

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Análisis de los límites al fundamentalismo religioso y al laicismo político en el pensamiento de Joseph Ratzinger como parte de la geopolítica vaticana mundial

**TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PARA OPTAR EL GRADO
ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN CIENCIA POLÍTICA Y
GOBIERNO CON MENCIÓN EN POLÍTICAS PÚBLICAS Y
GESTIÓN PÚBLICA**

AUTOR:

Gonzalo Mauricio Banda Lazarte

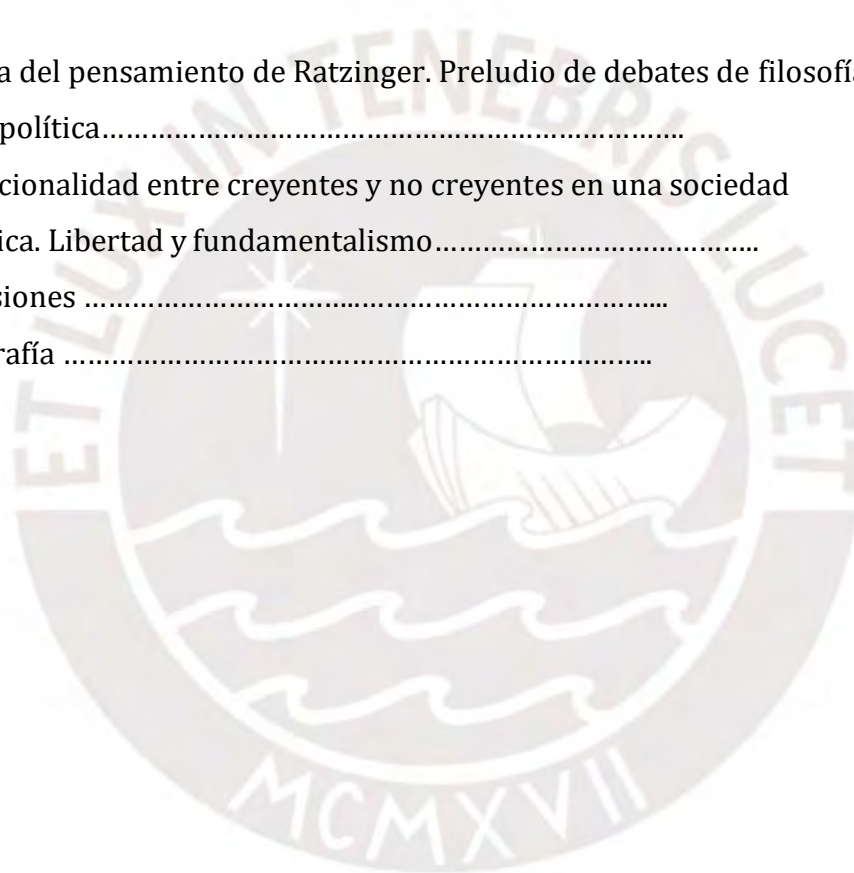
ASESOR:

Eduardo Hernando Dargent Bocanegra

Diciembre, 2018

ÍNDICE

Contenido	pág
Introducción.....	04
1. El ensachamiento de la razón como clave para el diálogo político moderno	06
2. Sobre los límites de la razón humana y su ensanchamiento como fundamento del derecho y la política	09
3. Vigencia del pensamiento de Ratzinger. Preludio de debates de filosofía jurídica y política.....	13
4. Correlacionalidad entre creyentes y no creyentes en una sociedad democrática. Libertad y fundamentalismo	19
5. Conclusiones	24
6. Bibliografía	26



Análisis de los límites al fundamentalismo religioso y al laicismo político en el pensamiento de Joseph Ratzinger como parte de la geopolítica vaticana mundial

RESUMEN

El presente artículo analiza desde una perspectiva de la filosofía política, el pensamiento de Joseph Ratzinger en dos de sus problemas en los que más ha abundado a lo largo de su producción intelectual: el fundamentalismo religioso y el laicismo político. Para hacerlo, acomete una profundización de lo que llama «ensanchamiento de la razón» para de esta manera dialogar con la filosofía política moderna, sin que se renuncie a los principios que defiende, lo que ha constituido en una manera muy aguda de acercar la geopolítica vaticana a los diferentes estados del mundo, y de influir en sus actores políticos más representativos.

Palabras clave: Ratzinger, fundamentalismo religioso, laicismo político, geopolítica vaticana

ABSTRACT

This article analyzes from the perspective of political philosophy , the thought of Joseph Ratzinger in two of its most problems has abounded throughout his intellectual production: religious fundamentalism and political laicismo . To do so, undertakes a deeper he calls " broadening of reason" in this way dialogue with modern political philosophy , without surrender the principles defended , which has become a very acute way to approach the Vatican geopolitics the different states of the world , and to influence its most representative political actors.

Keywords: Ratzinger , religious fundamentalism , political secularism , Vatican geopolitics

Introducción

El fundamentalismo religioso que genera destrucción y terror como el que protervamente ha sido revelado por el Ejército Islámico y los regímenes totalitarios de Oriente Medio que a diario asesinan a minoría étnicas y religiosas, así como el laicismo político beligerante, enemigo de la libertad religiosa, son quizá los temas más recurrentes en el pensamiento político de la madurez intelectual de Joseph Ratzinger.

Ratzinger quizá sea el más conservador de los pensadores católicos abiertos al diálogo con la filosofía política postmoderna, y sin embargo para otros, sea el menos clásico de los pensadores tradicionales, precisamente por su vocación de salir al encuentro de una filosofía cuyas raíces hunden sus raíces en una comprensión moderna y antropocéntrica del mundo.

