



PABLO BLANCO SARTO

UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAMPLONA

PBLANCO@UNAV.ES

ORCID: 0000-0001-9497-1649

HABERMAS Y RATZINGER, UN DEBATE PARA EL SIGLO XXI. EL DIÁLOGO ENTRE LA “RAZÓN SECULAR” Y LA “RAZÓN TEOLÓGICA”

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2019.016>

Resumen. El filósofo de la Escuela de Fráncfort y el teólogo alemán que llegó a la sede de Pedro han mantenido un diálogo durante años desde distintas orillas de la racionalidad. Ambos han hablado sobre la razón moderna y la necesidad de ampliar los estrechos límites en que esta se ha movido durante un largo tiempo, llegando incluso a crear “sueños” que han devenido en auténticos “monstruos”. Debe haber pues un diálogo entre “razón secular” y “razón teológica” que llegue a una apertura de la razón moderna hacia regiones distintas de la existencia humana. Este acuerdo llega sin embargo a tener un relativo consenso entre ambos autores, que resulta significativo a la vez que esperanzador con vistas al tercer milenio. El discurso mantenido por el papa alemán en el *Bundestag* recoge inevitablemente todo este debate.

Palabras clave: razón; religión; consciencia; verdad; ecología.

Abstract. Habermas and Ratzinger, a debate for the XXI century The dialogue between “secular reason” and “theological reason”. The philosopher of the Frankfurt School and the German theologian who reached the see of Peter maintained a dialogue for years from different edges of the rationality. Both have spoken about the modern reason and the necessity of widening the narrow limits in which it has moved for a long time, even reaching to create “dreams” that become “monsters”. It must be a dialogue between “secular reason” and “theological reason” for becoming an openness of modern

reason to different regions of the human existence. This agreement is relative in both authors, which results meaning and hopeful in the perspective of the third millennium. The speech that gave the German pope in the *Bundestag* reflects perfectly this debate.

Key words: reason; religion; conscience; truth; ecology.

Streszczenie. Habermas i Ratzinger, debata na XXI wiek. Dialog pomiędzy „racjonalnością laicką” i „racjonalnością teologiczną”. Filozof ze Szkoły Frankfurckiej i teolog niemiecki, który zasiadł na Stolicy Piotrowej prowadzili przez lata dyskurs, reprezentując różne stanowiska w kwestii racjonalności. Obaj mówili o współczesnych przyczynach kryzysu racjonalności, czego skutkiem było to, że wykreowano „marzenia”, które stają się „potworami”. Podkreślali konieczność dialogu, który winien toczyć się pomiędzy stanowiskami laickimi i stanowiskami teologicznymi, aby stale się otwierać na różne obszary ludzkiej egzystencji. Porozumienie pomiędzy jednymi i drugimi argumentami, u obu autorów, rokuje nadzieje w perspektywie trzeciego tysiąclecia. Przemówienie, które wygłosił niemiecki papież w Bundestagu, bardzo dobrze odzwierciedla wspomnianą debatę.

Słowa kluczowe: powód; religia; sumienie; prawda; ekologia.

El 11 de septiembre de 2001 dos aviones pilotados por suicidas se estrellaron contra las emblemáticas *Twin Towers*, las Torres Gemelas, destruyéndolas en su totalidad. El atentado, inspirado en el fanatismo religioso, causó la muerte de tres mil personas y fueron heridas otras seis mil; quedó también aniquilado el entorno del *World Trade Center* en Nueva York. Solo quedan en la memoria el heroísmo de los bomberos neoyorquinos, la extraña cruz que construyeron con la unión de dos supervivientes vigas de acero y un cierto despertar religioso con motivo del desastre. Quedaba sin embargo también la sospecha de si la religión estaba promoviendo todavía el odio y el fanatismo, como ocurrió durante las guerras de religión, que dieron lugar al pensamiento moderno sobre las relaciones entre razón y religión. A pesar de todas estas acusaciones modernas, como bien recuerda Welker, la religión no solo sigue viva, sino que su presencia en el mundo sigue creciendo: el 80% de la población mundial se confiesa creyente, en un porcentaje creciente, sobre todo si se considera la evolución que está teniendo lugar en estos momentos en China¹.

¹ Welker, 2010, 459. El presente artículo es una reelaboración de la conferencia

1. PAZ, RAZÓN Y RELIGIÓN

Treinta y tres días después del atentado del 11-S, Jürgen Habermas (n. 1929) recibía en la *Pauluskirche* de Fráncfort el premio nacional de los libreros, con motivo de haber promovido la paz. En contra de las voces dominantes que hablaban de nuevas guerras de religión, el filósofo ilustrado y antiguo neomarxista (“con escaso oído musical para la religión”, como él mismo repetía) afirmaba –en una intervención titulada significativamente *Fe y conocimiento*– que el atentado “había hecho vibrar una cuerda religiosa en lo más íntimo de la sociedad secular”². Iglesias, sinagogas y mezquitas se habían llenado entonces, y no para clamar venganza. Es más, Habermas afirmó entonces que el fundamentalismo era un fenómeno moderno, que debía más a las ideologías modernas que a los principios religiosos (en este diagnóstico coincidía con Ratzinger, quien igualmente pensaba que el fundamentalismo islámico debía más al marxismo que al islam). Habermas sostenía además que los fundamentos éticos del Estado liberal eran de origen religioso, si bien secularizados y expresados en un sentido racional. En efecto, “cuando el pecado se transformó en culpa y la transgresión de los mandatos divinos en meras infracciones humanas, algo se perdió por el camino”. Y casi como una confesión involuntaria de fe, concluía: “La esperanza perdida de la resurrección deja tras sí un vacío palpable”. Por eso hacía falta traducir en la sociedad postsecular el “potencial semántico de las tradiciones religiosas”³.

