

Límites de la democracia pluralista. El pensamiento de Joseph Ratzinger*

Jorge Eduardo Velarde

Introducción

“¿Puede sobrevivir una nación estado sin un consenso sobre los valores que trascienda los intereses especiales y que sea no negociable en el sentido de «de aquí no se pasa»? ¿Puede sobrevivir una nación estado que sea sólo una cáscara legal y política, o un «estado mercado» para comunidades religiosas o étnicas diferenciadas, que comparten poco en cuanto a los valores comunes aparte del uso de la misma moneda? ¿Puede sobrevivir una sociedad si no hay un compromiso con sus valores esenciales o no es punto esencial de las identidades básicas de todos sus miembros?”¹ Son estas algunas preguntas urgentes tanto para la comunidad internacional como para Bolivia. En este contexto, la democracia suele ser vista como la mejor manera de gobierno para el mundo globalizado y pluralista. Se reconoce que ella no es perfecta, pero al menos brinda garantías y libertades a los individuos, que a su vez se convertirían en garantía contra la arbitrariedad y la opresión. Para ello la democracia busca la participación de todos en el poder. Pero dicha ‘participación de todos’ implica necesariamente una delegación temporal de ese poder a unos cuantos. Así, la democracia, surgida como alternativa ante los abusos de distintos sistemas de gobierno, tiene uno de sus fundamentos en la *distribución y el control del poder*, para eso precisamente se han creado varios y complejos mecanismos de descentralización y distribución del poder en distintas instituciones. De ahí que la institucionalidad, las formas y procedimientos, sean necesarios, pues son el modo positivo de hacer realidad los ideales democráticos. Pero tales procedimientos por si solos resultan insuficientes. Y aquí es donde la cuestión se torna espinosa pues es necesario entrar en el terreno moral. ¿Puede hablarse de moral en política, sobre todo en sociedades pluralistas? ¿Puede el Estado o la sociedad definir lo que es moralmente bueno o malo? ¿No sería esto una restricción inaceptable de la libertad individual? ¿No es acaso la moral algo que pertenece al ámbito privado y subjetivo? No han faltado en este sentido ejercicios teóricos al respecto, de la más variada índole. Aquí se busca únicamente estudiar la postura que plantea Joseph Ratzinger.

1. *Principios morales del orden social*

Primero, es imprescindible estudiar cómo entiende Ratzinger al Estado. Usando sus palabras: “Podemos decir sencillamente que 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

* El texto corresponde a una ponencia en el Goethe-Institut. La Paz (Bolivia) en el seminario Aportes de la filosofía política los días 14-15 de agosto.

sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho que asiste al individuo y garantía del bienestar de todos”.²

Mientras que no es tarea del Estado traer la felicidad a la humanidad. “Ni es –dice Ratzinger– competencia suya crear nuevos hombres. Tampoco es cometido del Estado convertir el mundo en un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo”.³

En otras palabras, para Ratzinger el Estado “no constituye la totalidad de la existencia humana ni abarca toda la esperanza humana”.⁴ Este principio es válido para cualquier Estado, pues, aquel que pretenda ser la totalidad de las posibilidades y esperanzas humanas termina defraudando y empobreciendo a la persona.

¿Qué se quiere decir exactamente con la expresión ‘la totalidad de la existencia humana’? Como cristiano Ratzinger entiende y utiliza como clave para su argumentación la famosa expresión de Jesús *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*.⁵ Con esta sencilla frase Jesús distingue dos ámbitos diferenciados de la vida social, otorgándole a cada uno su esfera propia de acción. Así, Jesús generó las bases para la primera división de poderes. “La aparición de la Iglesia cristiana como institución distinta autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del estado puede considerarse, sin exageración, como el cambio más revolucionario de la historia de la Europa occidental tanto por lo que respecta a la ciencia política como en lo relativo a la filosofía política”.⁶

De ahí que se pueda afirmar que el Estado no es la totalidad de la vida humana ni social. “Esto –afirma Ratzinger– le quita un peso al hombre político y le abre el camino de una política racional... La supresión del totalitarismo estatal ha desmitificado al Estado, liberado al hombre político y a la política”.⁷ Esa desmitificación de lo político gracias a la fe cristiana sería para Ratzinger un ejemplo de cómo efectivamente la fe y la razón son fructíferamente complementarias. Sin embargo no podemos abordar este tema ahora.

