



TRASCENDENCIA Y POSTSECULARIDAD LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Prof. Dr. Francisco-Javier Herrero-Hernández¹
Universidad Pontificia de Salamanca, España

Resumen: El presente estudio tiene por fin contribuir al debate contemporáneo en torno al rol que desempeña la religión en la cultura y sociedad nacidas de la modernidad. Se intenta analizar la estructura misma de la cultura y su relación con la vivencia religiosa. A continuación, se advierte de los peligros que la exclusión de la sociedad de esta última podría suponer; finalmente, intentamos diseñar algunas propuestas para restablecer una convivencia armónica de la religión con la sociedad actual cuya estructura invita al pensamiento religioso a asumir una nueva condición acorde a los tiempos.

Descriptorios: Cultura · Dios · Religión · Secularización · Sociedad · Trascendencia

Abstract: This study aims to contribute to the contemporary debate about the role that religion in the culture and society born of modernity. We try to analyze the structure of culture and its relationship to religious experience. Then we warn of the dangers that the exclusion of the religion involves; finally, we try to design some proposals to restore harmonious coexistence of religion in the contemporary society whose structure invites the religious thinking to assume a new status according to times.

Keywords: Culture · God · Religion · Secularization · Society · Transcendence

Enviado: 27/07/2016 Aceptado: 28/10/2016

INTRODUCCIÓN

Aislar la vivencia religiosa de la situación socio-cultural resulta algo sencillamente descabellado en cualquier momento de la historia. Mi convencimiento personal es que ambos fenómenos, el religioso y el cultural, se sostienen y compenetran recíprocamente. Creo muy sinceramente, además, que en un tiempo tan complejo como el nuestro, donde una muy determinada forma de concebir el mundo está prácticamente desapareciendo ante nuestros propios ojos, se está reclamando algo así como un mutuo aprendizaje entre ambas instancias (Habermas, 2005, p. 31). Y solo a través de este proceso de aprendizaje complementario (*komplementärer Lernprozess*) seremos capaces de alumbrar y

¹ E-mail: fjherrerohe@upsa.es



construir ese otro nuevo mundo de ideas y valores que está emergiendo y para el cual no contamos con ningún modelo preestablecido. Mi intención en las próximas páginas será tratar de averiguar la índole espiritual y cultural de nuestro tiempo mirando a la relación que mantiene este período concreto de la historia con ese *ganz Anderes* al que nos referimos, por medio de palabra ciertamente desgastada, con el término Dios. ¿Seguirá estando Dios a la vista en los nuevos tiempos o habrá que dar definitivamente por muerta a esa vieja antigualla del pasado como aventurara Nietzsche hace ya casi siglo y medio?

El tema que me propongo desarrollar es el que plantea, por tanto, si es posible seguir pensando y creyendo hoy en Dios como ese Absoluto trascendente o Infinito que, indisociablemente, se nos da o presenta como misterio y enigma.² Intentaré abordar esta cuestión desde los aspectos que vinculan la racionalidad de la fe con esa otra racionalidad discursiva secular de carácter filosófico-cultural. No me ocuparé, por tanto, de la perspectiva teológica, sociológica o jurídica, centrándome única y exclusivamente en las raíces e ideas básicas desde las que se nutre nuestro actual debate sobre el problema o la cuestión de Dios.³ Mi objetivo consiste concretamente en sacar a la luz esas raíces o esas ideas de naturaleza antropológica, metafísica y ética que no nos están dadas primariamente a la vista, pero sin las cuales resultaría imposible llegar a ver siquiera ni el tronco ni las ramas del tema que nos ocupa.⁴

El esquema de mi exposición es sencillo: Enunciaré primero los tres presupuestos básicos que están en el trasfondo –*im Hinterkopf*, según la expresión alemana– del debate en cuestión y que son los pilares fundamentales sobre los que se sustenta mi reflexión; y ofreceré seguidamente un desarrollo más amplio de cada uno de estos aspectos.

² Antes de su muerte, el jesuita español José Gómez Caffarena pudo escribir la última versión de su filosofía de la religión con este sugerente título de *El enigma y el misterio* (Gómez Caffarena, 2007). De este modo se ponen en relación estas dos instancias del problema, la secular o filosófica y la fiducial o religiosa. En el mismo sentido, Jean Greisch publicó sus tres volúmenes sobre la Invención de la Filosofía de la religión proponiendo como título principal para su obra el de *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison* (Greisch, 2002-2004). En el fondo de la cuestión late la manida cuestión, introducida a partir del llamado *Memorial de Pascal*, separando injustificadamente al Dios de los filósofos del Dios de la fe (Ratzinger, 2006). Véase los dos volúmenes clásicos de Weischedel presentados ahora en un solo tomo (Weischedel, 1998).

³ Las expresiones que reproducen esta problemática han sido presentadas en alemán como *Das Gottesproblem* o *Die Gottesfrage*. En este ámbito geográfico, decisivo en un determinado tiempo en esta temática, véase Biser (1982), Baumgartner & Waldenfels (1999) y Müller (2010).

⁴ Lo que aquí se dice es válido también para otras latitudes que no sean las occidentales, aunque aún no hayan experimentado el paso de la secularización o la estén padeciendo de modo apresurado. Véase el debate entre Derrida y Habermas al respecto Barradori, Botero & Hoyos (2003).

1. TRES PRESUPUESTOS BÁSICOS EN LA REFLEXIÓN ACTUAL SOBRE LA CUESTIÓN DE DIOS

El primer presupuesto posee una índole fiducial y afirma que la articulación entre religión y sociedad puede ser comprendida únicamente a partir de una relación mucho más esencial, a saber: la relación que, en cada tiempo, se establece entre Dios y la realidad misma en cuanto tal. Más aún, es que el carácter de una época se mide o se reconoce, precisamente, en la índole o naturaleza de dicha relación (Buber, 2003, p. 45). Por esta razón me parece oportuno plantear aquí la cuestión de Dios hoy porque considero que éste es el mejor modo de acceder a nuestra propia situación religioso-cultural.⁵ La pregunta esencial a la que tendremos que responder es la que surge en el interior de la creencia, pero también a instancias de la razón secular como veremos después, tratando de averiguar si es posible seguir siendo creyentes “con toda probidad intelectual” y, al mismo tiempo, si se puede vivir una fe “intelectualmente honesta”.⁶