Las iniciativas se ampliaron en este sentido: también unos meses después del atentado, representantes de todas las religiones acudieron a Asís en busca de la paz, convocados por el papa Juan Pablo II. “Cristo es nuestra paz” (Ef 2,14), era el lema propuesto con palabras de san Pablo. Para ilustrar esta idea, el cardenal Ratzinger (n. 1927) ponía el ejemplo de Francisco de Asís (1182–1226), con alusiones al terrorismo de origen

titulada «Habermas y Ratzinger, diez años de diálogo. La razón secular al encuentro de la fe cristiana», en la Universidad de La Sabana, en Bogotá, el 26 de agosto de 2014. Quisiera manifestar mi agradecimiento a Iván Garzón, de la Universidad de La Sabana, en Bogotá, y a Javier Aguirre de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

² Habermas 2001, 9; cf. Aguirre, 2012, 59–78.

³ Cf. Rodríguez Duplá 2005, 96–98; Eggemeier, 2012, 453–456; Eslava, 2014, 38–42.

presuntamente islámico existente en la actualidad, y de su respuesta cristiana: “De este hombre, Francisco, que respondió plenamente a la llamada de Cristo crucificado, sigue emanando el resplandor de una paz que convenció al sultán y que puede derribar todas las murallas”. Según estas palabras, la paz solo puede venir de la paz: *si vis pacem, para pacem*. Aquí la religión cristiana debería tener un papel importante: “Si como cristianos emprendemos el camino hacia la paz, siguiendo el ejemplo de Francisco, no debemos temer perder nuestra identidad: es justamente entonces cuando la encontramos [...]. No, si nos dirigimos seriamente hacia la paz, entonces estaremos en la senda del Dios de la paz (Rm 15,32), cuyo rostro se ha hecho visible a los cristianos por la fe en Cristo”⁴.

Como se ve, el tono de ambos autores es ligeramente distinto, como quien mira el mismo río desde distintas orillas: mientras Habermas abría la razón secular a la fe religiosa en general, Ratzinger hacía una confesión racional de fe en Jesucristo, en el Logos hecho hombre, en la Razón creadora encarnada por amor. Ambos habían mantenido un diálogo, como también *–mutatis mutandis–* el papa Benedicto XIV tuvo un intenso intercambio epistolar con Voltaire... Ahora que ambos autores rondan los noventa años, puede suponer un homenaje y un reconocimiento al diálogo mantenido entre la «razón secular» y la «razón teológica», por utilizar terminología habermasiana, que tal vez se prolongue en los años venideros.

2. FE Y POLÍTICA SEGÚN RATZINGER

Veremos así en primer lugar cuáles son las ideas de Ratzinger respecto a la relación entre fe y política, para después centrarnos en el debate mantenido con Habermas a lo largo de todos estos años⁵:

En primer lugar, debe quedar claro que Ratzinger propone la diferencia entre Iglesia y Estado, pues ambas instituciones tienen finalidades distintas; se trata de “dar al César lo que es del César, y a Dios lo

⁴ Ratzinger, 2002b, 10–12.

⁵ Sobre el contenido de la teoría política de Habermas, puede verse de modo especial Elizalde, 2005, 10–14, 16, 19, 21, 27–28.

que es de Dios” (cf. Mt 22,15–22; Mc 12,13–17; Lc 20,20–26). Cuando la Iglesia se mete en política y se dedica a hacer política, “la misión de la Iglesia queda en la penumbra, postergada de algún modo –comenta Soler a propósito del pensamiento de nuestro autor–: la comunidad de fe hace política en detrimento de su tarea propia, hacer Iglesia. Se arriesga a convertirse en un partido”⁶. Según Ratzinger, la Iglesia no debe hacer política, ni siquiera una “alta política” desprovista de poder pero cargada de autoridad al menos moral. La Iglesia eludiría sus propios fines y perdería fuerzas y energías espirituales. En efecto, la Iglesia tiene mucho que decir –y también que callar– a la sociedad civil, de un modo distinto al de la política: lo único que hace es cumplir con su misión de anunciar el evangelio⁷.

En dirección contraria, podríamos recordar que la Iglesia puede decir de un modo claro que no debe ser identificada con el poder político. Por eso habla de paz, respeto y libertad, y no de determinadas opciones políticas. Frente a la acusación de que los monoteísmos proponen una identificación de la religión con el poder político, y a la tentación de que las religiones utilizan el poder terrenal para una finalidad espiritual, Ratzinger recuerda –siguiendo a Erik Peterson– que el principio de la Trinidad propone a la vez verdad y amor, unidad y diversidad: comunión en la diferencia, en definitiva. El dogma de la Trinidad tendría ese poder liberador de evitar todo fundamentalismo, a la vez que un relativismo igualmente tiránico⁸.

Además, la Iglesia –al condenar toda idolatría, también la estatal– viene a recordar que el Estado no lo es todo y que por eso no tiene un carácter omniabarcante: solo Dios es “señor de todo” (*panto-krátor*)⁹. La religión no podrá ser sin más una religión civil –una religión al servicio del poder temporal–, aunque evidentemente tiene una presencia y unos efectos en la sociedad, como tampoco puede existir un Estado divino o divinizado: se trata de “dar a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, decíamos. Yahvé lo dice de un modo claro: yo soy el único

⁶ Soler, 2013, 205.

⁷ Cf. Eslava, 2014, 42–47.

⁸ Ratzinger, 2002a, 145–146.

⁹ Cf. Ratzinger, 1987, 183.

Dios (cf. Is 44,2), con lo que está poniendo al Estado en el lugar que le corresponde; porque –comenta con agudeza Soler– “el poder, si se descuida, acaba queriendo a la gente de rodillas”¹⁰.

Pero tampoco la Iglesia es la totalidad: tiene un ámbito y un fin. Evidentemente la Iglesia reivindica un espacio público, pero no tiene que estar *institucionalmente* en todas partes. Ni siquiera la Iglesia no posee de modo absoluto la verdad (“no somos nosotros quienes poseemos la verdad; es la verdad que nos posee a nosotros”, dijo Benedicto XVI en uno de sus últimos *tweets*): la que se considera la esposa de Cristo tan solo sirve a la verdad, y por eso ha de tener la humildad de difundirla en todos los ambientes, por medio sobre todo de la presencia de los cristianos allá donde estén¹¹.

