

LA REFLEXIÓN POLÍTICA EN LA TEOLOGÍA DE JOSEPH RATZINGER

Carlos Fernando Timaná Kure

Es politólogo por la Universidad EAFIT y magíster en Gobierno y Políticas Públicas por la Universidad Externado de Colombia y la University of Columbia. Se desempeña como director del Centro de Gobierno José Luis Bustamante y Rivero de la Universidad Católica San Pablo, donde realiza la coordinación académica de la Maestría en Gestión Pública y Políticas Públicas y del Programa en Formación Política Juvenil. Asimismo, es profesor de Ciencia Política e Historia de la Filosofía Política en la Escuela Profesional de Derecho de la misma universidad.

RESUMEN

Joseph Ratzinger fue uno de los más importantes teólogos del siglo XX y de inicios del siglo XXI. En su obra aludió constantemente a la relación entre fe y política, sobre todo en la especificidad inherente a la cultura occidental, donde el cristianismo ayudó a desmitificar al Estado antiguo y a forjar la autonomía entre ambas esferas que deben cooperar por el bien del hombre al contener fundamentos compartidos, más que contrapuestos, evitando con ello dos escenarios que resultan perjudiciales tanto para la política como para la religión. El primero es la politización de la religión, en que la Iglesia posterga su misión esencial para adoptar como prioridad la acción política directa. El segundo riesgo corresponde a la tentación de la religión de ser útil políticamente, es decir, sirviendo a legitimar a un régimen, con lo

que también termina de postergar su responsabilidad con la verdad. Por último, se aborda el reto de fundamentar de forma no relativista la democracia pluralista hodierna, para que el precio de la libertad no sea al costo de prescindir de la verdad, sino, por el contrario, que la libertad sea el verdadero bien del hombre.

Palabras clave: Joseph Ratzinger, política, religión, democracia, libertad.

CONSIDERACIONES PREVIAS

Sin lugar a dudas Joseph Ratzinger (1927-2022) ha pasado a la historia como uno de los principales teólogos de su tiempo. Su vasta producción intelectual lo atestigua antes de su pontificado, durante el mismo como S.S. Benedicto XVI (2005-2013) e incluso después, con la publicación póstuma de algunos trabajos al haberse convertido en el primer “Papa emérito” en la historia de la Iglesia.

Joseph Ratzinger más que como un pensador sistémico puede ser considerado como un pensador orgánico, capaz de captar y exponer de forma clara las conexiones existentes entre los conceptos.

Sobre la reflexión política de Joseph Ratzinger es necesario advertir, junto a Carlos Soler, que no se cuenta con un tratado especializado sobre este tema en la obra del autor en cuestión, sino que sus aportaciones en la materia se encuentran bastante dispersas en varias de sus obras, en la mayoría de los casos en «menciones incidentales»¹.

Esto también se puede comprender mejor, si se tiene en cuenta que Joseph Ratzinger más que como un pensador sistémico puede ser considerado como un pensador orgánico, capaz de captar y exponer de forma clara las conexiones existentes entre los conceptos. Esto lo podemos ver cuando relaciona la eclesiología, el ecumenismo

¹ Carlos Soler, “Fe y Política en Joseph Ratzinger”, en *Pensamiento y Cultura*, 2013, 16 (1), p. 210.

y la política² o la verdad, los valores y el poder³, entre otros. A partir de estas consideraciones, resulta pertinente señalar que se buscará abordar las principales ideas que configuran la reflexión política de Ratzinger, valiéndose de algunas de sus obras y de expertos que han buscado sintetizar su legado académico en torno a sus múltiples contribuciones y que particularmente han podido dirigir su atención en el aporte específico en materia política de quien sostuviera como lema episcopal y papal “Colaboradores de la verdad”.

LA DESMITIFICACIÓN DEL ESTADO ANTIGUO CON EL CRISTIANISMO

Ratzinger reflexiona sobre la forma en la que el cristianismo irrumpió en Occidente y a partir de allí observa los cambios históricos y conceptuales que este fenómeno implicó en la relación que tenían la religión y la política. De hecho, lo primero que recalca es que tanto para el pueblo de Israel como para los primeros cristianos «su posición ante el Estado no era radicalmente negativa»⁴. A pesar de la persecución que sufrieron, no hay ninguna evidencia que indique que buscaran destruirlo.

