Pluralismo, Democrazia liberale, Cristianesimo, Ratzinger.

### **1. El problema del pluralismo**

Uno de los mayores desafíos que la democracia liberal plantea a la fe cristiana (aunque no sólo a ella) es lo que podríamos llamar “el problema del pluralismo”. Podemos formular este problema del siguiente modo: ¿cómo compatibilizar la robusta pretensión de verdad de la religión cristiana, que se concibe como la única verdadera, con un modelo de sociedad según el cual el Estado no debe asumir una sola visión general del bien?<sup>1</sup> Si una religión reclama ser la única verdadera, ¿no deberíamos decir que eso mismo es ya un peligroso germen de intolerancia? Por otra parte, ¿lleva la democracia liberal necesariamente consigo una apertura a distintas visiones de mundo que un cristiano jamás podría aceptar, ya que no sólo son distintas, sino muchas veces opuestas a la visión cristiana de la vida? Pareciera que fe cristiana y pluralismo democrático son incompatibles sin más. El teólogo Joseph Ratzinger, sin embargo, propone que, con ciertas condiciones, la pretensión

1 Para formularlo con palabras de Rawls: “El pueblo de una democracia constitucional no tiene, como pueblo liberal, una doctrina general del bien, mientras que los ciudadanos de una sociedad liberal sí tienen tales concepciones”. Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes*. Paidós, 53.

de verdad propia del cristianismo y la tolerancia o diversidad propia de la democracia liberal no son necesariamente irreconciliables. En este trabajo nos proponemos expresar lo que, a nuestro juicio, está en el corazón de esta posición ratzingeriana. Ella, sin embargo, se halla dispersa en varios trabajos suyos y merece por ese motivo ser objeto de una cierta recapitulación o reunión. La esencia del planteamiento ratzingeriano está en que, si se adopta cierto modo de comprender la relación entre razón y fe, la presencia de la fe cristiana en las sociedades liberales no sólo es posible, sino incluso deseable.

Antes de entrar directamente en el problema, es útil intentar precisar algo más sus términos. ¿Cuál es el alcance de eso que llamamos pluralismo? El pluralismo puede ser (o no) descrito como un problema; pero antes que la evaluación del hecho debe aceptarse la existencia del hecho como tal. El pluralismo es sobre todo una realidad, un hecho innegable de nuestras sociedades actuales. Este hecho puede ser valorado positiva o negativamente. Como sugiere un autor<sup>2</sup>, podríamos decir con Agustín “conlinges me a dispersione, in qua frustratim discissus sum dum ab Uno Te aversus in multa evanui”<sup>3</sup>, o decir con Mill que “a medida que la humanidad progresa, va constantemente creciendo el número de doctrinas que dejan de ser objeto de discusión”<sup>4</sup>. Pero antes que cualquier evaluación, el pluralismo es un hecho. Aquí partimos asumiendo que la pluralidad de las sociedades contemporáneas es peculiar de ellas, y más enfática que en épocas pasadas<sup>5</sup>.

Podemos hacer una diferenciación del pluralismo en dos dimensiones<sup>6</sup>. Se lo puede comprender, en primer lugar, como una posición ética o una postura filosófica según la cual cada uno debe transformarse en contacto con las otras éticas o filosofías, a fin de llegar, a partir (y a través) de la diversidad de perspectivas, a una comprensión de lo ético o de lo político que, al menos, se acerque a las exigencias universales de la naturaleza humana. También podría decirse que cierto pluralismo implica la negación de valores universales; pero parece más adecuado (y más difundido en la sociedad) un modo de pensar “agnóstico” respecto de valores universales que un “ateísmo” frente a tales valores. Según esto, el pluralismo como *ethos* comienza por cons-

2 Cfr. Svensson, M. (2015). Subsidiariedad y ordopluralismo. *Subsidiariedad*. IES, 77-94.

3 “Me recoges de la dispersión en que me estaba destrozado, mientras estaba alejado de Ti, el Uno, desvanecido entre muchas cosas”, Agustín de Hipona. *Confesiones* II, 1, 1.

4 Mill, J. S. (2011). *Sobre la libertad*. Alianza, 111.

5 Sobre el pluralismo contemporáneo en relación con la idea de tolerancia religiosa cristiana, desde una perspectiva sociológica y filosófica, véase Karpov, V. y Svensson, M. (Eds.) (2020). *Secularization, Desecularization and Toleration*. Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-54046-3>.

6 Aquí sigo a Svensson. Ob. cit., 77-94.

tatar la dificultad de acceder a valores universales, aunque en algunos casos no los niegue, sino que los considere algo así como valores límite. Esta es una forma de entender lo que es el pluralismo<sup>7</sup>. Pero también el pluralismo puede ser comprendido como programa de convivencia, es decir, asumiendo que, realmente, no necesitamos un consenso sustantivo en torno a valores comunes para conseguir la paz de la comunidad política, sino solo instituciones comunes, dentro de las cuales una pluralidad de formas de vida pueda coexistir. Según el primer modo de entender el pluralismo, no podríamos descartar que puede implicar, en algunos casos, cierta dosis de relativismo<sup>8</sup>. Distinguidas estas dos formas de comprender el pluralismo, podemos preguntarnos: ¿qué nivel de pluralismo es propio de una democracia liberal? ¿Es el pluralismo liberal-democrático necesariamente relativista?

