

El rol de la religión católica en la democracia contemporánea colombiana a partir del libro  
*Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* de Habermas y Ratzinger

Kevin David Márquez Naranjo

Trabajo de Grado para Optar por el Título de filósofo

Director

Prof. Andrés Botero Bernal

Doctor en Derecho

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2026

### **Dedicatoria**

*Dedico este logro con todo mi amor y gratitud a mi mamá y a mi nona, mis dos grandes motores en la vida. Su apoyo incondicional, sus consejos y su fortaleza fueron la inspiración que me impulsó a alcanzar esta meta. Este logro les pertenece tanto a ellas como a mí, pues sin su presencia y amor nada de esto habría sido posible.*

### **Agradecimientos**

Agradezco primeramente a Dios, por abrir cada uno de los caminos que he recorrido con satisfacción y por brindarme la fortaleza necesaria para superar cada desafío.

A mi mamá y a mi nona, por su amor, paciencia y motivación constante, pilares fundamentales en cada paso de este proceso.

Al profesor Andrés Botero, por su orientación, compromiso y por convertirse en un excelente guía en esta etapa final de mi formación profesional.

A todas las personas que hicieron parte de mi proceso universitario y contribuyeron, de una u otra manera, a mi crecimiento personal y académico.

Y, finalmente, a la Universidad Industrial de Santander, por ofrecer una enseñanza de calidad, forjar en mí valores sólidos y dejar las bases que me permitirán continuar con éxito mi camino profesional.

**Tabla de contenido**

Introducción.....	8
1.La democracia en Occidente y la dialéctica de la secularización.....	10
2. La religión católica como fuente de moral pública y sus preceptos éticos.....	17
3.Importancia del debate Habermas-Ratzinger para la democracia contemporánea.....	22
3.1 El contexto de la dialéctica de la secularización .....	22
3.2 La razón postsecular de Habermas .....	25
3.3 Ética y moral en la perspectiva de Ratzinger .....	28
3.4 La libertad y la verdad en el pensamiento moral de Ratzinger y Paolo Prodi.....	30
3.5 La dimensión postsecular y el impacto de la ética pública contemporánea .....	32
3.6 Fe y razón: una complementariedad necesaria en la democracia .....	35
3.7 Moral y legitimidad en las sociedades modernas .....	36
3.8 El paradigma postsecular: religión y política .....	37
3.9 La religión como formadora de ciudadanía .....	38
3.10 Los riesgos del relativismo .....	40
3.11 Una ética compartida para el siglo XXI .....	41
3.12 Religión y política .....	42
4.Conclusiones.....	44
5.Referencias Bibliográficas.....	47

## Resumen

**Título:** El rol de la religión católica en la democracia contemporánea colombiana a partir del libro *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* de Habermas y Ratzinger <sup>1\*</sup>

**Autor:** Kevin David Márquez Naranjo.<sup>2\*</sup>

**Palabras Clave:** Democracia, Religión, Ética, Razón y Fe, Habermas y Ratzinger.

**Descripción:** La presente monografía presenta el rol de la religión, en la tradición católica, respecto a la ética de la democracia contemporánea. A partir del diálogo filosófico entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, se toma cómo la razón y la fe pueden actuar en la búsqueda de fundamentos morales que fortalezcan la convivencia democrática. Se toma como punto de partida la crisis de la democracia, manifestada en la desconfianza institucional, la polarización y la pérdida de sentido ético en la vida pública. Frente a ello, la religión no debe entenderse como una amenaza al Estado laico, pues es el ejercicio para una ética pública de la responsabilidad. En el desarrollo de los capítulos se toma como objeto de estudio la democracia colombiana a la luz de la filosofía política y la Constitución de 1991; luego se expone el análisis de la tradición teológica católica como matriz moral y cultural; y, finalmente, se construye una posición personal sobre los aportes de la religión al fortalecimiento de la ciudadanía y la legitimidad política. Integrando las ideas de Habermas sobre la racionalidad comunicativa y la sociedad postsecular, así como la defensa de Ratzinger de la moral arraigada en la verdad y la dignidad humana. El fin al relacionar entre razón y fe será una necesidad histórica pues la democracia requiere convicciones morales compartidas para sostener la justicia y el respeto por la persona. Así, la religión puede contribuir no imponiendo creencias, sino recordando que toda vida democrática se mantiene viva gracias a la esperanza, la verdad y la responsabilidad ética frente al otro.

---

<sup>1</sup> Trabajo de Grado

<sup>2</sup> \*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Andrés Botero Bernal. Doctor en Derecho

### Abstract

**Title:** El rol de la religión católica en la democracia contemporánea colombiana a partir del libro *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* de Habermas y Ratzinger<sup>3\*</sup>

**Author:** Kevin David Márquez Naranjo<sup>\*\*4</sup>

**Key Words:** Democracy, Religion, Ethics, Reason and Faith, Habermas and Ratzinger.

**Description:** This monograph analyzes the role of religion particularly the Catholic tradition in shaping the ethical foundation of contemporary democracy. Drawing on the philosophical dialogue between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, it explores how faith and reason can cooperate in building shared moral grounds that sustain democratic coexistence. The study arises from a pressing concern: the current crisis of democracy, reflected in institutional distrust, polarization, and the erosion of moral commitment in public life. In this context, religion is not seen as a threat to secular democracy but as a moral resource for civic responsibility and ethical renewal.

The work examines the development of Colombian democracy through political philosophy and the 1991 Constitution, analyzes Catholic theology as a moral and cultural framework, and reflects on how religion contributes to civic virtue and political legitimacy.

---

<sup>3</sup> Degree Work

<sup>4</sup> \*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Andrés Botero Bernal. Magíster en Derecho.

Habermas's ideas on communicative rationality and the postsecular society are combined with Ratzinger's defense of a truth-based moral order that preserves human dignity.

The research concludes that cooperation between reason and faith is a historical necessity. Democracy cannot survive solely on procedures and legal norms; it also requires shared moral convictions that sustain justice, solidarity, and respect for life. Religion, when understood as a horizon of meaning and not as dogma, can offer hope, truth, and ethical orientation to a world in search of trust and reconciliation.

## Introducción

El presente trabajo de grado pretende ser un aporte valioso a la filosofía política y de la religión, ya que, tiene como eje el papel que desempeña la religión católica en la democracia contemporánea colombiana. En este sentido, el problema de investigación es el siguiente: ¿de qué manera la religión católica puede contribuir a la fundamentación ética de la democracia en Colombia, en el marco del diálogo entre razón y fe propuesto por Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger?

Para comprender este problema, es necesario situarlo en el contexto de la crisis actual de las democracias contemporáneas, caracterizada por fenómenos tales como la desconfianza en las instituciones, la polarización social y la pérdida de referentes éticos compartidos. En este escenario, la modernidad política, que promovió la separación entre religión y Estado, ha relegado la fe al ámbito privado. Sin embargo, Habermas y Ratzinger han modificado de algún modo esta relación, mediante diálogos que concluyen que la religión no desaparece, pues se transforma y continúa brindando contenidos normativos relevantes para la vida pública.

La contribución a la filosofía es que problematizar la relación entre religión y democracia, desde lo contemporáneo, es relevante porque busca mostrar el papel que la religión tiene en la construcción de la ética pública que fortalezca la convivencia democrática.

La metodología adoptada es de documental-bibliográfica, tomando como base el análisis y comprensión de textos filosóficos y teológicos, principalmente las obras de Habermas y Ratzinger, así como de otros autores que han hecho investigaciones y producción escrita sobre la religión en la esfera pública.

El trabajo se divide en tres capítulos. En el primero, se analiza la relación entre democracia y religión desde la filosofía política contemporánea. En el segundo, se estudia la religión católica como fuente de moral pública y fundamento ético en la democracia. En el tercero, se toman los aportes de la perspectiva postsecular a la reconstrucción ética de la vida democrática. Finalmente, se presenta una discusión que integra los principales hallazgos del estudio.

### **1.La democracia en Occidente y la dialéctica de la secularización**

La democracia occidental es una de las construcciones políticas más fuertes de la historia humana. Su desarrollo parte del resultado de tensiones entre poder, libertad, moral y religión. A pesar de que la modernidad política establece en ocasiones la autonomía de la razón y la separación entre Iglesia y Estado, la religión, en especial la cristiana, ha continuado ejerciendo un papel decisivo en la formación de valores públicos que sustentan la convivencia democrática occidental (Habermas, 2001).