El segundo presupuesto de mi reflexión se fija sobre todo en el carácter secular de nuestra época. Haré caso a la advertencia profética de Romano Guardini cuando ya en 1950 alertaba de la necesidad urgente de “reconocer que el tiempo moderno se dirige a su fin y que aquello que se anuncia en la época que viene no tiene aún un nombre en la historia” (Guardini, 1951).⁷ Desde esta perspectiva la modernidad sería aquello que tenemos al dorso mientras que lo está por venir se situaría todavía ante nosotros con contornos indefinidos. Dicho de otro modo: Nosotros somos hijos de la modernidad, pero somos también, a la vez, los que estamos engendrando ese nuevo tiempo aún por determinar y para el que nos faltan nombres adecuados. Uno de los calificativos, probablemente el que más se adecúa a describir nuestra situación actual, es el de post-secularidad. Su repercusión en el ámbito religioso hace que hablemos de una situación de transición religiosa, una metamorfosis o mutación de religión; categorías todas ellas que sustituyen a los anteriores y

⁵ En las últimas décadas hemos presenciado un florecimiento de estudios y monografías de carácter filosófico consagrados al tema de Dios. Por citar solo algunas de las obras pertenecientes a nuestro propio ámbito mencionamos: Zubiri (1944), Díaz (1989), Forment Giralt (1986), García-Baró (1993), Estrada (1994-1996), Estrada (1997), Estrada (2005), Cabada Castro (1999), González de Cardedal (2004) y Gómez Caffarena (2007).

⁶ Karl Rahner es un excelente exponente de esta temática tal y como lo testimonian algunas de sus publicaciones tales como *Über die Möglichkeit des Glaubens heute* (1962b), *Der Mensch von heute und die Religion* (1965a), *Im Heute glauben* (1965b), *Glaubensbegründung heute* (1975) y *Zur Situation des Glaubens* (1980).

⁷ Véase también Fisichella (2006). Algo parecido dijeron también los obispos de la Conferencia episcopal francesa en su Carta *Proponer la fe en la sociedad actual*: “Estamos cambiando de mundo y de sociedad. Un mundo desaparece, y otro está emergiendo, sin que exista un modelo preestablecido para su construcción” (1997).



obsoletos esquemas de la pérdida o desaparición de lo religioso, aunque esté sin definir todavía su nuevo rostro.⁸

El tercer y último presupuesto básico del que parte nuestra reflexión es el que pone de manifiesto la convergencia esencial entre las afirmaciones de la fe y las de la razón secular. Esta complementariedad implica también la necesidad de llevar a cabo un aprendizaje mutuo entre ambos discursos según la conocida expresión del filósofo Jürgen Habermas.⁹ La convicción de fondo que alimenta mi exposición es que el diálogo entre fe cristiana y cultura actual solo será posible si ambas instancias comienzan reconociendo ese suelo común, el de la racionalidad humana, y si acto seguido aceptan la exigencia de una universalidad discursiva donde las cosas siempre tienen que proponerse por medio de argumentaciones racionales comprensibles para todos. Pienso que la calidad democrática de una sociedad debe medirse hoy por eso que algún sociólogo ha llamado las “tolerancias mutuas (*twin tolerations*)” y no por pasadas intolerancias o desencuentros.

2. DIOS Y LA REALIDAD CULTURAL DE NUESTRO TIEMPO

Establecido este marco de principios previos o presupuestos fundamentales, voy en esta segunda parte a desarrollar cada uno de ellos. El primero es el que plantea la cuestión de Dios *hic et nunc* como el modo mejor de adentrarnos en el carácter de esta etapa histórica que se nos ha encomendado recorrer. Cada época tiene su propia tarea *coram Deo*, es decir, en la presencia de Dios (ante Dios). Y la tarea del mundo de hoy –escribió el gran teólogo K. Rahner– no es otra que la de creer. Porque hoy ya no se trata de esta o de aquella creencia, de este o de aquel artículo de fe, sino de la fe misma, de la posibilidad de creer, de la capacidad del hombre para entregarse totalmente a una única, clara y exigente convicción. Pero la fe de hoy se caracteriza por ser una fe puesta en peligro y la verdadera amenaza para la religión radica, precisamente, en esa real debilidad de la capacidad humana para creer.¹⁰ Creo que el escollo primero que tiene que sortear la religión en el occidente actual radica en la vulnerabilidad de la misma fe, es decir, en el hecho trágico de que todo creyente, al querer creer, experimente íntimamente el poder amenazador

⁸ Véase Díaz-Salazar (1994) y Martín Velasco (1999). Sobre el alcance y peculiaridades de la transformación que estamos experimentando consúltese Cupitt (1997).

⁹ Véase en contra Flores D’Arcais (2008). Para el debate entre estos dos autores, véase Mate (2008).

¹⁰ “Cada época -escribió K. Rahner- tiene su propia tarea en la presencia de Dios. La tarea del mundo de hoy es la de creer. Porque hoy ya no se trata de esta o de aquella creencia, de este o de aquel artículo de fe, sino de la fe misma, de la posibilidad de creer, de la capacidad del hombre para entregarse totalmente a una única, clara y exigente convicción” (Rahner, 1962a, p. 216). Y, tras referirse a los profundos cambios de todo tipo que estaban produciéndose, concluye: “Todo esto constituye una amenaza, un desafío, un riesgo para la fe y para la misma capacidad humana de creer. La fe de hoy se caracteriza por ser una fe puesta en peligro” (Rahner, 1962a, p. 227).

de la incredulidad (Ratzinger, 1970, p. 23). De alguna manera, la escisión entre fe y mundo anida ya en nuestro yo más personal (García-Baró, 1993). Por eso, conviene emprender primero una labor de curación interior o de terapia del alma antes de juzgar las actitudes contemporáneas hostiles frente a Dios y la religión.

Nadie duda que casi todo el cristianismo occidental se encuentra hogaño en una nueva y muy distinta situación cultural. Se nos viene alertado, incluso, del peligro de su “exculturación”. Desde esta perspectiva, ignoro si la hipótesis de Marcel Gauchet sobre la “salida de la religión”¹¹ en el orden social hay que darla definitivamente por buena, lo innegable es que la actitud que preside nuestro tiempo ya no es tanto la del desinteresamiento o desafección por lo eclesial, cuanto la de la simple indiferencia o la de la mera ignorancia de lo religioso como tal. El clima espiritual hoy no sería por tanto el de una des-eclesialización, sino el fenómeno de la real y esencial des-religación del ser humano del poder de lo real en expresión zubiriana (Zubiri, 1984).