Esto se puede observar en la primera carta de Pedro, donde el apóstol denomina a los cristianos como «extranjeros» en el Imperio Romano y lo califica como «Babilonia», imperio que sometió al pueblo judío en la antigüedad, lo que permite graficar las dificultades de la primera Iglesia, permitiendo al mismo tiempo trazar una relación entre lo reflexionado por la primera carta de Pedro y el capítulo 29 del libro de Jeremías, donde el profeta brindaba instrucciones al pueblo judío cautivo en Babilonia, y no los instaba a destruir al gobierno opresor, sino que por el contrario, los exhortaba «a conservar y a reforzar lo bueno»⁵, es decir, que a pesar de que el Estado fuese hostil «garantizaba el derecho, la paz y cierto bienestar»⁶.

Queda claro con ello que el Estado es un bien para todo hombre y toda comunidad, incluida la comunidad de creyentes. El problema

2 Véase Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, pp. 5-301.

3 Véase Joseph Ratzinger, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Ediciones RIALP, Madrid 1995, pp. 9-107.

4 Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, ob. cit., p. 165.

5 Allí mismo, p. 166.

6 Euclides Eslava, “Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger”, en revista *Escritos*, 2012, 20 (44), p. 87.

deviene cuando el Estado pide para sí lo que solo se le puede entregar a Dios. Esta distinción se encuentra ya en el Antiguo Testamento; Ratzinger indica que ya el monoteísmo de Israel significaría «la negación de la divinización de todos los poderes políticos [...] un gran acontecimiento en la historia de la liberación humana»⁷ que se haría más específica y plena con el Evangelio, cuando Jesús indica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 13-17). Para Ratzinger, teniendo en cuenta su experiencia de padecer los horrores del totalitarismo del III Reich, la distinción entre el poder político y la esfera religiosa implican que «el Estado no constituye la totalidad de la existencia humana ni abarca toda la esperanza humana. El hombre y su esperanza van más allá de la realidad del Estado y más allá de la esfera de la acción política. Y esto es válido no sólo para un Estado al que se puede calificar de Babilonia, sino para cualquier tipo de Estado»⁸.

Queda claro con ello que el Estado es un bien
para todo hombre y toda comunidad, incluida
la comunidad de creyentes. El problema deviene
cuando el Estado pide para sí lo que solo se le
puede entregar a Dios.

De esta forma señala que en la antigüedad el «Estado romano era falso y anticristiano precisamente porque quería ser el *totum* de las posibilidades y de las esperanzas humanas. Pretendía así lo que no podía realizar»⁹. Lo que está reconociendo aquí Ratzinger es que Jesucristo le está poniendo un límite al poder político, y con ello cambió la concepción totalizante del Estado antiguo, tal como lo explica Euclides Eslava al exponer la interpretación de Ratzinger sobre el pasaje en cuestión, donde «Jesucristo reconoce los derechos del emperador romano, al mismo tiempo rompe las pretensiones imperiales de presentar la voluntad de Dios para los hombres. Y lo logra porque pone en tela de juicio toda la antigua concepción del Estado que, a partir de

⁷ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, pp. 95-96.

⁸ Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, ob. cit., p. 164.

⁹ Lug. cit.

entonces, ya no tiene posibilidad de supervivencia»¹⁰; en palabras de Carlos Soler, «el emperador es sólo un hombre, el poder político es un fenómeno humano y, por lo tanto, limitado y falible»¹¹.

La dualidad que menciona Ratzinger se comenzaría a conceptualizar en Occidente tras el reinado del emperador Constantino (272-237 d. C.), con quien la comunidad de fe dejaría de ser perseguida, permitiendo con ese cambio de estatus el desarrollo de un fuero autónomo por parte del obispo de Roma, como sucesor de San Pedro y principal líder de la Iglesia; de esta forma se delimitarían las llamadas dos espadas, la de la *potestas* en manos del Emperador y la *auctoritas* en el Papa.

Lo que está reconociendo aquí Ratzinger es que
Jesucristo le está poniendo un límite al poder
político, y con ello cambió la concepción
totalizante del Estado antiguo.

Como documento inaugural de esta propuesta, Ratzinger dispone la carta que le envió el papa africano Gelasio I —que gobernó la Iglesia entre los años 492 y 496— al emperador bizantino Anastasio, formulando la dualidad de potestades, lo que en palabras de Euclides Eslava significa que «el Estado ya no es portador de una autoridad religiosa que penetra hasta el último rincón de la conciencia. Y la Iglesia —a la que se accede voluntariamente— es la última instancia ética, pero sus sanciones son espirituales, no civiles»¹².

