TRABAJO FIN DE GRADO

GRADO EN FILOSOFÍA

CURSO ACADÉMICO: 6º

CONVOCATORIA: ORDINARIA

ANTROPOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN: LAS CONSECUENCIAS DE UNA FILOSOFÍA SIN DIOS

AUTOR: González-Barros Medina, Daniel

TUTOR: Baltar García-Peñuela, Ernesto

En Madrid, a 10 de junio de 2024

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN..... 2
PRECISIONES TERMINOLÓGICAS EN TORNO A LA SECULARIZACIÓN.....3
LA CAÍDA DE LA METAFÍSICA Y DE LA MORAL: LAS PARADOJAS DE HABERMAS, VATTIMO Y RORTY.....10
LA RELIGIÓN ANTE EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN.....17
LA DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN: HABERMAS Y RATZINGER.....25
I. Jürgen Habermas: el doble proceso de aprendizaje.....25
II. Joseph Ratzinger: las dobles patologías..... 30
LA RESTAURACIÓN DE LA CONFIANZA EN LA RAZÓN Y LA FE.....35
EL PRESENTE Y FUTURO DEL HOMBRE Y DE LA RELIGIÓN.....42
CONCLUSIONES..... 49
BIBLIOGRAFÍA..... 52

INTRODUCCIÓN

Con la llegada de la Modernidad, y con el establecimiento de los presupuestos ilustrados, la religión ha perdido la influencia que de suyo poseía en tiempos anteriores. Este vaciamiento de lo divino de la esfera pública en las sociedades democráticas liberales occidentales ha supuesto una pérdida del sentido de lo religioso y de su relación con la razón. Asimismo, el hombre, con la puesta en duda de la legitimidad de la razón metafísica, no encuentra más allá de la ciencia las respuestas que necesita; y si la razón no es creíble, menos aún será la religión en el mundo posmoderno, relativista y secular.

En el presente trabajo de investigación, se pretende abordar la problemática de la secularización y sus consecuencias antropológicas. Para ello, se busca devolver a la razón la primacía del conocimiento que le pertenece, siempre y cuando se deje guiar por la fe, pues el hombre es un ser que actúa con base en creencias que supone verdaderas. De esta forma, la razón y la fe no son dos vías de conocimiento opuestas o enfrentadas, sino dos caminos que, complementándose, convergen en la Verdad. La filosofía, o más en concreto, la razón, sin la fe, está abocada al error y a la pérdida de los valores morales. Por eso, se postula la importancia de la fe en los discursos filosóficos y la necesidad de la defensa de la razonabilidad de esta.

En este sentido, se plantea un análisis de las consecuencias antropológicas de la secularización de una filosofía en la que Dios no está presente o su existencia es negada. Este estudio de la condición del hombre será el hilo conductor de los siguientes apartados que contemplan aspectos propios de la metafísica, la teología natural, la filosofía y sociología de la religión, la filosofía política, la ética y la gnoseología. La crítica antropológica a la secularización, por tanto, pese a ser el aspecto unificador del presente trabajo, se encuentra imbricado con las distintas áreas de la filosofía, sobre todo de la metafísica. Con esta metodología, se busca evidenciar cómo un planteamiento —principalmente, (anti)metafísico y (anti)gnoseológico— de la secularización, conlleva una serie de implicaciones en la antropología. Así, la relevancia de un análisis de la secularización se manifiesta en la luz que arroja acerca de los cambios en las cosmovisiones y creencias de la Edad Moderna, las cuales ponen en duda las certezas de tiempos anteriores acerca de la condición del hombre, de su relación con Dios, con la religión y con el conocimiento del mundo.

Para ello, se expondrá en primer lugar qué es lo que se entiende por secularización a partir de autores como Hans Blumenberg, Charles Taylor, Jean-Claude Monod y Mariano Fazio. La definición de secularización propuesta por Segovia, en este sentido, permite delimitar el concepto de secularización al contexto de Occidente y exponer las pretensiones de la deriva de la filosofía contemporánea de rechazar la doctrina de la Iglesia Católica. Si Dios, como garante de la Verdad, ha muerto, tal y como anuncia Nietzsche, el hombre pierde su puesto privilegiado pensado por Dios en el cosmos y, de esta manera, se absolutiza y se endiosa, autoafirmándose como dueño y señor de su vida y dejando de lado su condición creatural.

Seguidamente, se abordará la problemática del fin de la metafísica y se tratará de revertir el enfoque nihilista de autores posmodernos como Gianni Vattimo y Richard Rorty con la ayuda de pensadores y teólogos cristianos como Benedicto XVI, san Juan Pablo II, Hans Urs Von Balthasar, Jacques Maritain o Romano Guardini. Estos advierten del peligro de una sociedad regida por el pensamiento secularizado, pues la Edad Moderna antimetafísica, con el rechazo de Dios, puede llegar a la negación de los grados en el ser, al relativismo —y,

en muchos casos, a un pesimismo— antropológico que presenta el hombre como un ser angustiado e inseguro ante su existencia y su libertad. Sin Dios, por tanto, no solo desaparece el fundamento, sino que todo está permitido y el hombre se objetiviza. En tercer lugar, se tratará el papel de la religión ante la secularización de la sociedad. Si la secularización implica la pérdida de la validez de los contenidos religiosos y la disolución de Dios, ello desencadena la negación del ser religioso del hombre. Además, esta consideración da lugar a una negación de la dualidad del hombre, de su ser espiritual, de su alma, cuyo alimento es lo religioso, lo trascendente, lo divino. Ese ser espíritu es justamente lo que, según Wojtyla, junto con la materia, define al ser humano y lo convierte en sujeto moral de sus acciones.

A continuación, se analizarán las ponencias de 2004 entre el defensor de la tradición ilustrada, Jürgen Habermas, y el entonces Cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, en torno a la secularización, la religión, el pluralismo y el Estado liberal. Con ello, se pretende observar las consecuencias, tanto positivas como negativas, de un Estado secular y señalar al mismo tiempo los peligros de un individualismo y totalitarismo desconocedor de la naturaleza social del hombre y de la libertad y dignidad de la persona humana. Posteriormente, se planteará la necesidad de codependencia y complementariedad de la fe y la razón tal y como defendió san Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*. La razón de ello es que, si el hombre ha dejado de creer, si el hombre, tal y como defiende el pensamiento secularizado, no es un ser religioso, es debido a una puesta en duda de la capacidad de la fe de ofrecer un conocimiento verdadero sobre la realidad del hombre y de sus correlaciones con la razón. Además, en última instancia, la pérdida del sentido religioso es fruto del desprejuiciamiento de la capacidad del hombre de conocer la Verdad.

Por último, se terminará esbozando los retos de la filosofía contemporánea y el papel de la religión en un mundo cada vez más secularizado y se defenderá la importancia de la apertura de la filosofía a las tradiciones religiosas, pues a partir de una búsqueda sincera de la Verdad, libre de prejuicios antimetafísicos y antimodernos, puede adquirirse un conocimiento verdadero y fiable de la realidad del hombre y del mundo en que vive. En definitiva, a raíz de la crítica a las consecuencias antropológicas de una filosofía sin Dios, propia de una mirada secularizadora del mundo, se intenta revertir esta con la ayuda del pensamiento cristiano y personalista para que el hombre (y Dios) vuelva al lugar que le pertenece en el cosmos y pueda asirse a una realidad trascendente que le permita acceder a la Verdad y conocerse como un ser creado, libre, único, irrepetible e irremplazable en tanto que ser personal.

PRECISIONES TERMINOLÓGICAS EN TORNO A LA SECULARIZACIÓN

Como consecuencia de la posmodernidad, ciertas premisas que se consideraban irrefutables al pensamiento y conocimiento humano han dejado de sentirse verdaderas para, en algunos casos, terminar por ser desechadas por su carácter *acientífico*, pues corresponden a un tipo de conocimiento suprarracional diferente, aunque no por ello independiente, del conocimiento científico experimental. En este sentido, el famoso experto en mística judía y gran estudioso de la sociología de la religión Gershom Scholem sentencia que "ha desaparecido el carácter vinculante de la revelación para un colectivo"[1], es decir, la Palabra de Dios ya no define los posibles contenidos de una tradición teológica, pues en el siglo XXI esta ha perdido el carácter de autoridad propia de la religión en los siglos pasados. Asimismo, en caso de ser aceptado y asimilado dicho contenido revelado, para las sociedades modernas no

[1] Gershom Gerhard Scholem, *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*, 1.ª ed. (Madrid: Mínima Trotta, 2006), 25-26.

dejan de ser aserciones subjetivas y, por ende, propias de un ámbito diferente a lo universal o público.

Este nuevo cambio de paradigma filosófico, sociológico, político y cultural tiene su eje vertebrador en la Revolución Francesa, donde se observa que la conformación del "moderno pueblo soberano implica el rechazo de la trascendencia"[2]. Del mismo modo opina Donoso Cortés, pues afirma tajantemente que el siglo XVIII fue "fanáticamente irreligioso y escéptico", puesto que "destronó a Dios para coronar al hombre, destronó a los reyes para coronar a sus súbditos y se sublevó al mismo tiempo contra la autoridad divina y contra las potestades de la tierra"[3]. Si la soberanía anteriormente procedía del rey como "derecho natural e inalienable al poder supremo"[4] por la gracia de Dios, Taylor considera que en la era secular esta viene del pueblo, no del rey (y por extensión, de Dios), por lo que, en última instancia, la democracia, según esta perspectiva, vendría a representar un rechazo implícito a la divinidad. De hecho, Monod expone el "estatus 'cuasi sacerdotal' de los reyes"[5], los cuales se distinguían de los laicos por la unción o coronación de tintes ritualísticos, aunque el acto fuese más simbólico que sacramental.

Asimismo, predomina la opinión generalizada de la Ilustración (*Aufklärung*, *Lumières*) como el paso de la oscuridad a la luz, como "un absoluto e innegable avance desde un mundo de pensamiento lleno de errores e ilusiones a otro en el que la verdad, al menos, se puede alcanzar"[6]. Desde esta concepción simplista, se entiende la Ilustración como un llamado a liberar al género humano de las fábulas y mitos de la religión. El conocimiento religioso ya no es aceptado como fuente de saber de asuntos humanos, sino que se entiende "en términos meramente humanos o mundanos"[7]. Evidentemente, y siguiendo a Taylor, no se pone en duda el hecho de que algunas personas hayan dado este paso, sino el hecho de que la Ilustración verdaderamente supusiera una clara ganancia epistémica[8]. Lo cuestionable, en definitiva, es la asunción de que obviar las verdades reveladas por considerarse *dudosas* o *irrelevantes* para así dirigir nuestra atención a otros asuntos *más relevantes* sea innegablemente positivo para el hombre.

John Rawls y Jürgen Habermas son actualmente los principales defensores de esta razón no religiosa, como si la razón fuese capaz por sí sola de resolver cuestiones morales y políticas sin la intervención de otros saberes y como si las soluciones fundamentadas en la religión fuesen siempre, independientemente del contenido, dudosas para cualquier ser racional y, en última instancia, incapaces de ser aplicadas a todos; solo a aquellos que previamente han aceptado los dogmas[9]. Por ello, Habermas y Rawls exigen que en debates que versen acerca de la cosa pública se hable en el lenguaje de la razón y que la religión sea relegada a la esfera privada[10]. Actualmente, la religión se encuentra separada de la estructura

---

[2] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso,* 1.ª ed. (Madrid: Trotta, 2021), 109.
[3] Donoso Cortés, *Política y Filosofía de la Historia,* 1.ª ed. (Madrid: Doncel, 1976), 16-17.
[4] Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, 3.ª ed. (Madrid: Encuentro, 2023), 49.
[5] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización: de Hegel a Blumenberg*, 1.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 2015), 28.
[6] Charles Taylor, *El futuro del pasado…*, 227.
[7] Ibid., 227.
[8] Ibid., 227.
[9] Ibid., 235.
[10] Esta afirmación, pese a no ser falsa, puede ser matizada. Tal y como se mencionará más adelante, Habermas ha madurado su postura acerca de la religión a lo largo del tiempo. De hecho, aunque considera que los argumentos religiosos deben traducirse al lenguaje racional, su ayuda puede ser indispensable en la deliberación de cuestiones políticas.

política, pues "la religión o su ausencia es, en gran medida, un asunto privado"[11]. Charles Taylor explica en su obra *La era secular* (2007) que la organización política de las sociedades premodernas se encontraba imbricada de alguna forma a "una cierta fe en Dios o a una adhesión a Dios o alguna noción de realidad última en la que se basaban y de las que obtenían su garantía"[12]. El hecho de que las sociedades modernas se conformen de creyentes y no creyentes hace que, a diferencia de las primeras sociedades —donde la religión estaba en todas partes entretejido con todo lo demás sin constituir esferas separadas—, la religión se vea relegada al ámbito privado.

Es en este marco histórico y conceptual en el que se cimienta la secularización. El término mismo es problemático, tal y como pretenden evidenciar Blumenberg y Monod. Por un lado, puede ser entendido como la "paulatina desaparición de los vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada"[13]. Desde esta perspectiva, se habría dado lugar a una *mundanización*. Por otro lado, puede entenderse como una transformación o apertura de lo religioso al mundo, es decir, "una continuación del cristianismo con otros medios"[14], siendo en este sentido un intento de *no-mundanidad*, pues lo religioso (cristiano) se expande.

La idea de progreso como una transformación de la representación de una historia de la salvación dirigida por la providencia es lo que Blumenberg llama el intento de fundamentar una escatología sin Dios en pos de un perfeccionamiento del orden social, basado en el gobierno de la razón práctica, la defensa de un humanismo de nuevo orden mitológico, el retorno a la naturaleza y a los antiguos, etc. De esta forma, la infinitud es secularizada, y la ciencia es la secularización de la teología escatológica, pues trataría de dar respuesta a cuestiones últimas y trascendentes. No obstante, Blumenberg postula que este proceso de las sociedades modernas no es una secularización *de* la escatología, sino una secularización *mediante* la escatología, lo que, según Mariano Fazio, desemboca en la "afirmación de la autonomía absoluta del hombre"[15]. Jean-Claude Monod afirma que la definición de secularización es esencial para comprender la Edad Moderna, pues esta se fundamenta en la realidad de una ruptura con todo lo anterior y la legitimidad de dicha ruptura:

> En efecto, si la secularización significa la *retirada de la religión* en cuanto esfera dominante y la reconstrucción de las instituciones sobre una base racional, entonces se concilia perfectamente con esas dos creencias, hasta el punto de constituir uno de los "conceptos guías" de los Tiempos Modernos. Empero, si implica básicamente una transferencia del contenido, los esquemas y los modelos elaborados en el campo religioso, si la religión continúa irrigando solapadamente estos Tiempos, entonces el teorema de la secularización constituye una puesta en entredicho de ambas creencias modernas fundamentales. Los Tiempos Modernos vivirían de un contenido legado, heredado, aunque insistan en negarlo y se ilusionen con la autofundación. Los Tiempos Modernos no serían entonces Tiempos nuevos, fundados y conscientes de sus fundamentos, sino tan sólo un momento en el que se produce un cambio de plano, una "*mundanización*" del *cristianismo*[16].

---

[11] Charles Taylor, *La era secular. Tomo I*, 1.ª ed. (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014), 20.
[12] Ibid., 19.
[13] Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 1.ª ed. (Valencia: Pre-Textos, 2008), 13.
[14] Ibid., 18.
[15] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, 1.ª ed. (Madrid: Rialp, 2006), 26.
[16] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 33.

A su vez, la secularización está ligada a los espacios públicos. De hecho, el hombre moderno llega a la conclusión de que todas "las normas y los principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general, no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa"[17]. Charles Taylor evidencia que para el hombre moderno la racionalidad es la garante de las diversas consideraciones con las cuales decide obrar, tanto en lo económico, como en lo político, social e incluso moral. No obstante, este vaciamiento de la religión de las esferas sociales autónomas es, desde luego, "compatible con el hecho de que una gran mayoría de personas aún creen en Dios y practican su religión con fervor"[18] .

De esta forma, se observa que la secularización puede consistir en el vaciamiento en la esfera pública de lo religioso en favor de una racionalidad. A ello se le suma, siguiendo a Taylor, "el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios, por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia"[19]. Por tanto, la implantación de la secularidad consiste en el cambio de paradigma según el cual una sociedad en la que la fe en Dios era indiscutible y bajo ningún concepto problemática, pasa a considerar a esta como una de tantas opciones que se pueden escoger, además de difícil de acoger. En otras palabras, "la fe en Dios ya no es axiomática"[20], pues, en definitiva, la secularización, al disolver lo sagrado, constituye "el debilitamiento que la filosofía descubre como rasgo característico de la historia del ser"[21].

Por tanto, el siglo XX, e incluso antes, ha trastocado y alterado el sistema de creencias de las sociedades. En las últimas décadas, ha tenido lugar una revolución cultural individualizadora en lo moral/espiritual, instrumental y expresiva a raíz del consumismo[22]. La secularización, como causante de ello, remite a "todo el contexto intelectivo en el que tiene lugar nuestra experiencia en nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa"[23]. Por ello, una sociedad se define como secular o no secular en función de su búsqueda y experiencia de lo trascendente o espiritual. Gianni Vattimo expone en *Después de la cristiandad* que pensadores como Karl Löwith —cuya postura defiende el filósofo italiano— han interpretado la modernidad en mayor medida como "una 'deriva' secularizante de la herencia judeocristiana"[24], además de la griega. Blumemberg, por su parte, considera que la modernidad se fundamenta en valores nuevos con respecto a la tradición, los cuales no son otros que los defendidos por los filósofos ilustrados y los historicistas del siglo XIX: la "voluntad de organizar lo real de acuerdo con una racionalidad totalmente independiente de cualquier autoridad"[25].

De esta forma, se observa que lo que rechaza Blumenberg no es la secularización, sino "el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la importancia"[26] del valor cultural del cristianismo dentro del mundo. Por su parte, desde la perspectiva de Löwith, "la historia del nihilismo en que se resumiría la historia occidental no es contrapuesta sino identificada, en su fondo, con la historia de la revelación cristiana"[27]. Así, Vattimo explica a

[17] Charles Taylor, *La era secular…*, 21.
[18] Ibid., 21.
[19] Ibid., 22.
[20] Ibid., 23.
[21] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, 1.ª ed. (Barcelona: Paidós, 2021), 37.
[22] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso…*, 123.
[23] Charles Taylor, *La era secular…*, 23.
[24] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad…*, 94.
[25] Ibid., 95.
[26] Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna…*, 17.
[27] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 46.

partir de una metáfora que estos dos autores (Löwith y Blumenberg) manifiestan la oposición entre el hombre ptolemaico y copernicano. Por ello, dependiendo de si se entiende la secularización como una transferencia de los contenidos religiosos de la tradición judeocristiana o como una liquidación y rechazo de los valores cristianos en pos de una autofundación racional, la secularización tendrá unas implicaciones u otras[28].

No obstante, a menudo con el término de secularización se hace referencia a las prácticas y creencias religiosas de los ciudadanos y a la forma en que son tratados por el resto de miembros de la sociedad; esto es, el debate en torno al pluralismo religioso y la neutralidad del Estado democrático occidental. A este respecto, en los siguientes apartados se analizará el diálogo entre el, por entonces, cardenal Ratzinger y Jürgen Habermas, donde la problemática de la secularización es palpable a partir del intento de ambos de responder a la pregunta acerca de cuál o cuáles son los fundamentos prepolíticos del Estado moderno.

Para algunos autores como Jocelyn Maclure, lo fundamental en las sociedades pluralistas es que "los ciudadanos coinciden, partiendo de su propia perspectiva, en un conjunto de principios comunes capaces de garantizar la cooperación social y la estabilidad política"[29]. No se trata, por tanto, del "equivalente secular de una doctrina religiosa, sino en el conjunto de valores y principios que pueden dar lugar a un consenso por entrecruzamiento"[30]. Esta concepción, en última instancia, no es más que la negación de la verdad, propia de la época posmoderna, pues el consenso pretende que los ciudadanos cedan en sus creencias en pos de una verdad a medias que todos puedan contemplar. Lo que es evidente, sin embargo, es que la cuestión de la religión se enlaza de forma directa con la creencia. La religión cristiana se define desde siempre a partir de la aceptación y afirmación de un credo. La secularización, por su parte, se ha considerado, en el segundo sentido mencionado, como ese declive de la fe, fruto, en gran medida, "del surgimiento de otras creencias, como la creencia en la ciencia o la razón, o de la emancipación de las ciencias particulares, como la teoría de la evolución o las explicaciones neurofisiológicas del funcionamiento de la mente"[31].

Tal y como se ha comentado, en la antigüedad, la increencia era simplemente inconcebible. Para romper con este fundamento del hombre, se hizo una distinción entre lo natural y lo sobrenatural, llegándose a creer "posible vivir enteramente dentro de lo natural"[32]. Sin embargo, el reconocimiento de una realidad superior a nosotros, la apertura a la trascendencia, implica "apuntar más allá de la vida o abrir tu propio yo a un cambio de identidad"[33]. De esta forma, cuando Taylor habla de secularismo puede referirse tanto a la separación de la vida pública de la religión como al declive de las creencias y prácticas religiosas. No obstante, para Taylor, lo esencial es que "se pone en cuestión la misma creencia en Dios o en lo trascendente en cualquiera de sus formas"[34]. Al ser la creencia una opción, se torna frágil, extraña e incluso difícil de ser asumida. La posibilidad de vivir en un mundo inmanente en lugar de uno trascendente, es decir, el hecho de poder concebirse dentro de dicho orden, el cual es capaz de explicarse por sí mismo —como es el caso de "las formas modernas de la economía de mercado, la esfera pública y el pueblo soberano"[35]—, transforma la creencia en Dios en una *opción extra*.