Y esto es así, a pesar del tan traído y manoseado asunto del retorno de lo religioso y del reencantamiento de nuestra sociedad. La crisis actual de la religión en gran parte del mundo occidental es la que pone en tela de juicio la esencia misma de la fe,¹² es decir, la cuestión de la existencia y significatividad de Dios. Es el núcleo más santo e indemne de la religión el que está en peligro y no su faceta más eclesial o sagrada. Para decirlo con títulos de libros recientes: Dios se ha vuelto un extraño en nuestra casa (Duch, 2007), en una clara apuesta por una democracia sin o al margen de Dios (Flores d’Arcais, 2014). No se trata, en consecuencia, de un simple cambio de contexto, sino de una verdadera transformación o de una metamorfosis de la esencia de la religiosidad en cuanto tal (Mardones, 2005a). Nuestra cultura está padeciendo una auténtica *crisis de Dios, pero una crisis de Dios (Gotteskrise) con tintes religiosos* como nos ha dicho el teólogo alemán Johann-Baptist Metz.

Digamos, adelantando en parte el contenido de la siguiente idea o presupuesto, que la metamorfosis actual de lo religioso parece apuntar hacia un “politeísmo sin dioses” o “politeísmo valorativo”, según las expresiones acuñadas ya por Max Weber,¹³ en el que cada individuo crea o elige *der eigene*

¹¹ Véase especialmente Gauchet (1985).

¹² Benedicto XVI lo ha venido afirmando de manera diáfana: no podemos considerar ya la fe como un presupuesto obvio de la vida común, teniendo más bien que afirmar que este presupuesto, básico en los siglos anteriores, no sólo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado. Estamos ante una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas. Véase el n. 2 del *Motu proprio* de Benedicto XVI sobre la fe (2011); asimismo Pérez-Agote & Santiago (2000), p. 22.

¹³ Cita tomada de su conferencia titulada *Ciencia como Vocación* de 1920: “los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha” (Weber, 1967, p. 218).



Gott,¹⁴ su propio Dios. Se trata de un reconocimiento descreído o al margen explícitamente de la creencia que desfigura e impide reconocer ya el rostro más originario de la religión y hasta del mismo Dios.¹⁵ Y el riesgo con el que se topan las distintas confesiones, y más en concreto el cristianismo, es que, ante este tipo de religiosidad difusa, politeísta sin dioses, marcadamente individualista, descreída y desafecta a toda práctica religiosa, se reaccione profanizándose, mundanizándose en exceso. Hoy la tentación consiste en recoger los ecos del viejo “ateísmo cristiano” de Bloch¹⁶ y de la secularizada teología de la muerte de Dios (*God is dead Theology*),¹⁷ para seguir haciendo del cristianismo un humanismo más, quizá el más elevado, pero humanismo sin trascendencia, o sea, sin alma, al fin y al cabo.¹⁸

3. LA VIVENCIA RELIGIOSA EN LA ACTUAL SITUACIÓN CULTURAL

La idea siguiente que ahora voy a tratar de desarrollar mira más allá del ámbito de la fe, deteniéndose en la nueva situación cultural, determinante para la relación entre fe y sociedad. Lo que acabo de indicar en la exposición del primer presupuesto es que, en nuestra tradición occidental, la fe ya no puede considerarse como un elemento obvio y fundamental. Los datos son inapelables: descenso abrupto de la práctica religiosa, crisis de las instituciones eclesiales, aumento de la increencia, de la indiferencia y de la desafección religiosa.¹⁹ Pero el malestar con la religión (Martín Velasco, 1993) no es menor que el malestar que hoy se tiene con la cultura

¹⁴ Ulrich Beck publicó en 2008 una obra titulada *Der Eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotenzial der Religionen* cuya versión española ha sido traducida incorrectamente como *El Dios personal. La individuación de la religión y el “espíritu del cosmopolitismo”* (Beck, 2009).

¹⁵ Véase Lenoir (2003).

¹⁶ Fue Ernst Bloch quien desarrolló la tesis del ateísmo en el cristianismo en *Atheismus im Christentum*. Cf. Bloch (1968).

¹⁷ Consúltase Robinson (1963), Cox (1966) y Altizer (1966). Desde una perspectiva crítica debemos entender el esfuerzo de aquella teología de la muerte de Dios como un intento por adaptar la fe a una sensibilidad cultural marcada por la secularización e incluso, como acabo de decir, por una expresa hostilidad frente a la religión. Eran, digámoslo ya, teologías seculares de la muerte de Dios. Ellas dieron paso a una comprensión distinta del ser Dios poniendo el énfasis no en el poder y gloria de Dios, sino en su sufrimiento, en su amor. La misma teología de la liberación debe entenderse también a la luz de esta nueva comprensión de Dios; una comprensión menos metafísica y más ligada a la historia entendida como destino primordial de los pobres, los hambrientos y marginados. También la tipología del cura obrero puede ser vista como un producto más de esta nueva concepción secular de la fe.

¹⁸ Esta tendencia al propio desfondamiento, a la deserción de lo que constituye la esencia del cristianismo, se ve fortalecida por las propuestas laicas, o religiosas incluso, planteando una ética mundial, sin religión o más allá de la misma. Véase Höffe & Gestrinch (1996), Guisán (2009), Küng & Hoeren (2002) y Borobia (2007).

¹⁹ Véase Díaz-Salazar (1993) y (2007) y Pérez-Argote (2012). Hay obras de hace dos décadas que adelantaban ya los datos que estamos indicando: González Blasco & González-Anleo (1992) y Tornos & Aparicio (1995).

moderna. Esta es una de las razones por las que resulta imposible disociar o aislar, como ya dije, la situación religiosa de la situación cultural. Más aún, es que la crisis religiosa no es sino el reflejo de la crisis de nuestras modernas sociedades. El problema no está solo en que actualmente no se crea en nada trascendente, es que tampoco se espera ya nada de la inmanencia (Ruiz de la Peña, 1995).²⁰ La antigua cultura de la increencia religiosa contenía todavía en su seno la esperanza inmanente, pero esta confianza laica y utópica ha hecho agua a día de hoy.