Las sociedades occidentales intentan, hasta hoy día, darle equilibrio a la libertad individual con la idea de un bien común. Desde la polis griega hasta las revoluciones a favor de libertad de los siglos XVIII y XIX, el ideal democrático se asocia con la participación ciudadana, la soberanía popular y la búsqueda de justicia. Sin embargo, el tránsito hacia la modernidad trajo consigo el fenómeno de la secularización, que es el proceso por el cual las instituciones políticas y sociales se independizan paulatinamente de la autoridad religiosa (Ratzinger, 2008).

En la historia de Occidente, es evidente que la relación antagónica entre política y religión durante la Ilustración fue efecto de la amalgama entre ambas en la Edad Media. Durante la Edad Media, el poder político estaba vinculado al cristianismo, a un punto de que la autoridad de los gobernantes solía justificarse en términos religiosos. En ese contexto, la idea de dignidad humana ya existía, pero estaba fundamentada en la creencia de que el ser humano había sido creado a imagen de Dios. Con la llegada de la modernidad y, especialmente, de la Ilustración, esto comenzó a cambiar. Filósofos como Rousseau, Locke y Montesquieu empezaron a cuestionar la dependencia del poder respecto de lo divino y

propusieron que la legitimidad política debía provenir del pueblo. De esta manera, se fue consolidando la idea de que la democracia no necesitaba apoyarse directamente en la religión para sostenerse.

Sin embargo, este cambio no significó que el cristianismo desapareciera de la cultura política, sino más bien que sus contenidos fueron transformándose. Muchas de las ideas que hoy se consideran fundamentales como la dignidad humana, la igualdad o el valor de cada persona no surgieron de la nada, sino que tienen raíces en esa tradición religiosa que, con el tiempo, fue interpretada por la filosofía moderna.

Por eso, más que hablar de una ruptura total, es preciso decir que hubo una continuidad transformada: la religión cristiana dejó de ser el fundamento directo del poder, pero siguió influyendo en la forma en que se entiende la política y la sociedad occidentales. Como señala Grueso (2015), “el reconocimiento de la dignidad del otro como sujeto moral tiene raíces que anteceden a la modernidad y que han sido reelaboradas en el marco de las teorías democráticas” (p. 128).

Ahora bien, a pesar de la secularización, el cristianismo, en su evolución histórica, estableció una grande contribución a la creación de principios éticos como la igualdad ante Dios, la justicia y la fraternidad, que inspiraron los ideales liberales que, a su vez, dieron lugar al ideal democrático. Incluso documentos como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 conservan una fuerte huella de herencia religiosa, expresada en lenguaje laico.

Además, Habermas (2008, p. 17) señala que el pensamiento ilustrado, consolidó el camino a la secularización, pero no eliminó la religión cristiana, sino lo que hizo fue

transformar su papel en la sociedad civil y política. La fe dejó de ser un sistema de dominio para convertirse en fuente de sentido moral.

El proceso de secularización, que comenzó con la Reforma protestante y se consolidó con la Ilustración, causó grietas entre lo sagrado y lo político. El Estado moderno, laico y racional, buscó separar la política de cualquier dependencia teológica. Sin embargo, como menciona Estrada (2004, p. 50), los intentos de autonomía absoluta conducen a una “crisis de sentido”, donde las sociedades perdieron sus referentes morales comunes.

La secularización no suprimió la religión, sino que la llevó a la esfera privada. Sin embargo, regresa a lo público como actor ético mostrando que la modernidad no logró eliminar la necesidad humana de trascendencia. Habermas (2008) define esto como sociedad postsecular, para hacer referencia al tiempo histórico en el que la religión vuelve a aparecer como interlocutora legítima de la razón democrática.

El fenómeno religioso en la democracia contemporánea requiere diferenciar si lo que pasa en la actualidad responde al resurgimiento o a una continuidad de la religión cristiana en el espacio público. Diferenciación que no es menor: hablar de “resurgimiento” supone que la religión, tras un período de decadencia en lo público, vuelve a recuperar influencia en el escenario social y político; mientras que “continuidad” muestra que nunca desapareció.

Ahora bien, en Europa occidental, en países como Francia, Alemania o los Países Bajos, por dar solo tres ejemplos, las estadísticas de práctica religiosa han disminuido masivamente desde mediados del siglo XX (Davie, 2013); sin embargo, esto no significa que la cultura europea contemporánea no sea heredera del cristianismo. Además, en otros sectores de Occidente como Estados Unidos y América Latina (en este último caso, de forma

progresiva el protestantismo), el cristianismo sigue desempeñando un papel activo en la vida cultural, política y moral (Casanova, 2006). Esto demuestra que no existe un solo patrón de secularización, sino diferentes trayectorias dentro de lo que es “Occidente”, lo que exige que todo análisis tenga en cuenta el contexto.

Como ya se dijo, Habermas (2008) interpreta este fenómeno como una “sociedad postsecular”, en la que la religión reaparece como interlocutora del discurso moderno. De acuerdo con esto, el retorno religioso no es un retroceso hacia el teocratismo, es una oportunidad de diálogo entre fe y razón.

Ratzinger (2008) afirma que la razón moderna, al desvincularse de la fe, corre el riesgo de perder orientación ética, de forma tal que la técnica y la política se transforman en instrumentos de dominación. Por eso, la religión no debe ser vista como un obstáculo al progreso, debe darle el lugar interpretativo de una “base moral” para la vida democrática.

Entonces, la democracia se ha dado cuenta, en su desarrollo histórico, de que no basta con la creación de leyes o instituciones para garantizar su funcionamiento. Desde sus primeras formulaciones modernas, la democracia ha necesitado no normas jurídicas, mecanismos de control, y también convicciones éticas compartidas que hagan posible la vida en común. Con el paso del tiempo, esta necesidad se ha hecho más evidente: cuando la moral se debilita, las instituciones comienzan a perder legitimidad ante la ciudadanía y la democracia corre así el riesgo de reducirse a una simple administración técnica e instrumental del poder.

En este contexto, resulta importante reconocer que muchos de los valores que hoy sostienen a las democracias occidentales no surgieron de la razón ilustrada moderna, pues

tienen antecedentes en la tradición cristiana medieval. Históricamente, el cristianismo y en particular la tradición católica ha contribuido a la configuración de principios como la dignidad humana, la justicia, la solidaridad y el respeto por la vida, los cuales han sido posteriormente incorporados al lenguaje político contemporáneo. Por ello, más que una ruptura, lo que se observa es una *continuidad transformada* de estos valores en el ámbito democrático. Como señalan Martín-Fiorino y Claros (2021) “la construcción de ciudadanía y la consolidación democrática se apoyan en una concepción de la persona que reconoce su dignidad y su carácter relacional” (p. 92).

Cuando Habermas afirma que la política debe mantener su independencia frente a la religión, no está diciendo que la religión deba desaparecer del espacio público. Más bien, lo que quiere señalar es que el Estado no puede basar sus decisiones en dogmas religiosos, ya que debe garantizar la igualdad y la inclusión de todos los ciudadanos, creyentes o no. Sin embargo, esto no significa que la política pueda prescindir completamente de la religión, pues muchas de las normas y valores que orientan la vida social tienen un origen en tradiciones religiosas. En este sentido, Habermas (2001) explica que “la conciencia secular continúa alimentándose de contenidos normativos cuya procedencia religiosa no puede ser ignorada” (p. 123).

Dicho de otra manera, las religiones, y en particular el cristianismo, han aportado motivaciones éticas que el discurso puramente racional no siempre logra generar por sí solo. Mientras la razón organiza, justifica y estructura las normas, la religión puede movilizar la voluntad, fortalecer el compromiso moral y dar sentido a la acción colectiva. Por ello, Habermas propone una relación de complementariedad: la razón necesita de estos contenidos

éticos para no vaciarse, pero la fe también necesita someterse a la crítica racional para evitar caer en formas de dogmatismo o imposición.

A partir de esto, cuando se habla de un “resurgimiento” de la religión en la modernidad, es necesario matizar esa idea. No se trata de que la religión haya desaparecido y luego haya vuelto, sino de que ha permanecido bajo nuevas formas. Más que un retorno, lo que se observa es una continuidad transformada: la religión cristiana deja de ocupar el centro del poder político, pero sigue presente en la esfera pública como conciencia crítica y fuente de sentido. En esta línea, Habermas (2008) dice que “una sociedad postsecular se caracteriza por la persistencia de comunidades religiosas que continúan aportando contenidos relevantes al debate público” (p. 21).