Ratzinger tiene esa polivalencia, parece un conservador férreo para los liberales frenéticos y también un liberal heterodoxo para los más tradicionales ortodoxos. El fundamento de esta especie de aparente contradicción radica esencialmente en la confianza que tuvo de tratar de distinguir para unir dos escuelas filosóficas, que pueden bien ser antitéticas, el racionalismo ilustrado (con sus nuevas interpretaciones en Habermas o Rawls) y la filosofía agustina- tomista, que encuentran en él a un nuevo intérprete. La clave para entender esta polivalencia reside en lo que denominó *el ensanchamiento de la razón*, y su natural apertura a penetrar cada esferas de la realidad, para iluminar los problemas que aquejan a las realidades políticas y morales, más complejas del Estado.

Quizá un texto que expresa el fondo de este análisis sea el debate sobre los fundamentos del Estado y del derecho, sea el texto que se publicó después de su diálogo con Jurgen Habermas en la Academia Católica de Baviera, cuya actualidad cobra real importancia debido a los dos fenómenos ya descritos: el fundamentalismo religioso y el laicismo político. Estamos pues frente a uno de los

pensadores católicos, que mayor legado ha dejado en el ámbito de la filosofía política quizá desde el Papa León XIII.

Dan cuenta de ello, la encíclica *Caritas in veritate*, pero también sus numerosos discursos que en más de una ocasión supusieron enfrentar problemas y denunciar contradicciones que partían de la limitación de lo que denominó: «razón inmanente». Dan cuenta de ello su Discurso en la Universidad de Ratisbona — polémico y que desató duras reprimendas en Oriente Medio—, el Discurso no pronunciado, pero preparado para un encuentro en la Universidad de Roma “La Sapienza”, que fuera interrumpido por una protesta estudiantil que se negó a que Ratzinger asistiera a la Sapienza, el Discurso a los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el Discurso pronunciado en el Encuentro con Educadores en la Catholic University of América, el Discurso en el Encuentro con el Mundo de la Cultura en el Collège Des Bernardinis, el Discurso en Westminster Hall a representantes de la Sociedad Británica, y el Discurso en el Bundestag, al Parlamento Federal Alemán. Todo estos discursos, sumados a la gran producción de Ratzinger han influido en gran parte de las relaciones políticas que la Santa Sede, ha entablado con organismos internacionales y estados, marcando la pauta teórica de la geopolítica vaticana, y de la influencia eclesial en el ámbito político.

La pregunta de Ratzinger, que comparten todos estos discursos y otros documentos, parece hurgar en los límites de la política, una pregunta que ha acompañado la reflexión de la filosofía política, ya desde los textos clásicos de Platón y ha sido retratada en murales como el de Ambroggio Lorenzetti en el ayuntamiento de Sienna. Esta pregunta es una pregunta fundamentalmente de filosofía política. Cuando Ratzinger analiza la realidad no la entrevé antitética, por eso despierta la simpatía y al mismo tiempo la antipatía de postmodernos.

En este artículo por lo tanto nos vamos a avocar por el siguiente derrotero: vamos a centrarnos en primer lugar en su comprensión de la razón, pues como lo vamos a observar ésta trasciende la indagación teológica para atravesar fundamentalmente, el campo político. Luego, de la mano de muchos de sus principales discursos y encíclicas, vamos a profundizar los dos principales

problemas que creemos tocan los linderos la política en su enseñanza: el fundamentalismo religioso y el laicismo político, con su consiguiente concepto propuesto de *laicidad positiva*. Esperamos al finalizar este artículo haber sintetizado la postura de Ratzinger en lo tocante a estos dos temas, que hoy cobran mayor vigencia en el debate académico.

1. El ensachamiento de la razón como clave para el diálogo político moderno.

«*Amicus Plato, sed magis amica veritas*». Es la alocución latina atribuida por Ammonio en su *Vida de Aristóteles*, precisamente al Estagirita. Soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad. Ratzinger se ha caracterizado por entablar diálogo intelectual cordial con muchos filósofos ateos y agnósticos quienes le han reconocido precisamente esta virtud. Jürgen Habermas lo llamó «*amigo de la razón*».

En estos debates, dialogó con Habermas, Flores d'Arcais o Galli della Loggia. Ratzinger, reclamaba una razón abierta o ensanchada, que más que una postura nostálgica y anti-moderna –como sugirió el mismo Habermas comentando su discurso de Ratisbona–, sería auténticamente una propuesta posmoderna, en su sentido más profundo, es decir una superación de la aporía de la modernidad, de su pesimismo connatural, de su razón inmanente cerrada a la constatación de algún otro fundamento. Se trata de un plan donde no sólo la filosofía alimenta la búsqueda de la verdad, si no que penetra la realidad con el esfuerzo de ser ensanchada por la razón, como se puede constatar de la lectura del famoso discurso no pronunciado en la Universidad La Sapienza de Roma (Ratzinger:2007, 47-48):

“¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse "razonable"? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón "pública", ve sin embargo en su razón "no pública" al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y

motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas”

La aparente paradoja de Ratzinger se resuelve cuando revela que su plan no es conducir a una moralización de los contenidos políticos, sino una profundización de sus fundamentos racionales, es decir no se trata de tallar exteriormente la política para que pueda armonizarse camaleónicamente con sus intereses, sino que su plan de investigación es la profundización *in radice* de los fundamentos racionales de estas disciplinas, de esta manera penetra en las capas de la modernidad, desnudando sus méritos —que son reconocidos por el Ratzinger—, pero también sus múltiples falencias. Esta razón inmanente ha sido descrita así por Jorge Guillermo Portela (Portela:2006, 136):

“La razón emancipada de toda tutela y de toda dirección, lee por sí misma la Naturaleza, escrita en lenguaje matemático, según Galileo. Lo racional, lo abstracto, la *mathesis* universal, abren puertas al mundo cartesiano de las “ideas claras y distintas”. Hay una matemática de la política, una matemática del derecho, en la que reina la razón, procediendo *more geométrico*, según va a decir Spinoza, lo que culminará en el derecho natural *método científica pertractatum*, construido por Wolf, y a tono con los principios de rigurosa deducción que informan la *scientia generalis* de su maestro Leibniz(...)”