3.1 DEL MALESTAR CULTURAL CON LA RELIGIÓN A LAS POSIBILIDADES DE LA POSTSECULARIDAD

Si tuviéramos que ofrecer un balance de la genealogía de la increencia postmoderna diríamos que Nietzsche ha sido el gran triunfador venciendo a las apuestas aún de sentido que arrancaban de Feuerbach y Comte. Y el triunfo del nihilismo de Nietzsche se presenta aún con mayor virulencia en la posmodernidad pues se le reviste de debilidad, es decir, sin la voluntad de poder que el pensador alemán aún le reservaba. No cabe ninguna duda, el hombre de nuestro tiempo ha apostado, entre desconfiado y desencantado, por un elegante escepticismo y un relativismo irenista capaz de tolerar todas las convicciones, pero sin tomar en serio ninguna de ellas, ni siquiera la propia. El nihilismo ante el que nos encontramos a día de hoy es un nihilismo cabal o nihilismo desencantado.²¹

Insisto diciendo que Nietzsche y Heidegger son los dos grandes pensadores de los que se nutre el pensamiento posmoderno. Ambos filósofos coinciden en su destierro u olvido tanto de la idea del Ser por excelencia, Dios, como de su particular sustituto, el hombre. “Pensamiento débil” es el término elegido por sus seguidores (Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky). Todos auguran el fracaso de una razón que es sustituida por la debilidad del ser y del pensamiento. Pero si no hay fundamento tampoco hay necesidad de creer en el fundamento. Dicho de otro modo, no hay razón alguna para sostener que exista la verdad absoluta y solo cabe la posibilidad de la verdad débil, la del pequeño, subjetivo y cotidiano

²⁰ A la altura de la calle, del hombre de a pie, lo que triunfa es el talante lúdico ante la vida. Una vida tomada con humor, a la ligera. Este nuevo temple vital produce un nuevo tipo de hombre, aquél que presume de tolerancia, se halla desposeído de ambición y goza ante la ausencia de creencias sólidas. Ni la epopeya laica de Prometeo propia de los marxismos, ni la tragedia existencialista de Sísifo de los existencialistas. Lo que se impone es sobre todo la danza vital de Dionysos frente al crucificado o la simple auto-contemplación de Narciso.

²¹ La repercusión de este tipo de nihilismo en un ámbito tan específico como es el de la filosofía puede resultar muy ilustrativa. Para Richard Rorty, por ejemplo, la era de los “filósofos constructivos” ha fracasado pues nadie en su sano juicio aceptaría que la filosofía sea tenida ya como el saber por excelencia. Lo único que cabe hacer es, según él, una “filosofía edificante” y periférica que se contente con ejercer la crítica a la cultura de su tiempo relegada eso sí al rincón difuso de las humanidades y sin ninguna sustantividad real.



relato. Adiós al pensamiento fuerte, a los grandes relatos y sus ofertas globales de valor, verdad y sentido, a las grandes promesas de liberación universal, salvación integral, utopía escatológica. En definitiva, nos encontramos ante el final no solo de la idea de Dios y de hombre, sino también de la idea de metafísica y ante el fin de la misma historia.²²

O sea, que nuestra generación está siendo un testigo privilegiado del fracaso del ideal de cristiandad –del que surgió, no lo olvidemos, la cultura de la secularización que nos ha estado acompañando en los últimos siglos–, y del colapso también de la misma modernidad con su ideal canónico de una cultura occidental unida en torno a una determinada concepción de la razón, del progreso y de la herencia cristiana. Pero si somos congruentes con lo que acabo de decir, a los pensadores y creyentes nos está vedado mirar con hostilidad un fenómeno como es el de la secularización (Lübbe, 1965) en cuya gestación hemos contribuido decisivamente. Impide por tanto adoptar una postura integrista o fundamentalista, pues no tenemos ningún derecho a culpabilizar ni demonizar a la cultura moderna. Resulta muy injusta una valoración del hombre moderno que cargue la tinta continuamente en sus aspectos más negativos y oscuros olvidando los muchos y muy relevantes elementos positivos que encontramos en nuestra cultura.²³

La secularidad, en cualquiera de sus variantes (como desencantamiento o declive de la presencia de lo religioso en el mundo, como distinción y separación entre estado e iglesia o como simple reducción o privatización de la creencia a la esfera privada), la secularidad, digo, en buena medida fruto del cristianismo, habría generado paradójicamente un proceso de “deseccularización”²⁴ abriendo el paso a una nueva comprensión de nuestra cultura: la edad de la postsecularidad.²⁵ En efecto, a partir de la década de los ochenta, el presupuesto de la vinculación entre modernización, progreso, desencantamiento, secularización y desacralización del mundo comenzó a cuestionarse, al menos en la dirección unívoca prevista. El pronóstico de la secularización de las sociedades y de la desaparición de la religión se da ya definitivamente por fallido encontrándonos viviendo de hecho una situación

²² Para referirse a esta situación Lipovetsky popularizó la expresión “era del vacío” para aludir a ese vivir sin ideal, sin un fin trascendente, que se había hecho ya posible (Lipovetsky, 1983). Asimismo, Pintor Ramos (2003).

²³ Ruiz de la Peña señaló algunos de estos elementos positivos de la modernidad: “el reconocimiento de los derechos de las personas, la extensión de la idea de tolerancia, los movimientos de liberación, la búsqueda de la realización personal, la toma de conciencia de la solidaridad con la naturaleza, una mayor sensibilidad hacia la justicia social, los avances científicos mejorando la calidad de vida” (Ruiz de la Peña, 1995, p. 234).

²⁴ Es la tesis defendida por Peter Berger (1999).

²⁵ Como muestra del interés suscitado por el tema véase Joas & Wiegandt (2007). En el ámbito anglosajón véase Berger (1999).

postsecular, es decir, admitiendo la pervivencia del significado de la religión (y, por ende, de las comunidades religiosas) en la esfera pública política y en la cultura de nuestras sociedades. El concepto de «sociedad post-secular» designa pues ese contexto (que es aún secular) pero donde se reactiva la creencia religiosa con sus notas características, eso sí, de la pluralidad y de la mutabilidad (Eder, 2002; Sánchez de la Yncera, Rodríguez Fouz, & Alexander, 2012).