La distinción entre “persona” e “individuo” tiene un origen filosófico y teológico preciso. En el pensamiento clásico, el término “individuo” se refería simplemente a un ser particular, separado de los demás, sin implicar necesariamente una dimensión relacional o moral. Sin embargo, con el desarrollo de la teología trinitaria en el cristianismo especialmente en autores como Agustín y los padres capadocios surge una interpretación distinta: Dios es uno en esencia, pero tres personas en relación (Padre, Hijo y Espíritu Santo). A partir de esto, el concepto de “persona” comienza a entenderse teológicamente como ser individual, a la vez que como sujeto definido por su relación con otros.

Este giro es fundamental, porque da lugar a una nueva idea: el ser humano no es solo un individuo aislado, sino un ser relacional, dotado de dignidad intrínseca, pero siempre en relación con los otros. Posteriormente, el humanismo renacentista (como Pico della Mirandola) retoma esta noción y la reinterpreta en clave antropológica, destacando la

centralidad del ser humano como sujeto libre y digno. Más adelante, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) sistematiza esta idea al afirmar que la persona humana es el fundamento de toda organización social y política. En este sentido, la diferencia entre individuo y persona radica en que el primero alude a la singularidad biológica o numérica, mientras que el segundo implica dignidad, racionalidad y aperturidad hacia la relación con otros.

Asimismo, la Doctrina Social de la Iglesia (Compendio, 2004) intenta de nuevo proponer que la política debe estar al servicio del bien común y que la dignidad humana es el principio de toda convivencia. Estos principios, formulados en lenguaje teológico, son más que compatibles con el ideal democrático contemporáneo. En palabras del Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, 1965), la participación política es una expresión concreta del amor al prójimo y de la búsqueda de la justicia social.

Por otra parte, el siglo XXI ha traído transformaciones de los valores sociales y de las formas de comunicación política. En este sentido, las redes digitales han democratizado la información, pero también han dado desinformación y múltiples discursos de odio. Como resultado, el diálogo racional se ha vuelto difícil y la división ideológica amenaza la estabilidad de las democracias.

Frente a este escenario, Habermas (2008) afirma que la democracia no puede entenderse únicamente como un conjunto de normas o procedimientos, ya que es un proceso de diálogo entre ciudadanos. En este sentido, propone la idea de racionalidad comunicativa, con lo cual quiere decir que la vida democrática se sostiene en la capacidad de las personas para dialogar, dar razones, escuchar al otro y buscar acuerdos. Es decir, no se trata solo de hablar, sino de comunicarse con la intención real de entenderse.

Sin embargo, este tipo de racionalidad solo funciona si los ciudadanos conservan disposición moral hacia el entendimiento. Con esto, Habermas se refiere a actitudes como el respeto, la honestidad y la apertura a considerar el punto de vista del otro. Como afirma Habermas (2008), “la comunicación orientada al entendimiento requiere de participantes dispuestos a aceptar la fuerza del mejor argumento” (p. 19). De lo contrario, cuando esta disposición ética se pierde, el diálogo público se deteriora y deja de ser un espacio de deliberación.

## **2. La religión católica como fuente de moral pública y sus preceptos éticos.**

La religión católica ha tenido un lugar importante en el pensamiento ético y político de Occidente. Su influencia va más allá de lo estrictamente teológico, pues ha creado la manera en que las sociedades interpretan la dignidad humana, la justicia, la solidaridad y el bien común. A pesar de que la modernidad política intentó separar la fe de la esfera pública, la religión sigue siendo una referente cultural que da sentido moral a la acción colectiva. Habermas (2008), interpreta el pensamiento moderno de la siguiente forma: “no puede renunciar a las fuentes semánticas de la tradición religiosa” (p. 5), ya que éstas siguen dando valores normativos del Estado democrático.

El cristianismo, particularmente el catolicismo, ha funcionado como una matriz simbólica y ética sobre la que se fundan muchos de los valores democráticos contemporáneos. La concepción de persona, la solidaridad y el respeto por la vida son heredadas del horizonte cristiano occidental. Habermas (2008, p. 9) indica que la religión, al conservar un lenguaje moral cargado de significado, contribuye a mantener viva la conciencia ética de las sociedades modernas.

Desde el inicio del cristianismo, el análisis teológico sobre la naturaleza humana y la justicia divina influyó en el desarrollo de la ética occidental. Ratzinger (2008, p. 63) explica que el concepto de persona humana no es una invención moderna, sino que es herencia directa del pensamiento cristiano primitivo, donde el ser humano es visto como miembro con una dignidad derivada de ser creación de Dios.

Esta idea, de que cada persona posee un valor intrínseco e inviolable por haber sido creada a imagen de Dios, dio origen a la noción moderna de “dignidad humana”.

De este modo, la religión católica no solo tiene lugar a la esfera espiritual, sino que actúa como fuente de moral que da sentido y legitimidad a las instituciones democráticas. El mismo Habermas (2008) incluye que la racionalidad comunicativa de la democracia necesita apoyarse en convicciones morales compartidas, las cuales provienen de tradiciones religiosas traducidas al lenguaje secular. (p.15).

Por tanto, la presencia del cristianismo en la historia de Occidente no es interferencia teológica en la política, sino que aporta al desarrollo de una ética civil universal. Las democracias modernas, aunque laicas, siguen dependiendo de valores que son de contextos religiosos, como la dignidad, la libertad y la responsabilidad moral (Estrada, 2004, p. 53).

En el catolicismo, la moral no se reduce a normas o mandamientos, también se funda en una visión integral del ser humano como criatura racional y libre, llamada a actuar conforme al bien. La Doctrina Social de la Iglesia desde la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII, 1891) hasta el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (2004) ha sido una de las expresiones más significativas del intento de dialogar con el mundo moderno, especialmente

con el capitalismo. En ella se defiende de que los principios del bien común, la subsidiariedad y la solidaridad deben ser guía a la vida política y económica de los pueblos.

La teología católica, por lo menos la contemporánea, no se opone a la democracia; por el contrario, la entiende como un sistema coherente con la dignidad humana. La participación ciudadana, la defensa de los derechos fundamentales y la responsabilidad ética de los gobernantes son valores que la Iglesia han sido compatibles con sus preceptos morales. Documentos como *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano II, 1965) reconocen que las instituciones políticas deben ser expresión de la libertad humana orientada hacia el bien común. De allí que el cristianismo, lejos de ser un obstáculo para la modernidad, ha contribuido a su humanización.

Sin embargo, la presencia de la religión en la vida pública genera tensiones. En el pensamiento moderno, el Estado es neutral frente a las creencias, mientras que la religión ofrece orientación moral.

Habermas (2001) propone resolver esto mediante la *traducción* del lenguaje religioso a un discurso racional y accesible para todos los ciudadanos. Esto significa que los valores inspirados en la fe pueden participar en la deliberación pública, siempre que se expresen de forma comprensible para quienes no comparten la misma creencia.

Uno de los aportes más relevantes del catolicismo a la democracia contemporánea ha sido su compromiso con la justicia social. La preferencia por los pobres, formulada por la Iglesia en el siglo XX, constituye una categoría ética que trasciende el ámbito religioso y entra en la política global. Según Grueso (2015), esta perspectiva muestra una ética del reconocimiento que busca restituir la dignidad de los excluidos y promover la equidad. De

esta manera, la religión actúa como conciencia crítica frente a los excesos del poder y la indiferencia social.

El papa Francisco (2015), en su encíclica *Laudato si'*, toma esta línea y amplía su alcance al cuidado de la casa común. La preocupación por la ecología, el consumo responsable y la justicia intergeneracional son ejemplos de cómo el catolicismo se ha adaptado a los retos que han tenido el siglo XXI sin renunciar a sus fundamentos morales. La democracia, para sostenerse, requiere ese eje ético que la religión aporta: visión del ser humano como sujeto de derechos, y de responsabilidades.

Ahora bien, Ratzinger (2008) insiste en que la moral no puede reducirse al consenso de las mayorías. Es decir, existen verdades éticas fundamentales que trascienden las decisiones colectivas y que no pueden depender de la mera voluntad del pueblo. (p.72). La historia demuestra que las mayorías, incluso en sistemas democráticos, han promovido graves injusticias, como la exclusión o eliminación de minorías.

Por ello, las leyes, por sí solas, no pueden garantizar la justicia si no están respaldadas por conciencia moral. En este punto, la fe esta de mano de la razón, recordándole que la libertad política no debe desvincularse del bien moral.

La secularización, lejos de eliminar la dimensión espiritual del ser humano, la transforma. Las sociedades de occidente viven hoy una etapa postsecular, en la cual las religiones han recuperado voz en la esfera pública, no como autoridades absolutas, sino como interlocutoras éticas que contribuyen a la deliberación democrática.