---

[28] Ibid., 92.
[29] Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, 1.ª ed. (Madrid: Alianza, 2011), 28.
[30] Ibid., 28.
[31] Charles Taylor, *La era secular…*, 24.
[32] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso…*, 108.
[33] Ibid., 41.
[34] Ibid., 107.
[35] Ibid., 109.

Esta concepción laical se basa en la asunción de que para que sean laicas las sociedades modernas deben excluir las creencias y tradiciones religiosas de la esfera pública. Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) comprendió que tanto el liberalismo como el marxismo coincidían en la negación a la religión del derecho y capacidad de atender y apoyar en los asuntos públicos, pero "la segunda mitad del siglo XX demostró el poder de la religión en la vida social"[36]. El hombre posmoderno ha visto y vivido el fin de los grandes metarrelatos, el fin de los intentos totalizantes y unificadores del pensamiento metafísico tradicional. Por ello, "se las arregla para vivir, sin neurosis, en un mundo en el que Dios ya no está presente y, por tanto, en un mundo en que ya no hay estructuras estables y garantizadas, capaces de ofrecer una única y última fundación normativa de nuestro conocimiento y de nuestra ética"[37].

Esta crisis cultural e intelectual de la modernidad deja entrever un escepticismo que "desprecia todas aquellas cuestiones de última edad"[38]. De ahí la propuesta de Benedicto XVI de ampliar la razón y su uso. En un mundo posmoderno en el que la fe "ya no está basada en la imagen platónica de un Dios inmóvil"[39], se pretende terminar con los conflictos dualistas a partir de un renacer de la religión motivado por la secularización de lo sacro. Autores como Vattimo consideran que la herencia judeocristiana es el primer motor de la secularización en la civilización occidental. El hombre ha llegado al tiempo poscristiano, a la muerte de Dios, convirtiéndose la secularización en la norma de los discursos teológicos[40].

Taylor explica que en el antiguo régimen o el orden *paleodurkheimiano*, "la conexión con lo sagrado implicaba la pertenencia a una iglesia, en principio coextensiva con la sociedad"; sin embargo, "el modelo *neodurkheimiano* [propio de las sociedades protestantizadas] nos hizo entrar en la denominación de nuestra elección que, a la vez, conectaba con una iglesia más esquiva y, de forma mucho más importante, con una entidad política, con un papel providencial que desempeñar"[41]. Lo providencial en ambos casos es que existía un vínculo Dios-Estado, de ahí el empleo del epíteto *durkheimiano*. En la actualidad, en la *etapa expresiva* o individualista, Taylor considera que, como el camino espiritual se encuentra determinado por aquellas "ideas que me llevan a través de lenguajes más sutiles y que encuentro significativas"[42], se dificulta la adhesión a un credo.

En este sentido, el desencantamiento weberiano se encuentra relacionado con el proceso de secularización. Con la expresión *Entzauberung der Welt* o desencantamiento del mundo, Weber alude al proceso religioso de abandono de las creencias mágicas y de "purificación racional de la religión"[43]. La religión judeocristiana, con sus profetas, serían los desencadenantes de dicho proceso de desmitificación, pues al racionalizar a Dios, suministran la base de una racionalización alejada de lo religioso: "reconocer que podemos 'controlar' el mundo significa desencantarlo porque, en efecto, este deja de ser una potencia imprevisible y

---

[36] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls: Relativismo filosófico y sabiduría de las tradiciones religiosas", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 279.
[37] Santiago Zabala, "Una religión sin teístas y ateos", en *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía* , ed. por Santiago Zabala (Barcelona: Paidós, 2006), 29.
[38] Marcela Jiménez Unquiles, "Romano Guardini: Liturgia, existencia cristiana, verdad y ética", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 305.
[39] Santiago Zabala, "Una religión sin teístas y ateos"…, 16.
[40] Ibid., 16.
[41] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso…*, 125.
[42] Ibid., 126.
[43] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 129.

soberana para someterse a nuestra dominación"[44]. El desencantamiento, la racionalización y la desmitificación, son algunos de los términos que dan lugar a la crisis de fe de la Edad Moderna, es decir, la pérdida de la imagen del mundo como misterio[45]. No obstante, la racionalización a la que lleva el desencantamiento termina a su vez generando un desencanto ante la misma razón por su carácter ilusorio, manifestándose de esta manera "un escepticismo relativo frente a los poderes y las promesas de la razón"[46].

El motivo por el cual se comenzó a plantear la diferencia entre el conocimiento racional y el religioso fue el cartesianismo y, después, por su teoría rival, a saber, el empirismo. Así, la ciencia natural posgalileana plantea la existencia de un "método que ancla sus conclusiones en hechos observables, que todo el mundo, a excepción de los escépticos radicales, pueden aceptar como punto de encuentro"[47]. En definitiva, el principio de la razón autosuficiente, seguido de las ciencias naturales y perfeccionada con la concepción moderna posgrociana de la sociedad conformada por individuos cuyo beneficio común es guiado por un orden, son los tres motivos o acontecimientos por los cuales la razón (la mera razón) es ensalzada y la religión menospreciada. Así, se observa una de las consecuencias antropológicas esenciales de la Edad Moderna a raíz del racionalismo y del empirismo, a saber, "la afirmación de la autonomía absoluta del hombre", además del "aislamiento respecto al Creador" por parte de las criaturas[48].

Segovia pretende ofrecer un concepto de secularización, porque considera que las diversas alternativas planteadas no son más que definiciones de las "consecuencias o efectos"[49] y no de las causas de la secularización. De esta forma, aboga por la siguiente definición: "la secularización consiste en un progresivo apartamiento de Dios como autor y fin del mundo y del hombre, es decir, de la Verdad, tal como la define la Iglesia Católica"[50]. El avance de la razón, el desencantamiento del mundo, la fe en el progreso sin límites, la muerte de Dios, la absolutización del hombre, del Estado y de la ciencia, la separación de la Iglesia del Estado o las medidas políticas laicistas no son, según Segovia, las causas de la secularización, sino las consecuencias de la desautorización de la Iglesia y la negación de la verdad que esta defiende en lo que se refiere al hombre, al mundo y a Dios.

El error de estas concepciones secularizantes radica en la consideración de que la única forma de alcanzar conocimiento es por medio del método científico experimental y que, por ende, la razón debe ser científica. Además, la absolutización del hombre no da lugar a un endiosamiento del ser humano, sino a la pérdida de su puesto en el cosmos en tanto que se produce la mayor sacudida de la historia de la Humanidad de la "conciencia religiosa"[51], tal y como se analizará en el siguiente apartado. En este sentido, la cristianización de la imagen del mundo demuestra ese intento del hombre moderno de *Entgötterung*[52]. Empero, el hombre es un ser cuya existencia se fundamenta no tanto en hechos como en creencias. La razón tiene límites, pues ciertas áreas del saber le están vedadas a esta y son propias de la fe. Por ello, Joseph Ratzinger resalta que:

---

[44] Ibid., 135.
[45] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 21.
[46] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 136.
[47] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso…*, 238.
[48] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 75.
[49] Juan Fernando Segovia, "Qué es secularización", *Verbo*, n.º 541-542 (2016): 150, https://lc.cx/vqBBmu.
[50] Ibid., 150.
[51] Hans Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, 2.ª ed. (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966), 147.
[52] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 20.

> La filosofía no debería encerrarse en lo meramente propio y pensado por ella misma. Así como debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar[53].

Ratzinger presenta el cristianismo como una fuente de moral cuya mirada va más allá de los artículos de fe, "porque está en armonía con la ley escrita en los corazones"[54], tal y como se sentencia en Romanos 2:15. En este sentido, se comprende que la moral condicione y se relacione con lo jurídico y/o legal y que, por tanto, tenga el derecho a la palabra en cuestiones públicas y universales. "La necesidad interior de buscar el *logos*"[55], la verdad de las cosas, la razón del mundo, es una tarea que comparten tanto la religión como la filosofía. Las vías de la razón natural y sobrenatural se complementan, pero allá donde la religión es rechazada, allá donde el discurso religioso es vilipendiado y menospreciado y las vivencias religiosas calificadas de "delirios colectivos"[56], tal y como ocurre a raíz de la secularización del pensamiento, la verdad continuará oculta "a los sabios y prudentes" (Mateo 11:25)[57].

LA CAÍDA DE LA METAFÍSICA Y DE LA MORAL: LAS PARADOJAS DE HABERMAS, VATTIMO Y RORTY

El mundo moderno se caracteriza por ser "un tipo de cultura antropocéntrica"[58] en la que la relación entre fe y saber sufrió una transformación y puesta en duda: "se citó a la religión a comparecer ante los límites de la razón"[59]. La crítica de la razón kantiana surge de esta forma para colocar la razón teórica frente a la tradición metafísica y, como consecuencia de ello, a la razón práctica frente a la doctrina cristiana. En este sentido, según Habermas, "el pensamiento filosófico surge de la autorreflexión trascendental como pensamiento postmetafísico y como pensamiento postcristiano"[60]. La *authoritas* de Hobbes, la *utilitas* de Adam Smith y la crítica a la metafísica kantiana son manifestaciones de una era posmetafísica: la verdad no es cognoscible y el hombre no es capaz de alcanzar el bien[61]. La convicción de la existencia del bien y de la verdad ha sido suplantada por el relativismo y nihilismo, pues estas, en opinión de Vattimo y Rorty, suponen una imposición prejuiciosa que compromete la convivencia. La libertad individualizada y absolutizada impide la defensa de la verdad, pues esta se ve como antidemocrática y/o intolerante, propia de fundamentalismos. Se asiste, pues, a una desvalorización de la capacidad del hombre de hablar de la verdad y del bien.

Robert Spaemann explica la argumentación de Hermann Lübbe de que la Ilustración "es el proceso de trivialización de los resultados de investigación científica"[62]. Según ambos autores, los resultados de las observaciones son considerados como verdaderos sin oponer

---

[53] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 2.ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 181.
[54] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls…", 258.
[55] Mary Frances McKenna, "Edith Stein: Razonabilidad de la fe", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 363.
[56] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, 3.ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 78.
[57] *Biblia de Navarra*, 1.ª ed (Navarra: EUNSA, 2008), 1363.
[58] Jacques Maritain, *Religión y cultura*, 1.ª ed. (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1975), 26.
[59] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 1.ª ed. (Barcelona: Paidós Ibérica, 2006), 217.
[60] Ibid., 217.
[61] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls…", 258.
[62] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 1.ª ed. (Madrid: Rialp, 1989), 53.

resistencia, pues afectan indirectamente a nuestras vidas mediante la transformación técnica del medio y no directamente, a saber, transformando nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Por ello, Spaemann considera que el hombre vive en una época en la que la Ilustración se ha consumado, pues los resultados ofrecidos por la ciencia no son ya "objeto de una disputa ideológica de alcance público"[63].

De esta forma, cuando Kant rechazó los "enunciados hipostatizadores acerca de la constitución ontológica o teológica de la naturaleza y la historia" al mismo tiempo que combatía a la razón por el "engañoso artificio especulativo" que no solo se basa en errores, "sino en una ilusión"[64], Kant busca hacer valer a la autoridad de la razón frente a la fe y, a su vez, acabar con lo que Habermas califica como el escepticismo de la Ilustración. Sin embargo, ello no implica que Kant rechazase los contenidos de la Revelación, aunque los consideraba inesenciales, que no innecesarios. La intención de Kant, según Habermas, no fue otra que lograr "la independencia de la moral racional profana frente a las andaderas de la teología"[65], pues ni la fe en Dios como Redentor y Creador, ni la vida eterna son necesarios para conocer la ley moral y hacerla vinculante por sí misma. La fe fortalece los motivos morales, pero no cambia el contenido moral. Enriquece, pero no modifica.

Ello se debe a que "la religión que procede de la razón pura práctica no necesita formas de organización ni estatuto"[66]; es perentorio acabar con la pretensión que tiene la filosofía de apropiarse de la significación y del sentido de los relatos bíblicos, así como separar todo aquello que no puede aprehenderse por medio de nuestra razón. La ley moral, accesible por la razón, es la que debe guiar al hombre. Por tanto, para Kant, la acción moral no debe estar regida por la fe en Dios con el fin de hacer lo que hay que hacer para ser dignos de Él, sino lo que debe ser en sentido moral.

Habermas explica que las consideraciones religiosas se vieron modificadas y mermadas por Schelling, Hegel y la corriente hegeliana posterior. La religión pierde su contenido escatológico en pos de una observancia al Dios de los filósofos obviando al Dios de la fe. Después, a partir de las teorías marxistas, la religión pasó a convertirse en un instrumento de alienación, llegando "ocasionalmente al diagnóstico de un 'sentirse bien en la alienación'"[67]. En este sentido, Habermas sentencia que la teología cristiana, desde sus comienzos y hasta el principio de la Edad Moderna, ha empleado la metafísica griega para explicitar los contenidos de fe y, de esta forma, someterlos al discurso filosófico. No lo considera como un intento de hacer más comprensible la fe al sentido agustiniano y tomista, sino como una pretensión de dogmatización y convicción en el entorno secular: "la racionalización interna de la doctrina sirve aquí a la necesidad de justificación de una religión ante sí mismo y ante el mundo"[68].

Por consiguiente, la posmodernidad consiste en lo que ya Lyotard expresó como el fin de los grandes relatos ideológicos, es decir, el fin de las grandes ideologías como la Ilustración, el idealismo o el marxismo y, al mismo tiempo, un cierto descrédito ante la ciencia, que no puede demostrar su legitimidad, pues "no es menos sociopolítica que

---

[63] Ibid., 54.
[64] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 217-218.
[65] Ibid., 220.
[66] Ibid., 221.
[67] Jürgen Habermas, "Una réplica", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 216.
[68] Ibid., 236.

epistemológica"[69]. La crisis del saber se debe justamente a esta pérdida de la credibilidad de los grandes sistemas filosóficos, de las grandes revoluciones y emancipaciones, las cuales los posmodernos califican de especulativas. Cualquier filosofía o religión con pretensiones de abarcar la totalidad no es más que un discurso y, por ende, incapaz de objetividad y verdad. Es, en definitiva, el adiós a la razón y a la verdad para dar la bienvenida al período posfilosófico.

Si el pensamiento posmetafísico es la "moderación en lo que concierne a lo ético"[70] —además de la ausencia de generalizaciones y universalismos—, la religión es lo contrario: una hermenéutica detallada y minuciosa de la redención, el castigo, el pecado, el bien y el mal, etc. Parte, en definitiva, de un moralismo y dogmatismo. La filosofía griega y la religión cristiana se han visto centralizadas, llegando a influirse mutuamente en conceptos sumamente importantes. Por ejemplo, la idea de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios se ha secularizado para conformar la idea de la igual y absoluta dignidad de todos los seres humanos.

Una de las manifestaciones de la caída de la metafísica y de la moral es el existencialismo. Si el hombre es pura libertad, tal y como considera Sartre, carece de criterios con los que orientar sus acciones, por lo que es plenamente responsable de su realidad, lo que degenera en una angustia. El existencialismo de Sartre se fundamenta en el intento de ofrecer argumentos sólidos para un ateísmo coherente, la no existencia de la naturaleza humana y la afirmación de la prioridad de la existencia frente a la esencia[71]. Asimismo, el paso de una imagen del mundo de limitada a ilimitada conlleva una problemática religiosa especial que puede resumirse en que "Dios pierde su puesto, y con Él pierde el hombre el suyo"[72]. Deja de haber un Fundamento, el hombre pierde su puesto privilegiado en el cosmos y, por ende, no se puede establecer una dimensión ética y religiosa. No hay verdad, y si la hay, es incognoscible. Sin embargo, esta postura antropológica es contraria a la creencia religiosa según la cual "el hombre no es *sí mismo* más que gracias a la iluminación de un rayo divino"[73]. Sin Dios, todo pierde su sentido. El hombre debe buscar otro centro o cimentación, por lo que o el hombre ocupa el puesto que de suyo le pertenece al Creador, o se deja llevar por "el nihilismo y la falta de sentido"[74].

La Edad Media contemplaba al ser humano como criatura de Dios, "sometido a Él", dependiendo de Él; y, por otra, como *imago Dei*, "inmediatamente ordenado a Él", con un fin y destino eterno[75]. Que el hombre fuese inferior a Dios, por tanto, no suponía que no fuese superior al resto de criaturas; es más, "esta posición del hombre dentro del ser encontró su explicación en el lugar que ocupaba dentro del sistema cósmico"[76]. La mirada de Dios está fijada en el hombre y, al mismo tiempo, ejerce pleno poderío sobre el mundo. Sin embargo, la transformación de la imagen del mundo trajo consigo una puesta en duda de la importancia

---

[69] Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, 1.ª ed. (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992), 49.
[70] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", en *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, ed. Pablo Largo e Isabel Blanco (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008), 26.
[71] Alejandro Sada, "Jean-Paul Sartre: Verdad, libertad y responsabilidad", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 416.
[72] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna: un intento de orientación*, 2ª ed. (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963), 69.
[73] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, 2.ª ed. (Madrid: EPESA, 1967), 71.
[74] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 151.
[75] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 70.
[76] Ibid., 71.

del hombre, lo que le convirtió en un "ser contingente, habitante de cualquier lugar"[77]. En este sentido, la ley de los tres estadios de Comte "podría no ser más que el ropaje intelectual lisonjero de un deseo espiritual más profundo, de una decisión de rebasar a Dios"[78]. Como el humanismo antropológico exige la supresión de cualquier religión antigua, pues estas subordinan al hombre a Dios, no le queda otra que "fundar una religión nueva", que es lo que ocurrió con Comte, o "cambiar al hombre [...] crear una humanidad perfectamente atea"[79], que es la solución marxista.

De hecho, el pensamiento cristiano fundamenta la condición humana en esta realidad revelada en el Génesis, ya que si el hombre es imagen de Dios, "podemos saber algo de Dios por lo que sabemos del hombre, y podemos saber algo del hombre por lo que sabemos de Dios"[80]. Este humanismo teocéntrico, integral, propio del Aquinate y de san Juan de la Cruz, se aleja del "humanismo inhumano"[81] del antropocentrismo renacentista. Sin embargo, con la muerte de Dios, se anuncia la finitud del hombre, su sinsentido, tal y como ejemplifica Nietzsche en *La gaya ciencia* con el personaje del loco que busca a Dios para después exclamar que nosotros lo hemos matado:

> Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? […] ¿No nos precipitamos en una constante caída, hacia atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? ¿No hace ya frío? ¿No anochece continuamente y se hace cada vez más oscuro? ¿No hay que encender las linternas desde por la mañana? ¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No seguimos liando la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros![82]

Nietzsche cree que Dios es una "respuesta burda, una falta de consideración para los que nos dedicamos a pensar"[83], de ahí que arremeta contra el cristianismo en tanto que es, en su opinión, "la negación de la voluntad de vivir convertida en religión"[84]. Tal y como explica Fazio, "la desaparición de Dios abre la puerta a una divinización del hombre"[85]. Nietzsche lleva al hombre a un humanismo ateo que, en última instancia, no es más que la negación de la dignidad del hombre: "el ser es demasiado, el hombre es una pasión inútil, el infierno son los demás"[86]. Feuerbach ya explicaba que el hombre afirma en la sustancia divina lo que niega a su naturaleza, es decir, que Dios es "la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre"[87]. Como el Dios cristiano es el que más ejemplifica esta idea, el cristianismo es la religión que más ha alienado al hombre. En *La esencia del cristianismo* lo expresa así:

> Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada […] De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios […] El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo[88].

---

[77] Ibid., 71.
[78] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 192.
[79] Jacques Maritain, *Religión y cultura…*, 105.
[80] Juan Luis Lorda, *Antropología teológica*, 1.ª ed. (Navarra: EUNSA, 2009), 153.
[81] Jacques Maritain, *Religión y cultura…*, 100.
[82] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, 1.ª ed. (Madrid: Edimat Libros, 2011), 139-140.
[83] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* 1.ª ed. (Madrid: J.M. Ediciones, 1999), 31.
[84] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo…*, 107.
[85] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 312.
[86] Ibid., 325.
[87] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 30.
[88] Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 4.ª ed. (Madrid: Trotta, 2009), 77.

En cambio, para la antropología cristiana, lo esencial es que "el hombre es persona —*imago Dei*—"[89]. El hombre es apertura hacia los otros, se realiza en la entrega, en la libertad. Por ello, sin Dios, que es el garante, la criatura se desvanece, "su dignidad se degrada", pues este es considerado como un organismo viviente con una perfección elevada al resto de seres. En este sentido, solo desde la visión antropológica cristiana es capaz de entenderse al hombre "como creatura libre y al mismo tiempo dependiente de Dios"[90]. De ahí que Spaemann afirme que "la naturaleza se trasciende a sí misma en el hombre"[91]. Ser imagen de Dios es lo propio del hombre en virtud de su naturaleza racional, es decir, "gracias a sus potencias racionales, el hombre goza de dominio sobre sus actos"[92]. Este es el fundamento de la dignidad humana: "el pensamiento metafísico de que el hombre, cada hombre particular, sea una criatura de Dios querida", lo que "no prejuzga nada sobre el modo como esta voluntad divina realiza su fin"[93].