3.2 LAS POSICIONES ÚLTIMAS DE ANTONY FLEW Y JÜRGEN HABERMAS

Esta nueva apuesta por la una razón postsecular están posibilitando una reflexión menos ideologizada, más aséptica si se quiere, sobre lo religioso (Flew, 2007). Sociólogos como Niklas Luhmann o Ulrich Beck y otros pensadores están promoviendo una recuperación funcional de la religión en una sociedad secularizada. El último ejemplo, aún más sorprendente si cabe, es el protagonizado por A. Flew y su “conversión” antes de su fallecimiento. El título de su último libro es absolutamente revelador: *Existe (hay un) Dios*. Algo totalmente impensable en otro tiempo ha sucedido con este autor, paladín de los filósofos esquivos a lo religioso. Lo sorprendente está en el hecho de que alguien, después de una larga búsqueda regida por “el principio de seguir el argumento a donde quiera que pueda llevarme”, haya podido dar el giro finalmente de la negación al descubrimiento. Es verdad lo que él mismo indica, a saber: “Mi descubrimiento de lo Divino ha sido una peregrinación de la razón, y no de la fe” (Flew, 2007, p. 90 y 52). Pero lo novedoso está justamente en ese peregrinaje de la razón, en esa apertura de la razón a donde ella lleve. Y la novedad es que le lleva hasta Dios o, al menos, a una inteligencia superior. Llega hasta ese mismo Dios al que, según el Flew de los años 60 del pasado siglo, no cabía acceder racionalmente. Su punto de vista en aquel momento era el característico de la filosofía analítica: El del primer Wittgenstein, la Escuela de Viena y todas las posteriores revisiones del llamado neopositivismo lógico. Es decir, la afirmación, por una parte, de que la realidad es finita, observable, cuantificable, mensurable, y la tesis, por otro lado, de que conviene guardar silencio ante todo aquello que pretenda decir algo más de los hechos en las proposiciones enunciativas: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* (Wittgenstein, 1984, p. 85, § 7).

El nuevo planteamiento de Flew es el siguiente: En el mundo hay inteligencia y hay orden, también existen realidades que persiguen fines. Pero esa inteligencia no puede ser considerada como un subproducto de la materia, sino más bien su presupuesto. Es decir, antes que la materia existe la inteligencia. Porque la inteligencia, el lenguaje, la conciencia, y en último término el milagro de poder decir “yo” no pueden ser simplemente un subproducto de la materia.



¿Acaso puede un bloque de mármol llegar a decir “yo”, incluso teniendo delante una cantidad de tiempo infinita? La razón me dice que no. Hay que presuponer, por tanto, una inteligencia previa, diseñadora de todo un proceso y de los distintos ámbitos de realidad, y esa la realidad última y primera es el espíritu inteligente, no la materia opaca e inerte que se explicaría por el azar y la necesidad. Pese a toda la discusión que ha generado este libro, lo cierto es que estamos ante un claro ejemplo de esfuerzo intelectual. El camino que emprende Flew es, ciertamente, el peregrinaje de la razón que lleva a no creer lo imposible y a afirmar, en lógica consecuencia, que hay Dios.²⁶

De otro tono, pero también experimentando un cambio profundo hacia el tema religioso es la conocida postura de Habermas. Este filósofo proveniente de la segunda generación de la escuela de Frankfurt se ha convertido en un caso emblemático. En sus últimas manifestaciones tanto en los diálogos mantenidos con el entonces cardenal Ratzinger y con otros representantes de la teología y filosofía de signo católico en München, como en su obra *Entre naturalismo y religión* (Habermas, 2006), parece haber dado un viraje respecto a la religión. En realidad, ya había dado muestras de un acercamiento más neutral, menos ideologizado, por tanto, al fenómeno religioso en el discurso titulado como *fe y saber* pronunciado en la concesión que se le hizo del premio de los libreros en el 2001. Allí reflexiona sobre los atentados de ese mismo año a las torres gemelas de New York y le da pie para hablar del fenómeno ambiguo de la secularización moderna. El 11-S ha tensado una cuerda religiosa en el interior mismo de la sociedad secular. Su propuesta es que una sociedad postsecular como la que él sostiene necesita de un aprendizaje mutuo entre estado y religión, entre fe y saber o entre fe y razón, en definitiva. Habla del empujón reflexivo que tienen que dar los monoteísmos para no caer en fundamentalismos y comenta al mismo tiempo la necesidad de una disposición al aprendizaje por parte de la razón. Una especie de autoilustración de la sociedad que no se cierre al potencial religioso. Por ejemplo, al comentar esta pérdida por parte de la modernidad del caudal religioso dice lo siguiente a título ilustrativo: “Cuando el *pecado* se convirtió en no más que *culpa*, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible, el dolor que se ha infligido

²⁶ El problema es que Flew añade que no sabe quién es esa inteligencia. En el fondo es la imposibilidad de dar el paso que va desde Aristóteles a Santo Tomás de Aquino. Flew vuelve a quedarse en el Dios de los filósofos, sin quitar ningún mérito a este descubrimiento, pero no da el paso con santo Tomás hasta afirmar: “(...) y a eso es a lo que todos llaman Dios”. La cuestión es, finalmente, si cabe un acceso a Dios así o hay que plantear, con Levinas por ejemplo, un acceso a Dios a partir de la ética; si tal vez la sola razón sin corazón no puede llegar a tocar a Dios o, dicho de otro modo, si Dios no necesita ser adorado con ambas manos como dijo Rosenzweig.

al prójimo. Si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible.”²⁷

La posición adoptada por el último Habermas se opone, por tanto, a la marginalización o a la restricción (*Einschränkung*) de las convicciones religiosas por parte del Estado secular proponiendo más bien la incorporación de las mismas mediante su adecuada traducción (*Übersetzung*) a los términos de la razón secular. Una razón que debe, además, aprender de los errores, superar el trasnochado naturalismo cientificista (Habermas, 2002, 2009a; Habermas & Ratzinger, 2008) y reflexionar sobre lo que le falta. Y eso que echa en falta la razón son precisamente aquellos contenidos religiosos que ella había tirado por la borda en el proceso de secularización (Habermas, 2009b).²⁸ Lo que pretende Habermas es lograr, en definitiva, una secularización no nihilista (Borghesi, 2007, p. 18) donde razón y religión posean un papel complementario y puedan llegar a beneficiarse recíprocamente a través de un mutuo aprendizaje.