El objeto de estudio que más da cuenta de esta confianza en el ensanchamiento de la razón, sea acaso el de la comprensión racional de la fe. está dispuesto a someter con escrúpulo, a una criba de la razón en temas como la gravedad de los problemas que implica una comprensión religiosa contraria a la razón, y a denunciar las patologías nefastas que se cuelan en la ventana del fundamentalismo religioso:

“Hemos visto que en la religión hay patologías altamente peligrosas, las cuales hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse

purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto –y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello– que también hay patologías de la razón, una arrogancia (*hybris*) de la razón que no es menos peligrosa; más aun, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o ser humano entendido como mero producto. Por eso también se le debe exigir a la razón que, a su vez, reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su propia capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva” (Ratzinger: 2008c, 38).

Pero no sólo la religión debe ser cribada y acrisolada, sino que también debemos estar dispuestos a someter al mismo riguroso escrutinio de la razón, los principios que fundan el estado democrático de derecho, y quizá el mayor de ellos, el del consensualismo que es expresado por filósofos políticos como Rawls con su idea de *consenso traslapado*.

En ese sentido debemos entender que para Ratzinger la razón también permite comprender el peligro que significa una comprensión consensual de los valores jurídicos, Ratzinger sostiene que negar valores de validez universal tampoco es conveniente, incluso en el sistema de pensamiento de agnóstico, e incluso en una sociedad post secular:

“En el debate con el filósofo Flores d’Arcais tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. El filósofo [de tradición agnóstica] no podía negar que existen valores que ni siquiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Ahora bien ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio*” (Ratzinger: 2005a, 64)

Principios contenidos en el *Decálogo*, que son tradiciones que unen a cristianos, judíos y musulmanes, no son sino expresiones de la razón moral, que serían compartidos por cualquier tradición moral, por cualquier sociedad que busque llegar al cumplimiento de la ley y su respeto de una manera razonable y justa, estos impulsos serían muy convenientes el estado moderno.

2. Sobre los límites de la razón humana y su ensanchamiento como fundamento del derecho y la política.

El positivismo filosófico, como expresión del pensamiento postmoderno, introdujo una manera especial de comprender a la razón, esta certeza positivista a la que arribó la razón, como señala Ratzinger se deriva precisamente de una comprensión matemática y empírica de la ciencia. Por lo tanto se reduce a conocimiento racional, el conocimiento que nosotros conoceríamos como razón natural, desechando el conocimiento obtenido por otras fuentes. Además al aceptar al fenómeno religioso sólo como un fenómeno simplemente subjetivo y lejos de la razón, lo conducimos peligrosamente a devenir en derivaciones patológicas, como lo advierte en su discurso en la Universidad de Ratisbona (Ratzinger: 2007, 39-40)

“El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el *ethos* y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente”

Precisamente la fortaleza de la razón y su ensanchamiento en el pensamiento de Ratzinger, son las bases para tender puentes en la comprensión política que subyace todo la Modernidad. Esta discusión es ampliada, en el polémico discurso de Ratisbona. En él, insiste en contrastar el legado del patrimonio griego, en su encuentro con el cristianismo, como elementos que demuestran que el helenismo griego filosófico en los primeros albores de la cristiandad, de tal manera que no es posible *deshelenizar* el cristianismo.

Ratzinger afirma que esta pretensión de volver a la fuente prístina de la cultura cristiana tratando de esquilmar lo helénico, es no sólo un despropósito, sino que supondría vaciarla del fructífero encuentro que sirvió para que la razón filosófica pudiera hacer una fe razonable. La preocupación por entender a la religión como

un fenómeno razonable, es clave para que Ratzinger pueda denunciar el fundamentalismo religioso, que entiende la violencia o la misoginia, como partes de la religiosidad en algunas cosmovisiones de grupos islámicos radicales en Oriente Medio.

Ratzinger explicita tres intentos de vaciar de contenido racional cualquier contenido teológico y de validez científica a todo sustrato de la revelación cristiana. Así estos intentos se dieron en la Reforma del siglo XVI; la teología liberal de los siglos XIX y XX; y la que se atraviesa en las polémicas en muchos países que recibieron la evangelización con respecto al multiculturalismo con el fin de reavivar religiones primitivas y despreciar toda evangelización cristiana por considerarla como imposición cultural. Resulta interesante como Ratzinger en Ratisbona impugna la teología de Harnack, quien con el fin de armonizar la teología con la razón moderna de origen kantiano, olvida el dato central de la Revelación.

Es esencial discutir el punto sobre la *deshelenización* de la religión cristiana para nuestro trabajo, porque la cuestión esencial radica en comprender que el derecho y la política que Ratzinger propone, no son ciencias que prescinden del dato de la Revelación cristiana, ni de la razón natural, sino que siendo campos de estudio distintos, incorporan como elementos necesarios en la valoración de sus límites y fundamentos, con sus consecuencias antropológicas, jurídicas y políticas.

Además Ratzinger, no busca una discusión desde la noción de derecho natural clásica, aunque es evidente que en su enseñanza su noción de derecho natural es clásica y tomista, en sus mensajes busca dialogar con la Ilustración y con el derecho natural racional, no porque Ratzinger asuma que son finalmente las interpretaciones de la ley y el derecho natural, sino porque son interpretaciones que le permitirán un diálogo con los filósofos con los que polemizó como Habermas como lo sostuvo en la Academia Católica de Baviera:

“La segunda ruptura en el mundo cristiano se produjo dentro de la cristiandad misma a causa de la escisión de la fe, escisión por la que la comunidad de los cristianos se desglosó en comunidades que quedaron

hostilmente unas frente a otras. De nuevo se convertía en tarea desarrollar un derecho común que antecediase al dogma, desarrollar por lo menos un mínimo jurídico cuyas bases no podían radicar ahora en la fe sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y otros desarrollaron la idea de un derecho natural entendido como un derecho racional que, más allá de los límites de la fe, hace valer la razón como órgano capaz de una formación y configuración compartidas del derecho. (Ratzinger: 2008c, 46)

El puente para el diálogo con este derecho natural racionalista así como otras tradiciones filosóficas como la hindú, se establece en base a la doctrina del cumplimiento de los deberes naturales, pues según Ratzinger, esta comprensión de los deberes naturales en la sociedad moderna podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo.