Por otro lado, filósofos que se autoproclaman nihilistas y pragmatistas como Gianni Vattimo y Richard Rorty aseveran que los sucesos históricos que han contribuido a la caída de la metafísica son la Revolución Francesa (la solidaridad), el cristianismo (la caridad) y el romanticismo (la ironía)[94]. Estos planteamientos son completamente antimetafísicos, pues defienden que la filosofía debe "operar en dirección contraria" a la autoridad que impone una verdad, tanto en nombre de una comunidad científica como eclesiástica, pues "la verdad nunca es objetividad, sino un diálogo interpersonal que tiene lugar en un lenguaje compartido"[95]. La secularización, de acuerdo con estos autores, enseña que las preguntas trascendentes acerca de Dios son fútiles a causa de nuestra razón debilitada. Lo que se ha aceptado como verdad no es más que el intento de imponer las preferencias personales. Por ello, la filosofía posmoderna no se propone la demostración de la verdad, sino "favorecer la posibilidad de un consenso que pueda ser considerado como verdadero"[96]. De hecho, es justamente la secularización, según Vattimo y Rorty, la que advierte de la necedad de las preguntas trascendentes acerca de Dios, pues nuestra razón es débil.

Rorty, pragmatista convencido, niega "la distinción entre apariencia y realidad que hace posibles las disputas metafísicas"[97], pues aquellos que creen como Platón que se conoce el orden natural de las cosas a partir de la apariencia y la realidad, simplemente se estarían dejando sucumbir por el consuelo metafísico del que habla Nietzsche y que ofrecería una bienaventuranza no demostrada. Por tanto, la posibilidad de un orden equivale a la posibilidad de descripción lingüística, esto es, de ser descrito con un lenguaje, por lo que "cuanto más se piensa sobre el lenguaje, menos necesidad hay de pensar en la naturaleza"[98]. Por ello, Rorty considera que cualquier ideal de una certeza absoluta de un conocimiento o la firme convicción de la existencia de un orden racional en el mundo es un simple "mito reasegurador, propio de un estadio primitivo de la humanidad"[99]. La secularización sería el ejemplo claro de cómo el hombre es capaz de liberarse de las jerarquizaciones cosmológicas, filosóficas y teológicas, pues "las cosas no son de ninguna manera en sí mismas"[100].

---

[89] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 400.
[90] Ibid., 417.
[91] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional…*, 43.
[92] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 33.
[93] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional…*, 78-79.
[94] Santiago Zabala, "Una religión sin teístas y ateos…", 22.
[95] Ibid., 25.
[96] Ibid., 26.
[97] Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, 1.ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2002), 103.
[98] Ibid., 107.
[99] Santiago Zabala, "Una religión sin teístas y ateos…", 30.
[100] Richard Rorty, *Filosofía y futuro…,* 102.

Joseph Ratzinger, a modo de crítica a la posmodernidad, establece un análisis de la dictadura del relativismo[101] a la que ha derivado la historia de la filosofía. Explica así que si realmente no existe una verdad sobre el hombre o si el hombre no es capaz de descubrir dicha verdad, claramente no queda más remedio que recluirse en la cuestión de lo útil, quedando el hombre reducido a mera estadística. La idea de Rorty es, en definitiva, la propia de las sociedades liberales en las que "no existen valores ni criterios absolutos"[102]. El bienestar, la libertad, según Benedicto XVI, sin un sentido, sin un fin, sin una meta clara, se vacía, pues todo vale, pero el consenso, sometido al principio de la mayoría, no es suficiente para considerar una moral como verdadera[103].

Por su parte, Vattimo anuncia el adiós a la verdad a raíz de la instauración de las democracias. No obstante, observa que las sociedades pluralistas y democráticas siguen viviendo conforme a concepciones metafísicas de la realidad. La verdad continúa teniendo su correspondencia objetiva en los hechos y los ciudadanos sueñan con "crear el consenso sobre la base de las 'esenciales' leyes de la naturaleza"[104]. De todas formas, tras el descubrimiento de la insostenibilidad del ser como una estructura eterna reflejada en la metafísica objetivista, considera que es posible una apertura a la religión, en concreto a la cristiana, pues "a partir de la experiencia del pluralismo posmoderno, podemos también, y, sobre todo, pensar el ser solamente como acontecimiento, y la verdad, no ya como reflejo de una estructura eterna de lo real, sino como mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder"[105].

Para ello, según Vattimo, es imprescindible acabar con los resquicios de dogmatismo de la religión cristiana, ya que, tal y como lo expresa Popper, la verdad es la principal enemiga de las sociedades pluralistas y abiertas, sobre todo de las democráticas. Afirmar la verdad es un intento de arrogarse el derecho de declarar como verdadero lo que no puede ser demostrado empíricamente. Sin embargo, Popper, a diferencia de Vattimo, no llegó a superar la concepción medieval de la verdad como *adaequaetio rei et intellectus*, es decir, "como correspondencia de la representación con un orden real que se impone a la razón, y al cual esta debe conformarse"[106]. Por ello, en opinión de Vattimo, es esencial replantear de nuevo la noción de la verdad tal y como hicieron Nietzsche y Heidegger, los cuales criticaron fervientemente la idea de verdad como objetividad y, al mismo tiempo, sentaron las bases de la democracia.

Además, Vattimo defiende que con el 'final de la metafísica', la cual dio paso a la 'crisis de la razón' a consecuencia del "descrédito general sobre las ideologías políticas de tipo 'deductivo' y global"[107], llega inevitablemente el tiempo del pragmatismo. Ya no es posible hablar de esencias, de fundamentos últimos ni de condiciones de posibilidad, por lo que "la filosofía deviene pensamiento político de por sí"[108]. Así, la verdad nietzscheana se identifica con aquello que el hombre hace del mundo desde la perspectiva técnica. El subjetivismo triunfa y deja de existir una objetividad independiente. Heidegger, por su parte,

---

[101] Joseph Ratzinger, "Misa 'Pro eligendo Pontifice', Homilía del cardenal Joseph Ratzinger. Decano del Colegio Cardenalicio", *Vaticanva*, 18 de abril de 2005, https://lc.cx/wJkSCe.
[102] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls….", 265.
[103] Joseph Ratzinger, "Lo que cohesiona al mundo", *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización,* ed. Pablo Largo e Isabel Blanco (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008), 39.
[104] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, 1.ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2010), 18.
[105] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad…*, 15.
[106] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 23.
[107] Ibid., 54.
[108] Ibid., 59.

explica que el mundo entendido como tecnología y, por ende, el hombre, como objeto manipulable, es fruto del error "metafísico de haber imaginado la verdad como correspondencia, y al ser, como objeto"[109]. Es decir, a partir de la teoría eidética platónica según la cual "la verdad es un orden estable dado al que el sujeto debe conformar sus propias representaciones"[110], se acaba en el positivismo y el dominio tecnológico incondicionado.

Por tanto, el ser verdadero, según Vattimo, no es un objeto, sino el conjunto de presupuestos que permiten la experiencia. Así, el filósofo italiano, siguiendo a Heidegger y Nietzsche, postula que la "razón debe abandonar su pretensión de finalidad y certeza"[111]. El fin de la metafísica y la sentencia de la muerte de Dios marcaron la filosofía de Vattimo, pues si todo es interpretación, no hay verdad más allá del consenso. Además, afirma Vattimo, el deseo de alcanzar la verdad es un impedimento para la conformación de un diálogo fructífero. Siguiendo la hermenéutica de Gadamer y Heidegger, la filosofía débil de Vattimo concluye que, en el mundo, en tanto que realidad interpretada, "cualquier pretensión de verdad, certeza u objetividad, dejan de lado y echan tierra sobre dimensiones significativas de la provisionalidad y contingencia que inexorablemente penden sobre cualquier forma de comprensión"[112]. Por ello, exclama, siguiendo a Nietzsche, que no hay verdad, solo interpretaciones, y esto es una interpretación: el mundo es un continuo juego interpretativo cuya base veritativa se encuentra en el consenso.

Ante esta situación, nada impide rechazar al hombre como "cosa inútil", porque este se encuentra disuelto: "no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre"[113]. La Edad Moderna ha pretendido "arrancar al hombre del centro de su ser"[114]. El hombre deja de estar ante la mirada divina y se vuelve, en opinión de Guardini, autónomo, con una plena libertad de movimiento y de acción y, como consecuencia de ello, se escinde la concepción de la jerarquía de los grados en el ser, pues estos surgían a partir de la garantía de Dios como Creador. El hombre deja de constituir el centro de la misma Creación, es decir, "es una parte más del mundo"[115]. Así, el hombre es, por un lado, exaltado en tanto que se posiciona en contra de Dios, esto es, en tanto que las proyecciones de nuestros atributos hacia una instancia divina dejan de tener sentido; pero, por otro, pasa a ser un "fragmento de la naturaleza"[116], sin distinción alguna con el resto de seres vivos.

En este sentido, el hombre, con la secularización, se objetiva y pierde la sensibilidad para abrirse al mundo y al misterio de su existencia. No obstante, la filosofía personalista, en línea con el pensamiento cristiano, trata de reivindicar "una visión del hombre en cuanto persona una, única e irrepetible"[117]. Si el hombre posee la capacidad de conocer la verdad, trasciende a esta y puede, con ello, afirmar una antropología no secularizada que defienda la creaturalidad del hombre y la necesidad "de la comunicación interpersonal, tanto con los hombres como con Dios"[118]. Por ello, la civilización moderna, de acuerdo con Spaemann, representa una amenaza para la dignidad humana. A diferencia de las civilizaciones anteriores, las cuales podían llegar a ignorar la dignidad de grupos humanos concretos, según

[109] Ibid., 24.
[110] Ibid., 24-25.
[111] Thomas G. Guarini, "Gianni Vattimo: Nihilismo y verdad" en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 509.
[112] Ibid., 510.
[113] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 70-71.
[114] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 71.
[115] Ibid., 71.
[116] Ibid., 71.
[117] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 289.
[118] Ibid., 304.

Spaemann, con la civilización moderna se llega a "la idea de unas condiciones mínimas e iguales para todos en lo que a los derechos se refiere"[119], lo que, según el autor, esconde una tendencia a la eliminación de la idea misma de dignidad.

No obstante, según el pensamiento cristiano de Karol Wojtyla, la naturaleza humana evidencia "lo que es propio de todos los hombres precisamente por ser hombres, e indirectamente indica a quienes la poseen, es decir, significa a los hombres mismos"[120]. Por tanto, desde este posicionamiento la naturaleza humana remitiría a la misma esencia del hombre en tanto que ser personal. Es por ello por lo que Joseph Ratzinger advierte del peligro de convertir al hombre en objeto, en "material con que juega el progreso" y, por ende, no contar con el individuo, la persona, dejando que el "dios cruel *Deus sive natura*" le emplee como material a su libre antojo[121].

La negación de la jerarquía de los grados del ser implica, en este sentido, la negación de la naturaleza del hombre y el abandono de la vivencia del "ser como respuesta, como respuesta a lo que somos en verdad"[122], que es lo que, en opinión de Ratzinger, se expresa en el Decálogo. De esta forma, Ratzinger afirma que "es errónea una comprensión de la libertad que considere únicamente como liberación la disolución cada vez mayor de las normas, y la constante ampliación de las libertades individuales hasta llegar a la completa liberación que exima de todo ordenamiento"[123]. En otras palabras, se experimenta el carácter personal del hombre en sus acciones, y justamente por su carácter personal el hombre es sujeto moral, pues su "agente es una persona"[124]. Vivir conforme a la naturaleza supone vivir conforme a la verdad. Sin embargo, el pensamiento secularizado defendido por Vattimo y Rorty niega la posible adquisición de esta, ya que el hombre deja de saberse creado con la misión de "corresponder a ese ser nuestro"[125], a saber, el 'ser-desde', 'ser-para' y el 'ser-con'. En este sentido, Ratzinger sentencia a la humanidad con la siguiente cita:

> Donde se niega a Dios, no se edifica la libertad, sino que se la priva de fundamento y de esta manera se la distorsiona. Donde se rechazan por completo las tradiciones religiosas más puras y profundas, el hombre se separa de su verdad, vive en contra de ella y no consigue ser libre […] Si no hay verdad acerca del hombre, el hombre no tiene tampoco libertad. Solo la verdad hace libres[126].

LA RELIGIÓN ANTE EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN

Habermas, siguiendo a Hegel, considera que las grandes religiones forman parte de la historia misma de la razón, ya que el pensamiento postmetafísico no es comprensible sin la integración de las tradiciones religiosas en la historia de la metafísica[127]. A pesar de ello, la verdad sigue viéndose como "un peligro más que un valor", pues "conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende poder

[119] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*…, 117-118.
[120] Karol Wojtyla, *Persona y acción*, 2.ª ed. (Madrid: Ediciones Palabra, 2011), 133-134.
[121] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*…, 192-193.
[122] Ibid., 219.
[123] Ibid., 220.
[124] Karol Wojtyla, *Persona y acción*…, 43.
[125] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*…, 220-221.
[126] Ibid., 222.
[127] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*…, 14.

decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su propia opinión y sus preferencias"[128]. Por ello, Vattimo continúa diciendo lo siguiente:

> Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia. Sin embargo, si se piensa la verdad en los términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política deberá buscarse, sobre todo en la construcción de un consenso y de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término[129].

La religión parte de presupuestos filosóficos que suponen un sistema metafísico. Para Habermas, sin embargo, siguiendo a Kant, la religión en su sentido ritualístico y dogmático no es necesaria, pues aunque el Evangelio acoge la idea de Promesa, "la ley moral nos promete por sí misma felicidad"[130]. Además, desde esta perspectiva, actuar con un fin distinto al imperativo categórico es una desviación. La razón práctica debe demostrar el sentido de esa necesidad de admitir un poder que procure el resultado esperado de la acción moral. De hecho, Kant considera que en "el respeto a la ley moral está ya implícita la aspiración al bien supremo"[131], pero este bien supremo propio de la religión es empleado por Kant más por el modo que por el contenido. Según esta tesis, por tanto, la fe posee un sentido pragmático o utilitario en lo que se refiere a su contenido escatológico, pero no normativo.

Por otro lado, Rorty se enfrenta a la religión al proponer que esta sería inobjetable si se privatizara, esto es, que las instituciones eclesiásticas deben dejar de convocar a los fieles, de exponerles las cuestiones doctrinales que afecten su vida ordinaria, pues puede llegar a condicionar políticamente[132]. Pero justamente eso es lo esencial en las democracias, que todo ciudadano pueda expresar libremente sus creencias; mas si los ciudadanos religiosos deben ocultar sus posicionamientos políticos al estar fundamentados en cuestiones religiosas, entonces se les está exigiendo que pierdan su libertad y autonomía en el obrar. La democracia, por tanto, estaría contemplando a los distintos ciudadanos de manera distinta y obligando a los creyentes a una secularización de sus verdades religiosas.

En la misma línea que Rorty, aunque por razones diversas, Vattimo pretende explicar que con el fin de la metafísica se da por terminado el tiempo del Dios-moral o Dios-fundamento, pudiéndose así volver la mirada a la Biblia, la cual muestra un Dios, en opinión de Vattimo, diferente al Dios escolástico medieval y metafísico. Para el filósofo italiano, el Dios bíblico ha sido negado a lo largo de la historia de la filosofía moderna. De hecho, afirma que "si ya no hay una filosofía (historicista, como el hegelianismo y el marxismo; o positivista, como las diversas formas de cientificismo) que considere que puede demostrar la no existencia de Dios, somos libres de nuevo para escuchar la palabra de la Escritura"[133]. Ya se ha explicitado que para Vattimo una de las causas de la secularización y de la caída de la metafísica es justamente la doctrina cristiana de la caridad. En este sentido, la historia del debilitamiento del ser no es otra cosa que una actualización de la religión más que un abandono:

> Que hayan sido los fieles los que han matado a Dios significa también algo más radical y, quizás, escandaloso, esto es, que la secularización, todo ese conjunto de fenómenos de despedida de lo sagrado que caracterizan la modernidad occidental, es un hecho interno de la

[128] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 29.
[129] Ibid., 29.
[130] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 223.
[131] Ibid., 227.
[132] Richard Rorty, "Anticlericalismo y ateísmo", en *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, ed. por Santiago Zabala (Barcelona: Paidós, 2006), 56.
[133] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad…*, 14.

> historia de la religiosidad de Occidente, incluso la caracteriza en sentido fuerte, en lugar de ser un fenómeno extraño y hostil a ella. Si la civilización moderna se seculariza, este fenómeno es el modo positivo en el que corresponde a la llamada de su tradición religiosa[134].

Concluye así estas reflexiones afirmando que no se debe estigmatizar a la secularización como el abandono de lo sagrado, pues, "como acontecimiento, salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí mismo, ante todo, un hecho arquetípico de la secularización"[135]. No obstante, esta postura que relativiza lo sacro y que pretende omitir verdades de fe y añadir otras consideraciones personales no deja de denotar otro de los aspectos que caracterizan a la sociedad posmoderna, a saber, la creencia en la posibilidad de hacer una religión a nuestra medida obviando la historia, la tradición y la institución que la conforma. Por esta razón, en *Dei Verbum* se afirma que la Revelación viene de una única fuente pero se comunica de dos formas, demostrándose así lo "unidas y compenetradas" que están la "Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura"[136].

Por ello, la Iglesia católica, en este ambiente convulso de la historia de las ideas, ha tratado de sistematizar su pensamiento de una forma más clara y precisa. Por ejemplo, san Juan Pablo II dedicó en 1998 su encíclica a la cuestión de la relación entre la fe y la razón. En dicha encíclica debate con aquellas corrientes de pensamiento surgidas en la posmodernidad que considera peligrosas, a saber, el eclecticismo (incapacidad de discernir la verdad), el historicismo ("negar la validez perenne de la verdad"[137]), el cientificismo (la no admisión de otras formas de conocimiento diferentes al de las ciencias positivas), el pragmatismo (la negación de la validez de los principios éticos) y el nihilismo (que rechaza "todo fundamento a la vez que niega toda la verdad objetiva")[138]. Del mismo modo, lo que evidencia Ratzinger es que las filosofías herederas del positivismo son antimetafísicas, ya que se sustentan en la consideración de la razón como limitada. Esta concepción en la técnica es correcta para el Papa bávaro, pero su generalización a otros ámbitos de conocimiento puede conllevar una mutilación del ser humano, pues, en última instancia, lleva a la no aceptabilidad de instancias superiores o diversas a lo matemático, por lo que conceptos como la libertad se ponen en tela de juicio[139].

Ante el derrotero en el que se encuentra la filosofía, es clara la pertinencia del diálogo con las religiones. Según Ratzinger[140], la pérdida del sentido de la moral, la creencia de la imposibilidad del conocimiento metafísico fruto, en gran medida, de la deriva secularizante de la sociedad occidental, ha terminado por manifestar un nihilismo exacerbado y un relativismo sin límites que tacha de fundamentalista a toda opinión defensora de la verdad. Cualquier pensador o sistema filosófico que exijan un deber para con la verdad, que piensen que esta debería ser valorada adecuadamente o que incluso se debe tener fe en la verdad está haciendo "una hipóstasis innecesaria y filosóficamente maliciosa"[141]. En este sentido, Benedicto XVI hace famoso el término de *dictadura del relativismo* en la homilía para la Misa "Pro Eligendo Pontifice" del 18 de abril de 2005 al pronunciar las siguientes palabras:

---

[134] Ibid., 40.
[135] Ibid., 90.
[136] Pablo VI, "Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la divinidad", *Vaticanva*, 18 de noviembre de 1965, §9, https://lc.cx/PkayFh.
[137] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón* (Roma: Vaticanva, 1998), 52, https://lc.cx/iw3F9F.
[138] Ibid., 54.
[139] Euclides Eslava, "Augusto Comte: Ciencia, razón y religión", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 182.
[140] Joseph Ratzinger, "Misa 'Pro eligendo Pontifice'…", https://lc.cx/wJkSCe.
[141] Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (Bueno Aires: Amorrortu, 2007), 148.

> ¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. *Ef* 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse "llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina", parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos[142].

Por ello, la dictadura del relativismo es un asunto que afecta de lleno a la condición humana. Una libertad desligada de la verdad y del bien no es verdadera libertad. Al mismo tiempo, el positivismo propone un progreso sin límites alejado de la moral y de la ética. En este sentido, Benedicto XVI resume las consecuencias del positivismo en una palabra clave: "secularización, entendida como la eliminación del vínculo de las realidades temporales con el creador o incluso como una soberbia de la razón"[143], la cual se cierra a la contemplación y a la búsqueda de la verdad superior a ella. Por tanto, las ideologías políticas modernas son "versiones secularizadas del mesianismo judío y la escatología cristiana"[144]. Su crítica a Marx radica justamente en que no reconoce la verdad. Además, ve a Nietzsche como el representante último del secularismo. Si la idea de Dios ya no es creíble, si "la plenitud de la vida se alcanza negando a Cristo crucificado"[145] y a la moral cristiana, las consecuencias son abismales, pues si Dios no existe, "todo está permitido", tal y como sentencia Dostoyevski[146].

Esta consideración arremete de lleno contra la condición antropológica del ser humano, ya que si Dios no existe y todo está permitido, el hombre tendería a endiosarse, a obviar su naturaleza creatural, haciéndose así patente el pecado de Adán, a saber, el deseo de querer ser más como Dios o de ocupar Su puesto: "el hombre elimina a Dios para quedar de nuevo en posesión de la grandeza humana, que considera arrebatada indebidamente por otro. Con Dios, derriba un obstáculo para conquistar su libertad"[147]. Ratzinger explica que, en el fondo, detrás de este deseo de libertad máxima y sin límites propio de la Edad Moderna se esconde la promesa de la filosofía nietzscheana que ya se advertía en el Génesis: "seréis como Dios […] la meta implícita de todos los movimientos modernos en favor de la libertad es la de ser finalmente como un dios, no depender de nada ni de nadie, no ser limitado en la propia libertad"[148].