Ninguna de las dos espadas puede reclamar para sí la totalidad, «Jesús asume la comunidad política y el poder político tal como son en el momento en que vive, y a él se somete. Pero le niega carácter divino y, con esto, le niega la totalidad, lo relativiza y le niega la “posesión” sobre sus súbditos. Con su actitud, Cristo está dando la norma para la actitud de la Iglesia en todos los tiempos»¹³.

Esto implica que:

10 Euclides Eslava, “Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 88

11 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 222.

12 Euclides Eslava, “Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 91.

13 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 223.

la tarea del Estado es mantener la convivencia humana en orden, “es decir, crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida humana digna. Podríamos añadir que garantiza el derecho como condición de la libertad y el bienestar generales. Corresponde al Estado ante todo gobernar, pero, en segundo lugar, es también función suya hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del Derecho [...] y garantía del bienestar de todos¹⁴.

Esta dualidad se afinaría con el posterior surgimiento del Sacro Imperio Romano Germánico en Occidente a finales del primer milenio, y se distinguiría del monismo de cuño oriental que florecería en el Imperio Bizantino, allí «imperio e Iglesia se identificaron: el Emperador se consideró a sí mismo representante de Cristo y fue nombrado cabeza de la Iglesia»¹⁵; este tipo de organización —señala Ratzinger— se justificó en una interpretación escatológica que permitiría una mejor organización de cara a la parusía¹⁶.

De esta forma se obtendría un rasgo particularísimo de Occidente respecto a Oriente, donde prevalecería el monismo, expresado en la organización del Imperio Bizantino, el islam y la ortodoxia rusa. Con esta distinción se afina también la crítica que hace Ratzinger al «Estado confesional» como concepción ajena a la dualidad propuesta del cristianismo occidental, disponiendo un punto medio entre dos extremos, un *Estado laico* que evita por un lado el *hierocratismo* medieval (supremacía de la autoridad religiosa sobre el Estado) y, por el otro, el *laicismo antirreligioso* contemporáneo (donde el Estado es hostil a la esfera religiosa, sobre todo en el ámbito público).

Esto no implica que el ciudadano y miembro de la Iglesia viva entre dos esferas independientes, pues entre ellas existe —o debería existir— una armonía, que surge de una vinculación indirecta al compartir los mismos fundamentos y el bien común como fin. Dicha convergencia requiere al mismo tiempo reconocer las propias esferas de acción, para lo cual Ratzinger señala los errores de desconocer el fuero temporal y espiritual, que requieren un sano equilibrio, que cuando se rompe termina por generar consecuencias nefastas para ambos.

14 Jorge Eduardo Velarde-Rosso, “Apuntes en torno al pensamiento político de Joseph Ratzinger”, en *Prudentia Iuris*, 2012, (73), p. 206.

15 Euclides Eslava, “Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 91.

16 Véase Joseph Ratzinger, *Europa. Raíces, identidad y misión*, Madrid, Ciudad Nueva 2005, pp. 10-15.

LA POLITIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

El primer quiebre de dicho equilibrio surge, para Ratzinger, en que la religión pueda desviarse de su misión, salvar almas, para adentrarse en el campo de la política, lo cual se presenta literalmente como una tentación, tal como Ratzinger reflexiona en la vida de Jesús, cuando en el desierto el demonio le propone dejar de ser un mesías espiritual para convertirse en un mesías político¹⁷, como lo esperaba una parte considerable del pueblo judío de su tiempo.

Para Carlos Soler, la politización de la Iglesia podría presentarse de dos formas, en una identificación de la Iglesia con una “parte” (por ejemplo, con la “derecha” o con la “izquierda”, aunque hay otras posibilidades); o bien, sencillamente, en dedicar las energías de la Iglesia a una misión propiamente política aunque sea «sin tomar partido» (sin identificarse con una parte, desde una posición “neutral”)¹⁸, con lo cual la principal consecuencia para Ratzinger sería la postergación de la misión encomendada a la Iglesia, salvar almas, por atender los desafíos de la vida práctica que se encomienda a la política, dejando su forma de comunidad de fe para adquirir la de un partido político¹⁹.

Ratzinger considera que desde la teología se puede hacer una reflexión sobre la política en términos éticos, pero critica que las teologías políticas contengan en sí un programa político.