## 2. ¿Es el relativismo una condición necesaria de la democracia liberal?

Si algo llama la atención en el pensamiento de Joseph Ratzinger es que en todo su quehacer intelectual aparece, de los más diversos modos, la (incómoda) categoría de *verdad*. La pregunta de si la verdad es alcanzable es en su pensamiento una inquietud permanente, y el caso que nos ocupa no es la excepción<sup>9</sup>. Así, al reflexionar sobre la democracia liberal, el teólogo siempre está preguntando, de un modo más implícito o explícito, según los casos, por

7 Una posición de este tipo es la que encontramos en Connolly, W. (2005). *Pluralism*. Duke University Press.

8 Cfr. Connolly, W. *Pluralism*. Ob. cit., 38-67.

9 Aunque se podrían citar muchas obras, pensamos que el problema de la verdad en relación con el pluralismo de la democracia liberal (así como el pluralismo en sede teológica) aparece de modo especial en los siguientes trabajos: Ratzinger, J. (2020). *Introducción al cristianismo*. Sígueme; Ratzinger, J. (2020). *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp; Ratzinger, J. (2014). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Encuentro; una excelente recopilación de artículos reunida en la obra Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme; el diálogo con Jürgen Habermas en Habermas, J. y Ratzinger, J. (2018). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica; Ratzinger, J. (2005). *La fraternidad de los cristianos*. Sígueme; la encíclica *Lumen fidei*, que si bien fue redactada en último término por Francisco, tiene una primera redacción, casi total, de Benedicto XVI, según se dice en la propia encíclica. Cfr. *Lumen fidei*, n. 7 (disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va)); Ratzinger, J. (1984). Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo. *Scripta Theologica*, Nro. 16, 815-829. Como puede verse al apreciar el conjunto de la obra ratzingeriana, estos asuntos preocuparon desde muy temprano (al menos desde los años sesenta del siglo pasado) a nuestro autor.

la relación entre democracia y verdad. ¿Cuál es esa relación? ¿Cómo tiene que habérselas la democracia con la verdad?

Desde luego, los planteamientos filosóficos sobre la relación entre democracia y verdad son variados. El teólogo alemán considera que, al menos, una comprensión de la democracia liberal estaría marcada por el escepticismo o relativismo. Un ejemplo arquetípico de la posición escéptica sería la de Hans Kelsen, quien, en una de sus obras, pone a Pilato como el mejor ejemplo de hombre democrático. El Evangelio nos relata que cuando Jesús es llevado ante el Procurador romano, éste, tras intentar varias salidas para evitar la muerte de un inocente, le pregunta a quien había afirmado haber venido al mundo para dar testimonio de la verdad: “¿Qué es la verdad?”<sup>10</sup>. Kelsen nota que Pilato no espera una respuesta; antes de que Jesús pueda decir algo, Pilato decide dirigirse a la multitud, mostrando con ese gesto que “la verdad” es, en definitiva, inalcanzable y que por tanto solo nos queda contentarnos con lo que diga la mayoría del pueblo<sup>11</sup>. Si la voluntad del pueblo implicaba la decisión de dar muerte a un inocente, entonces dar muerte a un inocente no podía ser considerado un acto injusto. Las consideraciones relativas a lo justo en sí no son relevantes; alcanzar una verdad de ese tipo es algo demasiado lejano. Quizá Pilato como individuo podía pensar que no era justo matar a un inocente, pero no podía imponer esa convicción al pueblo. Lo justo para la ciudad es lo que el pueblo determine que es justo. Para quienes piensan como el jurista austriaco, dice Ratzinger, “la verdad, también la verdad sobre el bien, no parece algo que se pueda conocer comunitariamente. Es dudosa”<sup>12</sup>.

No es que Ratzinger considere que Kelsen, o quienes piensan como Kelsen, sean escépticos *simpliciter*. En efecto, no se trata de que la verdad sobre el bien sea absolutamente incognoscible, sino solo la verdad sobre el bien común. Cada individuo puede tener su propio proyecto de vida, y la sociedad debe permitirle que lo despliegue con la mayor amplitud posible. El individuo sí tiene acceso a la verdad sobre su propio bien privado<sup>13</sup>. Cuando

10 Jn 18, 38.

11 Cfr. Ratzinger, J. *Verdad, valores, poder...*, 76. La interpretación kelseniana del pasaje bíblico, así como una ulterior discusión, pueden verse en Possenti, V. (1991). *La società liberale al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. Marietti, 335. Cfr. Kelsen, H. (1977). *Esencia y valor de la democracia*. Labor.

12 Ratzinger, J. *Verdad, valores, poder...*, 73. Como explica el propio Ratzinger, es otro modo de caracterizar este “escepticismo democrático”, es decir que la única fuente legítima del derecho es la voluntad del pueblo. Cfr. Ratzinger, J. *Verdad, valores, poder...*, 88.

13 Esta “privatización de la verdad sobre el bien” es descrita por Ratzinger como una de las consecuencias de la Revolución francesa. Sólo tras esta revolución se concibió el Estado como una entidad absolutamente humana, separada de la divinidad o de la religión. Cfr. Pera, M. y Ratzinger, J. (2006). *Sin Raíces*. Península, especialmente 53-80. Esta privatización de la

cada uno persigue su propio bien, actúa de un modo que podemos llamar genuino o auténtico. En cambio, la pretensión de alcanzar la verdad sobre el bien común sería una pretensión desmesurada y riesgosa, pues podría conducir a imposiciones arbitrarias o a posiciones intolerantes<sup>14</sup>. Toda afirmación de una verdad sobre el bien común sería una imposición.