Cuando el hombre se separa de Dios, "exige y reivindica todo para sí"[149], como si fuera (que lo es, pero en tanto que es consciente de su condición y puesto en el cosmos)

---

[142] Joseph Ratzinger, "Misa 'Pro eligendo Pontifice'…", https://lc.cx/wJkSCe.
[143] Euclides Eslava, "Augusto Comte…", 184.
[144] Tracey Rowland, "Karl Marx y el marxismo: El problema de la primacía de la *praxis*", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 191.
[145] Owen Vyner, "Friedrich Nietzsche: *Eros*, moralidad y muerte de Dios", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 230.
[146] Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov. Parte I* (Madrid.: Alianza Editorial, 2006), 129.
[147] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 24.
[148] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 213.
[149] Jacques Maritain, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, 1.ª ed. (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966), 28

heredero de Dios. Como el hombre se torna subjetividad máxima, personalidad máxima, ello conlleva una consideración del poder humano como ilimitado, radicado en la utilidad, el bienestar, la seguridad; sin embargo, "el sentimiento de responsabilidad, la claridad de conciencia, la fortaleza de carácter no van en absoluto al compás de ese incremento"[150], por lo que el hombre moderno no está preparado para emplear el poder con acierto. La responsabilidad, por ende, es un aspecto que desaparece con el endiosamiento del hombre, pues este deja de tener un Ser ante el cual debe rendir cuentas. Sin embargo, Wojtyla defiende la perentoriedad y esencialidad de la responsabilidad en la condición humana:

> El hombre se hace bueno o malo en sentido moral mediante sus acciones, mediante su actividad consciente. Ser moralmente bueno significa ser un buen hombre, o sea, que se es bueno en cuanto hombre. Ser moralmente malo significa ser mal hombre, o sea, que se es malo en cuanto hombre. El hombre se hace bueno o malo mediante sus acciones dependiendo de cómo sean esas acciones. La cualidad de las acciones, que depende de las normas morales y en última instancia de la consciencia, se traspasa al hombre, que es el autor de esas acciones[151].

La fe rebelde en el autonomismo ha cegado al hombre moderno. Cuando el hombre no reconoce a Dios, rompe "la debida subordinación a su fin último"[152] y, con ello, su ordenación dentro del cosmos, ya sea esta con los demás o con el resto de la creación. En el momento en el que el hombre, con su poder de elección, emplea la naturaleza, esta deja de ser tal para participar de la naturaleza humana y, por ende, se torna sujeto de valoración moral, es decir, "se convierte en un elemento de la circunstancia humana"[153]. La libertad del hombre somete a este a su propia debilidad y, en consecuencia, pasa a ser un "receptáculo de posibilidades tanto positivas como negativas"[154], porque "amando las cosas —y al ser en ellas— el hombre las atrae a lo humano"[155].

En este sentido, y siguiendo a Ratzinger, sin la concepción cristiana del Dios real cuya esencia es un "total 'ser-Para' (el Padre), 'ser-desde' (el Hijo) y 'ser-con' (el Espíritu Santo)", y sin la comprensión de estos atributos como presentes en el hombre en tanto que ser creado a imagen y semejanza suya —porque el 'desde', el 'con' y el 'para' constituyen la figura antropológica fundamental—, el hombre dejaría de moverse hacia su fundamento (Dios). Es decir, el hombre se movería hacia la deshumanización: "hacia la destrucción del ser mismo, por medio de la destrucción de la verdad"[156]. Es por ello por lo que Ratzinger califica de jacobina a las variantes de la idea de liberación, pues la comprende como una negación de la naturaleza humana, como una lucha contra el hombre y un intento de abolirlo: "es rebelión contra el ser mismo del hombre, rebelión contra la verdad y, por tanto, conduce al hombre —como vio agudamente Sartre— a una existencia de contradicción consigo mismo, a una existencia que denominamos infierno"[157].

Según Ratzinger, el relativismo y el secularismo van engarzados, pues, en definitiva, el secularismo es un modo de vida que presenta al mundo sin Dios o, al menos, 'como si Dios no existiera' (*etsi Deus non daretur*). Reduce a Dios a lo privado, a un sentimiento carente de una realidad objetiva, por lo que cada uno forma su propio proyecto de vida. Asimismo, esta

---

[150] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 110-111.
[151] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 162.
[152] Pablo VI, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual", *Vaticanva*, 7 de diciembre de 1965, §13, https://lc.cx/dvGCr2.
[153] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…,* 113.
[154] Ibid., 113.
[155] Jacques Maritain, *Humanismo integral…*, 14.
[156] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…,* 214.
[157] Ibid., 214.

visión se presenta como si fuese científica y solo reconoce cuanto es verificable en un experimento, mas al no poderse someter a Dios a un experimento inmediato, con esta visión también se desgarra a la sociedad, terminando por dividirla. Cada uno sigue su proyecto de vida, luego cada uno está contra los demás. En opinión de Ratzinger, así no se puede vivir; se debe hacer presente a Dios en las sociedades. Ver que somos criaturas; que hay un Dios que nos creó y que permanecer en la voluntad de Dios no es dependencia, sino que es el don del amor que nos hace vivir.

Esto no debe entenderse como una crítica de Ratzinger al progreso en un sentido absoluto, sino más bien como una actitud precavida ante el progreso humano que fomenta "una concepción técnica de la esencia humana"[158]. Hace énfasis en la crisis de la moral, la cual acaba negada y reducida a datos, hechos. Por ello, defiende la importancia de la razón práctica. La fe cristiana puede ayudar en esta tarea, pues manifiesta las intuiciones éticas del ser humano a lo largo de la historia[159].

> En sí misma considerada, la técnica es ambivalente. Si de un lado hay actualmente quien es propenso a confiar completamente a ella el proceso de desarrollo, de otro, se advierte el surgir de ideologías que niegan *in toto* la utilidad misma del desarrollo, considerándolo radicalmente antihumano y que sólo comporta degradación. Así, se acaba a veces por condenar, no sólo el modo erróneo e injusto en que los hombres orientan el progreso, sino también los descubrimientos científicos mismos que, por el contrario, son una oportunidad de crecimiento para todos si se usan bien. La idea de un mundo sin desarrollo expresa desconfianza en el hombre y en Dios. […] Considerar ideológicamente como absoluto el progreso técnico y soñar con la utopía de una humanidad que retorna a su estado de naturaleza originario, son dos modos opuestos para eximir al progreso de su valoración moral y, por tanto, de nuestra responsabilidad[160].

Asimismo, defiende que el secularismo propone la "autonomía absoluta del hombre, tenido como medida y artífice de la realidad, pero empobrecido por ser criatura 'a imagen y semejanza de Dios'"[161]. Continúa afirmando que el *ateísmo práctico* no niega las verdades de fe, sino que simplemente las considera "irrelevantes para la existencia cotidiana"[162]. Este modo de vida, sin embargo, termina por ser autodestructivo, pues lleva a la indiferencia ante las cuestiones últimas o escatológicas del ser humano. Para Ratzinger, lo que esconden estas filosofías no es más que una rebeldía contra Dios, y por lo tanto, "contra la comprensión de la existencia humana, como realidad creada con una naturaleza"[163]. Dios, no es una realidad antagónica, sino el garante de la verdad. Por ello, según el autor, el reduccionismo filosófico al que se ven sometidos los relativistas es una de las principales causas de los totalitarismos del siglo pasado y de la crisis de valores actual. Al desaparecer Dios de los sistemas filosóficos, se ha visto ofuscada no solo la religión, sino también la verdad ética, el

---

[158] David González Ginocchio, "Buenaventura de Bagnoregio: Metafísica de la historia", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 89.
[159] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls…", 258.
[160] Joseph Ratzinger, *Carta encíclica Caritas in Veritate del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispo, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (Roma: Vaticanva, 2009), §14, https://lc.cx/-4SRv3.
[161] Joseph Ratzinger, "Audiencia general. El Año de la fe. Los caminos que conducen al conocimiento de Dios", *Vaticanva,* 14 de noviembre de 2012, https://lc.cx/YpJ90i.
[162] Ibid.
[163] Alejandro Sada, "Jean-Paul Sartre….", 421.

conocimiento e incluso la ciencia, ya que "si Dios pierde la centralidad, el hombre pierde su sitio justo, ya no encuentra su ubicación en la creación, en las relaciones con los demás"[164].

Por ello, el humanismo positivista, marxista y nietzscheano manifiestan, según De Lubac, un claro anticristianismo. Al aparecerse Dios en la filosofía moderna como un antagonista, como un "adversario de su dignidad", el hombre deja de conmoverse, o más bien, "dio en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad más que si rompía, entonces, con la Iglesia, más tarde, con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender"[165]. El biologicismo, el mecanicismo, el psicologicismo, al igual que las corrientes sociológicas, desconocen al hombre, pues, en realidad, el ser humano debe conocerse en tanto que ser finito:

> La persona finita, que existe como tal aunque no lo quiera, aunque niegue su propio ser; que es llamada por Dios y está en contacto con las cosas y con las demás personas; que tiene la libertad soberana y terrible de poder conservar y destruir el mundo, más aún, de poder afirmarse a sí misma y alcanzar su pleno desarrollo, o abandonarse y destruirse. Y esto último no como elemento necesario dentro de un proceso suprapersonal, sino como algo realmente negativo, evitable y en el fondo absurdo[166].

Además, el ser humano es un ser religioso por naturaleza, pese a que esta condición humana sea negada por la filosofía moderna y posmoderna. El hombre es un ser espiritual, religioso, y, por ello, "consciente de estar bajo un poder divino, al cual tiene que reconocer y honrar, y del cual ha de esperar la salvación"[167]. Para Balthasar, aquel que conoce al hombre se percata de que la religión pertenece a su esencia. El debilitamiento de su "capacidad religiosa natural" supone una consideración del mundo como profano o, al menos, no sagrado. En este sentido, el error de la antropología derivada del ateísmo y de la secularización radica en que "disgrega el ser y engendra servidumbre"[168], dando lugar a un suicidio colectivo e individual.

El hombre, en tanto que yo religioso, contempla un tú por su predisposición a abrirse "más allá de sí mismo" y se entiende como "responsable ante un Tú absoluto"[169]. En otras palabras, el hombre, ser relacional con otros hombres, se fundamenta en la comprensión de la existencia de una realidad sobrenatural, un Tú eterno y Juez, superior a él ante el que, ambos, son responsables y, además, poseedores de una "suprema dignidad y libertad"[170]. De lo contrario, si se niega la religiosidad innata del hombre, se fomenta la relativización de los acontecimientos esenciales de la vida humana, como el nacimiento, la concepción, la enfermedad o la muerte, las cuales "pierden su carácter de misterio", es decir, pasan a ser objeto de estudio de la ciencia y de la técnica y, de facto, "quedan anestesiados, convertidos en algo sin importancia"[171]. Por ello, y en contra del positivismo, Fazio asevera que no es posible reducir al hombre a mera naturaleza, pues este es "interioridad y libertad, conciencia y reflexión"[172]. De hecho, tanto "la apertura del hombre a la trascendencia" como el "dinamismo de los anhelos humanos"[173] permiten afirmar al hombre como un ser religioso.

---

[164] Joseph Ratzinger, "Audiencia general. El Año de la fe…", https://lc.cx/YpJ90i.
[165] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 23.
[166] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 109-110.
[167] Hans Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre…*, 63.
[168] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 407.
[169] Hans Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre….*, 106.
[170] Ibid., 106.
[171] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 128.
[172] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 280.
[173] Juan Luis Lorda, *Antropología teológica…*, 126.

Otra de las consecuencias antropológicas de la secularización, y en relación con la naturaleza religiosa del ser humano, es la eliminación de la dualidad del hombre, es decir, la negación de la distinción y complementariedad de la materia y el espíritu, del cuerpo y del alma. El hombre es corpóreo y espiritual, y ambos lo definen como ser de modo individual y esencial. Nietzsche mismo ya observó la devaluación y rechazo de la concepción del alma de la filosofía moderna, tal y como lo enuncia en *Más allá del bien y del mal*:

> ¿Qué es, pues, lo que la filosofía moderna entera hace en el fondo? Desde Descartes —y, ciertamente, más a pesar de él que sobre la base de su precedente— todos los filósofos, con la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto del alma —es decir: un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana. La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, *anticristiana*: aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para los oídos más sutiles[174].

La tradición cristiana, al acercarse a la noción del alma, ha adoptado conceptos del dualismo platónico, como es la idea del alma en sí misma y de la teoría hilemórfica de Aristóteles para comprender la relación del alma con el cuerpo. No obstante, se separa de ambos, pues, a diferencia de estos dos filósofos griegos, el pensamiento cristiano "supone que el alma pervive tras la muerte y que realiza tanto la función de animar el cuerpo como la de entender"[175], razón por la cual conforma una unidad indisoluble. De hecho, el filósofo cristiano Jacques Maritain explica que el alma humana "constituye con la materia que informa una única sustancia, a la vez carnal y espiritual"[176]; es decir, que la materia y el alma son dos coprincipios sustanciales de un mismo ser, de una sola y única realidad.

Ante esta situación, Wojtyla aboga por la defensa de la espiritualidad del hombre —puesto que "el hombre no podría tener manifestaciones espirituales, si de alguna manera no fuera un espíritu"[177]— apoyándose en el principio de no contradicción y en el de razón suficiente para postular la interpretación dualista del ser humano. El hombre, por tanto, es concebido como integrado por un alma y un cuerpo que, desde la perspectiva cristiana, "es una unidad"[178], de ahí que para Wojtyla la persona sea un ser —compuesto de alma y cuerpo— "sujeto de acciones espirituales, de conocimiento y volición, cuyo fin último es Dios"[179].

Negar este dualismo unitario implica la transformación del hombre en artefacto, lo que inevitablemente promueve la conquista del hombre, ya que, tal y como expresa C.S. Lewis, "la conquista final del Hombre ha demostrado ser la abolición del Hombre"[180]. Además, si el hombre es únicamente materia, los instintos, la naturaleza animal, terminan por regir las acciones humanas o, en el peor de los casos, se desencadena un relativismo moral en el cual no existe la verdad y, por ende, todo vale. La filosofía tradicional, sin embargo, siempre se ha basado en la concepción del hombre como "individuo de naturaleza racional"[181] y, en cuanto

---

[174] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, 22.ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 85.
[175] Juan Luis Lorda, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo,* 1.ª ed. (Madrid: Ediciones Palabra, 2005), 319.
[176] Jacques Maritain, *Reflexiones sobre la persona humana*, 1.ª ed. (Madrid: Encuentro, 2007), 15.
[177] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 266.
[178] Juan Luis Lorda, *Antropología teológica…*, 217.
[179] Juan Luis Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, 1.ª ed. (Madrid: Ediciones Palabra, 1996), 118.
[180] C.S. Lewis, *La abolición del hombre*, 6.ª ed. (Madrid: Encuentro, 2012), 65.
[181] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 384.

tal, persona, además de recalcar su naturaleza social. Por ello, la naturaleza espiritual del ser humano se conoce en tanto que se antepone la trascendencia de la persona:

> Primero conocemos que el hombre es persona: se nos revela su espiritualidad bajo la forma de la trascendencia de la persona en el actuar; y solo posteriormente podemos alcanzar la comprensión del ser espiritual […] Y, así como no podemos separar la persona de la espiritualidad, no podemos separar la espiritualidad de la persona. Y así lo indica la experiencia; y por tanto, si se habla de "naturaleza espiritual" (*natura rationalis*), se puede aceptar ese concepto en tanto que indica una cierta estabilidad o sustancialidad del ser espiritual[182].

LA DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN: HABERMAS Y RATZINGER

A raíz de los cambios en las sociedades modernas, y como consecuencia de la secularización, la cuestión de la conformación del Estado democrático de derecho fomentó el encuentro en 2004, en la Academia Católica de Baviera, del filósofo más influyente de su tiempo, a saber, Jürgen Habermas, con el por entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia Católica (Joseph Ratzinger), que un año después sería nombrado Papa bajo el nombre de Benedicto XVI.

El motivo del encuentro no fue otro que el intento de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los fundamentos prepolíticos del Estado? Tal y como se observará, pese a que la herencia filosófica y los caminos empleados para la resolución de dicha cuestión son distintos, las conclusiones a las que se llegan, en gran medida, son semejantes o, al menos, no excluyentes. Habermas, así, defenderá la necesidad de un doble proceso de aprendizaje según el cual los ciudadanos creyentes deben traducir sus posicionamientos religiosos al lenguaje universal de la razón comunicativa. Ratzinger, por su parte, defenderá la importancia del trabajo recíproco y complementario de la fe y la razón y la erradicación de las patologías de ambas, a saber, el fideísmo y el racionalismo extremo, con el fin de no extralimitarse ninguna de ellas. Tal y como se evidencia, ambos proponen establecer unos límites a la filosofía y a la religión en pos de una convivencia y tolerancia adecuada.

I. Jürgen Habermas: el doble proceso de aprendizaje

En primer lugar, Habermas parte de que las convicciones religiosas son un desafío para la filosofía. Pese a su ateísmo metodológico e ilustrado, reconoce el potencial de verdad de las creencias religiosas, por lo que propone una secularización no destructiva. A la pregunta de si la normatividad de los estados liberales y secularizados se sustentaba en principios religiosos, Habermas responde que "el proceso de secularización cultural y social" evidencia un "doble proceso de aprendizaje" que lleva tanto a la Ilustración como a la religión "a una reflexión sobre sus respectivos límites"[183].

Al apoyarse la ciencia moderna en la razón crítica a la hora de despejar de la naturaleza y de la historia todo constructo metafísico totalizante, "se ha desmoronado la síntesis entre la fe y el saber que imperaba desde los tiempos de Agustín y Tomás de

[182] Ibid., 266.
[183] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 11.

Aquino"[184]. En un primer momento, se atisba en Habermas un rechazo e incluso un enfrentamiento de toda forma del espíritu que no vea en la religión un contenido razonable (como es el caso de una Ilustración obtusa) a diferencia de aquellos que, como Hegel, ven en la religión un elemento digno de ser recordado como subordinado a la filosofía[185].

Sin embargo, es firme defensor de la autosuficiencia, en cuanto a legitimación se refiere, del Estado liberal (ilustrado y kantiano), pues este recurre "a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independientes de la tradición religiosa y metafísica"[186]. El liberalismo político, según Habermas, consiste en "una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos"[187] de los Estados, situado en una tradición de un derecho racional y que renuncia al derecho natural clásico. En otras palabras, la razón legitima al Estado liberal, no un derecho natural fundamentado en convicciones religiosas y morales universalistas basadas en la historia de la salvación.

La legitimación del poder estatal procedería así de fuentes filosóficas profanas de los siglos XVII y XVIII. Los ciudadanos, en este sentido, no son meros destinatarios de derecho, sino que son autores de derecho, es decir, que aunque estos formen sus opiniones en función de ideales éticos y/o religiosos, el elemento unificador ya no es la religión, pues esta es sustituida por el proceso democrático, que, en sí mismo, unifica a todos los ciudadanos. Además, considera que las exigencias a los ciudadanos colegisladores en las sociedades democráticas deben ser mayores que aquellas en las que tan solo son súbditos.

Por ello, deben trabajar "en provecho de otros y aceptar sacrificios en pro del bien común"[188]: la solidaridad ciudadana. A pesar de ello, es consciente de lo útil que fue la presencia de un trasfondo religioso común, pero del mismo modo que lo fue un lenguaje común o una renovada conciencia nacional basada en la solidaridad. El Estado no depende y no puede depender de legitimaciones religiosas, pues se busca una neutralización del poder[189]. Ante el pluralismo religioso, la libertad de conciencia y de religión deben ser las condiciones necesarias, pero no suficientes, ya que se debe promulgar "la formación democrática de la voluntad constituida deliberadamente"[190].

El papel que en un primer momento tuvo la religión de integración y unificación social ha pasado a las manos de la razón comunicativa secularizada. La validez normativa, el consenso y el diálogo racional suplantan a la religión. Por esta razón, pide al ciudadano religioso que no absolutice sus juicios religiosos y morales, sino que se inserte y acepte las bases y condiciones del Estado liberal. Así, la teoría de la acción comunicativa pretende deducir que la religión pertenece "a una determinada fase de desarrollo en el camino hacia la sociedad moderna, concebida democráticamente"[191]. No obstante, con el paso del tiempo, su pensamiento se aleja más de la tesis secularizante para postular la importancia de las manifestaciones religiosas. Sin embargo, Habermas afirma que al catolicismo le fue difícil

---

[184] Jürgen Habermas, "La conciencia de lo que falta", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 57-58.
[185] Ibid., 61-62.
[186] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 11.
[187] Ibid., 11.
[188] Mary Frances McKenna, "Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 482.
[189] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 127.
[190] Ibid., 128.
[191] Michael Reder y Josef Schmidt, "Habermas y la religión", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 24.

aceptar la razón ilustrada, el humanismo y el liberalismo político. Así, se propone analizar, desde el punto de vista empírico, el fenómeno de la subsistencia religiosa en un entorno cada vez más secularizado[192].