4. LA POSIBILIDAD DE SEGUIR CREYENDO HOY

La tercera y última idea que defiendo en esta reflexión reivindica aquella vieja tesis hegeliana de que “las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma” (Habermas, 2006, p. 13).²⁹ La religión, en consecuencia, tiene ganado un lugar propio en la vida pública y su aportación debe considerarse ya como un enriquecimiento fecundo (Rawls, 1993, p. 154) en lugar de una ofensa o un privilegio

²⁷ Habermas (2002). No acaban aquí los ejemplos y así, acercándose a la controversia sobre los embriones humanos deja clara una vez más su propia posición sobre el futuro de la naturaleza humana y su tesis de la no disponibilidad de la vida por parte del hombre y sigue diciendo sorprendentemente lo siguiente: “(...) este carácter de creatura de lo que por otra parte es imagen de Dios, expresa una intuición que en nuestro contexto puede decir todavía algo, incluso a aquéllos que son a-musicales para la religión. Dios sólo puede ser un “Dios de hombres libres” mientras no eliminemos la absoluta diferencia entre creador y creatura. Pues sólo entonces, el que Dios dé forma al hombre deja de significar una determinación que ataje la autodeterminación del hombre y acabe con ella”. Sobre lo que quiero llamar la atención es que estas afirmaciones las hace alguien que manifiesta no tener oído musical para lo religioso. La religión cobra importancia en este discurso asumiendo su papel potencial como inspiración desde una perspectiva funcionalista. La religión se convierte en instancia inspiradora que instaura sentido e inspira comportamiento moral.

²⁸ Tómese como ejemplo de la primera interpretación los textos Habermas (1968) y Habermas (1976).

²⁹ Véase las tesis contrarias de Flores D’Arcais (2008).



a suprimir.³⁰ Considero que obviar las tradiciones religiosas “fuertes” no es, en absoluto, una postura “racional”; que resulta más conveniente, por tanto, mostrar la interna conexión que las vincula a las modalidades modernas de pensamiento.³¹ Hoy sabemos mejor que nunca que la razón finita no constituye la única fuente de racionalidad y defender lo contrario conlleva el peligro de ideologizar la misma razón recayendo en un puro prometeísmo o, directamente, en el más decepcionante de los escepticismos. Más aún, es que un debilitamiento de la racionalidad como el que la posmodernidad viene proponiendo no hace sino abrir el paso a los irracionalismos. Pero la única manera de superar los abusos de la razón es con más razón.

4.1 LA DESPRIVATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN DESDE EL PRINCIPIO DE UNA SANA Y ABIERTA LAICIDAD

Es cierto que el ateísmo militante fue desplazado por un período de indiferencia religiosa, pero este indiferentismo, lejos de eliminar la religión, ha acabado cediendo el paso a una múltiple y esencial transformación de la misma aún por determinar en todo su alcance. Pero el proceso de transición que están viviendo las creencias religiosas está teniendo también su repercusión en la sociedad actual revisando a la baja las posiciones más estrictamente secularistas. Las tesis de la desprivatización de la religión de (Casanova, 1994) caminan en este horizonte de cambio ampliando la mirada más allá del recortado horizonte occidental. Porque si algo pone en entredicho la cultura postsecular es la tesis reiterativa del llamado secularismo activo, o *laïcité de combat* en la terminología francesa, que contempla la religión como un asunto meramente privado. Esta tesis depende, en el fondo, de un proyecto político muy determinado en el que el estado y las ideologías políticas llenan y agotan todo el espacio público excluyendo otras fuentes de sentido. Pero este modelo estatal vinculado al laicismo más cerrado no agota las posibilidades de la configuración política y ahí está la solución, igual de moderna pero absolutamente diversa, del modelo alternativo de la *religious freedom* que fue el adoptado, por ejemplo, en algunos ámbitos europeos y países de raigambre

³⁰ “Mientras el lenguaje religioso sea portador de contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a ser traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar la religión” (Habermas, 1990, pp. 62 ss.). Para una visión más completa de la postura de Habermas frente a la religión, véanse sus últimas contribuciones: Habermas (2002), pp. 129-146; (2006). Véase Reder & Schmidt (2008) y Langthaler & Nagl-Docekal (2007). Entre las obras de autores españoles consagradas a la relación de Habermas con la temática religiosa, destacamos las de Mardones (1998), Estrada (2004) y Conill (2007).

³¹ Agustín Moratalla ha publicado una interesante y bien documentada obra insistiendo en la importancia que poseen las bases religiosas pre-políticas en la vida ética de la ciudadanía, véase Domingo Moratalla (2011). Desde otro horizonte distinto de preocupaciones e intereses se puede consultar la contribución de Mardones, (2005b). Véase Muñoz de Juana, Sánchez-Cañizares, & Guitián (2012).

típicamente anglosajona. Hay voces cualificadas que están advirtiendo, incluso, que lo que está en crisis es la idea misma de laicidad, entendida como proyecto estatal sobre la religión, y lo está porque el concepto de estado como único espacio para la política se halla actualmente en tela de juicio. Lo que pretende en el fondo este tipo de cuestionamientos es relativizar toda noción de laicidad, incluidas las versiones más positivas, abiertas o sanas del secularismo pasivo o de la *laïcité plurielle*.³²

Lo cierto es que nadie discute hoy el principio de la laicidad, es decir, el dato innegable y enriquecedor de que nuestras sociedades modernas no puedan concebirse ya sin una nítida separación entre iglesia y estado (Taylor, 2007), lo cual no implica tener que aceptar sin más la separación entre política y religión, ni tampoco la privatización o neutralización que se pretende llevar a cabo con esta última. Pienso que urge repensar la laicidad de nuevo en el sentido en que lo hicieron los informes de Debray y Stasi cuando propusieron pasar de una laicidad de incompetencia, indiferente ante lo religioso, a una laicidad de inteligencia que reconozca y comprenda el potencial religioso como fuente dinamizadora del individuo y de las sociedades. Resumiendo: La cultura postsecular ya no ve el hecho religioso como algo accidental, sino como un fenómeno constitutivo en la sociedad y una realidad vivencial que permite la superación de la contingencia. No es solo la religión la que necesita del hombre, sino que es el propio hombre particular quien ahora y siempre tiene necesidad de la religión (Joas, 2006) para poder suturar simbólicamente las “heridas” del existir real.