Corrientes como esta suelen tener un fundamento filosófico posmoderno de origen nietzscheano, según el cual la voluntad de cada sujeto es un poder que no reconoce límites, y cuyo desear debe ser realizado a toda costa en el mundo<sup>15</sup>. Nietzsche, en efecto, postula una ontología de la diferencia en la que cada ser humano es completamente único y no comparte ninguna naturaleza con sus semejantes<sup>16</sup>. Este filósofo ha sido quien más radicalmente ha identificado la vida con la voluntad de poder. Ratzinger, en cambio, desde una ontología analógica, puede fundar una noción de comunión que sea capaz de hacer inteligible un pluralismo democrático no relativista<sup>17</sup>.

---

religión no es, sin embargo, una consecuencia necesaria del proceso de secularización; ha sido lo que ha ocurrido históricamente en Europa y –nos atrevemos a agregar– en América del Sur. Cfr. Mong, A. (2013). The dialectics of secularization: an exceptional phenomenon. *Asia Journal of Theology* Vol. 27 issue 2, 243-259. Hacemos presente que Mong, siguiendo a Gary Glenn, considera que Leo Strauss hace una crítica de origen nietzscheano a la tradición iusnaturalista; no compartimos esta apreciación (sc. el nietzscheanismo de Strauss), aunque tampoco ignoramos que Strauss niega la existencia de absolutos morales. Cfr. Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Prometeo, 167-207. Para una crítica de la negación straussiana de los absolutos morales: Mansuy, D. (2014). Aristote, Leo Strauss et le droit naturel. *Laval théologique et philosophique* vol. 70, núm. 2, 315-329. <https://doi.org/10.7202/1029154ar>. Sobre la relación de Strauss con Nietzsche: Zuckert, C. y M. (2006). *The Truth about Leo Strauss*. University of Chicago Press, 27-57.

14 Al menos en parte, el origen de algunas concepciones escépticas o relativistas de la democracia pueden rastrear hasta Rousseau. Para el pensador francés, el individuo en el estado de naturaleza es auténtico: en el estado pre-social se da el sólo ser sin aparecer; no hay “formas” que disfracen el núcleo íntimo del sujeto, donde estaría su verdad. Si para el sujeto tiene alguna conveniencia entrar en la sociedad, esa conveniencia se da sólo en la medida en que aquella sea un instrumento que le permita perseguir lo que su “yo interior” le muestre como bueno. Véase sobre esto García-Huidobro, J. (1992). *Naturaleza y política*. El discurso sobre la desigualdad de J. J. Rousseau. *Persona y Derecho (Escritos en memoria de Michel Villey IV)* Nro. 27, 201-223. En todo caso, la asociación entre relativismo y democracia también tiene insignes exponentes contemporáneos, que la afirman de modo más o menos explícito. Cfr. Dahl, R. (1992). *La democracia y sus críticos*. Paidós y Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the liberal State*. Yale. Para una mayor profundización de este asunto, desde un punto de vista histórico-filosófico, remitimos a la obra de Possenti ya citada.

15 En esto sigo a Gonçalves, A. (2018). The theological foundation of democracy according to Ratzinger. *Religions* vol. 9 issue 115, 10. Una reflexión metafísica crítica muy interesante acerca de la noción nietzscheana de voluntad en: Polo, L. (2018). *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa. También A. Mong hace ver el rol de Nietzsche en esta comprensión de la democracia. Cfr. Mong, A. Ob. cit.

16 Cfr. Gonçalves, A. Ob. cit., 10-13.

17 *Ibid.*

Ciertamente, este tipo de enfoque fue el que motivó las condenas de la democracia liberal en otro tiempo por parte de la Iglesia<sup>18</sup>. Pero siendo esas democracias mismas una realidad cambiante en la historia, el juicio de la Iglesia respecto de ellas ha de ser también diverso según los casos. Así, Benedicto XVI explicaba que la variación del juicio de la Iglesia respecto de la democracia, introducida por la novedad que supuso el Concilio Vaticano II, debe ser entendida según una hermenéutica de la reforma, más que una hermenéutica de la ruptura:

Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes –por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia– necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, solo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro<sup>19</sup>.

Pero no toda comprensión de la democracia liberal es, a juicio del pensador alemán, necesariamente escéptica. Cabe también lo que Ratzinger, siguiendo a Vittorio Possenti, denomina “posiciones intermedias”, que se sitúan entre el escepticismo y una opción metafísica robusta. Aquí estarían planteamientos como el de Karl Popper y otros<sup>20</sup>. Pensadores como Popper todavía conservan una cierta fe en que algunas verdades político-morales son razonables para todos (o al menos para la mayoría), en cualquier sociedad, aunque esas verdades no puedan ser demostradas. Su planteamiento

18 Cfr. ídem.

19 Benedicto XVI (2005). *Discurso de 22 de diciembre de 2005 a la curia romana*. Disponible en el sitio web del Vaticano.