En la práctica, esto ha ocurrido no en pocas ocasiones en Europa y América Latina tanto al interior de democracias representativas, como en luchas partisanas cuando porciones de la Iglesia se han tornado “nacionalistas” o “revolucionarias”, tomando posición entre facciones en pugna. Ratzinger indica que con ello se podría caer en falsos mesianismos al cambiar la escatología por una utopía política, degenerando en una sustitución engañosa, que incluso podría decaer en totalitarismo. Con respecto a esta idea, es necesario realizar una

17 Véase Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, nn. 52-59 y 63-71.

18 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 205.

19 Véase Joseph Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, p. 60.

salvedad y es que la finalidad escatológica no significa que no exista ninguna relevancia en la dimensión práctica del hombre, por el contrario, la tiene, pero como criterio moral de la política, no como contenido político en sí mismo²⁰.

Frente a las teologías políticas, se podría expresar lo que Ratzinger veía como el principal servicio de la fe cristiana a la política, que era «liberar al hombre de la irracionalidad de los mitos políticos, que constituyen el verdadero peligro de nuestro tiempo. Ser sobrios y realizar lo que es posible en vez de exigir con ardor lo imposible ha sido siempre cosa difícil; la voz de la razón nunca suena tan fuerte como el grito irracional»²¹.

Ratzinger considera que desde la teología se puede hacer una reflexión sobre la política en términos éticos, pero critica que las teologías políticas contengan en sí un programa político. En palabras de Carlos Soler, lo que define a la teología política «es que elabore una *ortopraxis*, y que esta elaboración de la *ortopraxis* sea el objetivo fundamental, que determina la *ortodoxia*: será *orto-doxia*, recta doctrina, lo que sirva a la *ortopraxis*»²².

Este orden propuesto por las teologías políticas es lo opuesto a lo que Ratzinger apreciaba más en la obra de Romano Guardini y que considera su testamento espiritual: la dedicación a la verdad, que sintetiza así Pablo Blanco: «Guardini había hablado de la prioridad del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, de la verdad sobre la acción»²³.

La facilidad del deslizamiento hacia la política por parte de la Iglesia lo encuentra Carlos Soler en que tanto la política como la religión habitan en la esfera pública y mantenerse allí sin politizarse resulta un reto formidable para la Iglesia evadiendo, por un lado, ser conculcada a la sacristía y, por otro, dedicarse a hacer política como partido. Por último, también puede convertirse en «una instancia “materna”, superior y neutral, que hace una especie de “Alta política”, desprovista de poder, pero cargada de autoridad, y que desde esa posición se mueve políticamente»²⁴. Esta última sería un escenario más común en países de fuerte raigambre católica como Irlanda, donde por mantener el prestigio institucional no se tomaron las medidas administra-

20 Véase Joseph Ratzinger, *Escatología*, Herder, Barcelona 2007, nn. 77-86.

21 Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, ob. cit., p. 165.

22 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 228.

23 Pablo Blanco, “Joseph Ratzinger: ética, libertad, verdad”, en *Empresa y Humanismo*, 2006, IX (2/06), pp. 13-42.

24 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 207.

tivas y legales pertinentes para atajar de forma más efectiva el fenómeno de los abusos sexuales por parte del clero²⁵.

Como se puede observar, los escenarios de cómo establecer la relación entre el poder político y la autoridad religiosa resultan ser múltiples y, por lo mismo, requieren una reflexión exhaustiva, sobre todo por parte de las autoridades religiosas, para poder obrar con prudencia; se trata de una consideración práctica y, por tanto, las circunstancias cuentan mucho y estas suelen cambiar constantemente, lo que funcionó antes, no necesariamente va a hacerlo ahora o en el futuro; de allí que siempre resulte un reto actual.

LA TENTACIÓN DE LA RELIGIÓN DE SER ÚTIL EN TÉRMINOS POLÍTICOS

El equilibrio entre Estado e Iglesia se puede romper no solo porque la religión se dedique a hacer política, sino también cuando la política emplea la religión para su provecho, sea porque la Iglesia se quiera cobijar por el poder político o sea porque el poder político quiera usar a la religión como fuente de legitimación.

A este respecto Ratzinger señala que «en el curso de los siglos, bajo distintas formas, ha existido esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y la fe ha corrido siempre el riesgo de ser sofocada precisamente por el abrazo del poder [...] la fusión entre fe y poder político siempre tiene un precio: la fe se pone al servicio del poder y debe doblegarse a sus criterios»²⁶.