Sin embargo por otra parte, Ratzinger no duda en salir al frente de la crítica de parte de cierto *multiculturalismo* que pretendía despercudir cualquier sustrato religioso verdadero del diálogo con la razón secular. Es decir, por ejemplo, en el Discurso de Ratisbona, aborda la complejidad de entender un diálogo racional, desde la verdad, desterrando cualquier interpretación que viene a desintegrar la profunda vinculación entre lo teológico y lo filosófico, intentando vaciar de contenido racional la misma búsqueda teológica, obteniendo como consecuencia inevitable que todas las demás ciencias también se desvinculen racionalmente de sus fundamentos y adquieran otros que se sustenten como lo veremos adelante, en los principios de consensualismo de Rawls o Habermas o en el positivismo filosófico más duro. En el fondo un estrechamiento de la razón también es un estrechamiento de los fundamentos políticos:

“Llego así a la conclusión (...) La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos como podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud (Ratzinger: 2006, 48).

Habermas, como ya lo sostuvimos en el primer acápite, después de su Discurso en la Universidad de Ratisbona manifestó algunas críticas que aparecieron en una entrevista publicada en el Diario español, El País, desde donde cuestiona la relación entre helenización y fe cristiana, que fuera abordada por Ratzinger (Habermas:2006):

“Pero en su discurso de Ratisbona atribuyó este mérito a la helenización del cristianismo y a la relación del cristianismo con la metafísica griega. Esto contiene una doble provocación. Por un lado, la modernidad piensa más bien posmetafísicamente. El concepto fuerte de razón metafísica se ha hecho problemático. Con esto quiero decir que hoy preferimos que sean Kant o Wittgenstein, antes que Platón, quienes nos ilustren sobre qué quiere decir “racional”. ¿Debemos, pues, volver más atrás de estos modos modernos de pensar? Por otro lado, la imbricación de la racionalidad de la fe cristiana con una vía filosófica específicamente occidental también plantea la pregunta por la exclusividad del acceso a la fe: ¿no hay caminos, en otras tradiciones, que conducen a una fe “racional”, compatible con la renuncia a la violencia propia de la democracia y de los derechos humanos?”

Parece que Habermas no advierte que la proclamación de una supuesta razón universal posmetafísica, o mejor dicho, antimetafísica, necesariamente nos lleva por el camino de una razón moderna enfrascada en lo empírico, lo matemático, lo fenoménico, una razón que Ratzinger llamó *limitada*. Su crítica a la raíz misma de la modernidad es una crítica al problema de la razón y su insuficiencia si se la contempla desde determinada postura. Es una crítica a una *razón inmanente*, empobrecida y carenciada de principios y fundamentos que la sustenten y hayan detenido el avance de protervos males como las guerras, las bombas atómicas y el terrorismo, demostraciones agigantadas de la crisis de la posmodernidad.

En otras palabras, lo que propone Ratzinger, una vuelta a una *pre-modernidad*, a una razón *pre-moderna*, o peor aún que se rechace todo mérito epistemológico logrado por esta razón moderna, sino ensancharla, con el fin que pueda servir de herramienta no sólo al servicio de una comprensión práctica de las cosas, sino hacia una correcta contemplación del mundo, para mediante el asombro, profundizar las bases mismas de sus fundamentos, para explicarle al hombre de hoy, no sólo la funcionalidad de su existencia sino su *logos*, para abandonar el nihilismo pesimista que soporta en su búsqueda cotidiana.

3. Vigencia del pensamiento de Ratzinger. Fundamentalismo religioso y terrorismo.

Los atentados terroristas perpetrados por el Ejército Islámico, la matanza cruenta de cristianos o minorías étnicas en Oriente Medio, los problemas que ha generado la crisis migratoria que enfrenta Europa con refugiados de Oriente Medio, ya merecieron la atención y reflexión de Ratzinger, y en su momento, muchas de las ideas de Ratzinger fueron reprobadas por muchos pensadores y políticos. Esta falta de comprensión puede bien entenderse debido a los gruesos errores en la interpretación de la lección de Ratisbona, como aquella que en su tiempo el mismo Ratzinger había denunciado como el error de interpretación del Concilio Vaticano II: la distinción entre el Concilio de los Padres Conciliares y el Concilio de los Padres Conciliares.

Las reacciones al discurso de Ratisbona, fueron totalmente desproporcionadas si se lee el texto de Ratzinger. Y es evidente que los medios de comunicación pusieron su cuota hermenéutica y política para distorsionar y descontextualizar las palabras de Ratzinger. Creo que uno de los rasgos distintivos del Magisterio de Ratzinger, es que al salir al frente de los temas más polémicos de nuestros tiempos, ha tenido que soportar también las calumnias y las interpretaciones de los medios de comunicación.

Ratzinger intenta amalgamar no sólo los principios de la convivencia de Occidente, sino del mundo, a riesgo de parecer en muchas ocasiones dialogante o ecuménico, para ortodoxos y en otras veces obtuso y polémico, para liberales, Ratzinger, ha puesto al centro de su enseñanza la centralidad de la razón en contraste con las realidades morales, políticas y jurídicas.

Joseph Ratzinger, ha advertido que los principios en los que se fundamentaba de la Modernidad han sido sacudidos frente a fenómenos como dos guerras mundiales, genocidios, deshumanización de la cultura, la creciente agudización de los conflictos terroristas que suponen, como hemos podido constatarlo en los últimos

años el choque de algunas civilizaciones cuyos valores son contradictorios como lo planteara Samuel Huntington en su *Clash of Civilizations*.