En este sentido, Ratzinger confía plenamente en la capacidad de cada persona para conectar con la verdad y con su propia naturaleza, de ahí la importancia que le concede a la conciencia, lección aprendida del mismo John Henry Newman (1801–1890). Frente a esta afirmación de la primacía de la conciencia, se encuentra su negación ejemplificada en la inquietante frase de Goebbels: “¡Mi conciencia es Hitler!”. Por el contrario Ratzinger recuerda que el Logos creador (“todas las cosas fueran hechas conforme a él”: Jn 1,8) deja plasmada su huella en toda la creación y en cada una de las conciencias¹².

A su vez, tal *logos* será el principio del que parte toda capacidad de comprensión y conocimiento: el *logos* humano puede de alguna manera remontarse al “principio” (cf. Gn 1,1; Jn 1,1). La razón humana –teórica y práctica– podrá conocer el sentido de las cosas, el propio *logos* interior de la realidad (cf. Jn 1,3). En un acto de optimismo ético y noético, Ratzinger –con gran parte de la tradición cristiana– sostiene que, con la luz natural de la razón, es posible conocer lo esencial de la realidad íntima de las cosas. Por eso la conciencia será una especie de *anamnesis* de todo lo esencial de la realidad. Con la conciencia es posible conocer la naturaleza y la ley natural, y emitir juicios correctos respecto a ellas¹³.

¹⁰ Soler, 2013, 223; cf. Hovdelien, 2011, 110; Eslava, 2014, 23–27.

¹¹ Cf. Ratzinger, 2007, 227–228; Martínez, 2011, 300ss; Paskewich, 2008, 169–170.

¹² Cf. Blanco, 2005, 2014; Sánchez Cañizares, 2008, 865; Eslava, 2014, 23.

¹³ Cf. Blanco, 2011, 320–336; Velarde, 2013, 83–87, 115–118.

Este optimismo ético y gnoseológico es trasladado también a sus juicios sobre el sistema democrático: “La democracia –escribe– consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos”¹⁴. Sin embargo, la mayoría no siempre ofrece suficientes garantías para alcanzar la verdad y, por eso, en palabras de Borges, la democracia se podría convertir en “la dictadura del número”. Por eso la razón y la conciencia pueden ofrecer suficientes garantías para que la sociedad civil pueda de verdad respetar la libertad y la dignidad de las personas¹⁵.

En este sentido, el derecho –en correlación con las instancias anteriores de conciencia y ley natural– garantiza el bien de todos y cada uno: “La fiabilidad y la imparcialidad del derecho constituye lo que propiamente distingue esta forma de Estado” democrático¹⁶. La libertad tiene que ver con la verdad y la naturaleza, y no con el capricho y la arbitrariedad; lo más seguro para todos es un marco universal que proteja a todos y cada uno de los individuos: es esa la verdad que puede ser conocida por la razón y la conciencia de cada ser humano¹⁷.

Por el contrario, la ausencia de valores objetivos y la negación de la conciencia llevarán a la supresión de todo derecho individual y conducirán a la famosa “dictadura del relativismo”. Ratzinger no deja de apelar a la experiencia histórica de los alemanes durante el régimen nacionalsocialista. El nihilismo y la negación de valores universales niegan la libertad y dignidad de los individuos: “Solamente quien está ciego –concluye–, o quiera estarlo por comodidad, puede olvidar cómo la amenaza del totalitarismo es un problema de nuestro momento histórico”¹⁸.

¹⁴ Ratzinger, 2005, 81; cf. Eslava, 2014, 23.

¹⁵ Cf. Eslava, 2014, 38–40, 51ss.

¹⁶ Ratzinger, 1987, 203.

¹⁷ Cf. Ratzinger, 1996, 16–35; Blanco, 2011, 180–182; Eslava, 2014, 61–64; Gómez de Pedro, 2014, 99–104.

¹⁸ Ratzinger, 1987, 186.

3. EL “MUNICH PAPER”

Dos años y medio después del atentado contra las Torres gemelas, el 19 de enero de 2004, tenía lugar en la capital bávara un encuentro entre Habermas y Ratzinger –el filósofo ilustrado y el teólogo dogmático– que dio lugar al llamado *Munich Paper*. Vemos aquí de nuevo la continuidad y la analogía –con sus correspondencias y sus diferencias– entre Dios, la naturaleza, la conciencia, la razón y el derecho. Nos centraremos ahora en qué sostuvo Ratzinger en su diálogo con Habermas.

En primer lugar, el título de la intervención resulta significativo: “Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal”¹⁹. Por tanto, entiende la sociedad liberal –es decir, democrática y pluralista– como espacio posible de convivencia social; no se piensa pues en un Estado confesional, o en una identificación entre la Iglesia y el Estado –entre trono y altar–, como hemos visto, donde apreciamos un interesante paralelismo con la relación entre fe y razón²⁰.

En segundo lugar, al referirse a los «fundamentos morales *prepolíticos*», no se va a hablar de política o de una determinada orientación ideológica, sino de ética y de la fundamentación previa al juego político, de acuerdo con los principios emanados a partir del pensamiento cristiano. Existe así una sintonía inicial entre ambos interlocutores que Elizalde resume del siguiente modo: “El pensamiento moderno encarnado por Habermas y el cristianismo como metafísica realista y personalista coinciden en la necesidad de un escenario público que sea un sistema de acción y de conocimiento guiado por la búsqueda de la verdad”²¹.

Lejos de la pregunta escéptica y despreciativa de Pilatos (“¿qué es la verdad?": Jn 19,38), Ratzinger y Habermas se plantean en serio la “cuestión de la verdad”, tal vez desde concepciones distintas. Ratzinger constata dos hechos con los que deben rendir cuentas en el momento presente: en primer lugar, la interculturalidad y la llamada globalización y, en segundo, la rapidez y facilidad con que se proponen nuevos retos éticos en el momento presente. Tales retos plantean a su vez una situación en

¹⁹ Ratzinger, 2006, 49–68.