Obedecer y respetar al Estado ‘racional’, es decir, al Estado que no intenta erigirse como totalidad para sus ciudadanos es un deber de todos. Y por las mismas razones, también se convierte en un deber resistir al Estado totalitario, es decir, a aquel que busca dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana.⁸

De ahí que Ratzinger pueda afirmar lo siguiente: “El primer servicio que presta la fe [cristiana] a la política es, pues, 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”.⁹

2. *Democracia y Libertad.*

Una vez presentada la postura ratzingeriana sobre el Estado, toca ver su análisis sobre la democracia. Se podría empezar preguntando ¿Democracia, para qué? Tal vez la más clara respuesta que da Ratzinger sea esta: “La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos. Cuando hablamos en nuestros días de democracia, pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad”.¹⁰

De entre todas las características mencionadas, detengámonos en el problema de la libertad. Ratzinger parte de la premisa de que «la democracia ofrece *el mejor aval de la libertad individual*». Calificando así a la democracia él quiere resaltar la característica que la distingue predominantemente de los demás sistemas de gobierno. Garantizar dicha

libertad evitando, a través de los diversos mecanismos formales, que los gobernantes se independicen de la voluntad popular, es la razón de ser de la democracia. Pero ¿de qué tipo de libertad se está hablando?

Para responder a esta pregunta Ratzinger distingue dos grandes formas de entender la libertad. La primera es una corriente anglo-sajona. Aquí se considera que el hombre es *creado* libre y conserva su libertad en la medida de su participación en el poder. Por lo tanto, el Derecho pertenece –dice Ratzinger– a la esencia del Estado. Gracias a esta característica la libertad es entendida en contraposición al arbitrio, al capricho, brindando además justicia ya que se sitúa a todos con iguales derechos. De donde se deduce que no es el poder quien garantiza la libertad y protege a los ciudadanos, sino el derecho que tiene cada hombre por el hecho de ser persona. Para Ratzinger, aquí se encuentra un punto nodal: el ser humano es sujeto de derechos *per se*, que el Estado debe reconocer y hacerlos propios en su legislación positiva. Tal concepción, dice el antiguo cardenal, “es también una idea metafísica: existe una demanda ética y jurídica en el ser. No es ciego materialismo que podría ser formado según la funcionalidad. La naturaleza [humana] contiene espíritu, *ethos*, dignidad y por tanto, contiene una exigencia jurídica de liberación a la vez que es su medida”.¹¹ En este sentido, la lucha por la libertad se entiende como la lucha contra la arbitrariedad apoyándose en el derecho natural de cada hombre a ser libre, pues esa sería su naturaleza.

La segunda corriente tiene como máximo representante a J.J. Rousseau, y se encontraría en el extremo opuesto, pues reclamaría la completa autarquía del individuo. Dice Ratzinger: “El concepto rousseauiano de naturaleza es anti–metafísico y corresponde con su sueño de total, absoluta e irrestricta libertad”.¹² Por lo tanto, la libertad es entendida como ruptura de todo vínculo externo: familia, moral, Estado, religión, Dios, todo es considerado como contrario a la libertad, como reliquias arcaicas de las que el hombre se debe liberar. De este modo se altera la relación del individuo con el poder, con el derecho y con la ley. La democracia, tal como la entiende la corriente anglo-sajona, es decir, la democracia formal, es vista con suspicacia pues no otorgaría la real libertad, sino únicamente una libertad domesticada. “*Law and order* resultan ser conceptos negativos. La fuerza al servicio del derecho se convierte en un poder de opresión, mientras que la violencia contra el ordenamiento jurídico del Estado se transforma en lucha por la liberación... se convierte en un concepto positivo”.¹³

Con su característico estilo de exposición Ratzinger formula las siguientes preguntas un tanto provocadoras: “¿cuán razonable es todo esto? ¿Es verdadera libertad una libertad irracional? ¿Es un verdadero bien? ¿Con el fin de prevenir la tiranía de la irracionalidad no tendríamos que definir a la libertad... colocándola en el contexto de la razón, de la integridad del ser humano?”¹⁴

Pero hoy en día, se cuestiona la misma existencia del concepto de naturaleza humana. Describiendo el razonamiento contemporáneo Ratzinger escribe: “Tengo que decidir por mí mismo que entiendo por ‘humano’, que quiero hacer con eso... [debo] tomar una dirección u otra, pero al final todo conduce a nada”.¹⁵ En esta concepción antropológica “educar al hombre en el respeto a unos determinados valores concretos no es otra cosa que esclavizar su ser; más aún: toda educación es sujeción y sometimiento al dominio de la autoridad y de la tradición”.¹⁶ Por lo tanto, es necesario el rechazo radical de todo lo ya dado, de los valores, etc., buscando una nueva configuración creativa del ser humano: ¡todo es posible! Se alcanza así la liberación total y absoluta. Escribe Ratzinger: “La idea de libertad se lleva aquí a su radicalidad última; no se trata ya únicamente de emanciparse de

la tradición y de la autoridad, sino de emanciparse incluso de la idea de la creación «hombre», de emanciparse de la propia esencia; se trata de una completa indeterminación, abierta a todas las posibilidades”.¹⁷ El relativismo –teórico y práctico– es la lógica consecuencia, es más se convierte en condición para la democracia.