Con todo, la pretensión de la filosofía de conocer los contenidos de la religión sin una predisposición sincera demuestra que, en el pensamiento postmetafísico, "la fe y la razón son modos inconmensurables del espíritu que se hallan claramente diferenciados entre sí"[193]. En última instancia, Habermas se pregunta cómo debe entenderse a sí misma una razón secular y moderna que afirma sin miramientos el adiós a la verdad metafísica en lo que respecta a la religión; a lo que responde que "la razón moderna no debe entenderse de manera secular" y que "la teología debe adentrarse en serio en el pensamiento posmetafísico"[194]. Habermas habla de un derrotismo de la razón moderna tras la Ilustración fruto de un naturalismo crédulo de lo científico. Tanto la razón como la religión son formas complementarias del espíritu, pues las tradiciones religiosas son un instrumento y una fuente de conocimiento vivo de la cual la razón secular puede aprender, por lo que a partir de una traducción de estos contenidos religiosos es posible la adquisición de conocimiento.

La razón habermasiana tiene, entonces, una "preocupación social"[195] aunque reconoce su incapacidad de abordar y resolver cuestiones sociales si no es a partir de aliados como las comunidades religiosas. Pero, ¿cómo deben ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y seglares? La religión se ha visto forzada a adaptarse, lo que es, en opinión de Habermas, difícil si se parte de la base de que esta tiende a ser una imagen del mundo, una autoridad que "estructura totalmente una forma de vida"[196]. Tuvo que renunciar al "monopolio interpretativo" a medida que la "secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa generalizada fueron imponiéndose"[197]. La comunidad religiosa y la comunidad ciudadana, así, se vieron separadas.

No obstante, el Estado debe cuidar de las culturas y religiones que, en cierta medida, sustentan la "conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos"[198]. De esta forma, si la conciencia religiosa y laica asimilan la secularización como un proceso de aprendizaje complementario, entonces podrían enriquecerse mutuamente en los asuntos públicos. En este proceso de aprendizaje, la "ilustración y religión escuchan y aprenden una de la otra"[199], siendo, al mismo tiempo, conscientes de sus respectivos límites. La religión y la metafísica deben asimilar "su propia des- y relegitimación"[200]. En el sentido habermasiano, la secularización no consiste en establecer cuál de las dos (la fe o la razón) tiene la primacía en el conocimiento humano. De hecho, la religión puede ser considerada razonable si se abstiene de la violencia, del fundamentalismo y del dogmatismo institucional. Superar la disonancia cognitiva en pos del respeto de otros credos, aceptar el carácter de *auctoritas* de la ciencia en el conocimiento secular, y comprender que "el Estado constitucional está sostenido sobre una

---

[192] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 23.
[193] Michael Reder, "¿Hasta qué punto pueden diferenciarse la fe y la razón? Reflexiones desde la filosofía de la religión y la ética", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 125.
[194] Friedo Ricken, "Razón posmetafísica y religión", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 153.
[195] Norbert Brieskorn, "Del intento de tomar nueva conciencia de una relación", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 79.
[196] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 30.
[197] Ibid., 30.
[198] Ibid., 28.
[199] Mary Frances McKenna, "Jürgen Habermas…", 483.
[200] Ibid., 477.

moralidad profana"[201], son las metas que debe proponerse la religión, en el caso occidental, cristiana.

No obstante, Jürgen Habermas es consciente de que esto supone, para los ciudadanos creyentes, una disociación entre su identidad pública y privada; además de que los no creyentes, si no se mantienen sensibles al lenguaje religioso, pueden llegar a desestimar las opiniones de estos, lo que supondría la exclusión injusta de un sector de la ciudadanía. Por ello, la tolerancia habermasiana no está bien repartida, pues exige al creyente aceptar consideraciones (bio)éticas contrarias a su fe y al laico, en cambio, tan solo ofrecer "un trato reflexivo con los límites de la Ilustración", aunque es cierto que explicita que los ciudadanos secularizados "no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad"[202]. Es decir, los creyentes aceptan la moralidad secular profana y los no creyentes deben aceptar *a priori* que las religiones pueden ser fuentes de sentido y no una manifestación meramente irracional[203].

Particularmente, Habermas ve que las religiones ofrecen recursos valiosos. Asimismo, observa que la Ilustración ha caído en el error de exigir a la razón más de la cuenta. Por ello, "busca resguardar las intuiciones morales de las religiones para que puedan encontrar resonancia universal en la esfera secular, de modo que le permitan a Occidente actuar como una fuerza secularizante no destructiva en el mundo"[204]. En otras palabras, Jürgen Habermas resalta la importancia de la herencia judeocristiana en la Ilustración, entendida como el cristianismo helenizado y la Iglesia Católica en su carácter educativo (universidades, catedrales, monasterios…).

El igualitarismo universal, la defensa de la conciencia individual, la democracia y los derechos humanos no surgen si no de la cultura y tradición judeocristiana. La Reforma supuso la transformación religiosa en la conciencia humana y, con ello, la irrupción de la secularización. Por ello, busca una "reestructuración de la fe"[205] y de las prácticas de la Iglesia en orden a un acomodamiento a las verdades de otras religiones y de la ciencia. Si la fe se moderniza, se logrará la tolerancia y la neutralidad estatal. Por ello, en última instancia, "las intuiciones morales religiosas deben traducirse a un lenguaje accesible para todos en general"[206], es decir, al lenguaje de la razón natural post-metafísica. Ahora bien, ¿qué es lo que debe hacer un ciudadano religioso? Al ser el Estado liberal, según Habermas, desde sus fundamentos, secular, los creyentes deben mantener un equilibrio teo-ético, es decir, deben lograr un equilibrio entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares. Ello resulta una suerte de restricción a la creencia religiosa, pues para el creyente la fe no es solo una doctrina, sino un alimento espiritual que recorre y condiciona inextricablemente toda su vida:

> Forma parte de las convicciones religiosas de mucha buena gente religiosa en nuestra sociedad el que ellos deben basar sus decisiones concernientes a asuntos fundamentales de justicia sobre sus convicciones religiosas. Esas personas no ven que exista la alternativa de hacerlo o de no hacerlo. Están convencidos de que deben aspirar a la totalidad, a la integridad, a la integración en sus vidas: que ellos deben permitir que el Mundo de Dios, las enseñanzas de la

[201] Ibid., 477.
[202] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 31-33.
[203] Jürgen Habermas, "La conciencia de lo que falta…", 74.
[204] Mary Frances McKenna, "Jürgen Habermas…", 478.
[205] Ibid., 479.
[206] Ibid., 480.

> Torah, el mandato y el ejemplo de Jesús, o lo que sea, configuren sus existencias como un todo, incluyendo por tanto su existencia social y política[207].

Parece decir, en definitiva, que la fe no puede ser negada, pero no por ello debe ser aceptada. La secularización, por ende, no es más que una transformación de los contenidos de la tradición, entre los que se encuentran los contenidos religiosos. Evidentemente, cuando las perspectivas enraizadas en lo religioso tienen un espacio legítimo en la esfera pública y política, la sociedad reconoce oficialmente la contribución esencial que puede desempeñar la religión en el esclarecimiento de asuntos controvertidos fundamentales:

> Dada la propagación del naturalismo crédulo para con la ciencia, esto no es un presupuesto evidente. El rechazo del secularismo dista mucho de ser algo trivial, lo que incide de nuevo en nuestra pregunta inicial de cómo debe entenderse con relación a la religión una razón moderna que ha dicho adiós a la metafísica. Como tampoco es nada trivial la expectativa de que la teología se involucre en el pensamiento posmetafísico[208].

A los ciudadanos religiosos se les exige una tolerancia que impida el nacimiento de fundamentalismos, pues estas mentalidades son incompatibles si lo que se busca es la no desintegración de las comunidades democráticas. En este sentido, se trata de un "proceso de aprendizaje colectivo", ya que "la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático solo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo"[209]. La filosofía, frente a estas disquisiciones, según Jürgen Habermas, debe actuar como mero observador. Sin embargo, este doble proceso de aprendizaje según el cual el creyente debe traducir las verdades de fe al lenguaje universal de la razón supone un ataque contra los contenidos de fe del creyente, pues, tal y como afirma Balthasar, "lo que me es dado como gracia solo puede ser comprendido como tal, pero no puede ser construido después por el entendimiento […] Lo que se ofrece con el carácter fundamental de la gracia libre, no puede ser captado racionalmente jamás sin destruir su propiedad más auténtica"[210].

En conclusión, la religión es parte indisociable de la vida social y política del ser humano y más en concreto del hombre religioso, que no es capaz por principios éticos, religiosos y morales de escindir la vida pública de la vida privada. Por ello, la estipulación rawlsiana en la que, en un principio, cae Habermas, no puede ser exigida a los ciudadanos que son incapaces de renunciar a cuestiones privadas que atentan contra su forma religiosa de vida. Al realizar un ejercicio de honestidad intelectual, Habermas es capaz de rectificar en este aspecto haciendo explícita la importancia e interés que tiene el propio Estado de ofrecer el libre acceso a una polifonía religiosa:

> El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas[211].

---

[207] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 135.
[208] Jürgen Habermas, "La conciencia de lo que falta…", 74.
[209] Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado…", 11-12.
[210] Hans Urs von Balthasar, "¿Por qué soy todavía cristiano?", en *Hans Urs von Balthasar ¿Por qué soy todavía cristiano?/Joseph Ratzinger ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 43.
[211] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 138.

La preocupación de la teología ha sido desde el principio "entender y transmitir el discurso de *theos* como *logos*"[212], por lo que debe incentivarse que la teología cristiana participe, desde la perspectiva de Habermas, "en el proceso de traducción que ha quedado relegado a la razón posmetafísica"[213]. Además, la teología cristiana tiene como responsabilidad presentarse ante la razón como una afrenta, manifestar ante el pensamiento secular una "pretensión cognitivamente inadmisible"[214].

II. Joseph Ratzinger: las dobles patologías

Según Habermas, como la tesis de la secularización ha perdido hoy su capacidad de *ilustrar*, el mundo y la religión deben mantener una "relación de intercambio recíproco"[215]: pese a diferenciarse radicalmente en cuanto a su materia de estudio y método, la fe y el saber deben establecer una relación constructiva. Así, a la razón secular habermasiana le preocupa la posible opacidad en sus relaciones con la religión:

> El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón natural y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral […] Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de fe, aun cuando el resultado solo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles, en principio, de manera universal[216].

Con la reforma del siglo XVI, según Ratzinger, se empieza a atisbar una primera ola cuyo fin y motivo último es la *deshelenización del cristianismo*, es decir, que "la fe debe liberarse de la metafísica para poder volver a ser ella misma de manera plena"[217], tesis que comparte Gianni Vattimo. La segunda ola tiene lugar en los siglos XIX y XX, cuando la autolimitación de la razón, fruto de una radicalización de la filosofía kantiana, daría lugar a una síntesis entre el cartesianismo (platónico) y el empirismo. En este sentido, Friedo Ricken[218] se pregunta cómo puede considerarse a Kant "el padre de una visión del mundo cientificista-naturalista", pues el primado que otorga a la razón práctica es un claro intento de impugnar el naturalismo.

Partiendo de la premisa de san Juan Pablo II de que "creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida, no es en modo alguno fuente de intolerancia"[219], sino que al contrario, es condición necesaria para un diálogo fructífero, auténtico y sincero, Ratzinger se enfrenta al problema de la secularización. Al considerar que el *intellectus fidei* requiere de una filosofía del ser que permita a la teología desarrollar sus puntos, Benedicto XVI engarza la fe con la razón, lo religioso con lo secular. Maritain, con otras palabras, expresa algo similar, ya que "las cosas del César no solo son distintas de las que son de Dios; deben también cooperar con ellas"[220]. El Papa bávaro vio en el filósofo Jürgen Habermas un reflejo del camino al que se ha visto dirigido en los últimos tiempos la filosofía, a saber, el rechazo a la metafísica, la religión y su posible correlación, aunque Habermas "lucha por un orden

[212] Josef Schmidt, "Un diálogo en el que solo puede haber ganadores", en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, ed. por Michael Reder y Josef Schmidt (Barcelona: Paidós Ibérica, 2009), 186.
[213] Friedo Ricken, "Razón posmetafísica y religión…", 173.
[214] Ibid., 174.
[215] Michael Reder y Josef Schmidt, "Habermas y la religión…", 28-29.
[216] Jürgen Habermas, "La conciencia de lo que falta…", 56-57.
[217] Friedo Ricken, "Razón posmetafísica y religión…", 165.
[218] Ibid., 167.
[219] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio*…, 55, https://lc.cx/iw3F9F.
[220] Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*…, 185.

moral para una vida recta y una sociedad justa"[221] en la que la filosofía y la religión convivan. Es por ello que la religión debe permitir a la razón escuchar a las grandes tradiciones de la humanidad. Por su parte, Jürgen Habermas mantiene que "la religión y las visiones metafísicas del mundo quedaron fracturadas por la ciencia moderna"[222] y que, por ello, debe reconocerse la autoridad de la razón (al permanecer esta infalible) y la legitimidad del Estado neutral.

Tal y como anunciaba Guardini, la modernidad fue "la principal responsable de la disgregación del hombre y del mundo", esto es, "la apuesta por una falsa y vacía espiritualidad"[223]. La verdad, así, según Benedicto XVI, se ve arrinconada y considerada como antidemocrática y fuente de intolerancia. El desgaste espiritual al que se ve abocada Europa fruto de la inmersión del ambiente intelectualista basado en la técnica es lo que Guardini y Ratzinger advierten. La ciencia no es omnicomprensiva; no puede responder a todos los problemas del ser humano, pues para ello existen otros modos de conocer, como la religión: "si la racionalidad científica no posee el monopolio del conocimiento humano es sencillamente porque la realidad es algo más vasto que la región delimitada por la experiencia empírica"[224]. Asimismo, Ratzinger es consciente del problema de compatibilidad entre religiones y culturas. Este tema de primer orden afecta de lleno a la fe cristiana, la cual desde su origen "y por su misma esencia, pretende dar a conocer y proclamar ante todos los hombres quién es el único Dios verdadero, y el único Salvador de toda la humanidad"[225]. Por ello, llama a la necesaria correlación de razón y fe (*fides et ratio*). La razón, según Ratzinger, ilustra la religión, y viceversa.

Su discurso en la Universidad Católica de Baviera comienza con una sentencia contundente contra la modernidad: "en el proceso del encuentro y de la compenetración de las culturas han saltado por los aires certezas éticas sostenidas hasta ahora"[226]. A pesar de la globalización y de la capacidad técnica del ser humano de destruir y producir, la pregunta acerca de qué es el bien y por qué hemos de realizarlo pese a que sea en perjuicio nuestro, sigue estando pendiente. Habla así de la obviedad de que el discurso científico no puede generar un *ethos*, es decir, una conciencia ética renovada[227]. Si para Habermas los fundamentos pre-políticos del Estado radicaban en la razón práctica y comunicativa de una metafísica secular, para Ratzinger el fundamento no es otro que la criaturalidad del hombre gracias a su Creador. Somete, por tanto, a la razón moderna al desafío de cuestionarse por qué y cómo la razón debe poseer la primacía sobre la *irracionalidad*[228]. Mary Frances McKenna resume someramente la crítica a la religión de Horkheimer y Adorno que posteriormente Habermas retoma:

> Primero, la religión es catalizadora de la Ilustración, porque la religión crítica al mito; segundo, en este proceso, la religión es asimilada y secularizada, deveniendo despojada de su papel social y filosófico; tercero, la religión permanece, sin embargo, como fuente de las esperanzas más profundas de la humanidad para la justicia y la reconciliación; cuarto, el uso que la teoría crítica hace de la razón contra la razón pilota un escepticismo metodológico frente a la religión que resguarda contra los abandonos fáciles y acomodaticios de ciertos

[221] Mary Frances McKenna, "Jürgen Habermas…", 484.
[222] Ibid., 492.
[223] Marcela Jiménez Unquiles, "Romano Guardini…", 292.
[224] Ibid., 303-304.
[225] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 11.
[226] Joseph Ratzinger, "Lo que cohesiona al mundo…", 36.
[227] Ibid., 36-37.
[228] Mary Frances McKenna, "Jürgen Habermas…", 468.

> fenómenos sociales; quinto, y primero que nada, la religión no es rechazada, sino reapropiada: la razón y la memoria se necesitan mutuamente[229].

Según Ratzinger, la transformación del hombre y del mundo, a raíz de los avances en el conocimiento científico, ha dado lugar a la demolición de las certezas morales. Por ello, la ciencia debe ser responsable y, sobre todo la filosofía, debe asegurarse de que los resultados científicos no se vean seducidos o tergiversados por los elementos no científicos[230]. Esto es esencial para garantizar una mirada abierta (y sin prejuicios) a la totalidad, pues la ciencia solo muestra los aspectos particulares de la realidad, pero nunca el todo. Postula que, en el ámbito político, debe prevalecer la fuerza del derecho frente al derecho del más fuerte, ya que la libertad sin el derecho, fundamentada en la arbitrariedad, desemboca en anarquía y, por tanto, en la destrucción de la libertad. En este sentido, la democracia es la mejor forma política siempre y cuando se mire con ojos críticos las decisiones de la mayoría, la cual puede tener decisiones "ciegas e injustas", aunque de lo que no duda Ratzinger es de que "hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza"[231].

Ahora bien, ¿esto significa que son los derechos humanos una invención de Occidente? Pues otras culturas no concuerdan con la igualdad de todo ser humano. Asimismo, ¿es la religión un poder arcaico y peligroso que genera discordia y fanatismo? ¿Lleva a falsos universalismos? ¿Debe, quizás, para ser aceptada en el Estado liberal y democrático, estar tutelada por la razón? En definitiva, "¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?"[232] Ratzinger expone que a esta duda comprensible habría que añadir otra del mismo calibre sobre "la fiabilidad de la razón"[233]. No es justo criticar o poner en duda la fuerza moral positiva de la religión y otorgar impunidad a una ciencia alejada de una razón crítica y consumida por supuestos ideológicos acientíficos, ya que el cientificismo propone teorías que desechan el derecho natural en favor del evolucionismo. En este sentido, Ratzinger apela a la necesidad de poner bajo observancia a la razón del mismo modo que a la religión para así evitar caer en el fanatismo o el terror.

Esta es la razón por la cual Benedicto XVI defiende que los deberes del hombre se deben sumar a los derechos humanos, ya que nuestra racionalidad laica "no es comprensible para toda *ratio*"[234], lo que indica que existe, al menos, un límite en cuanto a su capacidad de hacerse inteligible. Es decir, el hombre occidental debe andar con cuidado, pues de lo contrario caería en el *eurocentrismo*. Por ello, el diálogo debe ser intercultural, porque es indispensable esta dimensión a la hora de dar respuesta a cuestiones fundamentales que no se pueden "entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental"[235]. En definitiva, es un error hablar de una ética mundial, tal y como propone la visión secular, pues es una abstracción con cariz eurocentrista que no deja paso a la interculturalidad. Por último, Ratzinger admite la necesidad de limpiar a la religión de sus patologías, pero tan solo si a esta le sigue una limpieza de las patologías de la razón instrumental, pues una razón técnica sin límites, además de ser imposible, perjudicaría a la

[229] Ibid., 472.
[230] Joseph Ratzinger, "Lo que cohesiona al mundo…", 37.
[231] Ibid., 39-40.
[232] Ibid., 43.
[233] Ibid., 44.
[234] Ibid., 51.
[235] Ibid., 49.

humanidad, ya que, para Benedicto XVI, hay verdades "que la ciencia no contempla ni puede contemplar"[236]:

> La técnica nunca es sólo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales. […] La técnica tiene un rostro ambiguo [si se] hace coincidir la verdad con lo factible. […] El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos[237].

Por esta razón, Benedicto XVI defiende que "la fe tiene que ser reconocida como una realidad que no está en contradicción con la vida civil"[238]. No niega, por tanto, el carácter de verdad de la razón secular, pero un diálogo con la tradición religiosa es esencial. De hecho, Jacques Maritain, recordando a Henri Bergson, el cual afirmaba que la democracia hunde sus raíces en el Evangelio, asevera que cualquier intento de reducir la democracia a la tecnocracia y expulsar de ella "la inspiración evangélica y toda fe en realidades supramateriales, supramatemáticas y suprasensibles sería intentar privarla de su sangre"[239].

El predominio de la mentalidad funcional y cuantificable impide o excluye la participación de los discursos y tesis religiosas, pero esta en realidad "no fomenta o resulta incompatible con aquella sensibilidad y actitud propias del hombre religioso"[240], que también investiga y estudia de manera racional la realidad del misterio y de las cuestiones últimas. En este sentido, Ratzinger y Habermas no se alejan en la respuesta que debe darse ante el problema de la secularización; es más, parece que sus ideas convergen en la esencialidad del diálogo interreligioso e intercultural y en la necesidad de hallar la verdad. No obstante, Habermas plantea que la verdad consiste en el uso de la razón por medio del diálogo, por lo que la verdad sería el resultado del consenso fruto de la razón comunicativa, mientras que Ratzinger defiende que esta ha sido revelada y que el diálogo racional desde la tolerancia es el instrumento para dar a conocer la buena nueva. Por ello, la fe cristiana y la racionalidad occidental laica se necesitan y "están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente"[241].