20 Nuestro autor menciona también como exponentes de posiciones intermedias a Schumpeter y Bobbio. Cfr. Ratzinger, J. (2020). *Verdad, valores, poder...*, 85. Nos parece que también podría encuadrarse en esta categoría la influyente filosofía de John Rawls. En efecto, el profesor de Harvard calza bien con lo que Possenti llama “posiciones intermedias”, pues propone una fundamentación de ciertos valores democráticos que se obtendrían de un modo pretendidamente “aséptico” (el recurso al “velo de la ignorancia”), pero que se revela, después de pasados algunos años de la publicación de su *Teoría de la justicia*, como un planteo fuertemente condicionado por su contexto histórico, a saber, la realidad de los Estados Unidos de la época de posguerra. Sobre las dificultades epistémicas que implica el intento de fundar un sistema de valores políticos de un modo ahistórico, puede verse MacIntyre, A. (2021). *Tras la virtud*. Austral, 74-86.

tiene cierto carácter pragmático. Sobre la base de este consenso mínimo, una sociedad abierta podría sobrevivir. En este tipo de planteamientos, la voluntad general del pueblo no es la única fuente de legitimidad política o jurídica, pues lo que puede acordar la mayoría está sujeto a límites que no provienen de ella misma. Pero la pregunta por la justificación de esos límites contra mayoritarios no tiene una respuesta pacífica. Por esa razón, el teólogo considera que este modo de pensar está cada vez más lejos de ofrecer un terreno seguro para la democracia liberal, puesto que depende fuertemente de condiciones históricas que no están aseguradas. Particularmente, posiciones como la de Popper eran sostenibles gracias a cierto *ethos* judeocristiano que aún era compartido en la época en que escribía el autor de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Es así como Ratzinger concluye respecto de Popper que “ponderando el conjunto de su pensamiento podemos decir que este pobre residuo de certeza moral [...] descansa en vestigios de origen judeocristiano existentes todavía”<sup>21</sup>. El problema del enfoque pragmático es que más temprano que tarde colapsa.

Así, habría posiciones que, sin ser escépticas o relativistas, conciben regímenes democráticos en los cuales ciertos valores morales mínimos debieran operar siempre como restricciones a la voluntad de la mayoría, sobre la base de principios que son presentados como relativamente evidentes para todos, o por lo menos como racionalmente accesibles para la generalidad de los ciudadanos. Pero estos planteos, históricamente tan condicionados, no ofrecen un fundamento suficientemente seguro de respeto por la dignidad de la persona desde un punto de vista normativo. Lo que Popper o Bobbio consideraban valores evidentes pueden dejar de serlo en el futuro. O quizá ya dejaron de serlo.

Pero hay un tercer modo de concebir la democracia liberal que permitiría superar el escepticismo, y entrar en un diálogo fecundo con la fe cristiana, de tal modo que ambas –democracia y fe cristiana– resulten beneficiadas. Es la concepción de la democracia que encontramos, por ejemplo, en Jürgen Habermas, quien sostuvo un célebre coloquio con el entonces cardenal Ratzinger, sobre los fundamentos pre-políticos del Estado liberal<sup>22</sup>. De acuerdo con esta visión, el relativismo no sería una condición necesaria de la democracia liberal<sup>23</sup>.

21 Ratzinger, J. (2020). *Verdad, valores, poder...*, 87-88.

22 Dicho coloquio fue organizado por la Academia Católica de Baviera. Tuvo lugar el 19 de enero de 2004. Las intervenciones están recogidas en Habermas, J. y Ratzinger, J. (2018). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica.

23 Como ha mostrado certeramente A. Gonçalves, ciertos enfoques de la Radical Orthodoxy coinciden con la metafísica ratzingeriana y alcanzan notables puntos en común a la hora de proponer un fundamento a una democracia liberal cuyo pluralismo no sea relativista y que así salvaguarde la dignidad humana. Cfr. Gonçalves, A. Ob. cit., 8-10.



El punto de encuentro entre el filósofo de Fráncfort y el futuro Papa en dicho diálogo estaba dado precisamente por la convicción compartida, a la que cada uno llegaba desde puntos de partida diversos, de que la razón humana es falible en su conocimiento de la verdad sobre el bien común, pero que no está completamente ciega, y que es posible que la razón, de algún modo, se abra a algo que está más allá de sí misma. Esta convicción se obtiene, tanto en el caso de Ratzinger como en el de Habermas, de la consideración de situaciones límite para la vida del hombre. Así, el teólogo sostenía en esa oportunidad que el poder inmensamente destructivo del terrorismo –en ese entonces no había pasado tanto tiempo desde el 11 de septiembre de 2001– nos pone frente a la realidad de que el hombre actual ha alcanzado con su razón el poder suficiente como para hacer del mundo un lugar horrible<sup>24</sup>. En la misma línea, explica que la gran cantidad de fabricación de seres humanos en probetas nos muestra que “la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos ya no son fantasías de moralistas hostiles al progreso”<sup>25</sup>, sino serios peligros para la convivencia democrática. Otro tanto se podría decir de la destrucción que trajeron consigo las guerras mundiales. Todo esto ha sido posible gracias a los “avances” de la razón humana. Pero si la bomba atómica, la experimentación con seres humanos, y tantos otros atentados contra los derechos humanos básicos son un producto de la razón, surge la duda sobre la fiabilidad de la sola razón. Surge la pregunta de si una crítica de la razón solo puede tener lugar frente a un tribunal erigido por ella misma. Ratzinger se pregunta, entonces: “¿No habría que poner la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá *circumscribirse recíprocamente la religión y la razón*, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?”<sup>26</sup>.