El equilibrio entre Estado e Iglesia se puede romper no solo porque la religión se dedique a hacer política, sino también cuando la política emplea la religión para su provecho, sea porque la Iglesia se quiera cobijar por el poder político o sea porque el poder político quiera usar a la religión como fuente de legitimación.

25 Véase Benedicto XVI, *Carta pastoral del Santo Padre Benedicto XVI a los católicos de Irlanda*, 2010, n. 4, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html (revisado el 5/11/23).

26 Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, ob. cit., n. 65.

Es esta una cuestión que lo acompañaría hasta el final de sus días, que incluso puede observarse en su obra póstuma, cuando al referirse al polémico tema de la inter-comunión entre católicos y protestantes señaló la utilización de la religión con fines políticos, superponiendo otras consideraciones a lo fundamental para la religión misma:

me viene a la memoria la imagen de un canciller católico de la República Federal que, frente al ojo de la cámara y, por tanto, también ante los ojos de personas religiosamente indiferentes, bebió del cáliz eucarístico. Ese gesto, poco después de que se produjera la reunificación, pareció un acto esencialmente político en el que se ponía de manifiesto la unidad de todos los alemanes. Pensándolo bien, todavía hoy advierto de nuevo muy fuertemente el distanciamiento de la fe que resultó de esto. Y cuando presidentes de la República Federal de Alemania, que al mismo tiempo eran presidentes de los sínodos de su Iglesia, reclamaban regularmente a viva voz la comunión eucarística interconfesional, veo cómo la exigencia de un pan y un cáliz comunes sirve a otros fines²⁷.

Y es que para Ratzinger la cuestión de la verdad resulta fundamental, por lo que la tentación que tiene el cristianismo de «deslizarse subrepticamente, consciente o inconscientemente, desde el plano de lo verdadero al plano de lo útil»²⁸ resulta mortal para su misión.

A este respecto Carlos Soler afirma que:

Ratzinger no aceptaría un cristianismo concebido como algo que no es verdad pero que cumple una función útil: de guía moral, o de sostén psicológico, o de fundamento para la convivencia; tampoco aceptaría un cristianismo que, con independencia de que sea verdad o no, puede cumplir esas funciones, es decir un cristianismo aceptado “siendo abstracción de su pretensión de verdad”. El cristianismo es asertivo, levanta una pretensión de verdad; afirma algunas verdades ontológicas (metafísicas, ahistóricas), y otras verdades históricas (cosas que han pasado y afectan decisivamente a nuestra existencia)²⁹.

27 Joseph Ratzinger, *¿Qué es el cristianismo? Un testamento espiritual*, La esfera de los libros, Madrid 2023, p. 174.

28 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, ob. cit., p. 213.

29 Lug. cit.

El acomodamiento que genera la cercanía al poder se convierte en un terreno propicio para la traición al servicio a la verdad que debe prestar la Iglesia.

A partir de lo expuesto, se puede cuestionar cuáles han sido los frutos de fenómenos como el *galicanismo* que llevaron a que no hubiese ninguna voz contra los excesos del proyecto moderno del absolutismo en que se embarcó la monarquía francesa de su tiempo y que al final condujo a que se apreciara a la Iglesia como parte del problema que quiso enmendar la Revolución. Así mismo, dicho tipo de relación de utilidad condujo a que la función del clero fuera vista solo en términos de servicio al poder y se le quisiera obligar a firmar la Constitución Civil del Clero en 1790, haciendo las salvedades de los móviles antirreligiosos que agitaban a los principales líderes revolucionarios. De todas maneras, es importante cuestionarse si la utilidad de la religión al trono francés no pasó una onerosa factura final.

El servicio que presta la Iglesia a la verdad implica que no pueda pedir todo al hombre, como tampoco lo puede hacer el Estado, y que por testificar la verdad prefiere testificarla por medio del martirio, la que ha denominado el propio Ratzinger como la vocación del cristiano. El acomodamiento que genera la cercanía al poder se convierte en un terreno propicio para la traición al servicio a la verdad que debe prestar la Iglesia, ¿no es la Iglesia martirial polaca la que presenta los mejores indicadores de práctica religiosa en Europa en el siglo XXI? Así mismo, ¿no es la Iglesia alemana la más unida al poder Estatal y la que presenta el mayor abandono en número de fieles en el siglo en que nos encontramos? Son preguntas que pueden aclarar el punto que expone Ratzinger.