Habermas (2008) aclara que este “retorno de lo religioso” lejos de contradecir el proyecto moderno, lo complementa al ofrecer recursos morales de orientación colectiva. Por

tanto, la democracia madura no se define por excluir la fe, ya que integra sus aportes en un lenguaje común accesible a todos los ciudadanos. (p.12)

Asimismo, la Iglesia católica, al participar en la vida pública, recuerda que la política es ante todo una forma de servicio. Desde lo teológico y moral, gobernar no es un acto técnico, sino un ejercicio de responsabilidad ante el ser humano y la comunidad (Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 2004, p.18).

En este sentido, la religión actúa como una escuela de ciudadanía, al promover la compasión, la solidaridad y la responsabilidad social, todas ellas indispensables para la sostenibilidad y legitimidad de la democracia (Estrada, 2004, p.55).

A lo largo de la historia occidental, los períodos de mayor estabilidad política han coincidido con etapas de equilibrio entre razón y moral. Cuando la política se aparta de todo horizonte ético, cae en el utilitarismo y en la manipulación del poder. Por ello, tanto Habermas (2008) como Ratzinger (2008) conciden en la necesidad de una ética compartida que unifique sin imponer.

La fe ofrece la orientación moral que orienta la acción hacia el bien común, mientras que la razón garantiza el pluralismo y la inclusión. Ambas dimensiones fortalecen el sentido humano de la democracia.

El catolicismo interpretado desde una mirada crítica y de diálogo, conserva relevancia en el mundo contemporáneo. No se trata de restaurar un orden confesional, se debe recuperar la dimensión ética que hace posible la convivencia democrática. La política, sin moral, esta desolada de humanidad; la religión, sin razón, se vuelve fanatismo.

El equilibrio entre ambas constituye la base de una democracia humana, capaz de responder a la posmodernidad y sociedades del siglo XXI sin renunciar a su fundamento espiritual.

### **3.Importancia del debate Habermas-Ratzinger para la democracia contemporánea**

Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, en su escrito dialógico, constituyen uno de los acontecimientos intelectuales más significativos del pensamiento político y filosófico del siglo XXI. Ambos autores, arraigados a culturas diferentes, relacionan el pensamiento crítico y la teología católica en una preocupación común: la crisis moral y de legitimidad que atraviesan las democracias occidentales. Su teoría, recogida en la obra *Dialéctica de la secularización: entre la razón y la religión* (2008), además de ser intercambio académico, es una tentativa de reconciliar dos modos de entender el mundo que durante siglos se consideró irreconciliable.

Habermas y Ratzinger representaron dos dimensiones complementarias de la modernidad: la razón secular y la fe religiosa. La primera busca fundamentar la convivencia sobre la base del consenso racional, mientras que la segunda apela a un orden moral. Ambos reconocieron que la modernidad democrática no puede sostenerse sin un mínimo de valores compartidos, pues el pluralismo sin ética se degenera en relativismo y la libertad sin responsabilidad se transforma en arbitrariedad.

#### **3.1 El contexto de la dialéctica de la secularización**

En la filosofía política contemporánea, el debate sobre la relación entre razón y religión adquiere nueva relevancia. En efecto, Habermas (2008) se refiere de manera

explícita al cristianismo y no de forma general a todas las religiones como la tradición que ha dado moral al pensamiento moral de Occidente y que aún puede aportar elementos normativos al discurso democrático (p. 17). De hecho, como explica Aguirre (2019), el propio Habermas reconoce que el cristianismo dio las bases conceptuales de la dignidad humana, la autonomía y la libertad moral, sin las cuales el Estado democrático moderno carecería de legitimidad (p. 91). Así, más que un diálogo con la religión en abstracto se trata de una conversación filosófica con el legado cristiano que dio forma a la cultura política europea.

El célebre diálogo en 2004 entre Habermas y Ratzinger publicado bajo el título *Dialéctica de la secularización* nació en un contexto de crisis civilizatoria. Las democracias europeas atravesaban una pérdida progresiva de confianza en las instituciones, el auge del individualismo y el vacío de ética en la política. Ratzinger (2008) advirtió en este fenómeno una “dictadura del relativismo”, en la cual toda referencia moral se integra en el consenso de las mayorías (p. 62). Por su parte, Habermas (2008) visualizó que el proyecto ilustrado, al haber roto sus lazos con las fuentes religiosas de sentido, había agotado su capacidad para generar motivaciones éticas (p. 18). En consecuencia, propuso una “autocrítica de la modernidad” que pasa necesariamente por el reencuentro entre razón secular y tradición cristiana.

Ambos coincidieron en que el proceso de secularización no es negación de la fe, sino la afirmación de la autonomía de la razón. Y así llegaría a un punto de inflexión. Si la Ilustración logró liberar la política del dominio del clero, también produjo vacíos éticos que las normas jurídicas por sí solas no pudieron llenar. Esta diferencia entre moral y derecho ha

sido analizada en profundidad por Paolo Prodi, quien advierte que la privatización de la moral condujo a la pérdida de confianza social, especialmente en la validez de la palabra dada, simbolizada históricamente en el juramento (Prodi, citado por Botero, 2019, p. 100). Como explica Botero (2019), estas grietas de la confianza trajeron consigo un proceso de “juridificación del mundo de la vida”, mediante el cual el derecho intenta reemplazar los vínculos éticos y comunitarios, sin lograr sostener por sí solo la cohesión social (p. 103).

En esta misma línea, Aguirre (2022) indica que las democracias occidentales actuales viven una “crisis de sentido” precisamente porque la ley se ha convertido en sustituto de la moral compartida. La razón, desprovista de una referencia trascendente, corre el riesgo de volverse instrumental, y la política se reduce a una gestión técnica del poder (p. 112). Frente a esta situación, tanto Habermas como Ratzinger abogan por una recuperación del diálogo entre fe y razón, no para restaurar la hegemonía religiosa, y en lugar de eso rehumanizar la esfera pública. El pensamiento postsecular, término aceptado por la Real Academia Española para designar la etapa posterior a la secularización, no significa un retorno al pasado, sino la apertura a una nueva convivencia entre lo racional y lo espiritual, donde la religión cristiana ofrece un horizonte ético que complementa a la razón sin subordinarla.

El contexto de la *Dialéctica de la secularización* muestra esfuerzos por reconciliar la modernidad con sus raíces espirituales. Habermas, al reconocer la deuda moral de la democracia con el cristianismo, y Ratzinger, al defender la necesidad de fundamentos éticos universales, llegan a que la democracia solo puede sostenerse si integra la razón crítica con la inspiración moral que históricamente ha provenido de la fe cristiana.

### 3.2 La razón postsecular de Habermas

La reflexión de Jürgen Habermas sobre la *razón postsecular* constituye un aporte significativo en pensamiento político y filosófico de las últimas décadas. Como uno de los principales representantes de la segunda Escuela de Frankfurt, Habermas ha dedicado su obra a entender cómo la racionalidad moderna sostiene la legitimidad de las normas en sociedades cada vez más pluralistas. Desde la teoría de la acción comunicativa, expone que toda norma válida debe surgir del consenso racional alcanzado entre actores libres e iguales mediante el diálogo (Habermas, 1981, p. 285). Este ideal, conocido como *acción comunicativa*, se convierte en el fundamento de su modelo de democracia deliberativa, donde la legitimidad política no proviene del poder o de la tradición, sino del entendimiento mutuo logrado a través de la argumentación.

No obstante, en sus obras posteriores, Habermas (2008) interpreta a la modernidad como una forma de vida ha traído consigo una distorsión de la racionalidad: la colonización de los espacios públicos por la lógica del mercado y de la administración técnica (p. 20). La política se ha transformado en un escenario de intereses particulares, y el diálogo racional se ve desplazado por la instrumentalización del lenguaje. Ante esta crisis de legitimidad democrática, Habermas propone una *razón postsecular*, entendida como una forma de racionalidad que asume la persistencia de las creencias religiosas y potencial ético en el mundo moderno. Según sus palabras: “La conciencia postsecular significa el reconocimiento de que las tradiciones religiosas continúan siendo fuentes de sentido y motivación moral en un mundo plural” (Habermas, 2008, p. 23).

Esta definición resulta muy importante porque define el papel de la religión dentro del pensamiento ilustrado. Habermas no pretende hacer la teología un punto de autoridad política, sino centrar la capacidad al reivindicar el alcance de las tradiciones religiosas particularmente del cristianismo. Para ofrecer recursos normativos que pueden fortalecer el tejido moral de la democracia. Como explica Aguirre (2022), en su lectura del pensamiento habermasiano, “la razón postsecular se abre al diálogo con la religión no por necesidad dogmática, sino por la insuficiencia ética del racionalismo puro” (p. 4). En efecto, el filósofo alemán considera que la deliberación democrática necesita no solo argumentos racionales, sino también convicciones morales que motiven a los ciudadanos a actuar conforme al bien común.