Precisamente frente a este tipo de abusos de la razón o del uso de la razón para el mal, Ratzinger propone que la fe cristiana puede hacer una contribución decisiva a una sociedad pluralista. Puede ayudar a la razón a ser purificada de los riesgos que presenta su propia *hybris*.

Las reflexiones de Habermas iban en una dirección similar. Para el filósofo, la razón por sí misma descubre que su íntimo origen proviene de Otro<sup>27</sup>. Ella por sí misma está abierta a una dimensión trascendente, si lleva a cabo un “proceso de purificación de la razón por la razón” que la

24 Cfr. Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión...*, 42. Hoy podríamos pensar en el conflicto entre Rusia y Ucrania, que nuevamente nos pone delante de la real amenaza de una guerra nuclear.

25 Habermas, J. y Ratzinger, J. *Entre razón y religión...*, 43.

26 Cfr. Habermas, J. y Ratzinger, J. Ob. cit., 44. Énfasis añadido.

27 Habermas, J. y Ratzinger, J. Ob. cit., 24.

haga tomar conciencia de su finitud, conciencia que solo es posible adquirir poniendo a la razón en un horizonte más amplio, es decir, en un horizonte trascendente. Este horizonte más amplio estaría presente en las distintas tradiciones religiosas que de hecho han existido históricamente en las comunidades humanas. Para el filósofo es un hecho que “en la vida de las comunidades religiosas [...] puede mantenerse intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que no puede recuperarse solo con los conocimientos profesionales de expertos”<sup>28</sup>. Es decir, la razón *qua* razón constata que hay algo en diversas tradiciones religiosas que parece trascenderla, aunque le es de algún modo accesible. Ese conocimiento que las tradiciones religiosas mantienen parece ser el origen de una fuerza que es capaz de sostener a los seres humanos cuando se enfrentan radicalmente con su finitud. Ese “algo que se mantiene intacto en la vida de las comunidades religiosas” es descrito de la siguiente manera por Habermas:

Me refiero a formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de la concepción de una vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto. Esta asimetría en la pretensión epistémica [entre razón y revelación] permite iniciar en la filosofía una disposición a aprender de la religión, y esto no por motivos funcionales, sino por motivos de contenido<sup>29</sup>.

Son palabras fuertes. La razón, frente al problema del sentido, busca, ella misma, refugiarse en la religión. La filosofía tiene cosas sustantivas que aprender de la fe. Aquí no podemos reconstruir en todo su detalle el razonamiento del teólogo y del filósofo, pero quisiéramos simplemente hacer notar una coincidencia fundamental, que, por momentos, resulta sorprendente. Ambos pensadores convienen de modo admirable en que frente a ciertas experiencias límite, debemos reconocer que la razón humana necesita ser purificada de su propia *hybris*, y por otra parte, que la razón en su propio modo de operar permitiría, de suyo, una *apertura* de la propia razón a algo que está más allá de sí misma, y de lo cual participan las distintas formas de revelación, como la llama Habermas<sup>30</sup>. Si se comprende la relación entre

28 Habermas, J. y Ratzinger, J. Ob. cit., 26-27.

29 Habermas, J. y Ratzinger, J. Ob. cit., 27.

30 Para ser justos, debe puntualizarse que Habermas no sólo tiene en mente la tradición cristiana cuando habla de “revelación”, sino que incluye las más variadas tradiciones religiosas que permiten algún contacto de la autoconciencia con el Otro, sea un Otro personal, alguna forma de conciencia cósmica, o alguno de los diversos “pseudónimos la Trinidad” que las distintas religiones nos ofrecen. Cfr. ídem, 24.

razón y fe de esta manera, el relativismo no es, necesariamente, un lastre que acompañe a la democracia liberal.

### 3. ¿Es la intolerancia una condición necesaria del cristianismo?

La convergencia de los planteamientos de Habermas y Ratzinger no se refiere solo a la necesidad de purificación de la razón. *También es la propia religión la que puede dejarse llevar de una peculiar forma de hybris*. Como vimos, el teólogo no sólo propone que la razón sea purificada por la religión, sino también el camino inverso, ya que la propia religión ha sido históricamente –y actualmente– un pretexto para la violencia y la intolerancia. Razón y religión deberían circunscribirse *recíprocamente*, de modo que puedan “mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino”<sup>31</sup>. Aún a riesgo de parecer reiterativos, quisiéramos enfatizar que es precisamente esta *mutua necesidad de purificación* o este *mutuo circunscribirse de razón y religión* la clave para entender cuál pueda ser el lugar del cristianismo en las democracias liberales contemporáneas. Aquí, en la manera como se concibe la razón en relación con la religión, o la relación entre razón y fe, está el nervio de toda esta cuestión<sup>32</sup>.

Si ciertas concepciones de la democracia liberal conllevan el riesgo del escepticismo, no es menos cierto que algunas aproximaciones cristianas a la política conllevan el riesgo de la intolerancia. No sólo del islam –como podría quizá pensarse a primera vista– provienen amenazas de una *hybris* religiosa, sino también del propio cristianismo, derivadas de su irrenunciable pretensión de verdad.