²⁰ Cf. Eslava, 2014, 27–29.

²¹ Elizalde, 2005, 29; Hovdelien, 2011, 108–109.

que las convicciones éticas van evolucionando e incluso desapareciendo: se impone un relativismo también en sede moral. En este sentido, apela al “proyecto de una ética mundial” (*Projekt Weltethos*), por el que había abogado Hans Küng (n. 1928), aunque a dotado –como veremos– de un contenido nuevo: ha de ser posible una ética mundial que podría ser compartida por todos, creyentes y no creyentes, todos ellos pensantes. Por eso, como iremos viendo, Ratzinger acude más a la razón y a la ciencia que a la fe cristiana, pues no siempre es profesada por todos; no renuncia a ella, pero tampoco la impone²².

Ratzinger apela pues al derecho, que ha de estar por encima de los intereses individuales y de “la ley del más fuerte”. El conjunto de las leyes positivas han de conjugarse con la libertad, pues en ella han de realizarse de modo pleno. El derecho no es un instrumento del poder, sino “expresión del común interés de todos”. Por eso no puede coartar ni limitar mi libertad, sino darle alas y ayudarla a crecer. Aparte del criterio de la mayoría, hace falta una referencia común a todos, una plataforma y un refugio en el que todos puedan cobijarse. Es lo que denominamos “verdad”, “naturaleza” o “dignidad humana”, o lo que Habermas denomina con cierta audacia *imago dei*, tal vez todavía en un sentido débil. Tampoco el consenso resulta suficiente para fundamentar los derechos humanos pues, cuando este no se da, entonces resultan conculcados los derechos individuales: ni la mayoría ni el consenso ofrecen suficientes garantías²³.

¿En qué podemos confiar entonces? Siguiendo a Böckenförde, Ratzinger proponía –como veíamos– unas “bases morales prepolíticas”, es decir, fundamentos meta- o extrapolíticos. Tras la experiencia de las guerras mundiales y de las distintas formas de terrorismo en la actualidad, el cardenal alemán llegaba a la misma conclusión que antes: la secuencia naturaleza-conciencia-razón-derecho (que se fundamentan en última instancia en Dios) puede ofrecer mayores y más universales garantías; esto es lo que por ejemplo podía hacer frente a las amenazas de los expe-

²² Cf. Elizalde, 2005, 22–23; Eggemeier, 2012, 456–459; Eslava, 2014, 36–39, 46–47.

²³ Cf. Paskewich, 2008, 175–176; como buen teólogo reformado, Welker manifiesta su distancia respecto a los conceptos de razón y ley natural: 2010, 471–473.

rimentos en el campo de la bioética, que su interlocutor había calificado como verdaderas “granjas humanas”.

En estos planteamientos donde la ciencia prescinde de la ética existe además un cambio de perspectiva, seguía diciendo Ratzinger: para ellos la persona “no es un regalo de la naturaleza, del Dios creador; es producto de sí mismo”; no está originada en el amor, sino en un protocolo científico diseñado en un laboratorio. Habermas se había manifestado también en contra de tales experimentaciones y postulado un “naturalismo débil”: el ser humano era algo más que un subproducto de otros seres humanos. En este sentido, las instancias éticas y religiosas podrían ejercitar una función crítica y orientadora a una ciencia en ocasiones un tanto ansiosa y desnortada. En este sentido, por ejemplo, aunque el punto de partida sean las ideas cristianas, los desarrollos en el campo del derecho internacional –de un Francisco de Vitoria o un Hugo Grocio, por ejemplo– llevaron a la defensa de cualquier ser humano, independientemente de su raza, creencia o condición. Tal defensa está fundada en la razón y la naturaleza²⁴.

De esta forma, habría que superar la crisis de la ley o del derecho natural. Si hace falta, reconoce Ratzinger, podría cambiársele el nombre; pero el hecho de que haya un *thao*, un *dharma*, una “gramática”, un lenguaje, un decálogo o una *Weltethos* que a todos nos ampare es lo mejor que nos puede ocurrir, lo más seguro para todos. Este principio nos remite de nuevo a la razón, por la que logramos conocer esa misteriosa naturaleza y, en última instancia, a Dios: a un Creador que crea con un *logos* y por amor, según la concepción cristiana. Hay otros modos de entender el origen del mundo (desde la teoría del caos, al evolucionismo o los distintos relatos en las diferentes religiones), pero el origen quizá más digno para el ser humano es el contenido en el relato del *Génesis*²⁵. *Veluti etsi Deus daretur*, había dicho Pascal a sus amigos ateos: lo más seguro para todos es funcionar como si Dios existiera; por el contrario, como ya había adelantado Iván Karamazov, “si Dios no existe, todo me está permitido”. Las consecuencias de este principio, tal como demuestra la experiencia histórica, son demoledoras. Así, debemos acudir a una

²⁴ Cf. Elizalde, 2005, 33–35.

²⁵ Cf. Elizalde, 2005, 23–24.

instancia común, a una plataforma en la que todos podemos apoyarnos. Por tanto, la propuesta de Ratzinger es doble:

- a) Una circularidad entre razón y religión que ya propuso Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (1998), pero con un alcance más amplio: aplicado a todas las religiones y, más en concreto, a cuestiones también éticas. Razón y religión necesitan curarse de sus respectivas “patologías”. La razón puede impedir que la religión caiga en el fanatismo y el fundamentalismo, como había reclamado Habermas; pero también la religión –apostilla Ratzinger– puede evitar que “los sueños de la razón produzcan monstruos”, como bien nos dejó grabado Goya en sus aguafuertes²⁶.
- b) Este diálogo entre razón y religión –añade Ratzinger– debe globalizarse: las nuevas ideas procedentes de los nuevos mundos pueden fecundar e iluminar este diálogo entre razón y creencias. Añade así tres términos que podrían ser ilustrativos: “actitud de escucha”, “purificación”, “correlación polifónica”.