Ante esta realidad secularizadora, la antropología humana se encuentra ante la dificultad de comprensión de su naturaleza social. El hombre es un ser relacional que se fundamenta en el diálogo, en la palabra, según Ferdinand Ebner. Martin Buber continua las andaduras filosóficas de Ebner y plantea que el ser dialógico del hombre manifiesta ese carácter relacional que "se afirma y crece en una triple relación: con los demás hombres, con el mundo y con Dios"[242]. Karol Wojtyla hace referencia a dos análisis antropológicos de la filosofía moderna que limitan la participación de la persona, a saber, el individualismo y el totalitarismo-objeto. Por individualismo entiende a aquella corriente que identifica el bien del individuo con el bien principal ante el que cualquier comunidad o sociedad debe subordinarse. Por su parte, el totalitarismo-objeto supone la postura opuesta, esto es, la subordinación

---

[236] Marcela Jiménez Unquiles, "Romano Guardini…", 304.
[237] Joseph Ratzinger, *Carta encíclica Caritas in Veritate…*, §69-70, https://lc.cx/-4SRv3.
[238] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana*, 2.ª ed.(Madrid: Encuentro, 2006), 117.
[239] Jacques Maritain, *El hombre y el Estado…*, 73.
[240] Manuel Fernández del Riesgo, "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos", en *Gianni Vattimo y otros. En torno a la posmodernidad*, ed. Andrés Ortiz-Osés (Barcelona: Anthropos, 2011), 81.
[241] Joseph Ratzinger, "Lo que cohesiona al mundo…", 53.
[242] Juan Luis Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II…*, 36.

incondicional del "individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad"[243]. Ambas posturas, tal y como puede observarse, resumirían las pretensiones de todas las corrientes filosóficas e ideológicas del siglo XX.

Por un lado, la modernidad se adscribe a un individualismo que "presupone la autonomía total de los individuos", lo que inevitablemente degenera en "la autonomía de sus deseos", por lo que debe creerse que los hombres "se muestran naturalmente inclinados a no desear los bienes del prójimo"[244]. Con esta perspectiva individualista, además, la noción de persona termina por confundirse con un "individuo deificado"[245]. A su vez, el bien del hombre particular es contrario al bien del resto de individuos, o, al menos, "se presenta con un carácter defensivo y de autoconservación"[246]. Por otro lado, anti-individualismo o totalitarismo de la modernidad es una especie de individualismo *á rebours* en el que el individuo se ve como "el enemigo fundamental de la comunidad y del bien de la comunidad"[247], por lo que habría que limitar al individuo en pos de la defensa del bien de la comunidad. Por ello, "nadie que tenga conciencia de su condición de hombre dirá hoy que se encuentra a sí mismo en la imagen del hombre que le ofrece la antropología de la Edad Moderna"[248]. Se aísla alguno de los aspectos del hombre y se pretende convertirlo en la esencia del ser humano, rechazando así otros aspectos constitutivos de la naturaleza humana:

> Se le somete a estadísticas, se le inserta en organizaciones, se le emplea para diversas finalidades, pero siempre se produce el espectáculo extraño y atrozmente grotesco de que todo esto se realiza con un fantasma. Aun cuando el hombre sufra la violencia, aunque se abuse de él, se le mutile y destroce, aquello contra lo que la violencia asesta sus golpes no es el hombre[249].

El nacionalismo es uno de los modelos de la "visión reduccionista de la naturaleza humana"[250], pues acaba con la apertura interpersonal. Asimismo, Fazio continúa explicando que el hombre se convierte en un Superhombre, sin vínculos de ningún tipo, capaz de juzgar por sí mismo lo que es justo e injusto, alzándose, en definitiva, a un nivel que le corresponde únicamente por naturaleza a Dios. Si, por el contrario, se parte de la verdad de que el hecho humano esencial es el ser persona, es decir, "en haber sido llamado por Dios, y ser, por ello, capaz de responder de sí mismo y de intervenir en la realidad movido por principio interno de energía", entonces cada hombre será único, pero no en el sentido individualista, sino en el "sentido claro y absoluto de que cada uno, en cuanto subsiste en sí mismo, es inalienable, irremplazable e insustituible"[251]. Este modo de pensar al ser humano es el propio del personalismo, a diferencia del individualismo y del totalitarismo, los cuales son a-personalistas o anti-personalistas:

> En efecto, no se trata solo de que el hombre "por naturaleza" exista junto con otros y que tenga que actuar junto con ellos, sino que en su actuación y existencia "junto con otros" puede alcanzar madurez, una madurez específica, que es, en concreto, la madurez esencial de la persona. Por eso también hay que reconocer a cada hombre el derecho fundamental a actuar […] El sentido de este derecho y de esta libertad se encuentra en el convencimiento del valor

[243] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 391.
[244] René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 1.ª ed. (Barcelona: Anagrama, 2002), 25.
[245] Jacques Maritain, *Reflexiones sobre la persona humana…*, 29.
[246] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 392.
[247] Ibid., 393.
[248] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…,* 108-109.
[249] Ibid., 108-109.
[250] Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas…*, 219.
[251] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 90-91.

> personalista de la acción humana […] La libertad absoluta de acción en función de su valor personalista condiciona el orden ético a la vez que lo determina básicamente. […] La persona solo se realiza con el bien moral: el mal supone siempre una no-realización. Está claro que el hombre tiene libertad de acción, tiene derecho a actuar, pero no tiene derecho a actuar mal[252].

LA RESTAURACIÓN DE LA CONFIANZA EN LA RAZÓN Y LA FE

Según Spaemann, el desencantamiento del mundo del que habla Weber da lugar a tres posibles modos de reacción ante la comprensión del hombre: 1. La resistencia técnica. 2. El materialismo. 3. La concepción de la subjetividad como condición de la objetivación del mundo y pensar al ser humano como sometido a dichas leyes[253]. Existe un prejuicio generalizado que afirma de modo tajante la imposibilidad de dependencia o compenetración de la fe y la razón, ya que la primera, inevitablemente, implicaría irracionalidad o, al menos, limitar a la razón o desemplear al intelecto. Max Weber, en su ensayo *Sociología de la religión*, lo expresa de esta forma:

> No existe absolutamente ninguna religión "incólume", que actúe como fuerza vital y que no se vea constreñida a exigir en *determinado* momento el "sacrificio del intelecto", el *credo non quod, sed quia absurdum* […] La religión solo intenta proveer de una actitud definitiva frente al mundo a partir de una inmediata comprensión de su "sentido", y no un conocimiento intelectual acerca de lo que es o debiera ser. No aspira a comprender el sentido del mundo mediante el entendimiento, sino mediante un carisma de iluminación[254].

Con la secularización, "el hombre no siente ya a esta como la riqueza maravillosa, el contorno armónico, el orden sabio, la donante bondadosa a la que puede entregarse confiadamente"[255]: es algo peligroso y extraño. Sin embargo, como la cuestión acerca de la verdad es ineludible, pues "es necesaria para el hombre y afecta precisamente a las decisiones supremas de su existencia"[256], Ratzinger defiende la búsqueda de una verdad libre de asunciones antimetafísicas y antiteológicas que permitan al hombre establecer las preguntas adecuadas sobre Dios, la Verdad y el Bien. Para el hombre religioso, la fe es una virtud intelectual propia del entendimiento. El conocimiento humano tiene límites, pero para recibir y acoger el dato de fe, la revelación requiere de un depósito: la filosofía. Evidentemente, no sirve cualquier filosofía. La teología, al ser una reflexión sobre el dato de fe, necesita de esa apoyatura, de esa escritura racional que la filosofía aporta. Si el esqueleto es defectuoso o desviado, saldrá una teología desviada y defectuosa. Por ello, desde los albores del cristianismo se ha tratado de apoyar la creencia en el sustento racional de la filosofía.

Benedicto XVI se vio influenciado por el pensamiento teológico-filosófico de Gottlieb Sönghen, cuya concepción teológica postula que "cientificidad y sabiduría, razón humana y conmoción ante el misterio de Dios, se colindan en unidad"[257]. Hace así un uso triple del término *filosofía*, dependiendo si el uso es teológico (filosofar como servicio de la razón a Dios), filosófico (filosofar por el mero ejercicio de filosofar), o cósmico (filosofar para relacionar la razón con la sabiduría). La filosofía, según Sönghen, es ley para el teólogo en el

[252] Karol Wojtyla, *Persona y acción…*, 394.
[253] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional…*, 59.
[254] Max Weber, *Sociología de la religión*, 1.ª ed. (Buenos Aires: La Pléyade, 1978), 98.
[255] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 81.
[256] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 193.
[257] Christian Poncelet, "Estudio introductorio: La comprensión de Gottlieb Söhngen de la teología y la filosofía", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 18.

sentido de que "el teólogo se apega a una comprensión dinámica de la búsqueda de la verdad por parte de la razón"[258]. Por ello, una razón que no se encuentra sanada por la fe no puede ser una ciencia filosófica (y teológica) responsable, ya que "la razón humana, considerada sin relación alguna con Dios, no basta por sus solas fuerzas naturales para obtener el bien de los hombres y de los pueblos"[259].

Si la filosofía y la teología no quieren deslizarse hacia formas erróneas del pensamiento, deben ir de la mano, pese a ser caminos diferentes. Negar de forma apriorística la posibilidad de una revelación divina supone transformar a la filosofía en una ideología según la cual se sobrestima las capacidades de la razón (el racionalismo de Descartes), del mismo modo que una teología sin conocimiento natural se convierte en otro tipo de ideología (el fideísmo de Lutero). Ratzinger concuerda en que la religión católica fomenta la búsqueda de la verdad y que, por ende, "respeta a todos los instrumentos de conocimiento"[260]. No obstante, dejar vía libre al saber no significa que la religión deba actuar como mero observador. Explica que la razón se encuentra ante cuestiones morales de difícil resolución por sí sola, sobre todo en las ciencias naturales, por lo que el diálogo es, en opinión de Benedicto XVI, ahora más que nunca, capital.

Del mismo modo, en el ámbito filosófico, desde sus inicios, la religión ha visto en la filosofía una aliada fiel en la búsqueda de la verdad. Habermas, de hecho, considera que la helenización del cristianismo es un aprovechamiento y apropiación teológica del saber griego por medio del cual la filosofía se tornó en sierva de la teología, de forma que "la razón natural tenía su justificación como contrapartida de la revelación"[261]. No obstante, según Ratzinger, la helenización fue un acontecimiento necesario, pues el problema de la exégesis coincide con el de la filosofía:

> *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el *Logos*, y el *Logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad[262].

Así, Ratzinger postula la apertura o ampliación del término de racionalidad ilustrada, porque una razón abierta a las sensaciones y sentimientos, al conocimiento artístico o a las religiones, puede ayudar a la superación de los límites de la razón instrumental de la que hablaba la escuela de Frankfurt y Habermas. Por ello, defiende que la fe no puede liberarse si antes no se abre la razón a la trascendencia, pues "si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico, si son infranqueables los límites fijados por Kant al conocimiento humano, entonces la fe se atrofiará"[263].

Kant considera que la religión es "fuente de una moral que satisface los criterios de la razón" y, al mismo tiempo, es un "refugio tenebroso que habría que depurar filosóficamente

---

[258] Ibid., 21.
[259] Jacques Maritain, *Religión y cultura*…, 38.
[260] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana*…, 117.
[261] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*…, 217.
[262] Joseph Ratzinger, "Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones", *Vaticanva*, 12 de septiembre de 2006, 3, https://lc.cx/6tbiKG.
[263] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*…, 120.

del oscurantismo y la exaltación extravagante"[264]. Kierkegaard, por su parte, busca la autorrestricción kantiana de la razón en pos de una defensa del carácter intelectual y verdadero de la experiencia religiosa, es decir, pone límites a la razón[265], pues las patologías sociales de la sociedad tienen su máxima expresión en la desilusión metafísica, la cual conlleva a la desesperación, es decir, la enfermedad mortal. En última instancia, es la autocomprensión secularizada de la razón moderna la causante de dicha enfermedad. Para un cristiano, sin embargo, la obediencia de la fe significa que "conocemos la imagen esencial de nuestro ser —la criaturalidad—, con la cual llegamos a ser verdaderos"[266].

Desde el punto de vista de Habermas, filósofos como Kant, Hegel y Marx "hicieron que la conciencia laica sintiese el aguijón de la herencia religiosa, pero solo Schleiermacher y Kierkegaard exigieron a la filosofía que aceptase a la religión como un adversario a su altura"[267]. El error de esta visión de la religión de Habermas radica en buscar un constante enfrentamiento entre ambas, dando por supuesto la imposibilidad de relación o codependencia. Además, tal y como se ha mencionado anteriormente, Habermas pone límites a la religión y exalta (aunque con matices) a la razón.

> La filosofía solo se nutre de modo racional de la herencia religiosa mientras la fuente de la revelación que la ortodoxia le opone siga siendo para ella una exigencia cognitivamente inaceptable. Las perspectivas que se centran o bien en Dios o bien en el hombre no pueden trasvasarse mutuamente. [En el momento en el que se diluye la línea que demarca la fe y el saber o en el momento en que los] motivos religiosos invaden la filosofía con nombres falsos, la razón pierde el equilibrio y cae en exaltación y extravagancia[268].

El moderno pensamiento científico-positivista ha condenado al ser humano al pragmatismo, de forma que el acto de fe pierde su significado y sentido trascendental, pues "la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso"[269]. Para la fe cristiana, la razón surge a raíz de la necesidad de racionalizar la fe. El principio básico que ha guiado a lo largo de los siglos la historia de la filosofía no ha sido otro que hacer de la creencia algo razonable: "comprender y penetrar en el fundamento y el contenido que determinan lo que se cree"[270]. Por ello, san Juan Pablo II comienza su encíclica *Fides et ratio* afirmando que "Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad […] de conocerle a Él para que, conociéndolo, llamándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo"[271].

Como el hombre posee una inteligencia y se determina él mismo sus fines, le corresponde a sí mismo dirigirse a los fines que su naturaleza la exige: "hay, en virtud de la misma naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual la voluntad humana debe actuar"[272], que es lo que conocemos como ley natural. Conocer el mundo supone encontrarse con la verdad, lo que permite la autoconciencia

---

[264] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 234.
[265] Ibid., 242.
[266] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana…*, 110.
[267] Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión…*, 247.
[268] Ibid., 248.
[269] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana…*, 40.
[270] Christian Schaller, "Robert Spaemann: Persona, ética y política", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 458.
[271] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 1, https://lc.cx/jw3F9F.
[272] Jacques Maritain, *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*, 1.ª ed (Madrid: Ediciones Palabra, 2001), 55.

personal. En otras palabras, san Juan Pablo II invita al hombre a reencontrarse con la sentencia del oráculo de Delfos.

El hombre, al contemplarse y al contemplar la creación, se asombra. No obstante, si la razón-saber se doblega sobre sí misma, será incapaz de levantar "la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser"[273]. La religión cristiana defiende la filosofía y la capacidad del hombre de alcanzar un conocimiento racional de la realidad, es decir, defiende un sistema metafísico y niega el agnosticismo y el relativismo, pues son manifestaciones de la conversión de la razón en un instrumento que vacía el lenguaje de significado y elimina el sentido último de la existencia, dando lugar a un escepticismo generalizado y un descontento con la razón metafísica. En este sentido, no es posible hablar de un pluralismo indiferenciado, de un conjunto de verdades opuestas, pues la verdad tiene un carácter exclusivo. La opinión y las verdades parciales no tienen cabida en el discurso sobre la Verdad, pues esta es Una.

Asimismo, hay un deseo en Dios de que le conozcamos, pues "además del conocimiento propio de la razón humana […] existe un conocimiento que es peculiar de la fe"[274]. La reflexión filosófica y la verdad revelada no se confunden, sino que se integran, pues la fe es de un orden distinto al conocimiento filosófico, pero no por ello es irracional. La ciencia y la filosofía tienen como objeto de estudio la realidad racional, pero la fe estudia el acontecimiento de la entrada de Dios en la historia, por ello solo "la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente"[275]: la verdad escondida a los sabios encuentra su portador en los hombres de fe. A este respecto, Hans Urs von Balthasar expresa lo siguiente acerca de la fe:

> La fe tiene que haber reconocido la verdad de lo que se pide, de tal modo que pueda aceptarlo; pero no sería fe si pudiese desarrollar tal verdad en un sistema racional o explicarla de modo exhaustivo. Siempre debe escapársele algo, incluso cuando cree poder identificar las condiciones de la verdad que se le presenta […] Dios se manifiesta en Jesucristo, pero también para esta manifestación vale la fórmula que Anselmo aplica a Dios: «*id quo maius cogitari non potest*»[276].

En las Escrituras, al hombre sabio se le define como aquel que "ama y busca la verdad"[277]. La inteligencia es la garantía del alcance por todos de la verdad. Por ello, el mundo se ha de conocer y analizar por vía racional, pero es la luz de la fe la que agudiza la mirada interior, tal y como expresaba san Agustín. El hombre, por medio de la razón, conoce los pasos a seguir, pero recorre dicho camino de forma libre y sin obstáculos desde el horizonte abierto de la fe. Si se prescinde de la fe, el hombre acabará en la situación del necio del que se habla en el salmo 14 (y que San Anselmo recupera en el *Proslogion*), el cual termina por afirmar por soberbia y de forma contradictoria que "no hay Dios"[278]. Por ello, a través de la razón se puede llegar a Dios, pues la razón es así revalorizada (que no sobrevalorada) por la fe, impidiendo caer en la contradicción del necio.

De hecho, Benedicto XVI señala "la inaccesible objetividad y relevancia existencial de la verdad adquirida por la fe y ve su postura apoyada en la comprensión platónica de la

[273] Ibid., 4, https://lc.cx/iw3F9F.
[274] Ibid., 6, https://lc.cx/iw3F9F.
[275] Ibid., 8, https://lc.cx/iw3F9F.
[276] Hans Urs von Balthasar, "¿Por qué soy todavía cristiano?…", 41.
[277] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio*…, 11, https://lc.cx/iw3F9F.
[278] *Biblia de Navarra*…, 744.

verdad"[279]. Asimismo, san Pablo, en la Carta a los romanos, según san Juan Pablo II, "afirma la capacidad metafísica del hombre"[280]. Del mismo modo, la llegada de Pablo a Atenas, narrada en los Hechos de los Apóstoles, garantiza esta postura, según la cual "en lo más profundo del corazón del hombre, está el deseo y la nostalgia de Dios"[281], tal y como evidencia el hecho de que los griegos adorasen al Dios desconocido. El hombre sabe, y sabe también que sabe (san Agustín), de ahí el puesto privilegiado del hombre en el cosmos. John Henry Newman, por su parte, afirma que la doctrina de la existencia de Dios es por todo el mundo aceptado como un presupuesto necesario: "no es tanto para él una enseñanza demostrada como una noción que gravita sobre su mente, de modo irresistible y una verdad en la que no se le ocurre, en la medida que no puede, dudar, dados los numerosos testimonios a favor contenidos en la experiencia y en la conciencia de cada uno"[282].

Evidentemente, para aceptar estas tesis se debe antes rechazar la crítica posmoderna a la metafísica y defender la capacidad del hombre de conocer la verdad. Para el creyente, la verdad es única y universal, y esta "sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia"[283]. Por supuesto, existen diversas formas de adquisición de la verdad: científicas (las verdades evidentes), filosóficas (las verdades extraídas de la inteligencia) y las religiosas (las verdades de fe). No obstante, en la vida del hombre lo que predominan son las verdades de fe sobre las constatadas empíricamente. Es decir, "el hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias"[284]. Parece más imperfecta, pero en verdad es más rica, pues se funda, en última instancia, en la disposición de confiar en la verdad que otros creen, razón por la cual la religión ha sido siempre el elemento catalizador y unificador por excelencia de las sociedades.

Además, el anuncio cristiano tuvo que enfrentarse a las corrientes filosóficas de su tiempo y siempre trató de racionalizar los contenidos revelados. San Pablo, por ejemplo, discutió con los epicúreos y estoicos. No obstante, al no ser Dios una realidad impersonal, intelectual y objetiva, sino volitiva y personal, un conocimiento de Dios meramente abstracto o intelectual resulta insuficiente[285]. Para Benedicto XVI, "el Dios de la fe está íntimamente ligado con el Dios de los filósofos"[286], pues esta es la razón por la cual los mismos Padres de la Iglesia creyeron que, a través de la mediación griega, era posible encontrar la relación verdadera entre filosofía y fe.

San Justino, san Clemente y Orígenes son ejemplos de la posible relación entre filosofía y teología, al igual que san Agustín o Dionisio el Areopagita, los cuales demostraron "cómo la razón, liberada de las ataduras externas, podía salir del callejón ciego de los mitos, para abrirse de forma más adecuada a la trascendencia"[287] y así dar lugar a una razón recta y purificada. En otras palabras, acogieron las verdades de la razón natural y los *preambula fidei*

---

[279] Manuel Schöld, "Platón: Dios, conciencia y verdad", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 33.
[280] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 14, https://lc.cx/iw3F9F.
[281] Ibid., 16, https://lc.cx/iw3F9F.
[282] John Henry Newman, *Discursos sobre la fe*, 3.ª ed. (Madrid: Rialp, 2009), 262.
[283] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 19, https://lc.cx/iw3F9F.
[284] Ibid., 20, https://lc.cx/iw3F9F.
[285] Emery de Gaál, "Agustín de Hipona: Dependencia recíproca de la fe y el mundo", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 58.
[286] Eduardo Charpenel, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Razón, historicidad y comunidad", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 147.
[287] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 25, https://lc.cx/iw3F9F.

y los incorporaron a las verdades reveladas. A pesar de ello, no se trata tan solo de un acto piadoso, ya que la fe se encuentra ligada a la razón; es una etapa más de la acción intelectual (hay que creer para entender). De hecho, filósofos como san Anselmo proponen que la prioridad de la fe no supone una minusvaloración de la razón, pues la tarea de esta es dar un sentido racional a los contenidos de fe. Ese deseo de la verdad mueve a la razón a no estancarse. Ejemplo de ello se encuentra en la oración laudatoria de san Anselmo al comienzo del *Proslogion*:

> Y tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás en parte alguna, ¿dónde buscarte ausente? Si estás en todas partes, ¿por qué no veo tu presencia? Lo cierto es que habitas una "luz inaccesible". Pero ¿dónde se halla esta luz inaccesible? ¿Cómo puedo alcanzarla? ¿Quién me conducirá e introducirá hasta ella para que te vea? Además, ¿por qué signos y bajo qué rostro te buscaré? No te he visto nunca, Señor Dios mío, y no conozco tu rostro. ¿Qué hará, Señor altísimo, qué hará este tu desterrado tan lejos de ti? […] Tú me creaste y recreaste, me has dado todos mis bienes y aún no te conozco. En fin, fui creado para verte y todavía no he hecho aquello para lo que fui creado[288].