LOS FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS DE LA DEMOCRACIA

En buena medida se podría sostener que la experiencia democrática alemana tras la Segunda Guerra Mundial no solo trajo estabilidad política, social y económica a la República Federal Alemana (RFA), sino que significó una experiencia de liberación frente al totalitarismo del régimen nazi que la precedió y también frente a la amarga

constatación de los excesos del “socialismo real”. Este se establecería por medio siglo en la República Democrática Alemana (RDA) transmitiendo la experiencia del totalitarismo en Europa oriental por más tiempo, con su sistema de partido único y su economía planificada y que bien retrató el muro de Berlín.

Por todas estas razones, se puede indicar que la valoración positiva de la democracia como mejor forma de gobierno no fue una propuesta exclusivamente teórica, aunque Ratzinger también ofreció una explicación teórica al respecto cuando afirmó que «aunque la democracia no crea la sociedad ideal, en la práctica es el único sistema de gobierno adecuado. La democracia consigue la distribución y el control del poder y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión y es el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos»³⁰.

Pero, ¿qué es la democracia? Para Ratzinger se trata sobre todo de la igualdad frente a la ley y la capacidad de participar en las decisiones vinculantes, donde el hombre por medio de la razón se hace responsable y solidario con los demás del destino común, por ello afirmará que al hablar de democracia:

pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad. Nadie debe ser objeto de dominio ni convertirse en un ser subyugado por otro. Cada cual debe aportar su voluntad al conjunto de la acción política. Sólo como cogestores podemos ser ciudadanos realmente libres³¹.

Todas las características por las cuales Ratzinger señala que la democracia es la forma de gobierno más adecuada no la hacen infalible o exenta de puntos débiles, por el contrario, la política es falible, el Estado es falible y señala por lo menos tres puntos débiles. El primero es la distancia que puede tener lugar entre los representantes y los representados que hace que los primeros puedan traicionar a los segundos, con lo cual la libertad que ofrece esta forma de gobierno termina traicionada. El segundo es una interpretación donde la democracia solo está al servicio del individuo. De esta forma, la comunidad política termina por no contener un valor intrínseco y termina siendo un mero medio para materializar la voluntad del individuo, lo

³⁰ Joseph Ratzinger, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, RIALP, Madrid 1995, p. 81.

³¹ Allí mismo, pp. 81-82.

cual degenera en aquello que había pretendido combatir, es decir, en una forma de totalitarismo. Esta es precisamente la tercera debilidad del gobierno democrático, pues, si el fin de la democracia se convierte en «una libertad individual sin contenido, que aparece como el más alto fin, se anula a sí misma, pues sólo puede subsistir en un orden de libertades. Necesita una medida, sin la que se convierte en violencia contra los demás»³².

Para Ratzinger, el contenido de la democracia debería ser la libertad, una libertad entendida como el verdadero bien del hombre.

Sin dicha medida, la conceptualización de la democracia como mero gobierno de la mayoría sería insuficiente. Ratzinger apela a la experiencia de la Alemania del Tercer Reich, en la que se constató que las mayorías pueden equivocarse estrepitosamente, y llevar al mundo al abismo; el ejemplo de la Segunda Guerra Mundial es paradigmático en este sentido. Para Ratzinger, dicha medida la podría ofrecer el aseguramiento de los derechos humanos³³.

Ratzinger señala que la relación entre representado y representante debe caracterizarse porque el representado reconozca su bien propio en el “bien común” que persigue el representante, siguiendo en esto a Helmut Kuhn³⁴. Lo que da pie para establecer una relación fundamental para el concepto de libertad con lo que es “justo” y lo que es “bueno”.

Para Ratzinger, el contenido de la democracia debería ser la libertad, una libertad entendida como el verdadero bien del hombre; pero aquí discurre el problema central que Ratzinger denuncia y es que «el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia»³⁵.

Ante esta aproximación que es mayoritariamente aceptada en la cultura actual, Ratzinger hace la pregunta de si no debería de existir

32 Joseph Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, ob. cit., p. 82

33 Véase allí mismo, pp. 83

34 Véase Helmut Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, Múnich, 1967, p. 60.

35 Joseph Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, ob. cit., p. 84.

un núcleo no relativista en la democracia, los «derechos humanos no están sujetos al mandamiento del pluralismo y la tolerancia, sino que *son* el contenido de la tolerancia y la libertad»³⁶; sobre este punto señala que en nuestros días «preferimos hablar de valores que de verdad para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo democrático. [...] los valores derivan su inviolabilidad del hecho de ser verdaderos y corresponder a exigencias verdaderas de la naturaleza humana»³⁷.