Permanecían todavía sin embargo las diferencias. El teólogo Johann Baptist Metz consideró que Habermas no podía considerarse sin más un filósofo “postmetafísico”, a la vez que mencionó la piedra de escándalo de la cuestión de la verdad. Welker por su parte señalaba cómo Habermas se mantiene en el fondo como un ilustrado y un kantiano, al pretender mantener la “religión dentro de los límites de la razón”²⁷. Mientras para Habermas la verdad es fruto del diálogo, para Ratzinger el diálogo es fruto de la verdad; mientras el filósofo entendía la verdad tan solo como consenso, para el teólogo es la verdad que salva, encarnada en la persona de Jesucristo, a la que podemos acceder también por la razón. Habermas en el fondo no veía como algo urgente el hacer frente al relativismo que Ratzinger consideraba como la más ominosa de las dictaduras²⁸. Según el teólogo alemán, la misión pública de las religiones es también defender las convicciones morales esenciales, mientras se mantienen separadas del Estado, sin ser confundidas ni absorbidas por él. En una sociedad postsecular, hay lugar para las religiones siempre y cuando no propongan una

²⁶ Cf. Hovdelien, 2011, 112–114.

²⁷ Welker, 2010, 457.

²⁸ Cf. Rodríguez Duplá, 2006, 20–21; Barrio, 2006, 184; Eslava, 2014, 29–34.

fe secularizada, que llevaría al nihilismo y al relativismo, al fanatismo y al fundamentalismo. La religión civil ni humaniza ni diviniza: tan solo ocupa el espacio del poder, al desplazarse desde el altar hacia el trono²⁹.

4. UNA RAZÓN POSMODERNA

Justo cinco años y un día después del atentado neoyorkino, el entonces papa Benedicto XVI resumía en la ciudad bávara de Ratisbona su propia experiencia como profesor, en un discurso titulado *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Allí aparecía la polémica cita de un emperador bizantino acerca de Mahoma que el mismo pontífice reconoció como redactada con «una dureza que a nosotros nos resulta hoy día inaceptable». Aunque el discurso no iba sobre el islam, proponía allí una afirmación hoy comúnmente aceptada en gran parte del mundo: la paz y la razón están íntimamente relacionadas. Más en concreto, la *Vorlesung* versaba sobre la genealogía de la razón moderna, sobre todo en área alemana, a partir de tres etapas o presuntas «deshelenizaciones»: el nominalismo, el kantismo y el historicismo. Por el contrario, Benedicto XVI se refería así a la síntesis entre fe y razón, *logos* griego y *dabar* bíblico –entre Atenas y Jerusalén en definitiva– como un hecho histórico que tiene igualmente un cierto peso cultural todavía en nuestros días³⁰.

El papa bávaro explicaba así más adelante las raíces y los orígenes –a su modo de entender– de la “deconstrucción” que acomete el pensamiento moderno alemán: “Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la plena realidad”³¹. Como consecuencia, quedaba descrito un itinerario “deshelenizador” que va desde Lutero a Kant, para continuar el protestantismo liberal del siglo XIX, en el que la religión se mantenía “dentro de los límites de la razón”. Así, en el fondo, fe y razón estaban separadas por

²⁹ Cf. Elizalde, 2005, 37.

³⁰ Puede verse el análisis contenido en Brague, 2013, 97–111.

³¹ Benedicto XVI, 2006.

un abismo y, como reacción, la religión huiría a las cómodas regiones del sentimiento, quedando así fuera de los límites de la razón³².

Tras la revolución gnoseológica que tuvo como uno de sus epicentros el pensamiento alemán, Benedicto XVI proponía por el contrario una nueva síntesis entre fe y razón: entre razón y religión, una “nueva Ilustración” que fuera más allá de un encuentro casual y circunstancial entre ambas. Lejos de un nostálgico antimodernismo, el papa alemán miraba con audacia hacia el futuro: “Mi intención no es volver atrás o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y su uso. [...] Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de la subcultura, es incapaz de entrar en el diálogo con las mismas culturas”. Consistía pues en recuperar a ambas –razón y religión– en una armónica unidad: “Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y de este modo solo tiene las de perder. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón –y no a la negación de su grandeza– es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”. La fe cristiana lleva necesariamente a una reivindicación y una recuperación de la razón, de una nueva razón, a una “nueva Ilustración” que repita el *sapere aude!* –¡atrévete a saber!–, kantiano, sin el lastre de los hechos históricos surgidos al romper la íntima unidad existente entre misterio y racionalidad³³.

Tras algunos meses de espera, Jürgen Habermas volvió a entrar en el debate con un artículo publicado en el suizo *Neue Zürcher Zeitung*, en el que comentaba el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona y afirmaba que la modernidad había roto “la síntesis entre fe y razón que había reinado de Agustín hasta Tomás de Aquino”³⁴ (es decir, en la época medieval, aunque Ratzinger había convocado sobre todo a los padres de la Iglesia y a los primeros siglos del cristianismo). Sin embargo, a la vez, el filósofo de la Escuela de Fráncfort pensaba que la “razón secular” debería mantenerse todavía en contacto con la “razón teológica”, también

³² Me remito al desarrollo expuesto en P. Blanco, 2005, 24–28, 108–110; Egge-meier, 2012, 461–466.

³³ Puede verse sobre las reacciones suscitadas por el discurso en Blanco, 2009, 199–225.

³⁴ Habermas, 2007.

en el momento presente: por un lado, “el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón ‘natural’ [...]. Sin embargo, la razón secular no debe postularse como juez de las verdades de fe”, afirmaba el pensador neoilustrado; es más, “esa razón moderna se entenderá mejor a sí misma cuando aclare su propia postura respecto a la conciencia religiosa actual”.