3. *¿Relativismo como condición para la democracia?*

El éxito de tal filosofía se explica en parte gracias a la evidencia de los abusos de la fe y a los abusos de la razón. Por tanto, toda pretensión de verdad queda desacreditada y cualquier intento de recuperarla sería contrario al imperativo democrático de libertad. De ahí que en opinión de muchos el relativismo sea condición irrenunciable de la democracia.

Para ilustrar esto, Ratzinger analiza un texto de Hans Kelsen donde el austriaco estudia el proceso contra Jesús. La famosa pregunta «¿Qué es la verdad?» (Jn 18, 38) que Pilato formula a Jesús “es, a su juicio [Kelsen], expresión del *necesario* escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable”.¹⁸ Pero el juicio reclama un veredicto, y ya que la búsqueda de la verdad no es alternativa, Pilato acude a la multitud.

“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, según... [Kelsen], 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 Kelsen”.¹⁹

¿Por qué debe acudir a la mayoría? Porque desde esta concepción de la democracia, la mayoría es entendida como la suma de la mayor cantidad de voluntades individuales autónomas. Por lo tanto, solo la mayoría puede ser instancia de legitimación, de justicia, de verdad, ya que –supuestamente– cada libertad individual autónoma decidiría que es lo que ella considera correcto, bueno, verdadero –en el sentido relativo del término. La suma de voluntades iguales permitiría la formación de grupos y así se crearía una mayoría, que por el solo hecho de serlo, haría prevalecer sus intereses. Habiendo cumplido la voluntad de la mayoría –o el capricho de muchos–, se habría llegado a una solución satisfactoria y democráticamente legítima, aunque injusta. La democracia no poseería otra fuente de derecho sino la mayoría. Pero todos sabemos que la mayoría puede equivocarse. El ejemplo muestra claramente como también la democracia necesita límites.

4. *Necesidad de fundamentos morales para la democracia pluralista.*

“Ante todo –dice Ratzinger– 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 gobierno. No sólo las crisis económicas pueden llevarla al precipicio, sino también algunas corrientes espirituales... Ernst-Wolfgang Böckenförde, refiriéndose a este estado de las cosas, ha sostenido la tesis de que el actual Estado liberal y secularizado no es ya una *societas perfecta*: «Para su fundamentación y conservación tiene que acudir a otras fuerzas y poderes»; en otras palabras: vive de unos supuestos «que él mismo no puede garantizar»”.²⁰

La mayor amenaza a la democracia sería, según Ratzinger “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”.²¹ Para Ratzinger, la sociedad experimenta un hastío de la realidad, que la lleva a soñar por la existencia de algo mejor; “ha penetrado en la conciencia común una especie de mesianismo profano”.²² En otras palabras: Ratzinger llama la atención sobre un posible resurgimiento de distintos tipos de milenarismos, que se presentan como una especie de moralismo que superaría a los argumentos políticos o económicos, tan desacreditados actualmente. Pues, solo reconociendo que el Estado es imperfecto y que precisa otras fuerzas que puedan complementarlo y proporcionarle las energías morales necesarias que él no puede darse a sí mismo, es posible evitar la degeneración de la democracia.

Lo que filosófica y políticamente inquieta a Ratzinger lo resume en tres aspectos fundamentales de esta concepción: a) El *ethos* político se basa en las estructuras; b) Unilateralidad del concepto de razón; y c) Pérdida de la trascendencia.

Para Ratzinger el verdadero *ethos* político está en el hombre, en su libertad. “Por consiguiente, un Estado surgido de un *ethos*, es decir, de la libertad, nunca está terminado, nunca es totalmente justo, nunca está garantizado. Es imperfecto, igual que el hombre”.²³ Por el contrario, para la visión materialista, el *ethos* estaría en las estructuras de la sociedad. Ellas son injustas, por lo tanto la transformación de tales estructuras traerán en el futuro, como si de máquinas se tratara, la justicia y la igualdad. De ahí que para tales concepciones, el realismo de la política racional sea inmoral y que lo verdaderamente moral sea luchar por destruir las actuales estructuras injustas para crear unas nuevas. Los milenarismos se presentan como morales, pues luchan por conseguir un Estado terminado, justo, en una palabra: total. Destruir la democracia formal para instaurar una democracia radical se convierte en tarea moralmente obligada. Frente a estas propuestas Ratzinger no titubea al decir que: “Para la futura consistencia de la democracia pluralista y para el desarrollo de una medida humanamente posible es necesario tener el valor de admitir la imperfección... Sólo son morales aquellos programas políticos que suscitan este valor. Por el contrario, es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto”.²⁴

En cuanto al segundo aspecto, escribe que en la concepción moderno-contemporánea: “Sólo la razón cuantitativa... del cálculo y de la experimentación tienen derecho a llamarse razón; todo lo demás es arracional y debe ser progresivamente superado y reconducido igualmente al nivel de conocimiento «exacto»”.²⁵ Por lo tanto, la verdad moral quedaría confinada al campo de lo «arracional», con lo que se da por sentado que no existe una verdad moral. Por ende, con tal reducción de la razón, se desvirtuaría el Derecho, pues prevalecerían las ventajas de los más fuertes. “El desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el derecho no puede referirse a una imagen fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Por eso la cuestión acerca de la restauración de un consenso moral fundamental... es una cuestión de supervivencia de la sociedad y del Estado”.²⁶

Estrechamente relacionado con los puntos anteriores, se encuentra la pérdida de la trascendencia. “Estoy convencido –dice Ratzinger– de que la destrucción de la trascendencia es la mutilación (sic.) radical del hombre de la que brotan todas sus frustraciones; privado de su verdadera grandeza, no puede menos de intentar una fuga hacia esperanzas que son ilusorias”.²⁷

5. Conclusiones

Recordemos la tesis de Böckenförde, que postula la necesidad que tiene el Estado moderno de «otras fuerzas y poderes» externos a él mismo. Pero, “¿Dónde se encuentran estas fuerzas que para él resultan imprescindibles?”²⁸

De manera sencilla y preliminar se puede decir que la respuesta ratzingeriana sería: la Verdad sobre la persona humana.

Por ahora me limitaré a decir sólo esto. Desarrollar detenidamente la respuesta a esta pregunta lo dejaré para otra ocasión. Debo reconocer que esa fue la intención desde el principio, pues la finalidad que motivó esta exposición es precisamente la de incentivar, o provocar si se quiere, la curiosidad de los oyentes. Considero que sólo así es posible desentrañar las riquezas de un autor tan renombrado, pero tan desconocido aquí en Bolivia. Con esta sucinta exposición se ha buscado presentar la solidez que el pensamiento ratzingeriano encierra, una solidez que se apoya abiertamente en los principios católicos de su autor. Y en contra de lo que algunos pensadores laicistas podrían argumentar apriorísticamente, esos principios no convierten el pensamiento ratzingeriano en intolerante. De hecho, y esta es mi opinión personal, son muy pocos los autores que como Ratzinger han sido capaces de trascender la tendencia a escribir solo a personas del mismo grupo a partir del cual escribe un autor. De ahí, que Joseph Ratzinger sea actualmente el sumo pontífice de los católicos, sea en este contexto secundario. Su mérito no se encuentra en ese cargo. De Ratzinger puede aprenderse lo que Michel Burleigh aconseja a los creyentes que “deberían mostrarse menos a la defensiva de lo que suelen frente a los ataques de racionalistas académicos áridos y vulgares”.²⁹ Ojala esta exposición haya ilustrado algunos aspectos del pensamiento ratzingeriano y tal vez que haya sido capaz de despertar en algo el interés por este autor.

Gracias.

NOTAS

¹ Burleigh, Michael, *Poder Terrenal. Religión y Política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005, p.30.

² Ratzinger, Joseph, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, (5 ed.) Madrid, Rialp, 2005, p.90.

³ Ibid.

⁴ Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. (2ª ed.) Madrid, BAC, 2005, p.164. Sobre la esperanza cristiana y la política cfr. Benedicto XVI, *Spe Salvi*, § 16-23.

⁵ Mt 22, 21, Mc 12, 17, Lc 20, 25.

⁶ Sabine, G. H., *Historia de la Teoría Política*, (2ª ed.) México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1988, p.141.

⁷ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...op. cit.*, p.164.

⁸ Cfr. Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...op. cit.* p.91ss., además: *Iglesia, ecumenismo y política...op. cit.* p.165ss., y muy especialmente Ibid., p.259ss.

⁹ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...op. cit.*, p.165.

¹⁰ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...op. cit.* p.81

¹¹ Ratzinger, Joseph, Truth and Freedom, en: *Communio: Internacional Catholic Review*, Spring 1996, s.d.

¹² Ibid.

¹³ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...op. cit.*, p.284.

¹⁴ Ratzinger, J., Truth and... op. cit.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...op.cit.*, p.207.

¹⁷ Ratzinger, J., Truth and... op. cit.

¹⁸ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...op. cit.* p.87.

¹⁹ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder...op. cit.* p.88.

²⁰ Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política...op.cit.*, p.224s.

²¹ Ibid. p.225.

²² Ibid. p.226.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. p.228.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. p.230.

²⁷ Ibid. p.231.

²⁸ Ibid.

²⁹ Burleigh, M., *Poder Terrenal... op. cit.*, p.12.