Entonces ¿cómo evitar que el proyecto de la Modernidad naufrague en Occidente? ¿Pueden la religión, la libertad pública y los derechos fundamentales convivir armónicamente sin verse destruidos? ¿Pueden creyentes y no creyentes convivir armónicamente aprendiendo recíprocamente? Y por tanto ¿Existen límites a los principios del Estado democrático de derecho en la regulación de las relaciones entre creyentes y no creyentes? ¿Es posible una religión en la razón pública? ¿Es el consenso la mejor ruta hacia una sociedad más justa?

En este sentido, lo ha recordado ya Iván Garzón (2006) analizando el fenómeno del laicismo político, que esta pretendida neutralidad estatal es muchas veces una ficción, pues en la práctica supone que en muchos países como sucede en Francia o en España los ciudadanos creyentes sean marginados totalmente de las discusiones públicas en bienes tan elementales como la decisión de la educación que se imparte en las escuelas a sus hijos.

Un consenso alejado de la razón natural, puede conducir a violentar derechos fundamentales, un consenso donde todos reclamen derechos abre la puerta a fórmulas de creación de derechos cuyo título puede ser inexistente o irracional. Este consensualismo que puede suponer algunos riesgos inevitables, parte desde una comprensión de la justicia como imparcialidad y libertad, una noción que puede ser explicada con el consenso traslapado de John Rawls (Rawls: 1995, 146)

“En una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debiera presentarse, hasta donde esto es posible, como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Esto significa que la justicia como imparcialidad debe entenderse en la primera etapa de su exposición como un punto de vista libre que expresa una concepción política de la justicia. No suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que esté implicado en la concepción política misma.”

Habermas al respecto, también justifica los modernos valores que defiende el estado de derecho desde una comprensión que él denomina justificación liberal.

Que desde su punto de vista ya hace muchos años ha renunciado a una fundamentación del derecho natural clásico y religioso —no podemos entender a qué viene la relación entre derecho natural clásico con el epíteto de religioso—:

“El liberalismo político (al que defiende en la forma especial de un republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho natural que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación” (Habermas: 2008,12-13).

Además Habermas con su noción de *patriotismo constitucional*, razona que el nuevo estado democrático debe constituirse en base al consenso también. En este sistema del consenso, no puede excluirse a nadie, es un *consensus omnium*, un consenso de todos, en el que aún los sectores minoritarios deberían de tener participación (de ahí que se explique como aquellas minorías que representan los activistas ecologistas, homosexuales, feministas radicales, reclaman participación en el debate constitucional), se erige entonces a la tolerancia como valor racional en este juego democrático.

“El término ‘patriotismo constitucional’ significa –en contra del extendido error de interpretación–, que los ciudadanos hacen suyos los principios de la constitución no sólo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional” (Habermas: 2008,19)

La argumentación de Ratzinger para intentar dialogar con Habermas, comienza por regresar la mirada al derecho como justa medida que lleva por camino seguro de una correcta comprensión de la política. Reconoce la importancia del consenso como medio para asegurar el efectivo cumplimiento de las normas de una sociedad, pero hace reflexionar sobre sus peligros:

“De ahí que sea importante para cada sociedad que el derecho y su ordenamiento estén por encima de toda sospecha, porque sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como libertad compartida. La libertad carente de derecho es anarquía y por tanto destrucción de la libertad” (Ratzinger: 2008c, 38)

Es decir, difícilmente, puede haber unanimidad entre los hombres. Ratzinger expone que a la formación democrática de la voluntad que requiere la unanimidad entre los hombres, sólo se requiere que formalmente se siga el procedimiento de delegación y del proceso decisorio de las mayorías, pero que como toda decisión mayoritaria, ésta puede violentar derechos fundamentales, teniendo que establecerse ciertos límites a esas decisiones:

“Pero también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia da buena prueba de ello. ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso si es grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial? Por tanto con el principio mayoritario queda siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, la pregunta de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente, según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella.” (Ratzinger: 2008, 39)

En su discurso ante el parlamento Ratzinger vuelve a advertir sobre los riesgos de una concepción de las decisiones jurídicas y políticas sujetas al libre albedrío de las mayorías ciudadanas o políticas, llegando incluso a plantear un atisbo de desobediencia civil, cuando recuerda los escritos de Orígenes:

“Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación. En el siglo III, el gran teólogo Orígenes justificó así la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor: “Si uno se encontrara entre los escitas, cuyas leyes van contra la ley divina, y se viera obligado a vivir entre ellos..., por amor a la verdad, que, para los escitas, es ilegalidad, con razón formaría alianza con quienes sintieran como él contra lo que aquellos tienen por ley...” (Ratzinger: 2011a).

Jorge Guillermo Portela ha explicado como dentro de un sistema donde la regla de la mayoría se impone en una democracia, ello supone una grave dificultad al momento de plantearse la desobediencia de una ley injusta, pues devendría en un acto de desobediencia civil que sería incorrecto según sus propios principios,

además que debilitaría el poder político que aparecería dividido (Portela: 2015, 130):

“Puesto que el pueblo debe gobernar, la minoría debe de actuar de acuerdo con la mayoría. Así la minoría nunca debe desobedecer la ley en una democracia. En consecuencia, como en cada acto de desobediencia civil la minoría desobedece la ley aprobada por la mayoría, todo acto de desobediencia civil es incorrecto.

Juega aquí un principio puramente cuantitativo y numérico que tiene en cuenta, exclusivamente la voluntad excluyente de la mayoría, A través de una ficción esa mayoría (que no es la totalidad) se comporta como si fuera la totalidad: la ley no sólo expresa en ese caso la voluntad de la mayoría. Es también un modo de reafirmar la autoridades del que gobierna, y de unificar su poder político que de otro modo aparecería dividido y carente de fuerza.”