31 Cfr. Habermas, J. y Ratzinger, J. Ob. cit., 44. En el diálogo con Habermas se destaca, ante todo, la necesidad que la razón tiene de purificación. En *Fe, verdad y tolerancia*, por contrapartida, Ratzinger es bastante explícito respecto de la necesidad que la fe tiene de la filosofía, llegando a decir que sin ella la fe “se quedaría sin aire para respirar”. Ratzinger, J. *Fe, verdad y tolerancia...*, 161. Remitimos al lector a esta obra para ver el planteamiento más detenidamente.

32 En este trabajo no podemos exponer con todo detalle la comprensión de Joseph Ratzinger sobre la relación entre religión y razón, o entre fe y razón, naturalmente. Véase Ratzinger, J. (2014). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Encuentro. En esta obra, el teólogo hace propio el sistema de identidad parcial de Santo Tomás de Aquino, es decir, la idea según la cual el Dios de la fe añade algo al Dios de los filósofos, superándolo. Sin embargo, el Dios de la religión es exactamente el mismo que el Dios de los filósofos, entendiendo aquí por “Dios de la religión” el “Dios de las religiones no cristianas”, las cuales se considera que aportan una vivencia real de la divinidad, aunque inferior a la que proporciona la fe cristiana.

Ratzinger no trepida en hacer una autocrítica de los efectos políticos negativos que su propia religión puede tener. Uno de esos efectos negativos –quizá el principal– es precisamente la tendencia a suprimir la idea de tolerancia<sup>33</sup>. Ya en la Antigüedad el cristianismo entró en conflicto con la idea de tolerancia religiosa vigente en la época del Imperio Romano, puesto que se negó a ser ubicado en el Panteón en pie de igualdad con las otras religiones<sup>34</sup>. Sin embargo, esta autocomprensión de los cristianos, que los llevaba a no ponerse en pie de igualdad con las otras religiones imperiales, implicaba que la comunidad de los cristianos debía ser en cierto modo anterior o independiente a la comunidad política. Tal convicción, nos dice el teólogo, es riesgosa, porque “aquí puede encontrarse el peligro de una pretensión teocrática. Con esto se relaciona el que la pretensión de verdad inmanente al Cristianismo (*sic*) pueda transformarse en intolerancia política, como ha sucedido más de una vez”<sup>35</sup>.

Esta posible pretensión teocrática que va envuelta en el cristianismo no es el único peligro que nuestro autor ve como riesgo connatural a la fe cristiana. También la resistencia de los cristianos a aceptar que todo lo humano es imperfecto –y el cristianismo en cuanto humano también– puede llevar a socavar los fundamentos mismos de la convivencia democrática. Este peligro es aún más serio en nuestros días. La amenaza teocrática en sede cristiana parece más improbable. En cambio, la tendencia a separarse o tomar excesiva distancia del Estado es una amenaza más seria.

Si no se acepta que el ideal que propone la fe cristiana nunca se realizará plenamente en este mundo, se corre el riesgo de despreciar el Estado o incluso llegar a combatirlo. Se corre el riesgo de vivir o de intentar vivir, en la práctica, al margen de él, de un modo algo anárquico<sup>36</sup>. En efecto, el teólogo explica que si el cristiano, por así decir, desespera de las posibilidades de alcanzar la perfección en este mundo, y opta por una “separación tajante entre Estado y Evangelio”, podría ser culpable de no colaborar con el *ethos* que el Estado liberal necesita para subsistir. El Estado necesita este *ethos*,

33 Cfr. Ratzinger, *J. Cristianismo y democracia pluralista...*, 823-825.

34 Cfr. ídem. Debe tenerse presente, como explica Ratzinger, que el rechazo cristiano de su inclusión en el Panteón implicaba defender el derecho de los cristianos a negar que el derecho público romano tuviera un carácter sagrado. Este rechazo incluía “la pretensión de ser una realidad de derecho público, situándose en un plano jurídico comparable al del Estado”. Ídem.

35 Ídem.

36 Dice nuestro autor: “Es cierto que la tentación de la anarquía se ha dado en todas las épocas con independencia del cristianismo. Pero la anarquía como objeto de una filosofía política y de un programa de acción con pretensiones de racionalidad, sólo ha sido posible de hecho desde esta triple raíz: el mesianismo judío, el quiliasmo [i.e. milenarismo] cristiano y la moderna idea de progreso vinculada a la técnica”. Ratzinger, *J. Cristianismo y democracia pluralista...*, 822.

pero él mismo no está en condiciones de producirlo<sup>37</sup>. Ya en la época de San Agustín –y de modo más enfático en la tradición agustiniana posterior– estaba presente este peligro de despreciar la comunidad política (la “ciudad terrena”). La comunidad política, como la piensa Agustín, nunca podrá ser *civitas Dei*. La ciudad del hombre sólo es capaz de una perfección finita. Pero no debemos abandonar la humildad que se necesita para aceptar la finitud de la perfección que el Estado puede ofrecer. El pensamiento del obispo de Hipona llevaría ínsito un peligro para la concepción del Estado o comunidad política, que en el extremo puede resultar verdaderamente nocivo. Por eso, el teólogo explica que, para Agustín,

El Estado sólo puede ser siempre *civitas terrena*. Aunque en san Agustín se encuentra también algún punto de apoyo para entender el Estado valorativamente como una magnitud neutral, es evidente su proximidad conceptual a la *civitas diaboli*; y, en cualquier caso, no se hace objeto de consideración inmediata una específica fundamentación positiva de la *civitas terrena*<sup>38</sup>.