Habermas admitía así un cierto contenido racional en la religión, a la vez que sostuvo que “la fe tiene algo opaco frente al saber, que no puede ser negado ni simplemente tolerado”. Permanece pues un cierto oscurantismo en la creencia. “El papa Benedicto XVI –concluía comentando el discurso ratisboniense– le ha dado un inesperado giro crítico a la modernidad a la antigua confrontación entre helenización y deshelenización del cristianismo”. Según él, el papa Ratzinger refutaba la polarización entre fe y razón propia de la modernidad europea: “*Fides quaerens intellectum* –concluía nuestro filósofo–: por muy laudable que sea la búsqueda de la racionalidad de la fe, no resulta muy útil eliminar de la genealogía de la razón común de cristianos, creyentes de otras religiones y no creyentes, estas tres deshelenizaciones [nominalismo, kantismo e historicismo, había enumerado antes], que han contribuido a la comprensión que la razón tiene de sí misma”. Habermas proponía de esta forma tender un puente entre la razón secular y la fe cristiana, pero no aceptaba ninguna apertura o “ampliación” de la razón, entendida todavía en el fondo en un sentido kantiano como impermeable a la religión.

Apostaba así el filósofo alemán por un encuentro –un cambio de impresiones–, pero no un verdadero diálogo, donde ambos resultan cambiados y enriquecidos, pero en el que la verdad lleve la voz cantante. La respuesta no se hizo esperar, aunque de un modo indirecto, un tanto vaticano, podríamos decir: el cardenal italiano Camillo Ruini (n. 1931) criticó a los pocos días la postura ilustrada de Habermas y desentrañaba lo que él pensaba que constituía la clave de su crítica³⁵: “¿Cuál es por tanto el tipo de alianza que Habermas propone? [...] No se trata de volver a colmar este abismo, sino de entender que la razón secular superaría la propia opacidad de su relación con la religión, si se tomara en serio el origen común entre filosofía y religión, el cual a su vez remite a la revolución de la imagen del mundo que tiene lugar en el primer milenio

³⁵ Ruini, 2007.

cristiano”. En definitiva, pensaba el teólogo italiano que no debe haber una mera confrontación entre fe y razón sino un verdadero diálogo: no tan solo un intercambio sino un auténtico encuentro (cf. *ibid.*, n. 4). Según el cardenal romano, Habermas proponía “reducir la fe y la teología cristiana a las perspectivas que se derivan del pensamiento geocéntrico y antropocéntrico” de la modernidad, olvidándose así de que la fe y la teología son también –a la vez e inseparablemente– teocéntricas y antropocéntricas.

Además, la síntesis entre fe y razón no se da solo desde Agustín a Tomás de Aquino –como veíamos–, sino desde el principio del cristianismo e incluso en el mismo judaísmo y en otras religiones, tal como había propuesto Benedicto XVI. Por otra parte recordemos que el Dios cristiano no es solo *logos* (cf. Jn 1,1) sino también *agape* (cf. 1 Jn 4,8–16): verdad y amor, pero también “el Dios de la metafísica” y “el Dios de la historia”, pues ambas se encuentran inseparablemente unidas en la salvación cristiana. Supone también una novedad radical para la razón, acogida por la fe en su apertura a la realidad. Por eso Benedicto XVI hablaba de una “razón ampliada”, que bien podría ser reconducida a la “razón comunicativa” de Habermas, con las precisiones antes mencionadas (cf. n. 3)³⁶. “Habermas –criticaba Ruini– pretende con sinceridad personal e intelectual una alianza entre la razón teológica y la razón ilustrada y después secularizada, pero en realidad concibe esta alianza sobre bases desiguales”. En efecto, mientras por un lado la razón teológica debería aceptar la autoridad de la razón secular postmetafísica, esta –sin constituirse en juez de verdades religiosas– aceptaría “en última instancia” como “racional” solo aquello que puede ser traducido en su propio lenguaje, pero no las mismas verdades religiosas en su trascendencia –el Dios que se revela– y en su contenido sustancial y decisivo.

La religión se encontraba todavía “dentro de los límites de la razón”, de una razón moderna, cerrada a instancias ajenas como el arte, la ética, la religión, la naturaleza o los mismos sentimientos. “En definitiva –concluía el cardenal romano–, Habermas no sale de la ‘cerrazón’ en sí misma en la que J. Ratzinger ve el límite de la razón tan solo empírica y matemática” (n. 4). Nos encontramos pues ante una relación asimétrica y unilateral entre fe y razón. En este sentido, es expresiva la anécdota que narra el filósofo

³⁶ Cf. Habermas, 1981.

alemán al principio de su artículo: las exequias laicas del escritor Max Frisch (1911–1991) en el marco de la iglesia de San Pedro en Zúrich. El papel de la religión sería aquí tan solo ambientador y ornamental, nunca capaz de transformar la vida o el pensamiento. Joseph Ratzinger/ Benedicto XVI se mostraba abierto a la razón secular, si bien esta debía ser “ampliada”: era esta la nueva razón requerida, abierta y universal, que complete la razón moderna, entendida como puramente matemática, calculadora o instrumental. Una razón “amiga del misterio”, capaz de dar lugar a una “nueva Ilustración”, una nueva síntesis entre razón y cristianismo.

5. DE LA CORRUPCIÓN A LA SABIDURÍA

En septiembre de 2011 (habían pasado ya diez años del atentado en las Torres Gemelas), iba a tener lugar lo que John L. Allen calificó como “el mejor discurso de su pontificado”: toda una síntesis del pensamiento de Benedicto XVI sobre la democracia en el Estado liberal de derecho. Tal vez sea un ejemplo de la propuesta que la «razón teológica» puede hacer a la «razón secular». Tras equivocarse en el lugar donde debía pronunciar el discurso, el papa que se reconocía “hijo de Alemania” hubo de ser conducido por el presidente del *Bundestag* al lugar previsto. Empezó su intervención con las siguientes palabras: “Desde mi responsabilidad internacional –afirmó de un modo bastante aséptico–, quisiera proponerles algunas consideraciones sobre los fundamentos del Estado liberal de derecho”³⁷. Venía a hablarles sin embargo más de lo natural que de lo sobrenatural, en un contexto no necesariamente creyente; así, el papa Ratzinger hizo allí un guiño a los parlamentarios ecologistas allí presentes, diciéndoles que estaban en el buen camino por reconocer el valor de la naturaleza y de la realidad que les rodeaban. El imprescindible respeto del medio ambiente recordaba de igual modo que existía también una “ecología humana” (*Ökologie der Menschen*), una ecología de la naturaleza humana³⁸.