El derecho, entendido como aquello que le es inherente a la persona humana, constituye el límite racional para evitar repetir historias desoladoras. Experiencias nefastas como la ideología radical del terrorismo, que alentada por el fanatismo religioso demuestran que también la religión también debe ser ajustada por algunos criterios racionales. Como sostiene Rafael García, en este discurso:

“Ratzinger centró su intervención en uno de los problemas fundamentales de la vida pública en Occidente: “los fundamentos del libre Estado de Derecho”. Lo que se halla en juego es la capacidad o incapacidad de las democracias occidentales por situar al derecho y con él a la justicia como garante de la convivencia social, es decir como límite y orientación de la actuación de los poderes públicos.”(García: 2013, 175)

Ratzinger afirma que tanto el cristianismo como la modernidad ilustrada, tienen que reconocer sus limitaciones. Ratzinger advierte que en su propia auto-comprensión, ambos (el Cristianismo y la razón moderna) se presuponen universales, y puede que de *iure* (de derecho) efectivamente lo sean. Pero de *facto* tienen que reconocer que sólo han sido aceptados en partes de la humanidad. Es decir, hay que asegurar la convivencia pacífica de los ciudadanos mediante normas universales que todos deben cumplir y estar de acuerdo en cumplir pues ni la razón ilustrada ni el cristianismo son aceptados universalmente. Y esto exige cierto grado de tolerancia y respeto mutuo.

La otra vía de solución sostenida por Ratzinger en el Parlamento Alemán, es invitarnos a profundizar y repensar el fundamento de la conciencia y la naturaleza. Pero esta conciencia puesta en discusión por Ratzinger, no es una autoconciencia moderna, por el contrario, es una conciencia unida a una comprensión de una moral objetiva. Para hacerlo Ratzinger en una oportunidad recurrió a la explicación sobre la naturaleza de la conciencia dada por John Henry Newman:

“La conciencia no significa para Newman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios” (Ratzinger : 2012, 59).

La conciencia, como fuero de radical diferencia entre el pensamiento y el obrar ético de distintas maneras de concebir la verdad, es según Ratzinger determinante para poder juzgar la imbricación entre pensamiento y verdad que luego mantuvo la tradición filosófica cristiana y que en la noción de ética kantiana ha perdido ese referente objetivo que la informaba de manera plena:

“Está clara pues la extrema radicalidad de la actual disputa sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que un paralelo adecuado en la historia del pensamiento se puede encontrar en la disputa entre Sócrates – Platón y los Sofistas. En ella se pone a prueba la decisión crucial entre dos actitudes fundamentales: por una parte la confianza de que el hombre tiene la posibilidad de conocer la verdad, y por otra parte una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios para su vida.” (Ratzinger, 2006, 41)

De ahí la importancia de establecer parámetros racionales universales, deba de sostenerse la convicción en ciertos valores universales y objetivos, que no dependan pues sólo de una autoconciencia subjetiva. Isaiah Berlin recordaba:

“Cualesquiera que sean los orígenes de tales visiones (del mundo occidental), la concepción misma descansa en la convicción de que existen valores verdaderos, inmutables, universales, intemporales, objetivos,

válidos para todos los hombres, en todas partes, en cualquier época, que estos valores son cuando menos en principio, realizables, sin importar que los seres humanos sean, hayan sido, o puedan llegar a ser capaces de realizarlos sobre la tierra” (Berlin: 1983, 198).

En síntesis, la razón por sí misma ha demostrado sus límites en las enormes tragedias que empañaron de sangre la historia reciente del hombre. Y no sólo ello, también es consciente de las limitaciones de un discurso religioso para entablar para un diálogo fructífero con la Modernidad y evitar los excesos de fundamentalismos religiosos que conducen a regímenes de terror como del Ejército Islámico:

“En este momento aflora una cuestión sobre la que tendremos que volver: si el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso –y lo hace–, ¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error? ¿No debe ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados?” (Ratzinger: 2008c, 43).

4. Correlacionalidad entre creyentes y no creyentes en una sociedad democrática. Tolerancia, libertad y fundamentalismo religioso.

Como sostiene Daniel Herrera, el pensamiento de Ratzinger pone en discusión la superación de las patologías sumamente peligrosas tanto de la fe o de las religiones, es decir el terrorismo, pero también los peligros de una razón que “desmesurada arrogancia” se convierte por varios motivos en más peligrosa debido a su gigantesco potencial destructivo.

Pero también como recuerda (Herrera: 2013) esta complementariedad debe darse en medio del contexto intercultural de nuestros tiempos. Es decir debe buscarse armonizar tradiciones y costumbres muy diversas en torno a una misma naturaleza común, que no suponga arrojarnos en las manos de consensos estériles o autoritarios.

El papel de la correlacionalidad entre creyentes y no creyentes, en el Estado de Derecho, fue abordado en el debate entre Habermas y Ratzinger en la Academia Católica de Baviera. Así como los numerosos peligros de las patologías de una religión sin razón. En este sentido, John Finnis en su ensayo *Religion and Public Reasons* insiste en la importancia de que las reflexiones en estos temas no deberían estar sujetas a demasiadas especulaciones sobre el futuro sino que deben concentrarse en explicar el fundamento mismo de la libertad religiosa y la moral misma:

“None of this is a prediction of what, in our world, will be the results of political freedoms of the kind that everybody has a right to participate in. (...) Violations of rights and of the other aspects of public order are indeed the responsibility of law and government to repress with judgment, equity and an eye to consequences. But our reflections and inquiries should be directed, no so much to speculations about the future, but, to fulfilling the duty that is the foundation of religious liberty, of morality itself, and of all decent political existence and coexistence: to seek the truth about God, and follow it when one has found it as best one can judge. (Finnis: 2013, 54)”

Las patologías de la razón y también de la religión que fueron descritas ya en un acápite anterior, cuando Ratzinger debatió con Habermas, pero también son resaltadas en el Discurso que pronunció Benedicto XVI en Westminster Hall, a los representantes de la sociedad británica, el 17 de setiembre de 2010, donde Benedicto XVI advierte del doble papel corrector de la razón con respecto a la religión pero también de la religión con respecto a la razón, y cuando renuncian a este papel purificador las consecuencias de esta ruptura son calamitosas como el esclavismo y las ideología totalitarias del siglo XX:

“Este papel «corrector» de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido. Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo

que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización.” (Ratzinger: 2010a, 96).