La fe requiere de una comprensión de la creencia por medio de la razón, pues esta "admite como necesario lo que la fe le presenta"[289]. Así, Benedicto XVI postula que al ser definido Cristo como *Logos* por san Juan se está afirmando taxativamente que el ser consiste en última instancia en la razón, es decir, que "la racionalidad de lo real debe ser parte esencial de la fe cristiana"[290]. La fe demarca los límites a la razón natural, del mismo modo que esta última analiza las verdades de fe reveladas, por lo que "no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios"[291]. Del mismo modo, en el episodio veterotestamentario de la zarza ardiente, en el cual Dios se afirma a sí mismo como el que es, se está estableciendo una contraposición al mito, además de manifestar, según Ratzinger, "una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y superar el mito mismo"[292]. Por ello, la fe "es un camino a la verdad"[293]. La certeza de la fe supera los límites de la razón —liberando incluso al hombre de la subjetividad en la que cae la filosofía (pos)moderna—, pues la revelación propone verdades que "aún no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella"[294], como es el caso de la dignidad, la igualdad y la libertad.

El Aquinate, por su parte, explica que "los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo que no la destruyen, sino que más bien la perfeccionan"[295]. Por tanto, al proceder la gracia (la fe) y la naturaleza (la razón) de Dios, estas no pueden contradecirse —Dios no puede ser autor de la falsedad—; esto es, el conocimiento de la naturaleza permite una aproximación a la verdad de la revelación, por lo que la fe es un ejercicio del pensamiento que no reduce el carácter racional[296]. John Henry Newman, del mismo modo que santo Tomás, asevera que la razón es el camino por excelencia hacia la fe, pues incluso sus conclusiones son, las más de las veces, los mismos objetos de fe:

> Precede a la fe cuando las personas se convierten a la Iglesia, y es instrumento normal que la Iglesia emplea cuando elabora esas definiciones doctrinales en las que, según promesa y poder

[288] San Anselmo, *Proslogion*, 1.ª ed. (Madrid: Tecnos, 1998), 6-7.
[289] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 26, https://lc.cx/iw3F9F.
[290] Tracey Rowland, "Karl Marx y el marxismo…", 205.
[291] Joseph Ratzinger, "Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona…", 4, https://lc.cx/6tbiKG.
[292] Ibid., 3, https://lc.cx/6tbiKG.
[293] Mary Frances McKenna, "Edith Stein…", 364.
[294] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 45, https://lc.cx/iw3F9F.
[295] Santo Tomás de Aquino, *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, 1.ª ed. (Pamplona: EUNSA, 1987), 115.
[296] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 26, https://lc.cx/iw3F9F.

> de su Señor y Salvador, es infalible. Pero a pesar de todo, la razón es una cosa y la fe otra, y la razón es tan incapaz de convertirse en sustitutivo de la fe, como esta lo es de colocarse en el lugar de la razón[297].

Incluso, santo Tomás lleva el argumento hasta el extremo de proclamar que, si algún filósofo llegase a encontrar algo contrario a las verdades de fe "eso no sería verdadera filosofía, sino abuso de la filosofía, causado por un defecto de razonamiento"[298]. Según el Doctor Angélico, aunque las verdades de fe no se pueden probar por el método demostrativo, tampoco puede probarse el carácter de falsedad de las argumentaciones contrarias a esta, aunque sí puede afirmarse la contingencia de dicho argumento. La sabiduría, para el Aquinate, es un don del Espíritu Santo al que hay que sumar la sabiduría filosófica (indagar la realidad) y la teológica (basada en los contenidos revelados).

No obstante, el espíritu racionalista terminó por degenerarse, llegando incluso a poner en duda la capacidad racional del hombre a causa de la desconfianza, el escepticismo y el agnosticismo. Se trató de cambiar la fe y sus contenidos (idealismo) y se llegó a postular un humanismo ateo (la fe es *nociva* y *alienante*). La mentalidad positivista fue la que, en fin, desencadenó en el nihilismo, la razón instrumental y la certeza subjetiva y/o utilidad práctica[299]. A propósito de santo Tomás, y ligado al problema de la secularización como consecuencia del devenir filosófico positivista, Pablo VI dijo en *Lumen Ecclesiae* lo siguiente:

> No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza *apriorísticamente* esta filosofía […] La solución que él dio […] consiste en conciliar la *secularidad* del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural[300].

En definitiva, en lo que coinciden todos estos pensadores y teólogos cristianos es que la fe, ante una razón débil, ante un *pensiero debole* como el que propone Vattimo, que no deja de ser una visión secularizada y vaciada de los contenidos de la fe cristiana, cae en el peligro de ser tachada de superstición y mito. A su vez, "una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y la radicalidad del ser"[301]. Por ello, el pensamiento cristiano y la teología dogmática combaten cuestiones y sistemas filosóficos que se contraponen con la verdad que la Iglesia transmite, como es el caso del fideísmo, el tradicionalismo radical, el racionalismo y el ontologismo. Es, por ende, necesaria una creencia fuerte sustentada en la razón, con la cual se pueda articular un conocimiento conceptual y argumentativo coherente, pues "el acto de fe transforma la existencia mediante la conversión de mente y corazón"[302], tal y como expone san Agustín en *De praedestinatione sanctorum:*

> Pues, ¿quién no ve que primero es pensar que creer? Nadie, en efecto, cree si antes no piensa que se debe creer. Y aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y esta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas

---

[297] John Henry Newman, *Discursos sobre la fe…*, 194.
[298] Santo Tomás de Aquino, *Exposición del "De Trinitate" de Boecio…*, 115.
[299] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 28-29, https://lc.cx/iw3F9F.
[300] Pablo VI, *Lumen Ecclesiae, carta del Sumo Pontífice Pablo VI en el VII centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino*", (Roma: Vaticanva, 1974), 5, https://lc.cx/7kBj4u.
[301] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 30, https://lc.cx/iw3F9F.
[302] Mary Frances McKenna, "Edith Stein…", 352.

> son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado. Y eso aunque el mismo acto de fe no sea otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad. Porque no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando […] Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula[303].

Por ello, el valor de las Escrituras en lo que a contenido filosófico se refiere es innegable, ya que sus verdades suponen un rechazo y una crítica al relativismo, materialismo, panteísmo, escepticismo e indiferentismo del nihilismo secularizante. Toda la crisis del sentido que, basada en la fragmentariedad del conocimiento, ataca al siglo XXI se ha visto rechazada por el pensamiento cristiano, ya que, en definitiva, degradan "la razón a funciones meramente instrumentales"[304].

EL PRESENTE Y FUTURO DEL HOMBRE Y DE LA RELIGIÓN

En este orden de cosas, el hombre secularizado convive en un ambiente donde el pesimismo antropológico rige su *modus vivendi*, ya que la fe en el progreso, que termina por manifestar un declive en el final de la Edad Moderna, produce una *insecuritas* en el hombre, es decir, que el hombre cae en la peor tentación posible: "renunciar a la razón moral"[305]. La vuelta de la filosofía a la antropología no fue, en última instancia, un motivo de alegría, puesto que "toda realidad del mundo está referida al hombre, y el hombre ya no se puede explicar a sí mismo remitiéndose a ningún ente (del mundo) que lo abarque todo"[306], lo que le convierte en un soberano servidor en vez de un soberano absoluto. En otras palabras, el pesimismo antropocéntrico desliga "a la criatura de todo vínculo con un orden superior"[307]. Nietzsche expone este pesimismo del que culpabiliza a la filosofía moderna y al pensamiento cristiano en tanto que ha educado al hombre a partir de los siguientes errores:

> En primer lugar, solo se ha visto imperfecto; en segundo lugar, se ha atribuido cualidades imaginarias; en tercer lugar, ha sentido que ocupaba en la jerarquía de los seres un rango falso entre el animal y la naturaleza; en cuarto lugar, ha inventado continuamente nuevas escalas de valores que, por algún tiempo, consideraba eternas y absolutas, de forma que tal impulso o estado humano se encontraban, cuando les llegaba el turno, ennoblecidos por toda estimación. Si hacemos abstracción del efecto de estos cuatro errores, habremos hecho abstracción, de las nociones, de humanidad, de sentimientos humanos y de dignidad humana[308].

Balthasar, por ello, reprocha así el hecho de que la época que por fin reconocía la importancia del ser humano termine por contradecirse al conformar un pensamiento erróneo sobre su propia naturaleza, que busca aumentar con la única ayuda de la corriente "racionalista y técnica de entenderse con las cosas"[309]. Así, la angustia moderna procede de la conciencia de no poseer un asidero en el que fundamentarse, de carecer de punto de apoyo, ni de refugio que ofrezca seguridad: "nace de la experiencia renovada constantemente de que el mundo no proporciona al hombre un lugar de existencia que satisfaga de modo convincente

---

[303] San Agustín de Hipona, "De la predestinación de los santos", en *Obras de san Agustín tomo VI*, ed. por Victorino Capanaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega y Toribio De Castro, 2ª. ed (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956), 485.
[304] Karol Wojtyla, *Carta Encíclica Fides et Ratio…*, 49, https://lc.cx/iw3F9F.
[305] Jacques Maritain, *Reflexiones sobre la persona humana…*, 86.
[306] Hans Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre…*, 87.
[307] Jacques Maritain, *Humanismo integral…*, 28.
[308] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia…*, 133-134.
[309] Hans Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre…*, 99.

las exigencias de su espíritu"[310], o tal y como sentencia De Lubac, "no hay nada en el hombre que escape a su fuerza ciega"[311].

El hombre, con el nuevo orden positivista y nihilista, debe aceptar la fatalidad. Según De Lubac, la negación del alma, la cual se presuponía del hecho de ser creados —a imagen y semejanza de Dios—, conlleva el fin de la trascendencia y el fin del hombre ante el desconocimiento de la naturaleza humana por filósofos como Comte. De hecho, el hombre, pese a sus relaciones con el resto de seres, se distingue de estos por su espíritu, cuyo origen, a diferencia de lo defendido por el materialismo, no puede proceder de materia alguna, y que, incluso, "otorga a la totalidad del ser humano un sello especial que lo distingue de todos los demás vivientes"[312].

Además, y a propósito de la libertad humana, con la muerte de Dios o con la indiferencia ante su existencia, el hombre queda "despojado del ámbito existencial propio de su ser"[313]. El desamarre del cristianismo que tiene lugar en la modernidad implica la instauración de la soberanía del hombre "como *subjectum* en medio de lo ente" con el fin de "alcanzar una nueva 'seguridad', distinta de la certeza de salvación y acorde con el nuevo entendimiento de la esencia de la verdad"[314]. Ello potencia el desarraigo del hombre existencialista que considera la libertad como una condena, tal y como la entendía Sartre. El hombre no carece de presupuestos, de normas, de esencia; no vive en un mundo ausente de orden, de fin, porque "el hombre tiene una esencia que le da la posibilidad de decir: soy esto y lo otro. Existe un orden que le permite decir: existo ahora y aquí, y me encuentro en esta determinada conexión con las cosas"[315].

La secularización de la civilización moderna supone, por tanto, para la dignidad humana, una amenaza como nunca antes había existido. Con la caída del marxismo, el cual era visto como el último resquicio de salvación del hombre por el hombre, se instaura un ambiente escéptico y relativista, dejando a este indiferente ante alguna posible respuesta definitiva, sobre todo de instancias religiosas. Sin embargo, Joseph Ratzinger postula que las polémicas en contra de la religión no serían tan fuertes, sobre todo en las zonas más secularizadas, "si no existiese en este momento un desafío real frente al escepticismo, desafío percibido como un punzón en la carne, una espina clavada que no puede simplemente ignorarse"[316].

En este sentido, la defensa de Vattimo anteriormente esbozada de que un dios relativista o kenótico puede y debe suplantar al Dios moral católico es simplemente desconcertante, porque el mismo concepto de Dios exige una moral, ya que Él manifiesta el bien y la verdad. La secularización, en su máxima expresión, admite que Vattimo presente a un dios antimetafísico, pues este es un dios sin moral, sin ley. Este dios kenótico no ofrece al ser humano una razón objetiva, no habla en función de la Verdad, sino de "nuestra experiencia cotidiana"[317]. En cambio, desde la perspectiva secularizante, si la Iglesia no defiende estos presupuestos (fin de la modernidad, fin de la metafísica, fin de la moral), no tiene derecho a permanecer como institución:

---

[310] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 58.
[311] Henri De Lubac, *El drama del humanismo ateo…*, 311.
[312] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 107.
[313] Ibid., 107-108.
[314] Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización…*, 16.
[315] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 108.
[316] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana…,* 142.
[317] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 64.

> Ante la creciente consolidación de fenómenos de secularización, la Iglesia […] presenta cada vez mayor presión y pretensiones de reconocimiento de su propia autoridad, y lo hace en el nombre del hecho de que a ella, desde la propia revelación cristiana, la ha sido confiada la tarea de defender la auténtica "naturaleza" del hombre y de las instituciones civiles. Aunque el pensamiento cristiano se empeña en ponerse al día y la propia jerarquía católica hace un notable esfuerzo por leer los signos de los tiempos y hablarle a la humanidad de hoy, no hay dudas de que la modernidad es vista en lo fundamental como un enemigo: bastaría con leer los muchos documentos pontificios que giran sobre estos problemas para confirmarlo[318].

Esta postura de Vattimo es el propio de un pensamiento secularizado. Para muchos, la Iglesia no gusta de vivir en el mundo moderno laicista, ya que en una sociedad donde la verdad se mira con reticencia, la Iglesia Católica, que se posiciona como "la voz autorizada a decidir"[319] —pues Dios es el fundamento—, no tiene cabida. Esta forma de abordar los problemas por parte de la Iglesia, de acuerdo con este autor, genera en los fieles resignación a causa de la pretensión omniabarcante de la religión. La presunción de autoridad en lo que a la verdad se refiere, incluso por encima de la ciencia, según Vattimo, juega en contra de la Iglesia. El Dios moral, el fundamento metafísico, ha muerto, tal y como sentencia Nietzsche, pero, según Vattimo, este es el Dios de los filósofos del que habla Pascal, y "parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de ese Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión"[320].

Pese a que así no lo crea Vattimo, la Iglesia lleva siglos sin desear imponer a las instituciones estatales "su propia 'antropología bíblica'"[321], pues la diferenciación y separación entre el poder espiritual y el temporal ha sido aceptado por la Iglesia desde los tiempos del Papa Gelasio I, a finales del siglo V. No obstante, lo que en verdad critica Vattimo es la asunción y transmisión de la verdad, ya que, tal y como asevera, "la superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es 'conocimiento' objetivo"[322]. Dios no puede ser el fundamento, la racionalidad necesaria, la realidad objetiva, pues ello forma parte de un planteamiento metafísico de la creación y de lo divino. El teísmo ya no tiene cabida, pero el ocaso del ser incentiva la posibilidad de vuelta al cristianismo, aunque secularizado[323].

Si la religión cristiana desea ser una vez por todas un *ethos* universal y antidogmático que se constituya como "presupuesto, no solo de la hermenéutica, sino también de la democracia misma", es decir, aceptar su "vocación laica" y promover una "renovación civil"[324], según Vattimo, debe renunciar a sus aspiraciones absolutistas y dogmáticas en pos de un espacio junto a la ciencia y la política. Por ello, defiende la existencia de un dios relativista o *débil*; un dios nihilista, posmoderno; un dios que supera al cristianismo y que es el único "capaz de salvarlo de la disolución o de un final violento en una guerra religiosa universal"[325]. Con la disolución de los valores supremos anunciada por Nietzsche, muere el Dios moral y metafísico, el Dios que abusa de forma autoritaria, pues no hay verdad, solo interpretación. El hombre interpreta, mira no desde el exterior, sino desde el interior, esto es, en función de expectativas y premisas[326], de ahí que, en opinión de Vattimo, el cristianismo deba ser una doctrina interpretativa e incluso no religiosa para liberarse de las ataduras de la verdad. A

[318] Ibid., 65.
[319] Ibid., 67.
[320] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad…*, 26.
[321] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 69.
[322] Ibid., 70.
[323] Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad…*, 28.
[324] Santiago Zabala, "Introducción: una religión sin teístas y ateos…", 23.
[325] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 74.
[326] Ibid., 79.

propósito de ello, Rorty considera que se debe revertir la idea de verdad por el término pragmatista de veracidad:

> En los tiempos recientes hemos estado hablando menos de la verdad y más de la veracidad, menos de llevar la verdad al poder que de la posibilidad de cuidar de que el poder se ejerza de manera honesta. Este cambio me parece saludable. La verdad es atemporal y eterna, solo que nunca se sabe muy bien cuando se está en posesión de ella. La veracidad, en cambio, es temporal, contingente y frágil, como también la libertad. Sin embargo, podemos reconocerlas ambas cuando las poseemos[327].

De esta forma, la secularización no solo es positiva para Vattimo, sino que es un efecto del cristianismo y no un "síntoma de su abandono"[328], pues, en última instancia, esta es un derivado del nihilismo según el cual se consume poco a poco la idea del ser objetivo con el fin de devolver al hombre la libertad. Rorty piensa de modo semejante, porque una extensión natural de la secularización significaría un incremento en "la felicidad humana"[329] si a esta se le suma una perspectiva pragmatista de la verdad en el ámbito filosófico y, sobre todo, una aceptación universal de este como *sentido común*.

El pensamiento débil, es, por tanto, la consumación de la secularización y la pérdida de la objetividad y objetivización de la realidad a favor de la transformación subjetiva "de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes" como "guía a la desacralización"[330] y defensa de una caridad sin dogma y sin verdad, pues esta es un signo de dominación y, en algunos casos, de violencia. Así, el futuro de la religión cristiana es "convertirse en una religión de caridad pura"[331]. La sociedad secularizada y pluralista termina por sacralizar la libertad de conciencia con tintes subjetivistas, lo que denomina "antropocentrismo profano de la secularización"[332], es decir, la visión del hombre como creador de todo lo existente y, por ende, la fuente de toda significación, pues, en definitiva, la voluntad de Dios ya no es la garante de la verdad y de los valores del mundo secular.

Ante esta postura secularizante y nihilista de Vattimo y Rorty, Joseph Ratzinger se muestra tajantemente en desacuerdo, porque, desde su perspectiva, un cristianismo no religioso, esto es, sin un aparato ritualistico e institucional, es "contradictorio y carente de realismo"[333]. La fe se expresa y debe expresarse irremediablemente en la religión, aunque, evidentemente, no es solo religión. A propósito de ello, John Henry Newman proclama, en boca de uno de los personajes —Charles Reding— de la novela pseudobiográfica *Perder y ganar*, una idea que arroja luz a esta concepción de indisolubilidad de la fe y del credo: "yo no he dicho que cualquier cosa sea un credo, ni que baste tener un credo para que una religión sea verdadera; pero una religión no puede ser verdadera si no tiene un credo"[334].

En toda cultura, la religión es el elemento unificador y esencial, ya que "determina la estructura de valores y, con ello, el sistema interno de ordenación de las culturas"[335]. Del mismo modo, no solo es esencial el credo y una institución que lo formalice, sino que, además, tiene el deber y responsabilidad de establecer la teología adecuada con el apoyo de la

[327] Richard Rorty, *Filosofía y futuro…*, 26.
[328] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 96.
[329] Richard Rorty, *Filosofía y futuro…*, 14.
[330] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad…*, 89, 90, 96.
[331] Ibid., 93.
[332] Manuel Fernández del Riesgo, "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos…", 84.
[333] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 45.
[334] John Henry Newman, *Perder y ganar*, 1.ª ed. (Madrid: Encuentro, 2017), 139.
[335] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 54.

filosofía, tal y como anunciaba el Aquinate. No obstante, Ratzinger considera que el Dios de la fe y el Dios de los filósofos pueden terminar por ser distintos. La complementariedad de ambos solo es posible, al modo pascaliano de "superación de la nueva razón matemática, buscando una razón abierta"[336] a la verdad de la teología. Sin embargo, con la llegada de la crítica de Kant a la metafísica, necesariamente se observa una devaluación de la religión, ya que, en opinión de Ratzinger, a causa de Kant "la razón teórica no tiene acceso a Dios"[337].

Esta postura, para Benedicto, es desacertada, pues su *raison d'être* intelectual pretende afianzar un diálogo constructivo entre religión y filosofía, por lo que siempre estuvo abierto a los desarrollos procedentes del pensamiento ilustrado[338]. Por ello, una religión organizada y una fe personal no son excluyentes, sino que un auténtico encuentro personal con Dios requiere de "un ambiente eclesiológico y sacramental"[339], ya que, en el contexto cristiano, Dios no acontece en el vacío. Advierte así del peligro de una excesiva institucionalización de la religión, aunque no es posible un encuentro genuino con Dios sin esta.