De acuerdo con Habermas (2005), este proceso requiere una *traducción institucional* de los contenidos religiosos a un lenguaje público accesible para todos los ciudadanos. Dicha traducción implica una doble exigencia ética: por un lado, los creyentes deben expresar sus convicciones en términos comprensibles para quienes no comparten su fe; por otro, los ciudadanos seculares deben mantener una disposición de apertura y comprensión frente a las aportaciones religiosas (p. 140). Este principio de *inclusión comunicativa* busca superar el antagonismo histórico entre razón y fe, que por siglos marcó la evolución de la cultura occidental. En lugar de excluir la religión, Habermas la toma como miembro legítimo dentro del espacio público democrático.

El conocimiento de la fe como “reserva semántica”, es decir, como depósito histórico de significados morales, tiene implicaciones políticas. Según el Habermas (2008), muchos de los valores que la modernidad asume como propios, como la dignidad, la justicia o la solidaridad, son el fruto de un proceso de secularización de contenidos cristianos (p. 25). Por

tanto, la modernidad democrática puede comprenderse como transformación progresiva de sus significados éticos en clave racional. En esta línea, Aguirre (2022) señala que la postura postsecular de Habermas “reconoce la genealogía cristiana de los valores laicos, sin renunciar a su universalización mediante la razón comunicativa” (p. 7).

Además, la *razón postsecular* supone un cambio de paradigma en la relación entre conocimiento, política y espiritualidad. Habermas (2012) insiste en que la secularización elimina la dimensión religiosa del ser humano, sino que la ha desplaza hacia nuevas formas de búsqueda de sentido (p. 75). En este punto, las religiones dejan de ser instituciones de poder para convertirse en comunidades de comunicación moral que pueden revitalizar el compromiso cívico. Como afirma Estrada (2004), el pensamiento habermasiano “busca racionalidad abierta a la trascendencia, capaz de dialogar con las fuentes vivas del espíritu” (p. 58).

Por tanto, la *sociedad postsecular* no representa una regresión hacia el teocentrismo, sino una parte de madurez política y cultural en la que se reconoce la diversidad espiritual como parte constitutiva del espacio público. En ella, la religión cristiana conserva un papel crítico, el recordar a la razón su vocación ética y a la política su responsabilidad frente a la dignidad humana. Como afirma Habermas (2008), “solo una razón que aprenda de la fe puede evitar su propia autodestrucción en la pura técnica y el nihilismo” (p. 30).

La *razón postsecular* que propone Habermas representa un esfuerzo por reconciliar la herencia ilustrada con las raíces morales del cristianismo. Esto busca revitalizar la ética pública a partir del diálogo entre ambas. La democracia, entendida así, es un proyecto moral que requiere tanto la crítica racional como la inspiración espiritual para sostener la esperanza en la convivencia humana.

### 3.3 Ética y moral en la perspectiva de Ratzinger

Para Joseph Ratzinger, ética y moral no son términos equivalentes, aunque están relacionados. La moral se refiere al conjunto de normas y valores que orientan la conducta humana desde una raíz trascendente, mientras que la ética designa la reflexión racional sobre esos principios en busca de su fundamentación universal. Dicho de otro modo, la ética analiza y justifica racionalmente lo que la moral experimenta como exigencia interior. Ratzinger (2008) establece que “toda ética necesita un fundamento moral previo”, pues sin una referencia al bien y a la verdad, la razón práctica se convierte en puro formalismo vacío (p. 77).

Esta distinción tiene consecuencias para la comprensión de la democracia. Una democracia sin ética, es decir, sin un horizonte de valores objetivos, se reduce a un procedimiento legal sin sentido. Ratzinger (2005) señala que “la libertad política no puede sostenerse sin una orientación hacia la verdad moral”, porque las leyes, por sí solas, no garantizan la justicia (p. 41). Para él, la política debe estar guiada por la conciencia del bien común, y esa conciencia viene de la moral anclada en la verdad del ser humano como criatura de Dios.

En este punto, la religión desempeña un papel de conciencia crítica del poder. Pretende recordarle sus límites éticos. Como afirma Ratzinger (2008), “el Estado no puede imponer la fe, pero tampoco puede vivir sin los valores que la fe conserva” (p. 80). Así, la fe ofrece indicadores morales que orientan la acción pública hacia el respeto de la dignidad humana y la justicia social. En palabras de Benedicto XVI (2009), “la caridad en la verdad

es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (p. 12).

La ética, por su parte, se manifiesta como la capacidad humana de razonar sobre el bien y el mal, de construir puentes entre la razón y la moral revelada. En este sentido, Ratzinger no se opone a la ética secular; al contrario, reconoce que la razón es indispensable para evitar el fanatismo religioso. Sin embargo, advierte que una ética sin moral trascendente termina diluyéndose en el relativismo, porque pierde el fundamento que le da sentido. La verdad moral, para él, no depende del consenso social ni del voto de las mayorías, sino de la naturaleza misma del bien inscrito en el ser humano.

Esta tesis se respalda de con los documentos oficiales del magisterio católico. En *Centesimus Annus*, Juan Pablo II (1991) señala que “una democracia sin valores se convierte en un totalitarismo visible o encubierto” (p. 47). Más tarde, en *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI (2009) afirma que “la economía y la política necesitan de personas abiertas al don de la caridad, que busca la verdad y promueve la justicia” (p. 33). Ambas encíclicas muestran la convicción de Ratzinger de que la ética no puede desvincularse de la moral, y que la razón pública requiere de una conciencia religiosa que le recuerde su responsabilidad frente al bien.

A diferencia de Habermas, quien ve la ética como producto de la acción comunicativa, Ratzinger defiende una visión ontológica y teológica del bien. Para él, la moral es la expresión racional de la verdad objetiva sobre el ser humano. Verdad que puede ser conocida por la razón, pero encuentra su plenitud en la revelación cristiana. Como lo interpreta Aguirre (2022), “Ratzinger no se opone a su reducción positivista que busca una racionalidad moral abierta a la trascendencia” (p. 6).

El Estado moderno necesita de la religión como “memoria del bien”. En este sentido, Ratzinger afirma que “cuando la política se separa de la verdad moral, se destruye a sí misma” (2008, p. 79). Esta afirmación sintetiza su pensamiento ético-político: la democracia sin una base ética corre el riesgo de convertirse en un simple formalismo, mientras que una ética desvinculada de un horizonte trascendente puede reducirse a una técnica sin orientación moral (Ratzinger, 2008, p. 82). En otras palabras, solo la integración de ambas dimensiones la fe que ilumina la razón y la razón que purifica la fe puede garantizar una convivencia verdaderamente humana.

### **3.4 La libertad y la verdad en el pensamiento moral de Ratzinger y Paolo Prodi**

Ratzinger (2008) coincide al afirmar que una sociedad verdaderamente libre es aquella que reconoce raíces morales, y que la Europa contemporánea no puede comprenderse sin la enorme y arraigada relación con el cristianismo (p. 79). Para él, la libertad sin verdad se convierte en arbitrariedad, y la razón sin fe se vuelve instrumental. En consecuencia, el diálogo entre ambas dimensiones es la necesidad histórica que garantiza la supervivencia ética de la civilización occidental.

Esta preocupación por el destino moral de Occidente también es desarrollada por el historiador italiano Paolo Prodi, quien, desde una perspectiva histórico-filosófica, hace análisis del proceso de secularización progresivo de la moral del derecho y de la política, produciendo vacíos éticos en el Estado moderno (Prodi, 2024, p. 112). Según este autor, la desaparición de una referencia trascendente en la esfera pública generó una juridificación excesiva de la vida social: cuando la moral se privatiza y la verdad deja de ser compartida, el

derecho se convierte en el único vínculo entre los individuos. Sin embargo, advierte que esta sustitución es insostenible a largo plazo, ya que “ningún sistema jurídico puede sostener la confianza y la cohesión social sin una base moral compartida” (Prodi, 2024, p. 117).