También las patologías de la razón deben ser denunciadas, cuando adquieren forma de un laicismo beligerante que atenta contra la libertad religiosa, porque como sostiene Ratzinger una cultura que renuncia a la búsqueda racional de Dios, sólo obtiene como consecuencia que sociedad donde el derecho, admite una sola razón positivista que arrincona al campo de la esfera íntima a la religión y al conocimiento de Dios:

“Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura”. (Ratzinger: 2008a, 91)

Ratzinger estaba firmemente convencido que la religión y la cultura de los creyentes tenía un valor positivo para las sociedades democráticas modernas y tienen como regla de medida el derecho. En este sentido debemos entender la defensa que hace del derecho a la libertad religiosa que debe existir en cualquier Estado. Esta aportación del derecho a la libertad religiosa debe tenerse en cuenta en su dimensión de la razón pública, sin que pretenda ser cercenada sólo hacia la intimidad del hogar o al fuero íntimo de la conciencia:

“Los derechos asociados con la religión necesitan protección sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan la construcción del orden social. A decir verdad, ya lo están haciendo, por ejemplo, a través de su implicación influyente y generosa en una amplia red de iniciativas, que van desde las

universidades a las instituciones científicas, escuelas, centros de atención médica y a organizaciones caritativas al servicio de los más pobres y marginados. El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto –expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas– privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona.” (Ratzinger: 2008b)

Por el contrario, una sociedad, que desde el derecho, mediante la práctica de leyes laicistas que tienden a desembocar en normas injustas, que no son derecho que obliga en conciencia, no sólo supone una vulneración de la dignidad humana, sino que para Ratzinger terminan conduciendo a aporías mundanas utópicas, que pueden ser más dañinas a los derechos fundamentales. Ya en su momento Voegelin había sostenido que se terminan convirtiendo en religiones políticas. Señala Ratzinger:

“(…) Si se analizan atentamente los fundamentos y consecuencias de este aparentemente maravilloso alivio de la inseguridad humana [el mito de la sociedad liberada de la religión], puede apreciarse que esta tranquilidad, «liberación», se basa en una renuncia al *ethos*, es decir en una renuncia a la responsabilidad y a la libertad, en la renuncia de la conciencia (…). Esta sociedad liberada presupone una completa tiranía. (...) La pérdida de la trascendencia provoca la fuga hacia la utopía. Estoy convencido de que la destrucción de la trascendencia es la mutilación 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.”(Ratzinger:2005b)

Una sana laicidad del Estado es conveniente y con el paso de los años ha demostrado que es la manera más saludable de convivencia entre Iglesia y Estado, los documentos del Concilio Vaticano II, dan cuenta de la sana separación pero también retroalimentación entre Iglesia y Estado. Al respecto Iván Garzón señala:

“La laicidad no requiere levantar un muro de separación entre el Estado y la Iglesia. Pero tampoco se trata de legitimar nostalgias

confesionalistas o clericalistas, pues ni una ni otra establecen un marco adecuado para las relaciones entre el derecho, la política y la religión según las actuales condiciones políticas y sociales. La separación entre Iglesia y Estado debe estar caracterizada por la provisionalidad, debe ser siempre un compromiso sujeto a revisión. Lo único que esta separación exige es que a los creyentes y agnósticos “se les impida exactamente por igual que alcancen nada que parezca una victoria total.”(Garzón: 2015, 212)

Con la celebración del Concilio Vaticano II, La Iglesia, adoptando una posición que se ha llamado del *dualismo político – espiritual*, apostó por velar por la libertad religiosa, introduciendo el respeto de la pluralidad religiosa, lo que significaba que se permita garantizar la autonomía de los órdenes temporales y espirituales, en armonía del bien común, con el fin que los confesiones católicas que en muchas naciones sufrían persecución y no estaban amparadas en ningún tratado pudieran estarlo:

“El derecho a la libertad religiosa consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier otra potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado a otros, dentro de los límites debidos”¹

Como precisó Joseph Ratzinger, siendo aún Prefecto para la Congregación Para la Doctrina de la Fe, se trata pues de entender, para el hombre cristiano por ejemplo, que la realidad temporal jamás podrá ser perfecta, y que un mundo perfecto jamás podrá ser posible en una auténtica visión cristiana del mundo y que en ese respeto a la imperfección de lo temporal destaca el mensaje de “*Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”:

“Creo que debemos ahora poner en claro con toda decisión que ni la razón ni la fe prometen a ninguno de nosotros que algún día llegará un mundo perfecto. Ese no existe, Su continua expectativa, el juego con su posibilidad y proximidad es la amenaza más seria que acecha a nuestra política y a

¹Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, 2.

nuestra sociedad (...) Por el contrario es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia, incluso sobre la predicación moral de la Iglesia, o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan a la fuga desde el plano moral hacia el utópico”(Ratzinger: 2005b, 223).