Pero sin una naturaleza humana, la elección sobre cuáles valores son válidos en la comunidad no recae ya en la conciencia del hombre que podría reconocerlos y afirmarlos objetivamente, sino que, en su lugar, se ha propuesto una forma procedimental carente de contenido en sí misma, como la propuesta por el positivismo jurídico:

Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, [...] en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen³⁸.

Ratzinger pone su atención en lo que no inquieta a Kelsen; la condena de un hombre justo debería inquietarnos y es allí donde se pueden observar las consecuencias de la ausencia de la centralidad de la verdad en la vida democrática pluralista. Por un lado, no aparece un fundamento sólido para impartir justicia y, por el otro, sin él el derecho termina perdiendo la fuente de su legitimización ante la sociedad; por ello resulta relevante la pregunta que formuló Ernst-Wolfgang Böckenförde a mediados de la década de 1960, «acerca de si el Estado liberal y secularizado se sustentaba en presupuestos normativos que él mismo no podía siquiera garantizar»³⁹, a lo que Ratzinger señala que:

36 Allí mismo, pp. 84-85.

37 Lug. cit.

38 Allí mismo, p. 88.

39 Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” en *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, p. 9.

resulta claro que la democracia pluralista nunca está garantizada del todo. No puede unir, por sí sola, a los ciudadanos en una adhesión fundamental a la comunidad estatal. Incluso cuando puede de alguna manera decirse que está bien dirigida, [...] no produce automáticamente la convicción de ser, a pesar de sus insuficiencias, la mejor forma de gobierno⁴⁰.

Ratzinger señalaría la imposibilidad de convertir la política en “total” o, como lo proponía Habermas, hacer que el Estado pueda legitimarse por la constitucionalización ordinaria del derecho —ya que estaría a cargo de sujetos políticos que deliberan y crean derecho de forma cotidiana en una república de estirpe kantiana—, sino que, por el contrario, sería necesario reconocer el carácter imperfecto del Estado y de la condición de complementariedad de otras fuerzas con energías morales que eviten su degeneración, energías que pueden aportar la verdad.

Por la experiencia de violencia y destrucción que ha dejado en la humanidad ir tras las utopías políticas y las cicatrices de los totalitarismos del siglo XX es que la democracia hodierna requiere la contribución de proponer la verdad como fundamento de la libertad, como bien del hombre y que el cristianismo puede aportar como su principal misión y razón de ser, al ser colaborador de ella.

Frente a esta propuesta, Ratzinger retoma la crítica de los clásicos; sin la verdad quedamos desprotegidos frente a la voluntad de poder, quedamos indefensos frente al superhombre, que no debería tener ninguna consideración frente a la posibilidad de usar su fuerza. Es allí donde Ratzinger llega al fondo del problema, al que denominó con el término de *dictadura del relativismo*, la cual iría contra la política misma, dado que la tarea de la política es «poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso. No debe regir el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho y a su servicio está en

40 Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, ob. cit., p. 224.

las antípodas de la violencia, entendida ésta como poder sin derecho y opuesto a él»⁴¹.

Si lo opuesto a la verdad es la fuerza —en este caso la fuerza de la mayoría—, dicha fuerza necesita legitimarse y recurre a la libertad individual encerrada en sí misma para aplacar a cualquiera que pretenda la verdad, la cual ya no serviría como fundamento de la libertad como ocurría en los clásicos, sino que sería su enemigo como lo sostendría el perspectivismo de Nietzsche.

El relativismo de la libertad individual encerrada en sí misma, en lugar de ser un fundamento seguro para la democracia, podría significar su deslizamiento hacia el totalitarismo; por ello Ratzinger anota que no «solo las crisis económicas pueden llevarla al precipicio, sino también algunas corrientes espirituales»⁴².

Sobre estas corrientes espirituales se encontrarían «la incapacidad de aceptar la imperfección de las cosas humanas. El deseo de absoluto en la historia es enemigo del bien que se realiza en la historia cotidiana»⁴³; con ello, según Jorge Eduardo Velarde-Rosso, Ratzinger estaría llamando la atención sobre la posibilidad de engendrar como respuesta el hastío de la realidad que puede experimentar una sociedad y que la conduce a soñar con algo mucho mejor, el «posible resurgimiento de distintos milenarismos, que se presentan como una especie de moralismos que superarían a los argumentos políticos o económicos»⁴⁴.