Ratzinger comparte esto y la formula en términos teológicos: una democracia sin raíces éticas se convierte en un formalismo vacío, incapaz de orientar la libertad hacia el bien común. Como señala en *Dialéctica de la secularización*, “la democracia depende de convicciones previas sobre la dignidad humana que ella misma no puede producir” (Ratzinger, 2008, p. 82); afirmación que remite directamente a la tradición cristiana, en la que la libertad se entiende como apertura al bien y al amor. En esta misma línea, Benedicto XVI (2009) insiste en que “la libertad desvinculada de la verdad se transforma en destrucción del hombre” (p. 35).

Prodi (2024) muestra cómo la crisis contemporánea del Estado occidental es, una crisis de legitimidad moral. A su juicio, el tránsito histórico del juramento religioso, símbolo de la verdad y del compromiso al contrato jurídico secular (pues el testigo en un juicio, en tanto jura, es creíble, y el contrato, en tanto las partes juran que lo cumplirán, es confiable), refleja el desplazamiento de la confianza trascendente hacia una racionalidad puramente técnica (p. 120). Esta mutación, aunque fortaleció la autonomía política, debilitó el sentido de responsabilidad ética en la esfera pública. Como interpreta Botero (2024), “Prodi hace alusión a que el Estado moderno, al despojarse de las dimensiones morales y religiosas, perdieron también el lenguaje del deber, reduciendo la obediencia a la mera legalidad” (p. 98).

El diálogo entre Ratzinger y Prodi puede entenderse como una defensa de la libertad moral frente al relativismo posmoderno. Ambos coinciden en que el humanismo occidental

nació del resumen entre razón griega y fe cristiana, y que solo una recuperación de esa herencia puede evitar la fragmentación ética del presente. Mientras Ratzinger advierte sobre el peligro de una razón que se cierra a la trascendencia, Prodi subraya el riesgo de un derecho que olvida su raíz moral.

En este contexto, la propuesta habermasiana de una sociedad postsecular (Habermas, 2008) adquiere un nuevo sentido; este reconoce que las tradiciones religiosas pueden contribuir a restaurar el capital moral de las democracias contemporáneas, siempre que sus contenidos sean traducidos al lenguaje de la razón pública (p. 21). Así, el encuentro entre Habermas, Ratzinger y Prodi es un simple una tentativa por reconstruir los fundamentos éticos de la libertad moderna.

Tanto Ratzinger como Prodi coinciden en que el cristianismo ha sido la matriz moral de la cultura europea, no por su poder político, sino por su visión del ser humano como sujeto de dignidad y responsabilidad. En un mundo donde la técnica amenaza con reemplazar el juicio moral, ambos autores reivindican la necesidad de una “razón con alma”: una racionalidad que integre la verdad y la libertad, la fe y la justicia, el derecho y la conciencia.

### **3.5 La dimensión postsecular y el impacto de la ética pública contemporánea**

En el ámbito político, la visión postsecular ofrece una oportunidad para repensar la educación cívica, la ética pública y la comunicación democrática desde una perspectiva integradora. La religión deja de ser un factor de división para convertirse en un recurso cultural y moral, capaz de aportar sentido y orientación a los procesos deliberativos. El Estado laico, en este contexto, no debe confundirse con un Estado antirreligioso, sino que se

concibe como un espacio donde todas las voces incluidas las religiosas pueden contribuir al bien común bajo las reglas del diálogo racional.

Habermas (2008) expresa con claridad esta posición cuando señala que “las convicciones religiosas no deben ser excluidas del espacio público, sino traducidas a un lenguaje accesible para todos los ciudadanos” (p. 21). Para él, la democracia moderna solo puede fortalecerse si reconoce la legitimidad epistémica de los discursos religiosos, siempre que estos se sometan a las normas del debate racional. De hecho, “una sociedad postsecular no es la que suprime la religión, sino la que aprende a convivir reflexivamente con su persistencia” (Habermas, 2008, p. 22). Por ende, la educación cívica debe formar a los ciudadanos no solo en la tolerancia, sino en la traducción intercultural de valores y convicciones, promoviendo una ética de reconocimiento mutuo entre creyentes y no creyentes.

Por su parte, Ratzinger (2008) advierte que el diálogo entre fe y razón debe fundarse en una búsqueda compartida de la verdad. En sus palabras, “la fe purifica la razón y la ayuda a ser ella misma, y la razón purifica la religión de patologías y la ayuda a ser ella misma” (p. 77). En esta frase se condensa la idea de reciprocidad que sustenta el proyecto postsecular: la fe y la razón no se anulan, sino que se corrigen mutuamente en su apertura hacia la verdad. De esta manera, el Estado democrático no puede prescindir de los contenidos éticos que provienen de la religión, pues ellos alimentan la conciencia moral colectiva y previenen el vacío de sentido que acompaña al relativismo moderno.

En el marco de esta discusión, Prodi (2024) aporta un aporte histórico decisivo al señalar que “la juridificación del mundo de la vida no puede sostenerse sin un trasfondo ético

compartido; cuando la moral se privatiza, el derecho se agota en su mera formalidad” (p. 119).

Desde el análisis de las raíces del Estado moderno, Prodi muestra que la fe y la moral religiosa son condiciones históricas que han posibilitado su nacimiento. En su lectura, el juramento símbolo de verdad y confianza fue remplazado por el contrato, pero ese tránsito dejó un vacío espiritual que hoy las sociedades intentan llenar mediante nuevos lenguajes éticos. Por eso “sin una dimensión trascendente que funde la confianza, la política moderna se reduce a una gestión sin alma” (Prodi, 2024, p. 122).

El pensamiento convergente de estos tres autores ilumina los retos globales contemporáneos: la desigualdad social, el populismo, la pérdida de confianza en las instituciones y la crisis ecológica. Fenómenos que muestran una misma grieta moral que no puede resolverse únicamente mediante reformas técnicas o jurídicas. Habermas (2008) y Ratzinger (2008) coinciden en que la reconstrucción democrática debe fundarse en una ética de la responsabilidad, donde la libertad esté acompañada por la conciencia y la verdad se busque mediante el diálogo. Como recuerda Ratzinger (2008), “una libertad sin referencia a la verdad termina destruyéndose a sí misma” (p. 80); y Habermas (2008) complementa que “la democracia se mantiene viva solo si los ciudadanos conservan una disposición moral al entendimiento recíproco” (p. 24).

En este contexto, la sociedad postsecular representa una fase más madura de la modernidad: un tiempo en el que la razón y la fe, lejos de excluirse, aprenden a cooperar para sostener la dignidad humana y la justicia social. Prodi (2024) lo afirma con lucidez al afirmar que “el futuro de la democracia depende de su capacidad para reconciliar el derecho con la moral, la libertad con la verdad” (p. 124).

### **3.6 Fe y razón: una complementariedad necesaria en la democracia**

La historia del pensamiento político occidental muestra que la democracia y la religión son esferas que se unen en el tejido cultural de la civilización moderna. Si bien la Ilustración consolidó el principio de laicidad, la tradición judeocristiana dejó inscrita en el imaginario occidental una visión del ser humano como sujeto libre, racional y digno en sí mismo. Sin esta herencia moral, los derechos humanos y las instituciones democráticas carecerían de fundamento ético. Como afirma Habermas (2008), la modernidad no puede renunciar a las “reservas semánticas” que la religión aporta a la conciencia moral colectiva.

La fe, entendida no como dogma impuesto sino como eje de sentido, provee una motivación ética que el racionalismo instrumental no puede ofrecer. La razón moderna, en su búsqueda de autonomía, perdió el vínculo con lo trascendente y, en consecuencia, con las raíces afectivas de la moral. La religión, por su parte, recuerda que la libertad no se realiza en el aislamiento, sino en la comunión con los otros. Ratzinger (2008) advierte que la democracia necesita una conciencia moral compartida para no transformarse en una estructura vacía de valores. (p. 75). Sin esta base, el pluralismo degenera en indiferencia y la tolerancia se convierte en apatía ética.

Este reconocimiento mutuo entre razón y fe constituye el núcleo del pensamiento postsecular. Habermas (2001) propone una racionalidad comunicativa abierta a la diferencia, mientras que Ratzinger resalta que la verdad moral no puede depender solo de las fluctuaciones del consenso. Los dos coinciden en que la convivencia democrática requiere una síntesis dinámica entre libertad y verdad, entre autonomía racional y referencia ética.

### **3.7 Moral y legitimidad en las sociedades modernas**

En las democracias contemporáneas, la legitimidad política se asocia al cumplimiento de procedimientos y garantías jurídicas. Sin embargo, la legitimidad moral y la aceptación de la autoridad por parte de los ciudadanos depende de la coherencia entre el derecho positivo y los valores universales que le sirven de sustento. Estrada (2004) indica que la modernidad, al emancipar la razón de la teología, generó una crisis de sentido que aún subsiste. Las normas se obedecen por temor o conveniencia.