El peligro sobre el que advierte Ratzinger puede retrotraerse, en última instancia, a una cierta interpretación de la soteriología cristiana: si consideramos que la salvación del alma discurre por un cauce completamente separado de nuestra actividad terrena –en otras palabras, si la “justificación” depende de tal modo de la gracia que las obras humanas en cierto modo son superfluas–, se corre el peligro de despreciar el Estado, e incluso, de llegar al extremo de considerarlo algo diabólico. La separación entre Estado y Evangelio puede ser vista como el correlato político de una comprensión que separa demasiado la naturaleza de la gracia.

La superación de ambos peligros –pretensión teocrática y abandono del Estado– pasa por aceptar la finitud de la realización cristiana en la historia. Esta es la purificación que la religión misma debe aceptar de parte de la razón, para no pretender instaurar lo Absoluto en la historia. La religión, y la religión cristiana en particular, es también una realidad humana, y como tal, imperfecta.

Esta aceptación de la finitud y de la ambigüedad de todo lo humano tiene consecuencias prácticas. Muy concretamente, el planteamiento ratzingeriano nos conduce a aceptar que los cristianos disfruten de un legítimo pluralismo de las opciones políticas compatibles con la fe. Esto implica dejar un lugar a la razón, para que, con una justa autonomía, determine cuál es el mejor modo concreto de alcanzar el bien común en un contexto histórico

<sup>37</sup> Cfr. Ratzinger, J. *Cristianismo y democracia pluralista...*, 823.

<sup>38</sup> Ídem.

determinado, sabiendo que nunca se alcanzará el ideal cristiano del todo. Así, la fe cristiana puede abrirse a un pluralismo no relativista, como consecuencia de la labor prudencial que le corresponde a la razón en el dominio práctico. La libertad política no necesariamente debe concebirse como la actitud frente a todas las concepciones sobre el bien humano como si fuesen igualmente válidas; hay un pluralismo cuya raíz está precisamente en el carácter concreto y singular de cada caso, y de sus diversas y únicas circunstancias históricas y contingentes.

Es muy importante reparar en cuál es, precisamente, la *causa* de que haya un pluralismo legítimo, porque de ese modo se comprende su verdadero sentido y alcance. La reflexión de Ratzinger nos muestra cuál es la razón fundamental para aceptar una diversidad de maneras de concretar las orientaciones que la fe cristiana ofrece a la vida social. Precisamente porque la actividad política siempre versa sobre aspectos contingentes, en estas materias no hay una única solución cristiana, y es legítimo que distintos cristianos tengan pareceres diversos, los cuales deben fundamentar racionalmente para que sean admitidos por sus conciudadanos. Con alguna libertad en el uso de los términos, podríamos afirmar que Ratzinger propone un relativo relativismo en sede democrática, como él mismo lo dice<sup>39</sup>.

Este planteamiento es coherente con una concepción de la razón práctica (y en algún sentido, la supone) según la cual los problemas políticos son problemas propios de un agente de praxis; entendiendo la racionalidad de la praxis como diversa de la racionalidad propia de la *téchne*<sup>40</sup>. Además, debe tener presente que Ratzinger considera que la tradición del derecho natural puede jugar para articular un pluralismo no relativista en las sociedades democráticas. Esto, sin embargo, a condición de que dicha tradición intente distinguir con nitidez algunos elementos de fe que a veces son presentados irreflexivamente como conquistas de la *ratio naturalis*, tarea en la que la propia tradición del derecho natural se encuentra muchas veces en deuda. Es decir, también haría falta una purificación de la propia tradición del derecho natural. Por último, podemos decir que esta peculiar comprensión de la tolerancia y el pluralismo sirve como fundamentación de una comprensión del principio de subsidiariedad como criterio orientador de la relación

39 “El relativismo aparece [...] como el fundamento filosófico de la democracia. [...] Una sociedad libre sería una sociedad relativista; tan sólo en este supuesto la sociedad podría seguir siendo libre y abierta al futuro. En el ámbito político, esta concepción tiene buena parte de razón. No existe una única opción política que sea la correcta. Lo que es relativo, la construcción de la convivencia de los hombres dentro de un ordenamiento en el que se disfrute de libertad, no puede ser algo absoluto”. Ratzinger, *J. Fe, verdad y tolerancia...*, 105.

40 Sobre la distinción y sus implicancias para la filosofía práctica, véase Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo. *Anuario filosófico* Nro. 32, 315-342.

entre el Estado, los individuos, y las llamadas asociaciones de la sociedad civil<sup>41</sup>. Teniendo en cuenta todos estos factores, parece plausible pensar que la intolerancia no es una condición necesaria del cristianismo y que la religión misma queda a salvo de la *hybris*.