Habermas en su diálogo con Ratzinger en la Academia Católica de Babiera, también plantea la cuestión de cómo la Iglesia tuvo que renunciar al monopolio interpretativo para aceptar la autonomía de la realidad temporal de la realidad espiritual y el concepto de libertad religiosa, que se traduce en separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social:

“La religión tuvo que renunciar a esta pretensión de tener el monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa se fueron imponiendo. Con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social.” (Habermas: 2008, 30)

5. Conclusiones

1. La conclusión de este trabajo, bien puede resumirse en que el pensamiento de Ratzinger, en especial como Papa, supuso una apuesta intelectual por el encuentro de fe y razón, confiando que hay una verdad a la que no puede renunciarse pero que puede perseguir una auténtica *correlacionalidad* con otras culturas pues descansa sobre principios comunes a todos los hombres, esta certeza racional, para Benedicto XVI, garantizaría que mediante el diálogo se llegue a la comprensión de valores universalmente aceptados sin dimitir del encuentro con la verdad. Esta confianza nos permite enfrentar los dos principales problemas políticos que Ratzinger advirtió: los excesos del consensualismo jurídico, así como las patologías del fundamentalismo religioso.
2. Una clave para superar, ambos problemas descansa en la apuesta de Ratzinger por un *razón ensanchada*, la verdadera clave interpretativa para cualquier límite o fundamento que signifiquen una nueva primavera de la

razón auténticamente humana. En este sentido esta razón ensanchada permite superar la razón matemática ilustrada y la comprensión –que fue valiosa en su momento— del derecho natural racional. Pero también permite comprender adecuadamente a la religión, y cribarla de sus patologías fundamentalistas como las acontecidas en Oriente Medio con la manifestación del Ejército Islámico.

3. La otra vía planteada por Ratzinger, para advertir los riesgos del consensualismo jurídico y del fundamentalismo religioso, ha sido la recuperación de la conciencia, no entendida desde su concepción kantiana, sino entendida desde la aceptación de un bien objetivo que la delimita. Así lo hizo saber en su discurso en Ratisbona, así como cuando explica los fundamentos de una noción de conciencia de tradición griega.
4. También es necesario aclarar que Ratzinger, respetando los documentos del Concilio Vaticano II, ha buscado que se comprenda adecuadamente la separación Iglesia – Estado, dentro de una sana laicidad, pero buscando un adecuado diálogo recíproco entre creyentes y no creyentes, que permita enriquecer a ambos, como lo demostró en su debate con Habermas. De esta manera también su Magisterio, no sólo ha permitido comprender adecuadamente los alcances del derecho a la libertad religiosa, sino que verdaderamente ha sido profético en el anuncio de las graves dificultades del fundamentalismo religioso, que en su momento ocasionó enconadas reacciones, pero que al día de hoy, recobran un primaveral sentido de vigencia, que han influido en la mayoría de documentos eclesiales, incluso en las recientes encíclicas del Papa Francisco.

6. Bibliografía

- Berlin, Isaiah (1983) *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Traducción de H. Rodríguez, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bowman, Jonathan (2009) "Extending Habermas and Ratzinger's Dialectics of Secularization: Eastern Discursive Influences on Faith and Reason in a Postsecular Age", en *Forum Philosophicum*, Cracovia
- Finnis, John (2013) *Religion and Public Reasons, Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford.
- Hovdelien, Olav (2011) Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger", en *Australian e-Journal of Theology*, 18 (2), 2011.
- Garzón, Iván,
(2006) *Bosquejo del laicismo político*, Arequipa, Fondo Editorial Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2006, pp 71.
(2015) *La religión en la razón pública*, Editorial Astrea, Bogotá.
- García, Rafael (2013) Conciencia naturaleza y derechos: discurso en el Bundestag, en Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.) *Benedicto XVI, Cultura y Sociedad*. Ediciones Palabra, Madrid
- Habermas, Jürgen (2008) ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?, en *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, traducción de I. Blanco y P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, Pablo, "Liberal Democracy: Culture Free? The Habermas-Ratzinger Debate and its Implications for Europe", en *Australian & New Zealand Journal of European Studies*, May-June 2011.
- Messori, Vittorio (2005), *Informe sobre la fe. Entrevista al Cardenal Joseph Ratzinger*. Biblioteca de Autotres Cristianos, Madrid.
- Rawls, John (1995) *Liberalismo Político*, Traducción S. Madero, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Höffe, Otfried. *El proyecto político de la Modernidad*. Traducción de P. Storandt. México Fondo de Cultura Económica. México 2008

- Negro, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1995.
- Ollero, Andrés (1996) *La eterna rutina del positivismo jurídico en El iusnaturalismo actual*, Massini-Correas, Carlos, Buenos Aires Abeledo-Perrot.
- Ratzinger Joseph,
- (2005a) *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid.
 - (2005b) *Iglesia, ecumenismo y política*, Traducción de Gonzalo Haya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
 - (2006) *Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de setiembre de 2006*. En Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.) *Benedicto XVI, Cultura y Sociedad*. Ediciones Palabra, Madrid.
 - (2007) *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza", 17 de enero 2007*. En Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.) *Benedicto XVI, Cultura y Sociedad*, Ediciones Palabra, Madrid.
 - (2008a) *Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en el Collège Des Bernandis, 12 de setiembre de 2008*, En Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.) *Benedicto XVI, Cultura y Sociedad*. Ediciones Palabra, Madrid, 2013.
 - (2008b) *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.pdf
 - (2008c) *Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal*, en *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph traducción de I. Blanco y P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica.
 - (2010a) *Discurso a los representantes de la sociedad británica, Westminster Hall, 17 de setiembre de 2010*, En Rafael D. García y Pablo Blanco (Eds.) *Benedicto XVI, Cultura y Sociedad*. Ediciones Palabra, Madrid.

- (2010b) *Caritas in Veritate*, Carta Encíclica. Ediciones Paulinas.
- (2011a) Discurso ante el Parlamento Alemán, Reichstag, Berlin, 22 de setiembre de 2011. Disponible en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_benedictxvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- (2011b) Discurso ante el Parlamento Alemán, Reichstag, Berlin, 22 de setiembre de 2011. Disponible en https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- (2012) *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Traducción de José Luis del Barco. Ediciones Rialp, Madrid.
- Rawls, John, *Liberalismo Político* (1995), Traducción S. Madero, México, Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl, *Teología Política* (2009), Traducción de F. Conde y J. Navarro, Madrid, Trotta.
- Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo* (2007), Traducción de J. Barro y R. Barro. Madrid, Ediciones Palabra