Ratzinger (2008) muestra que esta fragmentación moral conduce al “desgaste de la conciencia pública”, donde la ley regula mecánicamente el comportamiento (p. 63). En este contexto, la religión puede recuperar su papel como memoria ética de la humanidad, recordando los límites del poder y la dignidad inviolable de la persona. Esta función crítica es compatible con el Estado laico, siempre que se ejerza mediante la persuasión racional y el diálogo respetuoso.

Habermas (2008) plantea que la política moderna necesita insertar el discurso moral en la esfera pública, de lo contrario la racionalidad se reduce a gestión y cálculo (p. 19). La razón deliberativa solo puede sostenerse si está acompañada por un ethos que motive el compromiso ciudadano. La religión, al nutrir la conciencia moral, puede ofrecer esa energía espiritual que mantiene viva la participación democrática.

En este sentido, la fe no se opone a la autonomía ciudadana, sino que la potencia al recordar que la libertad implica responsabilidad. La democracia, sin virtud, se desintegra en hiperindividualismos; con virtud, se convierte en una comunidad de fines compartidos. Esta

idea fue reiterada por el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (2004), al afirmar que la política es una “forma eminente de caridad” cuando se orienta al bien común.

### **3.8 El paradigma postsecular: religión y política**

La noción de “sociedad postsecular”, propuesta por Habermas (2008), muestra un escenario donde la religión recupera presencia pública sin reclamar hegemonía. paradigma que invita a superar la falsa dicotomía entre secularismo y fundamentalismo. Las democracias maduras no deben temer a la participación religiosa; deben aprender a gestionarla como un recurso ético y cultural.

El pensamiento postsecular implica reconocer que la razón moderna tiene límites. La ciencia y la técnica, importantes para el progreso, no pueden responder a las preguntas últimas sobre el sentido, la justicia o el bien. Esas preguntas pertenecen al ámbito de la filosofía y de la espiritualidad. En este punto, la religión se convierte en interlocutora privilegiada del pensamiento crítico. Ratzinger (2008) considera que la razón, cuando se abre a la fe, amplía su horizonte de comprensión, pues descubre dimensiones de la verdad inaccesibles al método empírico (p. 80).

Habermas, por su parte, afirma que el diálogo entre fe y razón debe basarse en la reciprocidad: los creyentes deben traducir sus convicciones al lenguaje secular, y los no creyentes deben reconocer que las religiones han conservado una sabiduría moral irremplazable. Este principio de traducción busca comunicación. En los escenarios públicos, en donde todos los ciudadanos pueden basarse en fuentes distintas, siempre que sus argumentos sean lógicos (Habermas, 2008).

Esto también se encuentra en la enseñanza del Vaticano. En *Gaudium et Spes* (1965), se afirma que la Iglesia “reconoce la legítima autonomía de la comunidad política”, pero al mismo tiempo recuerda que la política debe orientarse por la justicia y la dignidad humana. La democracia, así entendida, es un proyecto moral en constante revisión.

### **3.9 La religión como formadora de ciudadanía**

Uno de los aspectos más relevantes del pensamiento de ambos autores es la función pedagógica de la religión. En las sociedades actuales, marcadas por la fragmentación cultural, la religión puede actuar como escuela de civismo y solidaridad. La educación en valores, la promoción del diálogo y la defensa de la vida son ejemplos de cómo la fe se traduce en servicio público.

En el análisis contemporáneo sobre la democracia, la relación entre fe y razón adquiere una relevancia grande. Ambos conceptos lejos de ser excluyentes, antes bien, se complementan en la tarea de sostener una ética pública sólida. Grueso (2015) sostiene que la justicia democrática solo se consolida cuando existe un reconocimiento recíproco entre los ciudadanos. Este reconocimiento se alimenta de la empatía, la memoria y el perdón, virtudes que la tradición cristiana ha promovido durante siglos como expresiones de reconciliación y de apertura al otro. En este sentido, la religión no compite con la democracia, sino que la humaniza, al recordarle su raíz ética y su responsabilidad frente a la dignidad de cada persona.

Además, autores como Estrada (2004) resaltan que la modernidad occidental, al emancipar la razón de la teología, generó una crisis de sentido que solo puede resolverse mediante una ética dialógica. Esta ética implica reconocer que el pensamiento religioso

conserva “contenidos semánticos de la moral universal que no deben despreciarse” (p. 52). De manera convergente, Habermas (2008) advierte que el progreso técnico no garantiza el progreso moral. Las democracias modernas, sostiene, necesitan ciudadanos formados en la virtud del respeto, en la escucha activa y en la argumentación racional (p. 25). La religión, a través de su lenguaje simbólico y narrativo, puede reforzar estas actitudes, despertando una conciencia del otro que el discurso racional a veces pierde por su excesiva formalización.

Aguirre (2022) interpreta la teoría habermasiana de la acción comunicativa como un modelo ético que integra la racionalidad secular con las motivaciones trascendentes de las comunidades de fe. Según el autor, “la religión puede contribuir a la esfera pública cuando promueve una racionalidad empática y solidaria” (p. 10). Así, la cooperación entre ética cívica y ética religiosa se convierte en condición indispensable para la sostenibilidad democrática.

Por su parte, el papa Francisco (2015), en la encíclica *Laudato Si'*, insistió en que la política debe recuperar su dimensión ética y espiritual para afrontar los desafíos globales del siglo XXI, especialmente la crisis ecológica, la desigualdad y la indiferencia social. En sus palabras, “la fe auténtica no separa del mundo ni de los otros, sino que impulsa a comprometerse con la construcción de un bien común que incluya a todos” (Francisco, 2015, p. 128). Esto, refuerza la visión de una democracia animada por la caridad social, donde la religión no busca dominar, sino servir, ofreciendo horizontes de esperanza y motivaciones éticas que complementan la racionalidad política.

Martín-Fiorino (2021) hace énfasis en que el diálogo entre ética cívica y ética religiosa no debe entenderse como subordinación, sino como reciprocidad: la fe inspira a la razón y la razón disciplina a la fe. “La ciudadanía requiere integrar lo espiritual y lo racional

en un mismo camino de justicia y reconocimiento” (p. 98). Así, la interacción entre ambas dimensiones fortalece la cultura democrática, ya que promueve virtudes públicas como la solidaridad, la responsabilidad y la compasión.

Finalmente, Ratzinger (2008) resume este espíritu de cooperación cuando afirma que “la razón necesita de la purificación de la fe, y la fe, de la corrección de la razón” (p. 78). Ambas son necesarias para mantener viva la esperanza y la verdad en la vida pública. Sin una moral común que trascienda el interés individual, la democracia corre el riesgo de transformarse en mera técnica de poder.

### **3.10 Los riesgos del relativismo**

El relativismo cultural y moral es uno de los principales problemas de la democracia contemporánea. Cuando todo se considera relativo, los principios se diluyen y la ley pierde autoridad. Ratzinger (2008) denomina a este fenómeno “dictadura del relativismo”, porque termina por suprimir toda referencia a la verdad. En una sociedad sin verdad, la libertad se vuelve vulnerable al poder y la manipulación (p. 77).

La fe cumple una función de profesar, el recordar que existen valores que no dependen del consenso, de las mayorías, sino de la naturaleza humana. La vida, la justicia y la dignidad no pueden someterse al cálculo político. Esta defensa de los principios innegociables fidelidad al bien común. La religión actúa así, como conciencia moral de la civilización.

Habermas (2001) coincide al señalar que el Estado constitucional necesita fundamentos normativos que exceden la ley positiva. Los valores religiosos, interpretados en

clave racional, pueden vitalizar el contenido moral de las democracias. La cooperación entre fe y razón es colaboración desde la diferencia (p. 128).

Por su parte, Estrada (2004) complementa la idea al advertir que una ética sin horizonte trascendente tiende a la autodestrucción. Cuando la moral se desvincula de la verdad, se convierte en pragmatismo (p. 55). De ahí la importancia de que la política mantenga un vínculo con la dimensión espiritual del ser humano, no por razones confesionales, sino por respeto a su integridad moral.

### **3.11 Una ética compartida para el siglo XXI**

El siglo XXI enfrenta crisis globales que ponen a prueba la capacidad ética de las democracias. La degradación ambiental, la desigualdad económica y la polarización ideológica revelan los límites de un modelo basado exclusivamente en la eficiencia. Tanto Habermas como Ratzinger coinciden en que la humanidad necesita una nueva alianza entre conocimiento y conciencia. La técnica debe estar al servicio del bien, y el bien requiere una orientación moral compartida.