4.2 LA RELIGIÓN Y LA RES PÚBLICA

Hoy estamos en condiciones para admitir que ni lo religioso puede reducirse a lo meramente intimista o subjetivo, ni lo público tiene que identificarse necesariamente con lo estatal. Cada una de estas dos afirmaciones de este polisíndeton merece una palabra explicativa. La primera se refiere al hecho religioso como tal y la necesidad de desprivatizarlo. A la luz de lo que he dicho, creo que estamos viviendo un momento de tránsito o de transformación de una sociedad donde la creencia en Dios no supone ya ningún desafío a la cultura. Unas creencias o unas religiones, en definitiva, que no dan problemas y una sociedad, por tanto, donde “la fe se presenta como una opción entre otras” (Taylor, 2007, p. 3) y no ciertamente la que resulta más fácil de elegir. La secularización, aunque haya supuesto para la confesión religiosa, en particular para el cristianismo, un bautismo de fuego, le ha permitido también, a la vez, conocer sus propios límites. Las instituciones religiosas, pienso sobre todo en la iglesia católica, comprenden hoy más que nunca que tienen límites; ya no

³² Véase Diotallevi (2010a), (2010b) y López-Aranguren (2013).



es aquella instancia competente en todo y ella misma se auto limita a lo que puede ofrecer realmente al mundo hoy. No olvidemos que una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II fue el reconocimiento explícito de la legítima autonomía de las realidades temporales. Pero esto no significa, ni mucho menos, un repliegue de la religión a la esfera privada, sino la humildad de ofrecerse para aprender y también para enseñar y para dar, haciéndolo siempre de forma subsidiaria, en espera de ser sustituida. La comprensión postsecular se presenta ciertamente como un acicate –una *Herausforderung* dicen los alemanes- para la misma religión o creencia religiosa. La religión hoy debe ser convocada en el marco de una plural libertad religiosa para mostrar lo suyo más propio, lo que le pertenece como carácter: su espiritualidad y una religiosidad con logos, pero también su acreditada comprensión sobre la vida humana y su corresponsabilidad en el ordenamiento del bien común. Puede aportar sobre todo el sentido y los fines que echaba en falta la misma sociedad y razón secular: la capacidad de palpar la propia alma, en la ya citada expresión unamuniana.

Por lo que se refiere a la necesaria distinción entre lo público y lo estatal, es evidente que el anhelo fundamental de las sociedades occidentales no es otro que consolidar una democracia y una ciudadanía igualitaria y pluralista, sin olvidar los logros de la modernidad. Y en este contexto plural y heterogéneo del siglo XXI, la religión, y más concretamente, el papel de la iglesia católica y su relación con el estado, no pueden convertirse recurrentemente en un factor de tensión política. La historia, que no se repite, pero tampoco desaparece, demuestra que cuanto más hostil es la separación entre estado e iglesia más conflictos y menos democracia se generan (1905 en Francia, 1931 en España son buenos ejemplos de lo que estoy tratando de decir). En cambio, cuando la separación es amistosa, la democracia sale fortalecida (la Constitución chilena de 1925 y la española de 1978 son una prueba de lo dicho). Como dije al principio, la calidad de una democracia se mide hoy por eso que algún sociólogo ha llamado las “tolerancias mutuas (*twin tolerations*)” y no por pasadas intolerancias. En una Europa cada vez más compleja cultural y humanamente, la religión está llamada a desempeñar un papel cada vez más decisivo en la evitación y superación de conflictos desde su esencia fundamentalmente civilizadora. En este sentido no parece descabellado proponer una laicidad –que deberíamos tildar como abierta- cuyo núcleo esencial sea la protección activa del ejercicio plural de la libertad religiosa, libertad que siempre ha de ser considerada como un derecho originario y nunca como un privilegio a suprimir (del Cura Elena, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- Altizer, Thomas J. J. (1966). *The gospel of Christian atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Barradori, Giovanna, Botero, Juan José, & Hoyos, Luis Eduardo. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus.
- Baumgartner, Hans Michael, & Waldenfels, Hans (Hrsg.). (1999). *Die philosophische gottesfrage am ende des 20 Jahrhunderts*. München: Karl Alber Freiburg.
- Beck, Ulrich. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Berger, Peter L. (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Biser, Eugen. (1982). *Der schwere Weg der Gottesfrage*. Düsseldorf: Patmos.
- Bloch, Ernst. (1968). *Atheismus in Christentum: Zzur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borghesi, Massimo. (2007). *Secularización y nihilismo cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro.
- Borobia, Juan Jesús (Ed.). (2007). *Ética sin religión? VI Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*. Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra. Pamplona: EUNSA.
- Buber, Martin. (2003). *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Cabada Castro, Manuel. (1999). *El Dios que da que pensar: Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carta de la Conferencia Episcopal Francesa *Proponer la fe en la sociedad actual*, en *Ecclesia* 2.835-836 (5 y 12 de abril de 1997).
- Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Conill, Jesús (2007). “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”. *Pensamiento*, 63(238), 571-581.
- Cox, Harvey. (1966). *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective*. New York: Macmillan.
- Cupitt, Don. (1997). *After God: The future of religion*. New York: Basic Books.
- del Cura Elena, Santiago (2010). “Libertad religiosa, laicidad sana y laicidad positiva: Su entretrejimiento en perspectiva teológica”. In Santiago del Cura Elena (Ed.), *Laicidad, laicismo y libertad religiosa* (pp. 193-278). Burgos: Caja de Burgos.
- Díaz-Salazar, Rafael. (1993). “La situación religiosa de los españoles”. In Rafael Díaz-Salazar & Salvador Giner (Eds.), *Religión y sociedad en España* (pp. 93-132). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.