³⁷ Benedicto XVI, 2011.

³⁸ Cf. García Pérez, 2013, 175–176, 190–191; Breuer 2012, 114–119, 126–130; Rhonheimer, 2013, 135–137; Schönberger, 2013, 158–160.

Hizo después otro guiño al mundo semita, gesto inevitable en Alemania tras los tristes acontecimientos históricos con los que culminó la modernidad. Acudiendo al relato del rey Salomón, Benedicto hizo mención del ineludible tema de la corrupción, incluso en tierras germanas: “La política debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz, decía el actual papa emérito. Naturalmente, un político buscará el éxito [=obtener la mayoría o ganar las elecciones], que de por sí le abre la posibilidad a la actividad política efectiva. *Pero el éxito está subordinado al criterio de la justicia*, a la voluntad de aplicar el derecho y a la comprensión del derecho. El éxito puede ser también una seducción y, de esta forma, abre la puerta a desvirtuar el derecho, a la destrucción de la justicia”. Y continuaba citando a san Agustín: “Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una cuadrilla de ladrones?”. Realizando así una severa autocrítica, concluía: “Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera”. En efecto, una de las primeras medidas que adoptó el nacionalsocialismo consistió en controlar los órganos judiciales, en poner a jueces-títeres del régimen, a la vez que suprimía toda referencia a una moral universal: el nazismo se servía así del relativismo para hacerse con el poder y eliminar toda posible resistencia³⁹.

La referencia a la ética, a la verdad y a la naturaleza puede evitar volver a caer de nuevo en esa misma dictadura, concluía el papa alemán. Tal exigencia de la justicia no era una tesis fundamentalista o neoconservadora –seguía argumentando el papa emérito–, sino un diagnóstico empírico, una conclusión extraída de la misma experiencia. Sin embargo, decíamos que –según Ratzinger– el cristianismo deja hacer al político mientras este no entre en el ámbito de la ética, pues –sin ella– todos perdemos; pero no deja tampoco de apelar a la conciencia de unos y otros, creyentes o no: “Contrariamente a otras grandes religiones –seguía Benedicto XVI–, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación”: tan solo apela a la ética, a la razón, a la conciencia, a la

³⁹ Subrayado nuestro; cf. García Pérez, 2013, 176–183; Rhonheimer, 2013, 137–139; Schönberger, 2013, 161–164; sobre el debate entre Rousseau y la naturaleza humana, puede verse: Breuer 2012, 119–123.

naturaleza, la justicia y al derecho comunes. En este sentido, Benedicto XVI ofrecía incluso una *retractatio* de Kelsen, quien –al final de su vida, a los 84 años– dejó un resquicio abierto a una instancia objetiva, y no meramente positiva⁴⁰.

Los que se opusieron a la opresión de la dictadura nazi –creyentes o no– lo hacían apelando no solo a Dios sino también a la razón y la libertad, a la conciencia y la justicia, a la condición humana y la dignidad de la persona. El cristianismo –continuó diciendo– “se ha referido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios”. Dios es razón y amor, veíamos, el Logos que ha creado por amor, según recuerdan los textos joánicos (cf. Jn 1, 1.8.14; 1 Jn 8,14); esta propuesta es indudablemente cristiana. Cabe pues apelar a la razón y a la conciencia, a la naturaleza y la ley natural, que es apelar en última instancia a un Dios creador. Así, es también legítimo apoyarse en instancias intermedias y comunes: “debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza”, sentenció el papa en sintonía con una larga tradición. En ámbito social y político, Benedicto XVI no remitía de modo directo a la fe cristiana, no siempre compartida por todos; sino a una razón que fuera consecuencia de las relaciones abiertas entre la religión y la razón, la Iglesia y el Estado, y cuya expresión sería en última instancia el concepto de “laicidad positiva”. Siendo ambas instancias realidades distintas, no tendrían por qué presentarse distantes, pues pueden mirar –desde la diferencia– en la misma dirección⁴¹.

Esta vez Habermas no ha contestado todavía a este último discurso en el *Bundestag*. ¿Se podría afirmar que “quien calla, otorga”? Ratzinger por su parte ha entrado –a mi modo de ver– de lleno en el discurso de la posmodernidad, al afrontar el tema de la “razón ampliada” y de un discurso en torno a la naturaleza, continuado ahora por el papa Francisco.

⁴⁰ En lo que se refiere al debate del derecho natural y el positivismo jurídico, puede verse García Pérez, 2013, 183–190; Breuer 2012, 123–126 (allí califica también de aristotélica la postura de Ratzinger: 148–149); Rhonheimer, 2013, 139–142; Schönberger, 2013, 164–167.

⁴¹ Cf. García Pérez, 2013, 190–193; Breuer 2012, 130–148; Rhonheimer, 2013, 143–148; Schönberger, 2013, 168–169; Blanco 2014a, 95–115.

Sea de ello lo que fuere y volviendo a la imagen empleada al principio, vemos cómo en estos momentos se han levantado unos nuevos rascacielos en el reciente y ultramoderno *World Trade Center*. Los últimos tiempos nos proporcionaron el debate sobre si estos podrían alojar en él un centro religioso islámico, o si la cruz construida por los bomberos rescatadores podría ser alojada en el museo conmemorativo del 11-S. La pregunta pendiente por tanto sería si, en medio de ese ambiente posmoderno y –podríamos decir– postsecular tendrá cabida la religión. Bastaría sin embargo –por lo menos de momento– con que, junto a afinadísimas medidas de seguridad, tuvieran espacio también la razón, la conciencia, la justicia y un concepto amplio de naturaleza. Este es el fruto del debate entre la «razón teológica» y la «razón secular». Tal vez, en este sentido, las religiones puedan colaborar en esta misma dirección, y el acuerdo alcanzado –desde la diferencia– por Habermas y Ratzinger durante todos estos años podría aportar algunas luces al momento actual, no exento de guerras, violencia y terrorismo. Puede proporcionar también interesantes pistas para un futuro no necesariamente lejano⁴².

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Javier, 2012. “Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública”, *Ideas y valores* 51/148, 59–78.
- Barrio, José María, 2006. *Antropología del hecho religioso. Con un debate Ratzinger–Habermas*. Rialp: Madrid.
- Benedicto XVI, 2006. “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones” (Ratisbona, 12.9.2006).
- Benedicto XVI, 2011. “Discurso en el parlamento federal alemán” (Berlín, 22.9.2011).
- Blanco, Pablo, 2005. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*. Rialp: Madrid.
- Blanco, Pablo, 2009. “Razón, islam y cristianismo. El debate suscitado por Benedicto XVI”, *Scripta Theologica* 41 (2009/1) 199–225.
- Blanco, Pablo, 2011. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 2ª edición, Palabra: Madrid.

⁴² Cf. Breuer 2012, 126–130; Rhonheimer, 2013, 148–157; Schönberger, 2013, 168–169; Blanco 2014b, 35–62.

- Blanco, Pablo, 2014. "In the beginning" (Gn 1:1, Jn 1:1). Creation, nature and ecology according with Joseph Ratzinger – Benedict XVI", en Nadja El Beheiri – János Erdödy (Hg.), *"Ins Herz geschrieben". Die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates. Aufsätze und Diskussionsbeiträge aus Anlass der Internationalen Tagung am 10. Juni 2013 an der Katholischen Universität Pázmány Péter in Budapest*, Pázmány Press, Budapest 2014, 95–115.
- Blanco, Pablo, 2014b. «Benedicto XVI, ¿un pensador posmoderno?», *Límite* 29/9, 35–62.
- Brague, Remi, 2013. "Der Kosmos der Vernunft und sein Schöpfer. Anmerkungen zur Regensburger Rede", en Jan-Heiner Tüch, *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Herder, Freiburg 2013, 97–111.
- Breuer, Clemens, "Die Ökologie des Menschen. Überlegungen im Anschluss an die Rede von Papst Benedikt XVI. Vor dem Deutschen Bundestag", en J. Kreiml (Hg.), *Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung*, Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 114–149.
- Eggemeier, Matthew T., 2012. "A post secular modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics", *The Heythrop Journal* LIII, 453–466.
- García Pérez, Rafael D., 2013. "Conciencia, naturaleza y derecho. El discurso del Bundestag", en R.D. García Pérez – P. Blanco, *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad*, Palabra: Madrid, 175–193.
- Elizalde, Luciano H., 2005. "Sociedad postsecular y escenario público. Funciones sociales y políticas de la "verdad" en el debate entre Ratzinger y Habermas", *Studia Politicae* 6/1, 10–39.
- Eslava, Euclides, 2014. *La filosofía de Ratzinger. Ciencia, poder, libertad, religión*, Universidad de La Sabana: Bogotá.
- Gómez de Pedro, María Esther, 2014. *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, Madrid: Encuentro.
- Habermas, Jürgen, 1981. *Teoría de la acción comunicativa*, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social, II. Crítica de la razón funcionalista, Taurus: Madrid.
- Habermas, Jürgen, 2001. "Glaube und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises am 14. Oktober 2001", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (15.10.2001).
- Habermas, Jürgen, 2007. «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft», *Neue Zürcher Zeitung* 34 (10–11.2.2007) 30s.
- Hovdelien, Olav, 2011. "Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas", *Australian Journal of Theology* 18/2, 107–116.
- Martínez, Julio L., 2011. "Religión en la democracia liberal: debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger", *Estudios eclesiósticos* 86/337, 291–327.
- Paskewich, J. Christopher, 2008. "Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics", *Politics* 28/3, 169–176.
- Ratzinger, Joseph, 1987. *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC.

- Ratzinger, Joseph, 1996. «Truth and Freedom»: *Communio* 23/2, 16–35.
- Ratzinger, Joseph, 2002a. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, 10ª edición. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, Joseph, 2002b. “El esplendor de la paz de en Francisco”, *30 días* 1: 10–12.
- Ratzinger, Joseph, 2005. *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, 5ª edición. Madrid: Rialp.
- Ratzinger, Joseph, 2006. *Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión*. Encuentro: Madrid.
- Ratzinger, Joseph, 2007. *Escatología*, 2ª edición. Barcelona: Herder.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, 2005. “El diálogo entre la fe cristiana y la razón secularizada: El caso Habermas”, *Estudios trinitarios* XXXIX/1: 93–102.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, 2006. “Prólogo” a Ratzinger, 2006, 5–21.
- Rhonheimer, Martin, 2013. “Benedikt XVI. Über Rechstaat, Demokratie und Naturrecht. Die Reden in Berlin und London“, en Jan-Heiner Tück, *Der Theologienpapst. Eine kritische Würding Benedikts XVI*, 135–156.
- Ruini, Camillo, 2007. “La ragione, le scienze e il futuro della civiltà. Prolusione all’VIII Forum del “progetto culturale” della Chiesa italiana, Roma, 2 marzo 2007”.
- Sánchez Cañizares, Javier, 2008. “Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI”, *Scripta Theologica* XL/3, 859–873.
- Schönberger, Christoph, 2013. “Zürück zur Natur?”, en Jan-Heiner Tück, *Der Theologienpapst. Eine kritische Würding Benedikts XVI*, 176–182.
- Soler, Carlos, 2013. “Fe y política en Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y cultura* 16–1, 204–235.
- Velarde Rosso, Jorge E., 2013. *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento político de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*. Biblioteca IAA: Buenos Aires.
- Welker, Michael, 2010. “Habermas and Ratzinger in the Future of Religion”, *Scottish Journal of Theology*, 63/4, 456–457.