La encíclica *Laudato si'* (Francisco, 2015) retoma este llamado a la responsabilidad ética frente al mundo contemporáneo. La justicia ambiental y social, señala el documento, son inseparables de la dignidad humana y del destino común de la creación. En palabras del papa Francisco, “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental; las estrategias para una solución exigen una aproximación

integral para combatir la pobreza, devolver la dignidad a los excluidos y al mismo tiempo cuidar la naturaleza” (Francisco, 2015, p. 138).

### **3.12 Religión y política**

El diálogo entre fe y razón, representado por Habermas y Ratzinger, ofrece una alternativa a la crisis democrática contemporánea. No se trata de restaurar un modelo teocrático ni de imponer creencias, sino de recuperar la dimensión moral que da sentido a la libertad. La política, sin ética, se transforma en poder sin propósito; la religión, sin diálogo, en creencia sin compasión.

La democracia postsecular reconoce que el ser humano es, ante todo, un ser de sentido. En consecuencia, su estabilidad depende de su capacidad para articular la diversidad moral sin destruir la unidad del orden político. En palabras del Vaticano II, la verdadera paz se construye “no solo con leyes, sino con la formación de conciencias” (*Gaudium et Spes*, 1965).

Se muestra que la cooperación entre razón y fe no es una opción secundaria, sino una necesidad histórica para la supervivencia moral de las democracias actuales. Ratzinger (2008) afirma que “el diálogo entre la fe y la razón no es un lujo académico, sino una necesidad histórica para la humanidad, llamada a redescubrir los fundamentos éticos de su existencia común” (p. 79). Esta cooperación implica un reconocimiento mutuo: la fe ofrece a la razón su horizonte moral y su impulso ético, mientras que la razón garantiza a la fe su apertura crítica y su capacidad de autocomprensión. En palabras de Habermas (2008), la

razón moderna debe aprender a “traducir los contenidos normativos de las tradiciones religiosas a un lenguaje accesible para todos los ciudadanos” (p. 21).

De esta interacción nace equilibrio. Habermas aporta la estructura racional del diálogo, orientada a la inclusión y a la deliberación pública; Ratzinger, en cambio, proporciona la referencia moral hacia la verdad y el bien común. Ambos concuerdan en que la democracia no puede sostenerse únicamente sobre la base de normas jurídicas o consensos procedimentales, sino que requiere convicciones éticas compartidas. En un mundo dominado por la indiferencia moral y la fragmentación social, la unión entre fe y razón representa una esperanza lúcida: la posibilidad de una política fundada en la justicia, la verdad y la dignidad humana.

#### 4. Conclusiones

1. La presente monografía ha demostrado que la relación entre la religión católica y la democracia debe entenderse como un diálogo con dinamismo entre dos formas de racionalidad que se necesitan mutuamente. La democracia moderna, aunque fundada en la razón y en la autonomía, no ha podido prescindir completamente de los valores éticos y antropológicos que provienen de la tradición religiosa. Esta constatación no significa una subordinación de la política a la fe, sino el reconocimiento de que la razón, por sí sola, no basta para sostener la cohesión moral de las sociedades contemporáneas.

Se ha mostrado que la democracia occidental, conserva un sustrato ético heredado del cristianismo, que ha moldeado los conceptos de persona, dignidad, libertad y justicia. Estos principios, aunque reinterpretados por la modernidad secular, continúan siendo indispensables para el equilibrio entre derechos individuales y responsabilidad colectiva. La religión católica, desde su doctrina y pastoral, ha aportado a esta herencia una visión amplia del ser humano que contrarresta las tendencias reduccionistas de la política moderna.

2. La religión católica puede seguir desempeñando un papel positivo en la democracia contemporánea si asume su presencia desde la humildad del servicio, no desde la pretensión del dominio. El testimonio ético, la mediación en los conflictos sociales y la defensa de los más vulnerables son formas en que la fe contribuye al bien común. Tal como lo recuerda el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (2004), la política debe ser “una forma eminente de caridad”, en la medida en que busca la justicia y la dignidad de todos.

Las democracias del siglo XXI enfrentan crisis profundas caracterizadas por la desconfianza en las instituciones, la corrupción política, la polarización ideológica y la pérdida de referentes éticos comunes que no viene solamente de la actualidad, sino que ahora son más constantes. Este fenómeno, conocido como la *crisis de la democracia*, ha sido analizado desde múltiples enfoques, pero en todos ellos emerge una constante: la erosión de la legitimidad moral del sistema político. En este contexto, la religión puede ofrecer una contribución significativa para reconstruir la dimensión ética de la vida pública.

El papa Francisco (2015) coincidió con esta lectura al afirmar que “la política es una de las formas más altas de caridad, cuando se orienta al bien común” (p.182). Su visión propone una *mística del compromiso social*, donde la fe se traduce en servicio concreto a los demás. De este modo, la religión deja de ser un elemento de división y se convierte en una fuerza de cohesión, capaz de inspirar la solidaridad, el perdón y la justicia restaurativa, pilares esenciales para la reconstrucción democrática.

En ese sentido, la investigación confirma que la racionalidad comunicativa propuesta por Habermas (2008) encuentra en la religión una aliada potencial. La fe puede aportar motivaciones éticas y narrativas simbólicas que enriquezcan el proceso deliberativo, siempre que sus postulados se traduzcan al lenguaje común de la ciudadanía. De este modo, lo religioso no actúa como una fuente de división, sino como una reserva moral de sentido. Ratzinger (2008) complementa esta visión al advertir que la democracia necesita fundamentos estables para no disolverse en el relativismo. Ambas posturas convergen en la afirmación de que la política no puede reducirse a técnica de gobierno, sino que debe ser también una práctica ética orientada por la verdad.

3. La discusión de la monografía permite concluir que el equilibrio entre fe y razón es condición de posibilidad para una democracia humanizada. Una sociedad que se cierra a la trascendencia se condena al vacío moral; una religión que se encierra en sí misma se vuelve irrelevante. La madurez democrática consiste en permitir que ambas dimensiones dialoguen sin confundir sus esferas. En este sentido, la democracia postsecular que describe Habermas (2008) constituye un horizonte esperanzador: un espacio donde la fe participa en el debate público, pero mediante la persuasión racional y el respeto a la pluralidad.

El análisis hermenéutico de las fuentes también revela que la crisis de legitimidad de las democracias actuales no se debe solo a factores económicos o institucionales, sino a un empobrecimiento del sentido moral. Las estructuras políticas no pueden sostenerse sin ciudadanos capaces de discernir el bien común por encima del interés particular. Aquí la religión puede ejercer una función pedagógica esencial, educando la conciencia y fortaleciendo el tejido comunitario. Como enseña *Gaudium et Spes* (1965), “la paz no se construye solamente con leyes, sino con la formación de las conciencias”.

En cuanto a la dimensión política, la investigación evidenció que la religión católica ha sido tanto una fuerza de cohesión como de controversia. En contextos como el colombiano, su influencia histórica ha moldeado la cultura cívica y el imaginario nacional, pero también ha generado problemas de intolerancia y tensiones con el principio de laicidad. Sin embargo, la experiencia latinoamericana muestra que la participación religiosa puede ser compatible con la democracia cuando se orienta por el respeto a los derechos humanos y la defensa de los excluidos (Grueso, 2015).

### Referencias Bibliográficas

- Aguirre, J. (2022). *Habermas y los roles de una filosofía posmetafísica y democrática*. *Isegoría*, (67), e14. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.13>
- Estrada, J. A. (2004). *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. *Diálogo Filosófico*, (60), 45–68.
- Francisco (2015). *Laudato si': Sobre el cuidado de la casa común*. Librería Editrice Vaticana.
- Grueso, D. I. (2015). *Reconocimiento & democracia: desafíos de la justicia: reflexiones crítico-teóricas contemporáneas*. Universidad del Valle.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (J. L. López de Lizaga, trad.). Trotta.
- Habermas, J. (2008). El resurgimiento de la religión: ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53(60), 3–20. <https://doi.org/10.21898/dia.v53i60.1353>
- Martín-Fiorino, V., & Claros, A. R. (2021). *Sociedad y religión: persona, ciudadanía compleja y esfera pública en Adela Cortina y Jürgen Habermas*. *Revista de Filosofía*, (104), 85–104. <https://doi.org/10.5209/resf.76558>
- Prodi, P. (2024). Posible anatomía del Estado moderno (A. Botero, trad.). *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 27, 109–124.

Ratzinger, J. (2008). *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo* (R. H. Bernet, trad.). Sígueme.