- Díaz-Salazar, Rafael. (1994). “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”. In José Luis L. Aranguren, Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner & Fernando Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión*, pp. 71-114. Madrid: Taurus.
- Díaz-Salazar, Rafael. (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.
- Díaz, Carlos. (1989). *Preguntarse por Dios es razonable*. Madrid: Encuentro.
- Diotallevi, Luca. (2010a). “Relativizar la laicidad: Algunos silencios sospechosos en el debate italiano (y no italiano)”. In Santiago del Cura Elena (Ed.), *Laicidad, laicismo y libertad religiosa*, pp. 33-51. Burgos: Caja de Burgos.
- Diotallevi, Luca. (2010b). *Una alternativa alla laicità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Domingo Moratalla, Agustín (2011). *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Madrid: Encuentro
- Duch, Lluís. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- Eder, Klaus. (2002). „Europäisch Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?“ *Berliner Journal für Soziologie*, 3, pp. 331-343.
- Estrada, Juan Antonio. (1994-1996). *Dios en las tradiciones filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Estrada, Juan Antonio. (1997). *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- Estrada, Juan Antonio. (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.
- Estrada, Juan Antonio. (2005). *La pregunta por Dios: Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fisichella, Rino. (2006). “Cristianismo y sociedad plural”. In Jon Borobia, Miguel Lluch, José Ignacio Murillo & Eduardo Terrasa (Eds.), *Cristianismo en una cultura postsecular: V Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea, Instituto de Antropología y Ética, Universidad de Navarra*, pp. 173-183. Pamplona: EUNSA.
- Flew, Antony (Ed.). (2007). *There is a God: How the world's most notorious atheist changed his mind*. New York: HarperOne.
- Flores D'Arcais, Paolo. (2008). “Once tesis contra Habermas”. *Claves de razón práctica*, 179, pp. 56-60.
- Flores d'Arcais, Paolo. (2014). *Por una democracia sin Dios*. Madrid: Trotta.
- Forment Giralt, Eudaldo. (1986). *El problema de Dios en la metafísica*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- García-Baró, Miguel. (1993). *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós.
- Gauchet, Marcel. (1985). *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gómez Caffarena, José. (2007). *El enigma y el misterio una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- González Blasco, Pedro, & González-Anleo, Juan. (1992). *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Ediciones SM.

- González de Cardedal, Olegario. (2004). *Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Greisch, Jean. (2002-2004). *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. París: Cerf.
- Guardini, Romano. (1951). *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Guisán, Esperanza. (2009). *Ética sin religión: Para una educación cívica laica*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen. (1968). *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. (2005). „Vorporpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“ In Florian Schuller (Ed.), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Habermas, Jürgen. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. (2009a). *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. (2009b). *Carta al Papa: Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen, & Ratzinger, Joseph. (2008). *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Höffe, Otfried, & Gestrich, Christof (Eds.). (1996). *Ethik ohne Religion?* Berlin: Wichern-Verlag.
- Joas, Hans. (2006). *Braucht der Mensch Religion?: Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Joas, Hans, & Wiegandt, Klaus (Eds.). (2007). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Küng, Hans, & Hoeren, Jürgen. (2002). *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización: Conversaciones con Jürgen Hoeren*. Barcelona: Herder.
- Langthaler, Rudolf, & Nagl-Docekal, Herta. (2007). *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien.
- Lenoir, Frédéric. (2003). *Les métamorphoses de Dieu: La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plon.
- Lipovetsky, Gilles. (1983). *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- López-Aranguren, Eduardo. (2013). *Estado, Iglesia y Sociedad en el proceso de secularización de España, 1978-2013*. Madrid: Dykinson.
- Lübbe, Hermann. (1965). *Säkularisierung; Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg: K. Alber.



- Mardones, José María. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Mardones, José María. (2005a). *La transformación de la religión: Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Boadilla del Monte, Madrid: Promoción Popular Cristiana.
- Mardones, José María. (2005b). *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*. Santander: Sal Terrae.
- Martín Velasco, Juan. (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Martín Velasco, Juan. (1999). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Maliaño: Sal Terrae.
- Mate, Reyes (2008). "El debate Habermas - Flores d'Arcais: La religión en una sociedad postsecular". *Claves de razón práctica*, 181, 28-33.
- Müller, Klaus (2010). *Glauben, Fragen, Denken. Band 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster: Aschendorff.
- Muñoz de Juana, Rodrigo, Sánchez-Cañizares, Javier, & Guitián, Gregorio. (2012). *Religión, sociedad moderna y razón práctica*. Pamplona: Eunsa.
- Pérez-Argote, Alfonso. (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pérez-Argote, Alfonso, & Santiago, José. (2000). *La nueva pluralidad religiosa*. Madrid: Ministerio de Justicia de España.
- Pintor Ramos, Antonio (2003). "Postmodernidad, finitud y sentido". In Instituto Teológico Compostelano (Ed.), *Antropología y fe cristiana: IV Jornadas de Teología* (pp. 83-116). Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano.
- Rahner, Karl. (1962a). „Der Glaube des Priesters heute“ *Orientierung* 19-20, pp. 215-219; 227-231.
- Rahner, Karl. (1962b). „Über die Möglichkeit des Glaubens heute“. In Paul Imhof (Ed.), *Schriften zur Theologie* (Vol. 5). Einsiedeln: Benziger
- Rahner, Karl. (1965a). „Der Mensch von heute und die Religion“. In Paul Imhof (Ed.), *Schriften zur Theologie* (Vol. 6). Einsiedeln: Benziger
- Rahner, Karl. (1965b). „Im Heute glauben“. In Paul Imhof (Ed.), *Schriften zur Theologie* (Vol. 6). Einsiedeln: Benziger
- Rahner, Karl. (1975). „Glaubensbegründung heute“. In Paul Imhof (Ed.), *Schriften zur Theologie* (Vol. 12). Zürich: Benziger
- Rahner, Karl. (1980). „Zur Situation des Glaubens“. In Paul Imhof (Ed.), *Schriften zur Theologie* (Vol. 14). Zürich: Benziger
- Ratzinger, Joseph. (1970). *Introducción al cristianismo*. España: Sígueme.
- Ratzinger, Joseph. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.
- Reder, Michael, & Schmidt, Josef. (2008). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Robinson, John A. T. (1963). *Honest to God*. Philadelphia: Westminster Press.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. (1995). *Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*. Santander: Sal Terrae.
- Sánchez de la Yncera, Ignacio, Rodríguez Fouz, Marta, & Alexander, Jeffrey C. (Eds.). (2012). *Dialécticas de la postsecularidad pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona; México: Anthropos; UNAM.
- Taylor, Charles. (2007). *A secular age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tornos, Andrés, & Aparicio, Rosa. (1995). *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid: Promoción Popular Cristiana.
- Weber, Max. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weischedel, Wilhelm. (1998). *Der Gott der philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Primus.
- Wittgenstein, Ludwig. (1984). *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* (Vol. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- XVI, Benedicto. (2011). *Porta fidei*. Madrid: San Pablo.
- Zubiri, Xavier. (1944). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional.
- Zubiri, Xavier. (1984). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza.