

## PODER, JUSTICIA Y PAZ. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSEPH RATZINGER

### POWER, JUSTICE AND PEACE. JOSEPH RATZINGER'S POLITIC THOUGHT

*Euclides Eslava\**

#### RESUMEN

En este artículo se estudian los escritos de Joseph Ratzinger en los que busca la mutua imbricación de la vida política con otros saberes y hace propuestas de solución para las aporías actuales. En el primer apartado se analiza cómo el planteamiento cristiano presupone que el componente social y político forma parte de la esencia humana y cómo introdujo el cristianismo un sano dualismo en las relaciones entre Estado e Iglesia. En el segundo, se investiga cuáles fueron los motivos que llevaron a rechazar el fundamento sacro de la historia y del

#### ABSTRACT

Joseph Ratzinger's writings are studied in this paper looking for the mutual relation between the politic life and other disciplines; it also proposes different solutions to the current problems. The first section analyses how the Christian proposal assumes that the social and political components are part of the human essence and deals with the way in which Christianity introduced a healthy dualism into the relations between the State and the Church. The second one investigates the reasons that led to the rejection of the sacred foundation of

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Profesor de Humanidades en la Universidad de La Sabana (Chía, Cundinamarca). El presente artículo es resultado de investigación en la línea "Fe, verdad y cultura" del Grupo de Investigación: "Racionalidad y cultura" adscrito al Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana.  
Correo electrónico: euclides.eslava@unisabana.edu.co

Artículo recibido el 11 de noviembre de 2011 y aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2011.

Estado. En el tercer punto se exponen las divisiones que siguieron al giro moderno: el laicismo, las Iglesias estatales, y los diversos socialismos, democráticos o totalitarios. Más adelante se estudia cómo se pasó de las guerras del siglo XX a lo que Ratzinger denomina “la dictadura global”. Finalmente se justifica por qué razón la justicia y la ética son factores claves en la búsqueda de la paz.

**PALABRAS CLAVE**

Ratzinger, Política, Justicia, Derecho, Paz, Cristianismo.

History and the State. The third section exposes the divisions that followed the modern turn: secularism, state churches and the different socialisms, which could have been democratic or totalitarian. Furthermore, it studies the transition from the 20th century wars to what Ratzinger calls “The Global Dictatorship”. In the final section, it justifies the reasons for which justice and Ethics are the key factor in the search for peace.

**KEY WORDS**

Ratzinger, Politics, Justice, Peace, Christianity.

**E**n el vocabulario corriente, la palabra “política” está devaluada. Generalmente lleva a pensar en corrupción, maquiavelismo, aprovechamiento de los bienes de la comunidad en favor del interés propio. En la manualística sigue sin aclararse cuáles son los temas principales: mientras algunos autores se quejan del excesivo recurso a los clásicos, otros echan en falta un adecuado estudio de argumentos como el pueblo o la familia, por no hablar del bien común aristotélico o de la ley natural en cuanto fundamento de una ética universal. Además, cada vez se nota más la reducción de la filosofía política a estudios sobre el poder o sobre el Estado (Possenti 1997 11-30; Cruz 2009 147-168).

Y, sin embargo, o quizá por eso mismo, la filosofía pública sigue siendo un tema atractivo y sobre el cual hace falta estudiar más. La razón viene de lejos: el mismo Aristóteles presenta la *polis* como perfeccionadora de las comunidades, pues al integrar las diversas formas de vida y de acción las convierte en partes de una forma superior: la vida suficiente y buena (*Pol.* 1252 a 32-34; *cf.* Cruz 2009 36-37).

Joseph Ratzinger ha dedicado buena parte de sus escritos al tema político, aunque no se trata de su área de estudio primordial (que es la teología, principalmente en sus especialidades fundamental, bíblica y eclesiológica)<sup>1</sup>. En este artículo se estudia esta veta de su pensamiento, haciendo un recorrido histórico: se pregunta por la actitud inicial del cristianismo ante el sistema político y su evolución a lo largo del tiempo. En concreto, nos detendremos en las aporías a las que se ha enfrentado la línea maestra de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” en la Edad Media y en la Modernidad. Por último, se presentan las propuestas del futuro Papa sobre la justicia y la ética como elementos esenciales para alcanzar la paz.

## 1. Raíces cristianas de Occidente: la desmitificación del Estado

Ratzinger (1995a) plantea que algunas de las tesis políticas cristianas se remontan al pensamiento griego (95-96). Por ejemplo, el cristianismo se reconoce en Platón, quien proponía que sólo pueden gobernar sabiamente los que conocen y han experimentado el bien. *El poder debe equivaler a servicio*; quien manda debe renunciar a la altura contemplativa alcanzada y retornar voluntariamente a la “caverna”, en cuya oscuridad viven los hombres. Para este filósofo, la ceguera de la política habitual reside en que sus defensores luchan por el poder como si fuera un gran bien. El pensador griego se aproxima a la idea bíblica de que la verdad no es

---

1 Si bien en sus obras iniciales —como *Introducción al Cristianismo* (2009a)— no falta el análisis de las consecuencias políticas de sus estudios, su obra más relacionada con el tema es *Iglesia, ecumenismo y política* (1987), publicada como una segunda parte del tratado eclesiológico *El nuevo pueblo de Dios* (1972). Desde su traslado a Roma recibe numerosas invitaciones para intervenir en debates sobre la relación entre la Iglesia y el mundo, y a raíz de esas conferencias surgen libros como *Una mirada a Europa* (1993a); *Verdad. Valores. Poder* (1995a); *Europa. Raíces, identidad y misión* (2005a) o *El cristiano en la crisis de Europa* (2005b). Textos presentes en estos libros se publican también en diálogo con filósofos contemporáneos, como J. Habermas (*Dialéctica de la secularización*, 2006), E. Galli della Loggia (Sobre “*Historia, política y religión*”, 2006), M. Pera (*Sin raíces*, 2006) o P. Flores d’Arcais (*¿Dios existe?*, 2008).

producto de la política (*Rep.* VII 520 c. Cf. Ratzinger 1995a 243-244, sobre la visión cristiana de la política como servicio).

Ratzinger critica los estereotipos de la manualística sobre Platón y afirma que el martirio filosófico de Sócrates es el punto cardinal del itinerario intelectual de su discípulo y que, en última instancia, esta filosofía se encuentra continuamente en la búsqueda de un Estado justo de derecho (1995a 268-269)<sup>2</sup>.

El espíritu de Grecia configura a Europa y, por tanto, a Occidente. Ratzinger piensa que el núcleo fundamental de esta conformación es lo que H. Kuhn (1979) denomina la diferencia socrática, la distinción *entre el bien y los bienes*, en la que se dan conjuntamente el derecho de la conciencia y la relación recíproca entre razón y religión (25). Además, los griegos descubrieron la democracia, *vinculada por su misma esencia a la eunomía, a la validez del derecho*.

El futuro Papa señalaba que sólo dentro de este vínculo con la justicia se puede hablar de democracia: nunca se puede tratar de un mero dominio de la mayoría. Es más, concluía que el mecanismo para formar las mayorías debe someterse al criterio del *nomos*, de lo que es intrínsecamente justo. Los valores son una premisa vinculante, incluso para las masas (Ratzinger 1987 250-251).

A esto se añade que el Estado, aunque es un ordenamiento profano, se funda en la naturaleza humana. Es interesante apuntar que el positivismo jurídico no es un descubrimiento moderno. La Grecia antigua ya tuvo su propia Ilustración, cuando la validez del derecho fundado en las religiones tradicionales perdió su evidencia y se hizo necesario indagar por las razones más profundas del derecho: *“Así surgió la idea de que*

---

2 Sin embargo, también opina que la filosofía griega no es suficiente como fundamento moral para una sociedad. Por eso insistirá en que Occidente encontró en la fe cristiana los valores que lo sostienen y que le dan el fundamento a la dignidad de todos los seres humanos (Cf. Ratzinger 1993a 25).

*frente al derecho establecido, que podía ser injusto, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del ser humano. Se tuvo que descubrir este derecho adecuado para corregir los defectos del derecho positivo”* (Ratzinger 2005a 74). De aquí la importancia que Ratzinger (2005c) dará a la teología de la creación: ese ordenamiento de la naturaleza humana responde, a su vez, al orden (*Logos*) que Dios estableció al crear el universo (Ratzinger 2002 107).

De lo visto hasta ahora surgen dos conclusiones: que el orden estatal merece *respeto* por parte de los ciudadanos y que, al mismo tiempo, también tiene una *delimitación*: debe acatar el más alto derecho de lo justo, de lo natural. Y la raíz de este derecho mayor se encuentra en Dios creador, el cual debe aceptarse o al menos respetarse en cuanto promotor del bien común. Esto aparece en la Sagrada Escritura desde el Pentateuco.

### *1.1. La política en la Biblia*

En la configuración inicial del pueblo hebreo, en el Sinaí, la Alianza con Dios no sólo incluía temas litúrgicos, sino también de derecho y de ética. Esta característica permitía la pluralidad de concepciones jurídicas y políticas cuando llegó el momento de abrirse a los gentiles. Pero lo que debía seguir claro era la conexión real entre derecho, moral y Dios: *“Un derecho que no se fundamenta moralmente, se convierte en injusticia. Una moral y un derecho que no proceden de la mirada hacia Dios terminan degradando al hombre, ya que lo privan de su más elevada referencia y de su mejor posibilidad y le niegan la visión de lo infinito y eterno”* (Ratzinger 2005d 13-14).

Ratzinger aclara que desde el Antiguo Testamento se reconocían los ordenamientos estatales y su valor moral, aunque no se les divinizará. *Jeremías*, por ejemplo, promovía la lealtad a Babilonia, aunque se tratara de un Estado opresor, pues garantizaba el derecho, la paz y cierto bienestar. *Isaías* llamaba “ungido de Dios” al rey persa Ciro, porque

funcionaba como instrumento divino para restablecer el derecho (Ratzinger 2005a 56).

Ya en el Nuevo Testamento, la actitud de Jesús ante el poder legítimo se resume en el apotegma “*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*” (Mc, 12, 13-17) y con el comportamiento ante Pilatos, juez injusto al que le reconoció el origen divino de su poder para servir al derecho (Jn, 9, 11). Cuando Jesucristo reconoce los derechos del emperador romano, al mismo tiempo rompe las pretensiones imperiales de representar la voluntad de Dios para los hombres. Y lo logra porque pone en tela de juicio toda la antigua concepción del Estado que, a partir de entonces, ya no tiene posibilidad de supervivencia.

Ratzinger señala que “precisamente esta separación entre la autoridad sagrada y la estatal, este nuevo *dualismo*, *significa el comienzo y el fundamento permanente de la idea occidental de libertad*” (2005a 55-56, énfasis añadido. Cf. 1987 179, 192). También insistirá en que esta separación entre la Iglesia y el Estado es, en su origen, un legado cristiano al mismo tiempo que un factor determinante para la libertad: “*El Estado ya no es un poder sagrado, es un orden limitado por una fe que no adora al Estado sino a un Dios que está por encima de él y que, además, es su juez*” (Ratzinger 2005e 259. Cf. Rourke 2010 49-56).

En esa línea, Ratzinger resalta que las primeras epístolas católicas se oponen al uso de la violencia contra el poder. Pedro y Pablo, siguiendo la tradición bíblica y el ejemplo de Cristo, no exaltan de modo acrítico el Estado romano, ni lo divinizan, pero reconocen las funciones de sus ordenamientos y su valor moral.

La primera *Carta de San Pedro* (2, 13-17) pide esa sumisión “por amor al Señor”. Además, también expresa (4, 15) que el cristiano queda vinculado al orden jurídico estatal como a un ordenamiento moral. Otra cosa es que si el Estado pretende obligar al ciudadano a obrar el mal, deja de ser

garante, para convertirse en destructor del derecho. Por eso dice Ratzinger que *el cristianismo no conoce revolucionarios, sino mártires*: personas que reconocen tanto la autoridad del Estado como sus límites (2005a 57; 1987 232-234)<sup>3</sup>.

Esa misma tendencia se manifiesta en Pablo de Tarso. Tanto en la *Carta a los Romanos* (13, 1-6) como en la *Epístola a Tito* (3, 1) aconseja obedecer a las autoridades. Hay que tener en cuenta que, cuando se escribían estas misivas, los cristianos estaban perseguidos por las dictaduras de Nerón o Domiciano. No podían participar en las tareas del Estado, sólo podían estar sometidos. Sin embargo, Pablo anima a los fieles a orar por las autoridades (1 Tm, 2, 2. Cf. Ratzinger 1987 163; 2005a 58)<sup>4</sup>.

Después del Nuevo Testamento, los primeros cristianos defendieron que el Estado no constituye toda la existencia ni abarca toda la esperanza humana. Afirmaron que el Estado no es la totalidad, justo mientras el Imperio Romano pretendía llenar todas las posibilidades y aspiraciones humanas. Ratzinger (1987) concluye que “*la supresión del totalitarismo estatal desmitificó al Estado y liberó al hombre y a la política*” (164). *Hasta entonces, se consideraba que lo político era el ámbito de lo sagrado. Se reconocía al Estado como sujeto de una sacralidad superior. Las leyes aparecían como la expresión de una voluntad sagrada –no humana, sino divina– y, por tanto, incondicionalmente obligatorias e irrevocables (Id. 178-179).*

---

3 Al inicio de su primera carta (1, 1), Pedro define a los cristianos como “dispersos” o extranjeros en ese Estado, al que llama Babilonia (5, 3). De este modo describe la situación política de aquellos creyentes: no eran sujeto sino objeto de aquel poder. Tuvieron que aprender a sobrevivir en ese ordenamiento jurídico, sin posibilidad de colaborar activamente en su desarrollo (Cf. Heb. 11, 8-16. Gen. 23, 4. Ex. 18, 3. En Lev. 19, 33-34 se ve el mandamiento de tratar al extranjero como a un igual).

4 Al analizar el Apocalipsis, Ratzinger aclara que los primeros cristianos no quisieron llamar *Conservador* a Jesucristo, como se hubiera apreciado más según la mentalidad romana. La mejor traducción que escogieron para “Mesías” fue *Salvador*. Con esta elección quedaba claro que la acción política, la ética y la religión se entrelazan recíprocamente (Cf. Ratzinger 2005a 48-49).

Este es el cambio al que se refiere la llamada revolución neotestamentaria: en lugar del Estado divinizado, la fe cristiana implantó *el realismo humanista de la razón*, que se alimenta de los mandamientos de Dios. Esta moral no es asunto privado, tiene valor y resonancia pública, pues no puede haber buena política sin el bien concretado en el ser y en el actuar (Id. 168. Para otros aspectos de la predicación de Pablo sobre la racionalidad de la fe, cf. Ratzinger 2005b 85-92).

*El primer servicio que la fe le presta a la política es, pues, liberar al hombre de la irracionalidad autoritaria de los mitos políticos: "la voz de la razón nunca suena tan fuerte como el grito irracional",* afirmará Ratzinger. El horizonte de la esperanza neotestamentaria realza los criterios morales de la política e indica los límites del poder, pues ofrece un más allá para la historia y, en ella, da valor para obrar y sufrir con rectitud (Ratzinger 2005a 60).

Podemos concluir en este primer apartado que la visión original del cristianismo primitivo acerca del gobierno civil era la de *un Estado laico, neutro, tan ajeno al hierocratismo como al laicismo antirreligioso*. Un Estado que puede, e incluso debe, apoyarse en las raíces morales, en los valores fundamentales, que proclamaban los primeros cristianos. Esta nueva fe, siguiendo el camino abierto por Jesús, desterró la idea de teocracia política (Ratzinger 1987 252. Cf. 2009b).

Puede objetarse que el deseado equilibrio entre el poder político y el religioso no ha sido la nota dominante a lo largo de la historia y el mismo Ratzinger reconoce que esa ha sido una fuente de infinitos sufrimientos. Sin embargo, también afirma que, si el cristianismo llegó a convertirse en tradición y religión de Estado en algunos lugares, fue contra su naturaleza (Ratzinger 2005b 44).



## 2. *El giro hacia la modernidad*

En los primeros siglos de nuestra era se hizo una construcción teológica de la historia: se pensó que el Imperio Romano, después de que el cristianismo lo renovara y lo transformara, sería el último y definitivo reino del mundo. Por tanto, se definió como *Sacrum Imperium Romanum* el nuevo entramado de pueblos y Estados.

De otra parte, Bizancio se consideraba a sí misma la verdadera Roma. Allí Imperio e Iglesia prácticamente se identificaron: el emperador se consideró a sí mismo representante de Cristo y fue nombrado cabeza de la Iglesia. Estaban convencidos de que transcurría la última etapa del decurso histórico y de que estaba por llegar el octavo día de Dios, que sucedería definitivamente a la historia (Ratzinger 2005a 10-15, 52).

En Roma, por el contrario, con el desplazamiento del emperador (después de Constantino) se desarrolló la autonomía del obispo romano como sucesor de Pedro y pastor supremo de la Iglesia. Desde entonces se enseñó la *dualidad de potestades*: emperador y papa tenían *poderes separados*, ninguno disponía de la totalidad.

Por ejemplo, el papa Gelasio I (492-496) formuló esa visión en su famosa carta al emperador Anastasio. De esta manera, se introdujo una separación y distinción de dominios que llegó a ser de suma importancia para el sucesivo desarrollo político de Occidente (Ratzinger 2005a 10-15. Cf. Ratzinger & Pera 2006). Esa carta insiste en el dualismo que hemos visto: el Estado ya no es portador de una autoridad religiosa que penetra hasta el último rincón de la conciencia. Y la Iglesia –a la que se accede voluntariamente– es la última instancia ética, pero sus sanciones son espirituales, no civiles.

*“La idea moderna de libertad es, pues, un producto legítimo del espacio vital cristiano; no podía haberse desarrollado en ningún otro ambiente sino en éste”* (Ratzinger 1987 179-180, 220). Sin embargo, el impulso

a la totalidad y el ansia de poner el propio poder por encima del otro, permaneció vivo tanto en emperadores como en papas: sigue siendo un problema fundamental para la sociedad el modo de vivirlo en forma correcta y de concretarlo en la política y en la religión (Ratzinger 2005a 15).

Ratzinger (1987) señala dos giros fundamentales en la historia de Occidente: en primer lugar, la disolución del primitivo continente mediterráneo, debido a la formación del *Sacrum Imperium* y también a causa del desplazamiento de la vieja Roma a Bizancio, que hemos visto (252-253).

El segundo paso contiene a su vez dos nuevas fracturas: tras la caída de Constantinopla a manos de los turcos en 1453, Moscú se declaró la tercera Roma. Poco después, el resto de Europa quedó dividido en dos partes: un mundo germánico-protestante y otro latino-católico. Esta división se trasladó más tarde a América (Ratzinger 2005a 74).

Con el desbordamiento de las fronteras del mundo cristiano apareció el problema del derecho de los nuevos pueblos: ¿carecían de leyes o había un derecho por encima de todos los sistemas jurídicos, que mostraba la naturaleza de los seres humanos y que los unía entre sí? En esas circunstancias, el católico Francisco de Vitoria desarrolló la idea del *ius gentium*, donde la palabra *gentium* quería decir “paganos, no cristianos”. De la mano de la Iglesia vino, una vez más, el reconocimiento del *derecho* como una realidad previa al cristianismo, que debe *regular la justa convivencia* entre todos los pueblos.

Y con el cisma cristiano posterior a Lutero también se hizo necesario desarrollar una noción de derecho previa al dogma teológico, una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la naturaleza, en la razón humana. “Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que la valora como el órgano que construye un derecho común por encima de las fronteras de la fe” (Ratzinger 2005a 74-75. Cf. Ratzinger & Galli della Loggia 2006; Carabante 2006).

Al final de esta época quedó incoado el tercer giro, *cuyo faro bien visible lo constituyó la Revolución Francesa* (Ratzinger 2005a 15-20). Aunque Ratzinger reconoce que el *Sacrum Imperium* estaba en decadencia desde la Baja Edad Media, no duda en afirmar que el marco espiritual de Occidente “se hizo añicos” con la Ilustración, y que sus consecuencias no serían sólo políticas, sino también ideológicas: a partir de entonces, se rechazó el fundamento sacro de la historia y de la existencia del Estado.

El teólogo alemán recuerda que Occidente está construido sobre la síntesis, realizada en Cristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego. También lo dice con términos modernos: el cristianismo promovió la laicidad del Estado, en el que los cristianos pueden convivir en libertad con las personas que tienen otras convicciones, unidos por la común responsabilidad moral, que se basa en la naturaleza humana, en la esencia de la justicia. En consecuencia, el *Estado laico* es el resultado de la opción cristiana originaria.

“Este carácter secular o “laico” del Estado incluye, por su naturaleza, el equilibrio entre razón y religión. Se opone, por lo demás, al laicismo como ideología” (Ratzinger 2005a 99). Por el contrario, la Ilustración conllevó que la historia dejara de asentarse en la idea de Dios que la precedía y le daba forma, y que el Estado pasara a considerarse como puramente secular, fundado en la racionalidad y en la voluntad de los ciudadanos: Dios y su voluntad dejaron de ser relevantes en la vida pública (*Id.* 19. *Cf.* 2005d 13-14; 2005b 28 y 2009a 18)<sup>5</sup>.

### 3. *La crisis de la cultura ilustrada: camino al socialismo totalitario*

Entre los siglos XVIII y XIX surgió un nuevo tipo de división: la distinción entre *cristianos* y *laicistas*. El protestantismo no experimentó esta

---

5 “Lo negativo ha sido que los tiempos modernos, además de reducir la religión a subjetivismo, volvieron al absolutismo del Estado, que se advierte claramente en Hegel” (Ratzinger 2005e 260). Sin embargo, Ratzinger (2005b) insiste en que la Ilustración es de origen cristiano y no por casualidad, o a título exclusivo, nació en el ámbito de la fe cristiana (44).

segmentación en plenitud, pues no necesitó destruir el marco del consenso cristiano de fondo para acoger las ideas liberales e ilustradas. En ese ambiente se pudo entender que la Ilustración se enfrentaba más con el catolicismo que con la fe en Cristo. A partir de esa división se generaron dos modelos: el *laicista*, en los países latinos; y los diversos modelos de *Iglesia estatal*, en el mundo germánico.

Entre ambas posibilidades se situaron los Estados Unidos, con sus matices históricos y sociales. Siguiendo a Hannah Arendt, Ratzinger (1987) precisa que la *democracia*, como la entendemos hoy, nació en el ambiente norteamericano, no en la Ilustración secularista ni en la Reforma protestante europea. Además, insiste en la necesidad de reconocer los elementos democráticos presentes en la sociedad cristiana prerrevolucionaria (*Id.* 236).

Más adelante, en el siglo XIX, surgiría un tercer modelo: *el socialismo*, que a su vez se dividió en dos caminos: *democrático y totalitario*. El primero pudo incorporarse como un contrapeso saludable para las posiciones liberales extremas. En muchos tópicos quedó próximo a la doctrina social católica y contribuyó a formar una conciencia social. Por el contrario, el socialismo totalitario fue fiel a su matriz materialista y atea: conllevó el determinismo histórico y antirreligioso. Bajo una apariencia científica escondía un dogmatismo intolerante, que trastornó los valores occidentales y de la humanidad entera: todo (incluidas la libertad, la verdad o la justicia) debía ceder ante los objetivos del progreso (Ratzinger 2005a 27).

Frente a la visión ilustrada, el marxismo introdujo una ruptura radical: el mundo no tenía racionalidad divina ni propia, era un producto de la evolución. Esta visión, unida a la filosofía de la historia de Hegel, al dogma liberal del progreso y a su interpretación socio-económica, llevó a la esperanza del paraíso comunista y se convirtió en la idea normativa y única: era bueno lo que favorecía la llegada de esta felicidad y malo cuanto se le opusiera (Ratzinger 2005a 40, 52-54. Cf. 1987 265 ss).

El ser humano dejó de contar y el futuro se convirtió en la terrible divinidad que disponía por encima de todos y de todo. Éste es uno de los principales problemas contemporáneos: *“La problemática que el marxismo dejó detrás de sí continúa existiendo hoy: la disolución de las certezas primordiales del hombre sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el universo sigue siendo, y precisamente de nuevo ahora, nuestro problema y puede llevar a la autodestrucción de la conciencia occidental”* (Ratzinger 2005a 27-28).

El marxismo, por ser materialista, rechaza la primacía del logos: la razón tiene origen irracional, la verdad es puesta por el hombre –es decir, no hay ninguna verdad–. La *ortopraxis* precede a la *ortodoxia* (Cf. Ratzinger 1987 173-175; 2005f 109-112. Spaemann 1977 8). Este escenario sigue vigente: en el legado positivista no hay lugar para la filosofía política, pues ésta queda reducida a interpretación de encuestas.

Esta nueva amenaza para la democracia se expresa en tres aspectos fundamentales: primero, que las estructuras (más que la actuación ética de cada persona) pasan a ser las que sustentan el bien y liberan la sociedad; segundo, el concepto unilateral de razón que la limita a cantidad, cálculo y experimentación; tercero, la pérdida de la trascendencia (Ratzinger 1987 227-231).

A la primera actitud estructuralista, Ratzinger (1987) responde que *“ni la razón ni la fe prometen a nadie que algún día llegará un mundo perfecto. Éste no existe”* (227)<sup>6</sup>. La segunda base de la nueva escatología mundana, el concepto unilateral de razón, fue anticipada por Comte, que esperaba llegar a una física de las realidades humanas. Bajo la sospecha de que la moral es irracional, se renuncia a ella en beneficio de la técnica.

---

6 Ya siendo Papa escribirá que “en modo alguno se nos promete un mundo utópico en el caso de que seamos devotos y de algún modo deseosos del Reino de Dios. No se nos presenta automáticamente un mundo que funciona como lo propuso la utopía de la sociedad sin clases, en la que todo debía salir bien sólo porque no existía la propiedad privada” (Ratzinger 2007b 180).

Por esta vía no sólo se perjudica a la ética, sino también al derecho, que pierde el terreno que lo fundamenta y termina enraizado en un tipo de justicia fijado ideológicamente, según las ideas dominantes. Por eso, Ratzinger concluye que *restaurar un consenso moral fundamental es una cuestión de supervivencia para la sociedad y para el Estado (Id. 230)*.

La tercera raíz atea, quizá la más importante, provoca la fuga hacia la utopía, hacia esperanzas que son ilusorias, como queda demostrado con el sueño de Marx. Con base en un trabajo de Bracht, Ratzinger apunta que Dios dejó de ser el *summum bonum* público y su puesto fue ocupado por la nación en 1789 y por el proletariado y la revolución en 1848. En la actual sociedad de consumo, queda sustituido por el vientre, como diría Pablo de Tarso (*Fil 3, 19*). En estas circunstancias, el pluralismo, que es legítimo, pretende cada vez una mayor exclusión de los fundamentos del derecho y de la dimensión pública de lo sagrado y de Dios como valor comunitario. De hecho, el solo pensar en el tema hace sospechar de intolerancia o de irracionalidad (Ratzinger 1987 249).

En este punto del recuento histórico es conveniente hacer un alto para analizar ganancias y pérdidas en el proceso de la modernidad en que estamos inmersos. Ratzinger (1987) reconoce que –junto con Grecia, el cristianismo y la latinidad– también el espíritu de la Edad Moderna ofreció a nuestra sociedad un aporte irrenunciable. Entre las características positivas de esta nueva época se debe resaltar el fecundo dualismo entre la fe y la ley, gracias al cual “*las profundas aspiraciones de la fe se diferencian de las exigencias fundamentales del ethos sobre el que se construye el derecho*” (Id. 255).

De este modo es posible la sociedad humana libre, en la que pueden coexistir diversos planteamientos de la fe cristiana y diferentes posturas políticas, que se reencuentran en un núcleo central normativo de valores. También hay que reconocer, como elementos positivos de la modernidad, la relativa separación entre el Estado y la Iglesia, la libertad de conciencia, los derechos humanos y la autorresponsabilidad de la razón (Cf. Ratzinger

1995a 105). Sin embargo, “frente a la exaltación unilateral de estos valores [de la modernidad], también hay que mantener igualmente firme el afianzamiento de la razón en el respeto a Dios y a los valores éticos fundamentales, que proceden de la fe cristiana” (*Ibíd.*). Pero esto se tratará a fondo en el análisis del siglo XX.

#### *4. De las guerras del siglo XX a la dictadura global*

El siglo XIX trajo la formación de Estados nacionales con intereses opuestos. Esto dio una dimensión nueva a la contraposición destructiva: dos guerras suicidas que devastaron Europa e implicaron al mundo entero. Después de la Primera Guerra Mundial, se intentó humillar a Alemania y cargarla con enormes pesos. Ratzinger (2005a) afirma que esta situación generó descontento en el pueblo tudesco y, unido al resentimiento contra los franceses, abrió las puertas a las ideologías extremistas y a la dictadura nazi (118).

Lo que sucedió con la elección democrática de Hitler fue que el mismo ordenamiento jurídico, en manos de un criminal, se convirtió en poder destructor del derecho y de la libertad. Estos hechos históricos, sobre cuya calificación moral hay un consenso casi universal, ayudan a razonar sobre peligros similares de hoy: cuando el gobierno se hace cargo de las prerrogativas jurisdiccionales del Estado, puede usar del derecho para fines criminales. El mismo ordenamiento jurídico puede terminar destruyendo el derecho (*Id.* 85).

Al final de la Segunda Guerra Mundial desapareció para siempre el tradicional dominio europeo sobre el mundo. Aparecieron nuevas potencias: Estados Unidos, Japón, la Unión Soviética... El plan Marshall fue muy diferente al tratado de Versalles y no sólo permitió la reconstrucción de los edificios, sino también de la libertad y del bienestar.

Ratzinger (2005a) resalta que la pronta reconciliación, proceso decisivo para la historia mundial, procede del espíritu cristiano (37, 113, 118). En concreto, exalta el papel de la primera generación de políticos de la postguerra: Churchill, Adenauer, Schumann, De Gasperi. Para estos hombres, la clave no estuvo en el castigo, la venganza o la humillación de los vencidos, sino en garantizar el derecho para todos.

El futuro Papa va al fondo de esa reconciliación y resalta que la política pacificadora *giró en torno al vínculo de la acción política con la moral*. Y termina diciendo abiertamente que estos dirigentes basaron su concepción moral del Estado, del derecho, de la paz y de la responsabilidad *en la fe cristiana*, que había pasado por las pruebas de la Ilustración y se había purificado en esa lucha contra la distorsión del derecho y de la moral obrada por el partido.

Estos políticos cristianos son una muestra de lo que vimos al principio: no querían construir un Estado confesional, sino un Estado racional y ético: “su fe los había ayudado a serenar y a revitalizar una razón sojuzgada y deformada por la tiranía ideológica. Hicieron una *política de la razón*, de la razón moral; su cristianismo no los alejó de la razón, sino que la iluminó” (*Id.* 87).

Eran personas objetivas, con un sano realismo político, enraizado en el *ethos* cristiano, que reconocían como *ethos* de razón, de una razón purificada. “*Sabían que la política no puede ser mero pragmatismo, sino que debe ser un asunto moral: el objetivo de la política es la justicia y, junto con la justicia, la paz. El orden político y el mismo poder deben manar de los criterios fundamentales del derecho*” (*Id.* 119-120).

El punto de referencia, la categoría ética fundamental para esta misión, fueron los diez mandamientos. La raíz cristiana de Occidente también responsabiliza al hombre delante de Dios y, por eso, constituye el cimiento más profundo del Estado de Derecho. De esta manera, se puede reconocer lo que es común a todos los cristianos como la



fuerza unificadora de actuación en el mundo, por encima de fronteras confesionales. Inclusive se ve su compatibilidad con los grandes ideales de la Ilustración (*Id.* 36 y 71).

#### *4.1. La crisis de 1968 y la teología de la liberación*

Lamentablemente, junto con la semilla del diálogo germinó el secularismo que venía desde el siglo anterior. Ratzinger constata que, si bien el Concilio Vaticano II quiso dar de nuevo a la religión cristiana una fuerza capaz de configurar la historia, sucedió que la nueva generación estaba convencida de que el mejor camino para implantar la libertad, la igualdad y la justicia era el pensamiento marxista.

Marx asumió el papel que en el siglo XIII se le había dado a Aristóteles. Lo malo es que Marx no es Aristóteles, añade Ratzinger con ironía. Y asumir el marxismo o el neomarxismo no es asumir una filosofía, sino sobre todo una *praxis*. *Una praxis que "hace" la verdad, no que la presupone*. Y quien convierte a Marx en el filósofo de la teología admite entonces la primacía de lo político y de lo económico sobre Dios, que no es práctico ni real en el sentido de histórico-material (Ratzinger 2009a 19-21).

Éste es *el verdadero y más profundo problema de las teologías de la liberación: el derrumbamiento real de la idea de Dios y de Cristo*. En los años setenta, el Marx original, ateo y antirreligioso, se vistió de pasión religiosa, con una nueva lectura de la Biblia y una nueva celebración de la liturgia que prepararía el triunfo de la revolución. La naciente teología de la liberación olvidaba que, como decía Orígenes, Cristo no fundó un Estado, sino una Iglesia (*Ibid.* Cf. 1987 295; 2005f 103-104; 2007 26-27; 2005g 136-138 y 2005h 18-20)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> El mismo Habermas (1992), aunque procede de una formación neo-marxista, ha criticado el marxismo clásico por ser estrecho, rígido e insatisfactorio, además de llamar la atención sobre el desinterés marxista por la libertad como un tema social y humano. También rechazó desde el comienzo la revolución y la guerra de clases (Cf. Nemoianu 2006 17-42).

Citando a García Rubio, Ratzinger señala que *la teología de la liberación en América significa simultáneamente la crisis de la Edad Moderna*. América Latina no podía ver la solución a sus problemas en el progreso ilustrado proveniente de Europa y de Norteamérica. Al contrario, contemplaba en él la causa de su miseria. Su meta no podía ser “modernizarse”, sino superar lo moderno y la dialéctica moderna, cuya expresión más perfecta es la dialéctica hegeliana. También se debería haber planteado superar la dialéctica marxista, podríamos decir hoy. Sin embargo, frente al progresismo ilustrado, América Latina buscó su propio camino bajo la consigna de la liberación (Ratzinger 1985 461-465)<sup>8</sup>.

Ratzinger concluía que el marxismo, la teología de la liberación, es otro movimiento milenarista más, en cuanto busca la salvación intrahistórica, la “escatología intramundana”. En cambio, la doctrina social de la Iglesia es realista: no promete ningún paraíso terrestre. Rechaza el mito de la revolución, pero al mismo tiempo busca la vía de las reformas, sin que excluya totalmente, en situaciones extremas, la insurrección violenta (*Id.* 265-266)<sup>9</sup>.

---

8 En cuanto al marxismo en América, Ratzinger cita el caso de Ernesto Cardenal, quien proponía que la libertad que alcanza la política era más completa que la libertad cristiana (poco después aceptaría un ministerio en el gobierno sandinista). Ratzinger (1987) denuncia el “peligro teocrático” que conlleva ese paso violento de la teología a la política; y añade que cuando la fe cristiana decae, resurge el mito del Estado divino, liberador (212, 240, 175-181, 164-167, 293). Sería interesante estudiar hasta qué punto estas opciones son manifestación de clericalismo: para lograr la justicia, algunos sacerdotes —como los fundadores del Ejército de Liberación Nacional, en Colombia— tomaron las armas en lugar de animar a los laicos a transformar la sociedad por medio de las consecuencias sociales de su fe bien vivida.

9 En otro lugar explica que una praxis de liberación cuyo profundo criterio de valores sea la anarquía es, en realidad, una praxis que lleva a la esclavitud. Además, la lucha contra el derecho y contra la ley no es un medio de liberación, sino exactamente lo contrario. Sólo una justicia que inspire confianza y que sea aplicable puede garantizar la libertad (Ratzinger 1987 285, 287. *Cf.* 1995b 97-98; 1999). Más adelante, como Papa, explicará a fondo su posición social en la tercera encíclica *Caritas in veritate*, que no es objeto de estudio de este trabajo (*Cf.* Benedicto XVI 2009). Sobre la doctrina católica acerca de la insurrección violenta, vid. antecedentes de la doctrina sobre su legitimidad en: Tomás de Aquino 1978 I, 6; y 2010 337-345. *Cf.* Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2307-2317. Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 483-484.

## 4.2. *Hacia una nueva ética funcional*

Mientras en América se recurría al marxismo, en los países desarrollados se estudiaba la manera de convertirse en potencia económica como estímulo para fortalecer la unidad europea. La fuerza para imponer esas nuevas normas ya no estaba en el *ethos* descubierto por los griegos ni en la común vinculación que genera el decálogo, sino en la política de negociación o concesión de ayudas económicas de acuerdo con las metas alcanzadas, por ejemplo, en el control demográfico. Los encuentros de países potentes para regular la economía del mundo terminan por definir lo que Ratzinger (2005a) llama la “*dictadura global*”. Nuestro autor concluye que hoy nos encontramos en una segunda ilustración, “*que lleva el título de nuevo orden mundial y debe convertirse ahora a su vez en la norma ética esencial*” (*Id.* 38-41).

La nueva ética racional, proclamada por filósofos como Singer, Rorty o Sloterdijk privilegia la funcionalidad, la eficacia, la calidad de vida. Por este camino se afirma cada vez más que al ser humano le es lícito hacer todo lo que pueda, sin pensar en restricciones éticas. La visión materialista evita pensar que haya valores absolutos: el fin justifica los medios. Aparece, de este modo, una nueva dominación: los nuevos poderosos son quienes poseen la técnica y administran los medios (*Id.* 42. *Cf.* Singer 2009; Rorty 1996a; Sloterdijk 1994).

Ese panorama llevó a que el siglo pasado terminara con heridas en todos los continentes. Ratzinger (2005a) postula que hay dos amenazas nuevas para la paz de nuestro tiempo: en primer lugar, *el desvanecimiento de la fuerza cohesionadora del derecho y de la capacidad de convivencia por parte de comunidades diferentes*. La causa de esa degradación es el segundo desafío para la paz: *el cinismo de las ideologías y el cinismo de los negocios* (en este último incluye tanto el comercio a gran escala como la explotación inescrupulosa de las reservas naturales).

El cardenal bávaro concluye que “*también aquí lo útil ocupa el lugar del bien y el poder se instala en el lugar del derecho. De este modo se disuelve desde dentro la fuerza del ethos y al final se pierde también la utilidad que se perseguía*” (Id. 90).

Con ocasión de un aniversario del fin de la guerra mundial, Ratzinger propuso tres palabras clave ante el recuerdo de tantos muertos: *reconciliación, paz y responsabilidad*. Como hemos visto, en la inmediata postguerra el espíritu cristiano hizo que la palabra guía fuera *reconciliación*, que se diera la reconstrucción física y espiritual de las naciones devastadas. Este concepto conllevó la paz: la justicia, no la violencia, es lo que cicatriza las heridas. La tercera dimensión de la respuesta cristiana es la responsabilidad, el *ethos* personal que es el único que puede defender al mundo del mal, como veremos en los próximos apartados. No deja de ser actual este planteamiento a la hora de plantear el itinerario de paz de muchos conflictos contemporáneos.

Para concluir este artículo, podemos estudiar las ideas del cardenal tudesco acerca de la justicia y del *ethos* que propone el cristianismo como claves para encontrar la paz (Ratzinger 2005a 113-116).

## *5. Derecho, liberalismo y razón*

Ratzinger (2009a) plantea que 1989 fue un momento pendular a 1968; estas fechas aparecen como “los señuelos distintivos de los últimos decenios del siglo veinte” (17). En los años posteriores, hasta su elección como Papa, uno de los objetivos del prelado alemán fue ofrecer luces para encontrar la paz como fruto de la justa relación entre la *religión* y el *derecho* (Ratzinger 2005a 91-97).

Por ejemplo, con ocasión de un aniversario de la derrota del nazismo, explicaba que *paz, derecho y justicia están unidos entre sí*. Para que haya paz son necesarios los otros dos elementos: “*El compromiso por la*

*paz es sobre todo por una forma de derecho que garantiza la justicia*” (Id. 86). La necesidad de estas reflexiones se acentuó después del 11-S, cuando el poder de las armas amenazó a todo el mundo, como antes intimidaba la guerra fría (Id. 72)<sup>10</sup>.

En su diálogo con Habermas, Ratzinger recordaba que es tarea de la política poner *el poder bajo el escudo del derecho*, para así regular su recto uso. Pero el problema básico es aclarar cuál es el origen del derecho, para que no dependa del arbitrio del poderoso de turno. Para esta cuestión el consenso mayoritario ofrece débil respuesta (Cf. Paskewich 2008; Nemoianu 2006; Becker 2006).

Quizás recordando que en su país Hitler fue elegido democráticamente, Ratzinger (2005a) advierte que también las mayorías pueden ser ciegas o injustas: ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso absoluta, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial? (Id. 70. Cf. Ratzinger & Flores d’Arcais 2008 68).

Ratzinger admite que el derecho natural, que pretendía ser –al menos en la modernidad– un derecho racional, ha perdido fiabilidad. Por lo tanto, recurre al último elemento que ha quedado de él: los derechos humanos, que sólo se comprenden si se acepta que el ser humano por sí mismo es sujeto de derechos, y que su existencia porta valores y normas que hay que descubrir, más que inventar.

Al mismo tiempo propone que estos derechos deberían complementarse con una doctrina sobre los deberes y los límites del hombre, de tal modo que se plantearía de nuevo un derecho de la razón, como cuestión para

---

10 Ratzinger colige que, así como es razonable dudar de la religión ante manifestaciones enfermizas —como el terrorismo fundamentalista—, debería hacerse algo análogo con los efectos deletéreos de la racionalidad enfermiza. Y propone que religión y razón deberían circunscribirse recíprocamente, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino (Cf. Eslava 2007).

dialogar a escala intercultural. Sin embargo, este diálogo no es tan fácil, pues la racionalidad occidental tampoco es universal y, por tanto, la “ética mundial” sigue siendo una abstracción (Ratzinger 2005a 75-77. Cf. Velarde 2005; Ratzinger & Galli della Loggia 2006; Ratzinger & Flores d’Arcais 2008 68-70)<sup>11</sup>.

Ratzinger confronta las tesis de los principales representantes del contractualismo contemporáneo, H. Kelsen y R. Rorty. En primer lugar, analiza el comentario del jurista praguense sobre el proceso de Pilato a Jesús, cuando explica la necesidad de que el político sea escéptico: como es sabido, el juez romano se pregunta: “¿Qué es la verdad?”, al tiempo que da la espalda al acusado y se dirige a la multitud. Kelsen alaba la decisión de Pilato, de someter el asunto en disputa al voto popular, como una figura emblemática de la democracia que no se apoya en valores ni en la verdad, sino en la corrección procedimental. No es descuido del autor de la *Teoría pura del Derecho* obviar que el fruto de esa alabada decisión democrática sea la condena de un inocente, pues para él habría que imponer la certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso (Ratzinger 1995a 87-88)<sup>12</sup>.

Si el ejemplo de Kelsen ayuda a desvelar las insuficiencias de su propio sistema, otro tanto sucede con el norteamericano R. Rorty, para quien el único criterio a la hora de crear el derecho ha de ser la convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos (Cf. Rorty 1996b y 1987 43 ss. Possenti 1997 160-162). Como él mismo es consciente de que el principio mayoritario no es satisfactorio como fuente de verdad, aduce que la razón pragmática, orientada por las mayorías, siempre incluye ciertas ideas intuitivas, como el rechazo de la esclavitud. Pero Ratzinger (1995a) denuncia este argumento: la animadversión contra la servidumbre “no

---

11 Este será uno de los puntos en que más insistirá una vez elegido Papa (Cf. Benedicto XVI 2008 y 2010. Comisión Teológica Internacional, 2009).

12 “La verdad es sustituida por la decisión de la mayoría, así se dice, precisamente porque no existiría la verdad como entidad accesible al hombre y comúnmente vinculante para él” (Ratzinger 2005f 65. Cf. 1991a 95-96. Possenti 1997 177-191; Kelsen 1966 31 y 2008 124-125).

existió durante muchas centurias, y la historia de los Estados totalitarios de nuestro siglo muestra con suficiente claridad con qué facilidad podemos traicionarla” (36).

Es fácil intuir por qué el prefecto alemán hablaba de una *dictadura del relativismo*, que tiende a degenerar en totalitarismo: “*Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría siempre tiene la razón, el derecho tendrá que ser pisoteado. Lo único que cuenta, al final, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor*” (Ratzinger 1995a 95. Cf. *Id.* 32, 35-36, 88 y 92. Spaemann 1992. Para una visión crítica: Kogler 2005).

Por esta vía, llegamos a la famosa afirmación de Agustín de Hipona: un gobierno que excluye a Dios y establece el derecho sólo a partir de la mayoría “*no es más justo que una banda de ladrones bien organizada*” (Ratzinger 1993a 167. Cf. Benedicto XVI 2005 n. 28). En la sociedad relativista rige el principio de las organizaciones criminales, de forma descarnada o atenuada: cuando los contenidos no cuentan y la pura fraseología asume el mando, el poder se convierte en criterio supremo<sup>13</sup>.

Ratzinger postula que las raíces filosóficas de esta situación actual se remontan hasta Thomas Hobbes, quien afirmó: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Esta idea, que en su momento dio autonomía al poder político, pasó a convertirse en el teorema fundamental del positivismo jurídico: la autoridad, no la verdad, es la que hace la ley. En consecuencia, hoy día un gobierno puede proclamar justo lo que otro considera un abuso. Y en gran parte de la auctoritas contemporánea se piensa que el derecho

---

13 Pretender que haya política sin metafísica, como hace Rawls en *Liberalismo político* (2006b), es procurar un imposible. El consenso debe referirse a la excelencia, a buscar la mejor sociedad posible. Y esto conlleva un compromiso de la racionalidad práctica con la búsqueda de un bien universal. En este sentido, la propuesta que hace Ratzinger de retomar el diálogo sobre la ley natural es un aporte oportuno para solucionar una falencia fundamental del liberalismo contemporáneo (Cf. Benedicto XVI 2008; Rawls 2006b; Rhonheimer 1997).

debe reflejar y convertir en normas los juicios de valor presentes de hecho en la sociedad. La estadística es la principal legisladora, sin importar las consecuencias contra el mismo derecho y contra la paz que él genera, que podría expresarse, en palabras de Ratzinger, con el aforismo *utilitas, non veritas, facit pacem* (La utilidad, no la verdad, es la que hace la paz).

Como propone Kant en *La paz perpetua* (1964), se trata de hacer del egoísmo (el poder más fuerte del hombre) el instrumento más adecuado para conseguir la paz, que resulta más ventajosa que la guerra (226). Lo malo es que, desde tiempos del pensador regiomontano hasta hoy, esa anunciada paz perenne no ha podido llegar. El recurso a la *Auctoritas* y a la *utilitas*, de notoria eficacia política, es postmetafísico: se basa en la convicción de que el ser humano es inepto para el bien y no puede conocer la verdad (Ratzinger 1993a 74-78)<sup>14</sup>.

Si el núcleo de la crisis moderna consiste en la pérdida de una unidad común para medir la justicia, Ratzinger (1993a) ofrece una perspectiva para encontrar la solución de fondo: sugiere “*volver a la intuición aristotélica de algunas verdades y valores evidentes por sí mismos, intocables*” (24-25). Y uno de los puntos que se deben retomar para alcanzar una sociedad en paz es la naturaleza del derecho que la rija, pues es el que otorga cohesión y paz a la sociedad.

Hace falta un derecho –también internacional– que sea parámetro de unidad, al cual todos se plieguen, sin importar lo favorable o desfavorable que resulte. Si se pierde esa identidad del derecho, se convierte en puro arbitrio, y sólo queda la violencia: *homo homini lupus*. Y por eso Ratzinger

---

14 Sin embargo, añade Ratzinger, hoy se le contraponen un nuevo vigor metafísico: la tríada fundamental de Locke: vida, libertad, propiedad (Cf. Locke 2004). De este modo, insiste en un principio que se va olvidando: que la persona precede al Estado: “Por encima del poder del hombre se halla la verdad. Ella debe ser el límite y la norma de todo poder. Sólo así podremos llegar a ser libres y buenos” (Ratzinger 1991a 290. Cf. Ratzinger & Flores d’Arcais 2008 48).



puede afirmar que “la idea de los derechos humanos es un freno que protege contra el positivismo, y una guía hacia la verdad” (*Id.* 67, 24, 73 y 79).

## 6. *Ética y trascendencia*

Hasta aquí hemos visto los planteamientos de J. Ratzinger en diálogo con los pensadores no creyentes. La actitud del teólogo alemán no se queda en la crítica estéril que se le reprocha a algunos autores comunitaristas, sino que propone acciones concretas: en este último apartado veremos pronunciamientos suyos que, sin dejar este talante dialógico, son más de tipo pastoral, exhortando a los católicos para que afronten las consecuencias de su fe a favor de la sociedad civil<sup>15</sup>.

En un trabajo de los años ochenta proponía “cuatro tesis sobre una Europa futura”. La primera, que *sólo es posible reconocer y valorar la razón y la libertad como dominio del derecho*. Se presupone que éste se funda sobre normas morales, que justicia y eunomía no serán manipuladas, pues toda dictadura comienza maniatando al derecho. La lucha por la democracia es inseparable de la defensa del vínculo indisoluble del derecho con el *ethos* (Ratzinger 1987 255-256. *Cf.* 2005a 91-97, 73).

La segunda tesis exige aceptar y garantizar, como constitutivos de Occidente, la libertad de conciencia, los derechos humanos, la libertad científica y, por consiguiente, una sociedad humana y libre. Hay que asegurar y desarrollar estas conquistas de la Edad Moderna, pero sin caer en una razón sin trascendencia y sin base, que cancelaría por sí misma su propia libertad (*Cf.* Eslava, 2008).

---

15 Su doctrina puede resumirse en estas palabras: “por una parte, la Iglesia no debe identificarse jamás con un partido (...). Está abierta a distintas opciones políticas, porque ella no es un partido, no hace política como tal, aunque tenga la tarea de defender la conciencia humana y, por tanto, tenga algo que decir a la política, la cual tiene su aspecto moral y debe tener un fundamento moral” (Ratzinger 1991b 171).

La tercera tesis afirma precisamente que *la eunomía, la ética, en cuanto antídoto contra la tiranía y la demagogia, es el fundamento de la democracia. Pero a su vez el fundamento de la eunomía es el respeto a los valores morales y a Dios*. Y la última tesis es corolario de la anterior: no sólo hay que rechazar el ateísmo en los presupuestos del derecho público y de la formación del Estado, no basta con reconocer el respeto a Dios como fundamento del *ethos* y del derecho justo. También hay que rechazar que el *summum bonum* sea el nacionalismo o la revolución marxista.

Cuando el Estado se apoya en el *ethos*, el ser humano queda totalmente vinculado por el deber, y al mismo tiempo lo que es de Dios permanece totalmente en su propia esfera. Significa que se acepta la imperfección humana. Aún reconociendo los efectos negativos que el cristianismo pudo haber provocado, Ratzinger resalta su importancia, incluso su carácter de fundamento imprescindible frente a las amenazas para la democracia: *el cristianismo despierta la conciencia y fundamenta el ethos*<sup>16</sup>.

Para reconstruir el derecho y la justicia no se puede remitir a una razón abstracta, con voluntad tiránica, que no sabe nada de Dios. Las fuerzas irrenunciables para edificar una sociedad unida, no sólo en lo económico, sino sobre todo en el derecho, son la responsabilidad ante Dios y la recuperación de las raíces, los grandes valores y las verdades de la fe cristiana. “Sólo si hacemos que Dios entre en el mundo, la tierra puede iluminarse y el orbe puede ser humano” (Ratzinger 2005a 120-121)<sup>17</sup>. Dios sostiene el mundo, pero a través de nuestra libertad, que debe ser para el bien. “*La fe no crea un mundo mejor, pero despierta y consolida*

---

16 Para conservar el equilibrio de un sistema *dualista*, que reconozca la distinción entre Iglesia y Estado como fundamento de la libertad, la política de la Iglesia no se puede replegar al ámbito del derecho privado: tiene que expresar sus exigencias respecto al derecho público (Ratzinger 1987 179-181).