Por la experiencia de violencia y destrucción que ha dejado en la humanidad ir tras las utopías políticas y las cicatrices de los totalitarismos del siglo XX es que la democracia hodierna requiere la contribución de proponer la verdad como fundamento de la libertad, como bien del hombre y que el cristianismo puede aportar como su principal misión y razón de ser, al ser colaborador de ella.

CONCLUSIONES

Joseph Ratzinger deja un legado académico inigualable; la capacidad de sintetizar ideas de forma clara y concisa, así como la capaci-

41 Joseph Ratzinger, "Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal" en *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, ob. cit., pp. 34-35.

42 Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, ob. cit., p. 224.

43 Allí mismo, p. 225

44 Jorge Eduardo Velarde-Rosso, "Apuntes en torno al pensamiento político de Joseph Ratzinger", ob. cit., pp. 209-210.

dad de establecer relaciones conceptuales que, a primera vista, no son tan fáciles de reconocer para un lector desprevenido, son sin duda algunas de las características que vuelven peculiar su pensamiento.

La religión y la política son planos que se encuentran en la vida de todos los hombres en todos los tiempos. Si bien la libertad tal como la conocemos en la cultura occidental deviene como consecuencia de reconocer el dualismo al que las circunscribió el cristianismo, la forma como se plasma su relación en cada momento histórico requiere una profunda reflexión porque es muy fácil que ambas esferas traicionen sus respectivas misiones si se superponen. Esto no quiere decir que guarden desinterés una sobre la otra, por el contrario, la religión siempre deberá aportar la reflexión ética a la forma de hacer política para que sirva al bien común del ser humano y de la sociedad. Así mismo, la política reconocerá que no es su función brindarle la felicidad al hombre, que debe dejar un espacio amplio para que el hombre la encuentre, por lo que una amplia libertad religiosa contribuye no solo a la realización de sus ciudadanos, sino que implica dejar espacio en la esfera pública a la religión.

Si bien la tentación de asegurar la relevancia pública de la religión por medio del poder del Estado ha estado presente a lo largo de la historia del cristianismo, lo cierto es que el costo de ello termina transfiriéndose a la religión. Por ello, más que legitimar al poder político cuando este quiere usarla, la voz profética de la Iglesia debe alzarse ante los abusos de poder y servir de contrapeso no en pocas ocasiones, a través de estar dispuesta al martirio, no porque lo busque en sí mismo, sino que es capaz de la oblación por el bien mayor recibido de Dios y en honor a la verdad.

La sana laicidad del Estado y la presencia pública de la Iglesia son compatibles; si bien el laicismo busca socavar la presencia pública de la Iglesia, la Iglesia no debe tratar de usar las mismas armas, por ejemplo, usar la fuerza de coerción del “Estado confesional” para hacerse respetar, pero tampoco debe dejarse arrinconar en la sacristía porque renunciaría a su misión. La respuesta ante este reto se puede abordar desde lo hecho por la Iglesia polaca ante el proyecto del gobierno comunista de crear una ciudad sin iglesias ni cruces, denominada Nowa Huta. Ante semejante desafío, el cardenal Karol Wojtyla y miles de fieles construyeron una parroquia y ante su determinación no pudieron hacer nada los tanques y las amenazas del gobierno.

La protección jurídica a la contribución del cristianismo en la conformación de las culturas es un medio pertinente, al que se debe su-

mar el resguardo de la libertad religiosa, de conciencia y una renovada invitación a la búsqueda de la verdad, para que ilumine la vida social y la vocación del ser humano y la humanidad en su conjunto.

Si bien la democracia es la mejor forma de gobierno para Ratzinger, esta necesita de la verdad para fundamentar los derechos humanos.

Si bien la democracia es la mejor forma de gobierno para Ratzinger, esta necesita de la verdad para fundamentar los derechos humanos; la verdad también brinda fundamento a los valores que necesitan ser reconocidos para ser vividos; dicho reconocimiento habla de una naturaleza humana que puede ser captada por la conciencia personal y comunitaria.

Aunque la democracia pluralista valora con desdén a la verdad, sin esta es fácil que decaiga en totalitarismo, justificado en la salvaguarda de una libertad individual cerrada en sí misma. Allí es apremiante la colaboración del cristianismo con la verdad, como su principal colaborador.