#### 4. Conclusión

En este breve trabajo hemos intentado mostrar por qué Joseph Ratzinger considera que cristianismo y democracia liberal no sólo no son incompatibles, sino que incluso se necesitan mutuamente. En el fondo de esta cuestión, según hemos visto, está el problema de cómo se comprende la relación entre fe y razón.

Esta compatibilidad mutuamente beneficiosa supone dos condiciones de posibilidad: del lado de la democracia liberal, que no se la conciba de un modo escéptico o relativista, es decir, como una manera de convivencia fundamentada en que, en última instancia, el conocimiento comunitario del bien común es inalcanzable. Del lado del cristianismo, se requiere que éste respete una justa autonomía del orden temporal (podríamos decir, una justa autonomía de la “razón pública”) que aleje el peligro de la intolerancia. Cuando uno de los dos lados se sale de estos marcos, sea porque se considere que la verdad sobre el bien común es inalcanzable, sea porque se intente alcanzar la plenitud de la salvación en el orden temporal o porque se desprecie este mismo orden, entonces cristianismo y democracia devienen incompatibles. Dicho con otras palabras, la verdad cristiana y el pluralismo democrático no entran en colisión cuando se acepta cierto pluralismo cristiano.

A nuestro juicio, el planteamiento ratzingeriano resulta iluminador y permite orientar la discusión sobre los fundamentos pre-políticos del Estado liberal de un modo fructífero, y que beneficia, en último término, tanto a la fe cristiana como a la propia democracia liberal, precisamente porque permite conseguir, al mismo tiempo, un pluralismo respetuoso de la dignidad de la persona y una aspiración a un consenso más sustantivo que la mera neutralidad del Estado, lo que hace posible una mayor cohesión social. Al mismo tiempo, se evita el peligro de la *desmesura*, tanto de parte de la razón como de parte de la religión.

Todo este planteamiento requiere una dosis de humildad epistémica, tanto de parte de la religión como de parte de la razón, que obliga a todos

41 Sobre el vínculo entre subsidiariedad y pluralismo, Ortúzar, P. (Ed.). (2015). *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del Mercado*. IES.

los interesados a hacer un esfuerzo de “traducción” de sus propios planteamientos, de modo que se vuelvan inteligibles para la otra parte, la cual a su vez debe hacer un esfuerzo de “interpretación” de los argumentos que se les presentan, ya sea por parte de la “conciencia laica”, ya sea por parte de las diversas tradiciones religiosas. Así, por ejemplo, la idea de que todos hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios puede ser “traducida” a términos comprensibles para la “conciencia laica” como la igual dignidad de todos los seres humanos, lo que haría admisible a dicha “conciencia” un trato reflexivo con lo que las diversas religiones quieran plantear en la arena pública, que sin duda puede resultar enriquecedor para la misma razón pública. De este modo, se defiende también la libertad religiosa y se reconoce una justa dimensión secular en el seno mismo del quehacer de la Iglesia<sup>42</sup>.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona, san. (2014). *Confessions* (Trad. C. Hammond). Loeb.
- Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the liberal State*. Yale.
- Benedicto XVI (2005). *Discurso de 22 de diciembre de 2005 a la curia romana*. www.vatican.va. Consultado el 26 de octubre de 2022.
- Connolly, W. (2005). *Pluralism*. Duke University Press.
- Dahl, R. (1992). *La democracia y sus críticos*. Paidós.
- Francisco (Papa). *Lumen fidei*. www.vatican.va.
- García-Huidobro, J. (1992). Naturaleza y política. El discurso sobre la desigualdad de J. J. Rousseau. *Persona y Derecho (Escritos en memoria de Michel Villey IV)* n. 27 (201-223). Pamplona.
- Gonçalves, A. (2018). The theological foundation of democracy according to Ratzinger. *Religions* (1-16), 9, 115.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2018). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica (segunda reimpresión de la edición de 2008).
- Karpov, V. y Svensson, M. (Eds.). (2020). *Secularization, Desecularization and Toleration*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-54046-3>.
- Kelsen, H. (1977). *Esencia y valor de la democracia*. Labor.
- MacIntyre, A. (2021). *Tras la virtud*. Austral.
- Mansuy, D. (2014). Aristote, Leo Strauss et le droit naturel. *Laval théologique et philosophique* vol. 70, núm. 2, 315-329. <https://doi.org/10.7202/1029154ar>
- Mill, J. S. (2011). *Sobre la libertad*. Alianza.
- Mong, A. (2013). The dialectics of secularization: an exceptional phenomenon. *The Asia Journal of Theology*, vol. 27 issue 2 (oct.), 243-259.
- Ortúzar, P. (Ed.). (2005). *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del Mercado*. IES.

<sup>42</sup> En este punto compartimos plenamente la visión de Mong, A. Ob. cit., 253.



- Pera, M. y Ratzinger, J. (2006) *Sin raíces*. Península.
- Polo, L. (2018). *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa.
- Possenti, V. (1991). *La società liberale al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. Marietti.
- Ratzinger, J. (1984). Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo. *Scripta Theologica* Nro. 16. Eunsa, 815-829.
- . (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme.
- . (2014). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Encuentro.
- . (2020). *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes*. Paidós.
- Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Prometeo.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y nearistotelismo. *Anuario filosófico* Nro. 32, 315-342.
- Zuckert, C. y Zuckert, M. (2006). *The Truth about Leo Strauss*. University of Chicago Press.