17 Ratzinger (1987) se apoya en Tocqueville para explicar que la democracia se basa más en las costumbres, en las *mores*, que en las instituciones. Cuanto más rijan las *mores*, menos necesarios serán los *instituta*. Donde se descuidan las *mores*, no se aumenta la libertad, sino que se prepara la tiranía (Id. 277-278. Cf. Ratzinger & Galli della Loggia, 2006).

*las fuerzas éticas, que construyen diques y baluartes contra la marea del mal” (Id. 116)<sup>18</sup>.*

En la situación actual, que presenta como específicamente occidental la separación de toda tradición ética y la apuesta única por la racionalidad técnica, la propuesta de Ratzinger busca proteger a la misma razón: se trata de evitar que ella se vuelva devastadora si se aparta de sus orígenes. Por eso sugiere vincularla con las dos grandes fuentes del saber: la naturaleza (que se debe tratar sin violencia, sin despreciar sus procesos) y la historia (que se refleja en las grandes religiones) (*Id.* 42-44. *Cf.* Ratzinger & Flores d’Arcais 2008 64, 70. Ratzinger & Galli della Loggia 2006).

La liberación de la moral lleva a la tiranía. Por eso, el acto fundamental para el desarrollo y supervivencia de una sociedad justa es la *educación moral*, para que el ser humano aprenda a usar su libertad. Tenían razón los griegos al presentar la educación como antídoto contra la barbarie. Solamente con la formación de la conciencia moral puede encontrar la persona su verdadero sentido humano (Ratzinger 1987 288)<sup>19</sup>.

Después de la Segunda Guerra, el único punto de coincidencia entre marxistas y capitalistas fue que ambos negaban a la religión tanto el

---

18 Ratzinger apuesta por convertir la intangibilidad de la dignidad humana en el pilar fundamental e intocable de los ordenamientos éticos: sólo de esta manera es posible la confianza mutua y la convivencia en paz (*Cf.* Ratzinger 2005a 42-44 y 65; 1995a; 1991a 80-83; 2005h 71-86). En otra ocasión dirá que “el derecho sólo puede ser una fuerza eficaz para la paz cuando su medida deje de estar en nuestras manos. Sin trascendencia, no hay fundamento del derecho” (Ratzinger 1993 79-80; 1986). Por eso defiende, por ejemplo, la presencia del crucifijo en los colegios o los días de fiesta, como signos públicos de esa base de humanismo que orienta la conciencia y que es necesario para la democracia (*Cf.* Ratzinger 1987 241).

19 *El ethos no se fundamenta por sí mismo. El ethos del racionalismo ilustrado, que mantiene vinculados a nuestros Estados, vive de la influencia póstuma del cristianismo* (Ratzinger 1987 239). La religión custodia y proclama conscientemente los criterios fundamentales de la justicia, sustrayéndolos al ámbito del poder. También debe crear convicciones y corroborar, cuando sea necesario, el sentido —de otro modo muy fácilmente pisoteado— de la verdad. El cometido en este ámbito es sobre todo la “educación”, formar la conciencia, dar forma a la comunidad desde su interior como ámbito de paz (Ratzinger 1993a 80-82).

derecho como la capacidad de plasmar la *res publica* y el futuro común del género humano. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX se redescubrió la religión como fuerza inalienable de la vida individual y social, y se puso en evidencia que no es posible planear ni construir a sus espaldas el futuro de la humanidad (Ratzinger 1993 12)<sup>20</sup>.

Los últimos trabajos de Ratzinger se mueven en diálogo con esas fuentes y concretamente con la religión moderna, pero entrar en este campo puede ser tema de otro estudio específico. Inspirado en Pascal, propone darle vuelta a los axiomas ilustrados y afirma que incluso el que no encuentra el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida como si Dios existiera, *veluti si Deus daretur. De ese modo, “nadie se verá limitado en el ejercicio de su libertad, pero todas las cosas encontrarán la razón y el criterio que con tanta urgencia necesitan”*<sup>21</sup>.

Razón y criterio: en el pensamiento del futuro Papa, lo que más falta hace en el momento actual son personas que, a través de una fe razonada y vivida, muestren a Dios como una realidad creíble en este mundo. Ratzinger (1987) plantea su propuesta como un compromiso para los mismos cristianos, más que como una reivindicación exigida a los agnósticos. Y lanza el siguiente desafío a los creyentes: *si no están persuadidos y no son capaces de persuadir, tampoco tienen derecho a exigir un carácter público*. Pero sustraerían a la sociedad algo que le es imprescindible, los fundamentos espirituales de su humanismo y de su libertad: “el único

---

20 El mismo Habermas habló al respecto —desde su pensamiento crítico— en el famoso coloquio con Ratzinger: “Vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental”; “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas”; “los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas” (Habermas & Ratzinger 2006 37, 40, 43. Cf. Bowman 2009).

21 A esta propuesta respondió el reconocido agnóstico M. Pera, presidente del Senado italiano: “Hay que aceptarla y asumir el desafío. Sobre todo, por una razón: porque el laico que actúe *veluti si Deus daretur* será moralmente más responsable” (ctd Ratzinger 2005b 47-49 y 17).

poder con el que el cristianismo puede hacerse valer públicamente es *el poder de su verdad interna*" (Id. 242)<sup>22</sup>.

En eso consiste el servicio que el cristianismo presta al Estado, para garantizar que la justicia esté siempre por encima del poder: la autenticidad del mensaje cristiano y de la vida de los creyentes debe fecundar nuevamente a la sociedad, animándola a pensar si acaso no es Dios la auténtica realidad, hasta el punto de que sin él no haya salvación posible<sup>23</sup>.

### Conclusión

Después de este recorrido por el pensamiento de Joseph Ratzinger acerca del poder, el derecho y la paz, es fácil concluir que su aporte es importantísimo para el debate actual: podemos decir que la suya es una metafísica del poder, formulada en el momento en que más se necesitaba. Para evitar que el manejo de los pueblos dependa del capricho de los poderosos de turno, hace falta *revitalizar y escudar el derecho, anclándolo en un principio válido para todas las personas y en todos*

---

22 Por eso, además, en una conferencia del año 2004 ante el Senado italiano, hacía una propuesta que se apoyaba en la fuerza de las minorías creativas y en las personalidades excepcionales que podrán introducir de nuevo el factor religioso como vía de curación: "Los cristianos deberían considerarse como una de esas minorías creativas y contribuir a que Europa recobre de nuevo lo mejor de su herencia y esté así al servicio de la humanidad entera" (Ratzinger 2005a 33, 23-24). "La visión ética vinculada a la fe cristiana no es algo exclusivamente cristiano en sentido particular, sino más bien la síntesis de las grandes intuiciones éticas del género humano" (Ratzinger 1993 60). Es lo que ha querido remarcar ya como Papa, al citar con frecuencia unas palabras de Ignacio de Antioquía: "El cristianismo no es obra de persuasión, sino de grandeza" (Carta a los Romanos, III, 3).

23 *La fe solo saldrá del gueto si lleva consigo a la esfera pública lo que tiene de propio: el Dios que juzga y sufre, que pone los límites y los baremos, el Dios del que venimos y al que vamos.* "El Dios que es Logos nos garantiza la racionalidad del mundo, de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y viceversa" (Ratzinger 2009a 22). Sin ese Dios las cosas cambian radicalmente, como muestra Nietzsche: se crean embriones, aparecen zonas de comercio humano, de abuso cínico de las personas, de prostitución y de violencia (Cf. Ratzinger 1991a 79-80; Nichols 1996 280).

*los tiempos*, previo a las confesiones religiosas concretas y a las diversas prácticas de poder.


Se trata de una tarea aún no resuelta, de diálogo intercultural, abierta a las exigencias de una verdadera ética mundial, *que se base en la búsqueda sincera y mancomunada de la verdad sobre el ser humano, sobre el mundo y sobre Dios*. Sin duda, es una tarea de honda pertinencia para estos tiempos marcados por el intento de construir nuevos modelos económicos y políticos de altas miras.

Aristóteles insiste en que la *polis* rige, constituye a las personas que la componen, que es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Aunque Ratzinger no pretende hacer un tratado de filosofía política, su visión de la sociedad y del ser humano procura ser a la vez integral y recíproca:

- Sobre la realidad social, resalta la importancia del mayor logro político de Jesucristo: la desmitificación del Estado, su desacralización. Esa primera ilustración cristiana está en la base de muchas reconquistas modernas, como la idea de libertad o la exaltación de la persona. Pero hace falta insistir en la conveniencia de ese sano *dualismo*, para evitar o superar recaídas tanto en hierocratismos como en laicismos intolerantes. De otra parte, la propia biografía de Ratzinger –víctima del nazismo– permite comprender su empeño por alcanzar una sociedad pacífica, con una reconciliación estructurada con base en el derecho y en la trascendencia.
- Sobre la antropología, se empeña en defender una visión holística de la razón, que impide reducirla a mera capacidad de cálculo y de técnica. Y pone especial énfasis en el *ethos* personal, en la responsabilidad y caridad humanas, como la única manera de construir una sociedad justa.

Como en los demás ámbitos de su producción, lo que nuestro autor pretende en la filosofía política no es hacer una crítica fundamentalista de

la modernidad. Al contrario, su contribución desea enriquecer la cultura contemporánea *desde dentro*, iluminándola con las ideas cristianas que están en la raíz de nuestra civilización.

Y la principal clave que propone es esta: *el Dios todopoderoso es, a la vez, verdad y amor*. Según Ratzinger, estas dos características deberían ser el auténtico poder en el mundo. Por esta vía, se descubrirían nuevos modos para promover el derecho y la ética y, por tanto, para procurar la paz. 

## Bibliografía

Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Becker, Gerhold K. "Reason, Faith, and Secularization: Jürgen Habermas Meets Joseph Cardinal Ratzinger". *Prajna Vihara: Journal of Philosophy and Religion*, Vol. 7, No. 1, Bangkok, Graduate School of Philosophy and Religion (2006): 18-43.

Benedicto XVI. *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2005.

\_\_\_\_\_. *Discurso a la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional sobre la Ley Natural*. Roma, 5 de diciembre 2008. 26 jun. 2011 <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081205\\_teologica\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081205_teologica_sp.html)>

\_\_\_\_\_. *Caritas in veritate*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2009.

\_\_\_\_\_. *Discurso a la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana*. Roma, 27 de mayo 2010. 26 jun. 2011 <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100527\\_cei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100527_cei_sp.html)>

- Bowman, Jonathan. "Extending Habermas and Ratzinger's *Dialectics of secularization*: Eastern discursive influences on faith and reason in a postsecular age". *Forum Philosophicum*. Vol. 14, No. 1, Cracovia, University Ignatianum (2009): 39-55.
- Caporale, Maria. "La coscienza e il diritto: Note su un recente libro di Joseph Ratzinger". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Vol. 75, No. 2, Roma, Società italiana di filosofia giuridica e politica e Istituto di filosofia del diritto dell'università di Roma "La Sapienza" (1998): 311-316.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1993.
- Comisión Teológica Internacional. *Alla ricerca di un'etica universale:nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2008. 26 jun. 2011 <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html)>
- Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2005.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 2002. 26 jun. 2011 <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20021124\\_politica\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html)>
- Carabante, José María. "¿Qué aporta la religión al Estado de Derecho?". *Foro*. Vol. 4, Madrid, Universidad Complutense (2006): 221-228.
- Cruz, Alfredo. *Filosofía política*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Eslava, Euclides. "Verdad, consenso y pluralismo". *Palabra-Clave*. Vol. 6, Bogotá, Universidad de La Sabana (2002): 151-160.



- \_\_\_\_\_. "La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger". *Scripta Theologica*. Vol. 39, No. 3, Pamplona, Universidad de Navarra (2007): 829-851.
- \_\_\_\_\_. "Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger". *Pensamiento y Cultura*. Vol. 11, No. 2, Bogotá, Universidad de La Sabana (2008): 313-323.
- \_\_\_\_\_. *El Escándalo cristiano*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 2009.
- Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992.
- Kant, Immanuel. *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Kelsen Hans. *I fondamenti della democrazia*. Bolonia: Il Mulino, 1966.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la justicia?* Barcelona: Ariel, 2008.
- Kogler, Hans Herbert. "Beyond Dogma and Doxa: Truth and Dialogue In Rorty, Apel, and Ratzinger". *Dialogue and Universalism*. Vol. 7-8, Varsovia, Warsaw University (2005): 101-119.
- Kuhn, Helmut. *El Estado. Una exposición filosófica*. Madrid: Rialp, 1979.
- Locke, John. *The Second Treatise of Government*. Nueva York: Barnes & Noble, 2004.
- Massini, Carlos Ignacio. "Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo: Consideraciones a partir de un texto de Joseph Ratzinger". *Sapientia*, Vol. 54, No. 206, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina (1999): 427-435.

Mires, Fernando. *El pensamiento de Benedicto XVI*. Santiago: LOM, 2006.

Nemoianu, Virgil. "The Church and the Secular Establishment". *Logos*, Vol. 9, No. 2, St. Paul, Minnesota, University of St. Thomas (2006): 17-42.

Nichols, Aidan. *Joseph Ratzinger*. Milán: San Paolo, 1996.

Paskewich, J. Christopher. "Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics". *Politics*, Vol. 28, Newcastle, Political Studies Association (2008): 169-176.

Platón. *Diálogos: La República*. Madrid: Gredos, 1992.

Possenti, Vittorio. *Las sociedades liberales en la encrucijada*. Barcelona: Eiusa, 1997.

Ratzinger, Joseph. *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.

\_\_\_\_\_. *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona: Herder, 1985.

\_\_\_\_\_. "Church and Economy". *Communio*. Vol. 13, Washington (1986): 199-204.

\_\_\_\_\_. *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC, 1987.

\_\_\_\_\_. *Cooperadores de la verdad*. Madrid: Rialp, 1991a.

\_\_\_\_\_. "Una compañía siempre reformable". *Communio*. Vol. 13, n. 2, Madrid (1991b): 154-172.

\_\_\_\_\_. *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*. Milán: Iaca Book, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Verdad. Valores. Poder*. Madrid: Rialp, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid: Encuentro, 1995b.

\_\_\_\_\_. "A propósito de la encíclica *Evangelium vitae*". *Communio* 1995. Vol. 17, Madrid (1995c): 167-173.

\_\_\_\_\_. *La crisis del derecho*. Conferencia, 10-XI-1999, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dios y el mundo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002.

\_\_\_\_\_. *Europa. Raíces, identidad y misión*. Madrid: Ciudad Nueva, 2005a.

\_\_\_\_\_. *El cristiano en la crisis de Europa*. Madrid: Cristiandad, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Creación y pecado*. Pamplona: Eunsa, 2005c.

\_\_\_\_\_. *Introducción al espíritu de la liturgia*. Bogotá: San Pablo, 2005d.

\_\_\_\_\_. *La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 2005e.

\_\_\_\_\_. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2005f.

\_\_\_\_\_. *Mi vida*. Madrid: Encuentro, 2005g.

\_\_\_\_\_. *La fe como camino*. Madrid: EUNSA, 2005h.

- \_\_\_\_\_. *Escatología*. Barcelona: Herder, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Jesús de Nazaret*. Planeta: Bogotá, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *L'unità delle nazioni*. Brescia: Morcelliana, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *El elogio de la conciencia*. Madrid: Palabra, 2010.
- Ratzinger, Joseph & Flores d'Arcais, Paolo. *¿Dios existe?* Bogotá: Espasa, 2008.
- Ratzinger, Joseph & Galli della Loggia, Ernesto. "Sobre Historia, política y religión". *Cristianismo, universidad y cultura*, Vol. 7, No.14, Madrid, Conferencia Episcopal Española (2006): 65-79.
- Ratzinger, Joseph & Habermas, Jürgen. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ratzinger, Joseph & Pera, Marcello. *Sin raíces*. Madrid: Península, 2006.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2006a.
- \_\_\_\_\_. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2006b.
- Rhonheimer, Martin. "L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomía: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi". Yarza I. (Ed). *Immagini dell'uomo*. Roma: Armando, 1997.
- Rorty, Richard. "La priorità della democrazia sulla filosofia". Vattimo G. (Dir). *Filosofía 86*. Bari: Laterza, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996a.

---

\_\_\_\_\_. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996b.

Rourke, Thomas. *The social and political thought of Benedict XVI*. Lanham: Lexington, 2010.

Singer, Peter. *Ética Práctica*. Madrid: Akal, 2009.

Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco*. Madrid: Siruela, 1994.

Spaemann, Robert. *Einsprüche. Christliche Reden*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977.

\_\_\_\_\_. "La perle précieuse et le nihilisme banal". *Catholica*, Vol. 3, Saint-Cyr-sur-Loire (1992): 43-50.

Tomás de Aquino. *De Regimine Principum*. Madrid: Fuerza Nueva, 1978.

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 2010.

Velarde, Jorge Eduardo. *Límites de la democracia pluralista. El pensamiento de Joseph Ratzinger*. Goethe Institut, La Paz, 2005. 26 jun. 2011 <<http://www.unav.es/tdogmatica/ratzinger/doctos/Limites.pdf>>