Por otro lado, la negación de Dios, en última instancia, niega al hombre y su capacidad de conocer. Para Vattimo y Rorty, es un sinsentido hablar de naturaleza humana. Spaemann, sin embargo, parte de que el hombre es el único animal racional al que se le hace manifiesto lo que la naturaleza es, ya que "en la estructura de su libre querer se abandona la ambigüedad del como-si, al aparecer como voluntad libre y como libre reconocimiento de un fundamento y un fin que no están puestos por él mismo"[340], por lo que la naturaleza se trasciende a sí misma en el hombre. En este sentido, el *ethos* nihilista defendido por Vattimo y Rorty, es, según Manuel Fernández del Riesgo, una "manipulación y desustancialización del sujeto"[341], propia de la crisis de los valores de la posmodernidad. Este proceso de *desteologización*, en definitiva, supone la pérdida de las bases morales que ofrecía la religión, lo que puede afectar a los derechos humanos, que son, en última instancia, "edictos de tolerancia revocables"[342]. De esta forma, Ratzinger critica toda amputación de la razón humana, porque:

> Si el hombre ya no puede preguntar racionalmente acerca de las cosas esenciales de su vida, acerca de su de dónde y adónde, acerca de lo que debe hacer y lo que puede hacer, acerca de la vida y de la muerte, y tiene que dejar esos problemas decisivos a merced de un sentimiento separado de la razón, entonces el hombre no está exaltando la razón, sino deshonrándola. La consiguiente desintegración del hombre provoca por igual la patología de la religión y la patología de la ciencia[343].

Por tanto, una filosofía pragmatista como la de Rorty, la cual pretende amputar a la razón al negar la posibilidad de conocer la cosa en sí (el *noúmeno*) y que pretende erradicar la distinción entre apariencia y realidad, supone un abandono del "orden natural de las cosas"[344] en pos de una conclusión de las disputas metafísicas y religiosas. Benedicto XVI observa que

---

[336] Pablo Blanco-Sarto, "Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 105.
[337] Jacob Phillips, "Immanuel Kant: Diferencia entre *verum* y *ens*", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 115.
[338] Ibid., 116.
[339] Mariusz Bilimiewicz, "Martin Buber: Personalismo y relacionalidad", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 239.
[340] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional…*, 42.
[341] Manuel Fernández del Riesgo, "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos…", 88.
[342] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional…*, 90.
[343] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 139.
[344] Richard Rorty, *Filosofía y futuro…*, 72.

Rorty yerra, al igual que la neoescolástica, al desligar la fe de la esencia del hombre, pues el anhelo de lo infinito[345] es un rasgo característico del ser humano. Asimismo, el relativismo radical de Rorty y el nihilismo de Vattimo suponen la erradicación del bien, incluso en el ámbito político, lo que engendra y encierra un dogmatismo como resultado inevitable del cinismo según el cual el más fuerte lleva la razón.

La metafísica cristiana de Jacques Maritain es la postura contraria, pues sostiene "que la verdad no es producto de la política"[346], es decir, que la verdad tiene de suyo preferencia sobre la *praxis*. De hecho, la relación estrecha que tiene la fe cristiana y la filosofía (helenística) es lo que lleva a Ratzinger a condenar la dictadura del relativismo, la cual desconfía de la verdad y relega las cuestiones fundamentales y últimas a la voluntad soberana humana[347]. Esta tendencia a relegar lo religioso a la esfera espiritual y subjetiva evidencia la negación de la actuación divina. Según Ratzinger, los motivos son:

> Uno, intelectual: la idea de las leyes naturales, del mundo material ya bien definido y cerrado, perfectamente comprendido y dominado por nosotros. Los cristianos no ofrecen una respuesta suficiente a esta exclusión de Dios del mundo material, por lo que a menudo aceptan este totalitarismo materialista. El otro motivo es más existencial: no se acepta que dios entre tan vivo dentro de mi vida […] puede ser una idea espiritual, un complemento edificante de mi vida, pero es algo más bien indefinido en la esfera subjetiva[348].

El materialismo aleja al hombre inevitablemente de lo inmaterial y trascendente. Sin embargo, la religión tiene un carácter fundamental, pues el ser humano actúa y vive conforme a creencias, no por la razón calculadora matemática, sino que se mueve por "el sentido de lo bello, lo bueno y lo santo"[349]. En este sentido, si Dios puede ser visto, tal y como pretende Vattimo, como una realidad impersonal, entonces no se trata de Dios, ya que "no es un Dios que conoce, que escucha, que habla (*Logos*), sino que ese Dios no tiene, menos aún, voluntad (el conocer y el querer son los dos contenidos esenciales del concepto de persona)"[350]. Dios no poseería voluntad y, como consecuencia de ello, no habría distinción entre bien y mal.

Por otro lado, la idea ilustrada de aceptar la religión pero siempre dentro de los límites de la razón convirtió a la religión puramente racional en algo con fecha de caducidad. Asimismo, la fe no es el resultado de un análisis exhaustivo y pormenorizado de las verdades doctrinales; es, sin embargo, "un acto intelectual que rechaza el fideísmo, el deseo de creer contra la razón, por un lado, y la cultura de la factibilidad, que solo aceptan lo verificable, por otro"[351]. La religión, empero, existe en tanto que busca integrar la totalidad del ser del individuo (el entendimiento, el sentimiento y la voluntad). Por esta razón, la crisis consiste en la incomunicación del ámbito subjetivo y el objetivo, es decir, "la razón y el sentimiento se van distanciando y de esta manera ambas enferman"[352]. A pesar de que la fe es vista por la modernidad como ilusoria, como oscuridad o un salto al vacío, en la encíclica *Lumen Fidei* se defiende, por el contrario, que es una luz única capacitada para alumbrar la existencia humana y la profundidad del ser:

---

[345] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 121.
[346] Rudy Albino de Assunçao, "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls…", 264.
[347] Thomas G. Guarino, "Gianni Vattimo…", 504.
[348] Joseph Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana…*, 142-143.
[349] John Henry Newman, *Perder y ganar…*, 73.
[350] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 92.
[351] Mary Frances McKenna, "Edith Stein…", 364.
[352] Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia…*, 225.

> La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino. Poco a poco, sin embargo, se ha visto que la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro; al final, este queda en la oscuridad, y deja al hombre con el miedo a lo desconocido. De este modo, el hombre ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija[353].

Tal y como expresa el Papa Francisco, y en consonancia con el pensamiento ratzingeriano, la fe es el alimento del espíritu por medio del entendimiento. Por esta razón, Benedicto XVI critica en su debate con Habermas las dos patologías, a saber, la patología de la razón y la de la fe. En el primer caso, se encuentran aquellos que defienden la secularidad como resultado del desprecio de la tradición y del pasado. En el segundo, lo conforman los apegados al pasado y/o irrazonablemente fieles a la letra. De esta forma, inexorablemente la opinión pública asigna a cada uno su apelativo correspondiente, puesto que aquel que no está a favor del progreso está contra él: "o se es conservador o se es progresista"[354]. Sin embargo, la especificidad de la ciencia y del conocimiento permite ganar en precisión, pero perder en verdad, ya que "ver a través de todas las cosas es lo mismo que no ver nada"[355]. En última instancia, la fijación por el detalle, por lo particular, impide ver el todo, lo universal.

Un Dios que calla no es un Dios y, por ende, no hay verdad anterior al mundo y al hombre. Para Ratzinger, el *logos* humano participa del *Logos* divino, garante de nuestra capacidad de acceder al conocimiento verdadero. *Verum est ens*, es decir, el ser es verdad: "la cosa creada es verdadera, es sentido, y tiene por ello la capacidad de ser conocida, aprehendida"[356]. Es posible conocer porque existe una correspondencia teológico-filosófica entre la verdad, el ser y el pensar en la mente del Creador. En otras palabras, la verdad, desde el pensamiento ratzingeriano, "es algo dado, preeminentemente, en y por Jesucristo"[357], que se presenta como Camino, Verdad y Vida. Por tanto, la fe cristiana consiste en decidirse por la verdad: conocer consiste en "pensar los pensamientos de Dios, tras Él"[358]. Por esta razón, Charles Taylor asevera que no es racional calificar *a priori* de sospechosa a la religión si esta no es antes evidenciada como ilusión, pues de lo contrario se estaría realizando un ejercicio de mala filosofía. Por ello, los regímenes seculares de las democracias contemporáneas occidentales no deben presentarse principalmente "como baluartes en contra de la religión"[359].

En este sentido, la Iglesia católica, desde el Concilio Vaticano II (1962-1965), ha tratado de acercarse al mundo secular y defender de esta manera la antropología cristiana, la cual se fundamenta, tal y como se ha expuesto a raíz de autores como Guardini, De Lubac, Ratzinger (Benedicto XVI) y Wojtyla (san Juan Pablo II), en la condición de criatura hecha a

---

[353] Jorge Mario Bergoglio, *Carta encíclica Lumen Fidei del Sumo Pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre la fe* (Roma: Vaticanva, 2013), 5, https://lc.cx/ExfSGP.
[354] Joseph Ratzinger, "¿Por qué permanezco en la Iglesia?" en *Hans Urs von Balthasar ¿Por qué soy todavía cristiano?/Joseph Ratzinger ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 86.
[355] C.S. Lewis, *La abolición del hombre…*, 79.
[356] Eduardo Echeverría, "Karl Popper: Fideísmo, racionalismo y racionalidad", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao (Madrid: Encuentro, 2023), 388.
[357] Thomas G. Guarino, "Gianni Vattimo…", 513.
[358] Eduardo Echeverría, "Karl Popper…", 389.
[359] Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso…*, 231.

imagen y semejanza de Dios. Ello implica un acercamiento a la condición humana distinta y opuesta a la propuesta de la secularización, pues, desde la perspectiva personalista de estos autores, se trata de afirmar el carácter relacional del hombre en tanto en cuanto que partícipe de la condición divina y de la relación existente entre la Trinidad, razón por la cual "lejos de anular al hombre, Dios lo hace ser, y le enseña a ser una persona ante Él"[360]. Por ello, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* asevera que el hombre es "por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás"[361]. Esta perspectiva personalista no es exclusiva del cristianismo, ya que filósofos judíos como Martin Buber defienden que el hecho fundamental del hombre no es ni el individuo ni la colectividad, pues estas son abstracciones que reducen la existencia humana:

> El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre […]; en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. […] Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre[362].

Buber, basándose en esta doctrina de la creación, fundamenta su antropología en la consideración del hombre "como un ser llamado al diálogo con Dios"[363]. En este sentido, la peculiaridad de la antropología cristiana reside en que, si el hombre es, tal y como expone el Génesis (*imago Dei*), el fin último del hombre es guardar la máxima semejanza con el Verbo (Cristo, el nuevo Adán), pues es la *imagen de la Imagen* y, por tanto, Cristo "es la imagen verdadera del hombre"[364]. Por ello, el pensamiento secularizado que antepone al hombre o que niega a Dios manifiesta un error antropológico de base, ya que, en definitiva niega el Fundamento y, tal y como se ha observado, "la criatura sin el Creador desaparece"[365].

CONCLUSIONES

A luz de todo lo expuesto, es posible afirmar que la secularización, en tanto que fenómeno que abarca la totalidad de la vida humana, supone un cuestionamiento de las premisas tradicionales, especialmente aquellas relacionadas con la autoridad religiosa y la creencia en un ser trascendente. Este complejo proceso, que fue impulsado por los valores ilustrados de la Revolución Francesa, y cuyos primeros pasos se pueden observar en el Renacimiento, conlleva una retirada de la religión para fundamentar la existencia por medio de la sola razón (Blumenberg) o la transferencia de los contenidos religiosos a lo secular o profano (Löwith, Vattimo), además de una relegación de la religión a la esfera privada y una absolutización del hombre como un ser con plena autonomía en el obrar y carente de cualquier autoridad divina ante la que rendir cuentas. No obstante, tal y como se ha defendido, esta exclusión de la religión plantea interrogantes sobre la diversidad cultural y la libertad religiosa en un mundo secular, así como una serie de consecuencias antropológicas.

Asimismo, con el giro antropológico se observa cómo la fe y el saber se han visto enfrentados en el proceso de secularización. Sin embargo, esto no implica necesariamente el

---

[360] Jacques Maritain, *Religión y cultura*…, 109.
[361] Pablo VI, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*…", §12, https://lc.cx/dvGCr2.
[362] Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, 1.ª ed. (Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1995), 146-150.
[363] Juan Luis Lorda, *Antropología teológica*…, 91.
[364] Ibid., 160.
[365] Pablo VI, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*…", §36, https://lc.cx/dvGCr2.

rechazo total de la religión, sino más bien una redefinición de su lugar en el conocimiento humano. Por el contrario, el fin de la Edad Moderna y la consiguiente llegada de la posmodernidad traen consigo un rechazo generalizado de los grandes relatos ideológicos y metafísicos, incluida la idea misma de verdad objetiva. Autores como Vattimo y Rorty proponen un enfoque pragmático y relativista, donde la verdad se convierte en un consenso intersubjetivo en lugar de una realidad objetiva.

Esta perspectiva, que cuestiona la autoridad de las grandes narrativas, plantea una dicotomía entre la visión cristiana y la secularizada del hombre y su lugar en el universo. Mientras que la visión cristiana enfatiza la dignidad inherente del ser humano como imagen de Dios, la secularización tiende a objetivar al hombre y negar su conexión con una verdad trascendente. Esto lleva a debates sobre la naturaleza de la libertad, la moralidad y el propósito humano en un mundo sin fundamentos metafísicos claros. De esta forma, y en contra de una visión secular, se sugiere que la búsqueda de la verdad y la libertad humanas está intrínsecamente ligada a la comprensión de la relación del hombre con lo trascendente. La negación completa de esta dimensión trascendente del ser humano puede llevar a la pérdida de fundamentos morales y existenciales, mientras que su reconocimiento puede ofrecer una base sólida para la dignidad humana y la ética.

Por otro lado, Rorty y Vattimo abogan por una separación entre la esfera pública y la religiosa, argumentando que la democracia debe permitir la libre expresión de las creencias religiosas, pero sin permitir que estas influyan en las decisiones políticas. Sin embargo, esta postura es criticada por limitar la libertad de expresión de los ciudadanos religiosos y por imponer una visión secularista de la sociedad. Benedicto XVI —y, con algunos matices, Habermas— advierte sobre los peligros del relativismo y el secularismo, argumentando que la negación de la trascendencia conduce a la deshumanización y a la pérdida de la responsabilidad moral. La falta de comprensión de la verdadera naturaleza social del ser humano, fruto de la falta de un sustrato en el que basarse más allá de la razón, resulta en una visión reduccionista y fragmentada de la identidad de la persona. Esta perspectiva lleva a una cosificación del individuo como un mero objeto estadístico o una herramienta para fines diversos, sin reconocer su dignidad intrínseca como persona. El totalitarismo y el individualismo criticado por Wojtyla ilustra este enfoque reduccionista al suprimir la apertura interpersonal y promover una identidad exclusiva y desvinculada de las comunidades.

En contraposición a estas corrientes, el personalismo sostiene que la esencia del ser humano radica en su condición de persona, es decir, en su capacidad para responder a la llamada de Dios y participar activamente en la realidad. Desde esta perspectiva, cada individuo es único e irremplazable, no en un sentido egoísta, sino en el reconocimiento de su dignidad inherente como persona. La libertad de acción, en función del valor personalista de la acción humana, condiciona y determina el orden ético, estableciendo que la persona se realiza plenamente solo en la búsqueda y realización del bien moral. Una comprensión más profunda de la naturaleza social y personal del ser humano permite reconocer la dignidad y libertad intrínsecas de cada persona, así como su capacidad para actuar en función del bien moral, lo que es fundamental para promover una sociedad justa y solidaria en la que todos los individuos puedan desarrollarse plenamente en comunidad.

Esta vertiente personalista cristiana, además, resalta cómo la fe y la razón han sido aliadas a lo largo de la historia, especialmente en el ámbito de la teología cristiana, donde la filosofía ha servido como un soporte racional para la comprensión de la Revelación. La fe no solo no limita la razón, sino que la enriquece y la guía hacia la verdad, lo que implica una visión integral del conocimiento humano. Por ello, se argumenta que la eliminación de Dios

lleva al hombre a buscar una libertad sin límites, aspirando a una especie de divinidad propia, lo que conlleva el riesgo del endiosamiento y la pérdida de la responsabilidad moral. De lo contrario, el hombre secularizado se encuentra inmerso en un ambiente marcado por un pesimismo antropológico, donde la fe en el progreso ha disminuido y se ha transformado en una sensación de inseguridad.

La vuelta de la filosofía a la antropología no ha generado alegría, sino que ha revelado la dificultad del hombre para explicarse a sí mismo sin hacer referencia a un ente supremo que lo abarque todo. La angustia moderna, por tanto, se origina por la falta de fundamentos sólidos y la incapacidad de encontrar seguridad en el mundo. La secularización ha llevado a una pérdida de la esencia trascendental del ser humano, lo que ha generado un sentimiento de desarraigo. En este contexto, se destaca la importancia de la responsabilidad como elemento esencial de la condición humana. El hombre se define moralmente por sus acciones conscientes, y es a través de estas acciones que se construye su identidad moral. Sin embargo, la falta de reconocimiento de una autoridad superior ante la cual rendir cuentas puede socavar esta responsabilidad y desencadenar una crisis ética. Además, el impacto del autonomismo en la percepción de la naturaleza y de la libertad humana relativiza un posible mal ejercicio del poder humano. Esta visión reduce la libertad a una mera capacidad de elección, sin considerar su vulnerabilidad inherente y el potencial del hombre de actuar bien o mal.

En definitiva, la comprensión de la fe cristiana sobre la naturaleza de Dios y su relación con el hombre es crucial para evitar la deshumanización y la pérdida de la verdad propia de la secularización. La naturaleza humana, en nombre de ciertas pretensiones de liberación del hombre, conduce a una contradicción existencial y a una existencia desprovista de sentido. Por ello se argumenta que el ser humano, por su propia naturaleza, es un ser religioso y espiritual, y su capacidad de relación trascendente con un poder divino es fundamental para comprender su sentido de responsabilidad y dignidad. La negación de esta dimensión espiritual conlleva un debilitamiento de la esencia humana. De hecho, la negación de la dualidad materia y espíritu puede conducir a la reducción del ser humano a un mero objeto material, lo que abre la puerta a la instrumentalización y la pérdida de la dignidad inherente a la condición humana.

Por último, cabe resaltar la importancia de la Iglesia para afrontar este periodo convulso de la Humanidad, pues la secularización del pensamiento no se debe únicamente a pensadores ateos, sino a que la actitud de los cristianos ha dejado mucho que desear y, en muchos aspectos, ha dado lugar a esa tensión entre lo religioso y público, lo que en una primera instancia se manifestó en el anticlericalismo. En este sentido, tal y como asevera Guardini, no existe cabida a la indignación, pues la incapacidad del cristiano de transmitir las verdades reveladas ha jugado un papel no menor en la secularización:

> Los infieles con los que nos codeamos todos los días, ¿perciben en nuestras frentes el rayo de esta alegría que redujo hace veinte siglos a la minoría de almas paganas? ¿Son los nuestros corazones de hombres resucitados en Cristo? En medio de este siglo, ¿somos nosotros los testimonios de las Bienaventuranzas? Dentro de poco discerniremos bien la blasfemia en la terrible frase de Nietzsche y en todo su contexto; ¿pero no nos obliga también a discernir, en nosotros, lo que ha podido llevar a Nietzsche a la blasfemia?[366].

[366] Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna…*, 141-142.

BIBLIOGRAFÍA

Albino de Assunçao, Rudy. "Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls: Relativismo filosófico y sabiduría de las tradiciones religiosas". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 253-288. Madrid: Encuentro, 2023.

Bergoglio, J.M. *Carta encíclica Lumen Fidei del Sumo Pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre la fe*. Roma: Vaticanva, 2013. https://lc.cx/ExfSGP.

Bilimiewicz, Mariusz. "Martin Buber: Personalismo y relacionalidad". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 233-252. Madrid: Encuentro, 2023.

Blanco-Sarto, Pablo. "Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 97-114. Madrid: Encuentro, 2023.

Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. 1.ª ed. Valencia: Pre-Textos, 2008.

Brieskorn, Norbert. "Del intento de tomar nueva conciencia de una relación". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 79-110. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* 1.ª ed. Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1995.

Charpenel, Eduardo. "Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Razón, historicidad y comunidad". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 139-170. Madrid: Encuentro, 2023.

Cortés, Donoso. *Política y Filosofía de la Historia*. 1.ª ed. Madrid: Doncel, 1976.

De Aquino, Tomás. *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*. 1.ª ed. Pamplona: EUNSA, 1987.

De Canterbury, Anselmo. *Proslogion*. 1.ª ed. Madrid: Tecnos, 1998.

De Gaál, Emery. "Agustín de Hipona: Dependencia recíproca de la fe y el mundo". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, ed. por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 41-68. Madrid: Encuentro, 2023.

De Hipona, Agustín. "De la predestinación de los santos". En *Obras de san Agustín tomo VI*, editado por Victorino Capanaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega y Toribio De Castro. 2ª. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. 2.ª ed. Madrid: EPESA, 1967.

Dostoyevski, Fiódor. *Los hermanos Karamazov. Parte I*. 1.ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Eslava, Euclides. "Augusto Comte: Ciencia, razón y religión". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 171-190. Madrid: Encuentro, 2023.

Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*. 1.ª ed. Madrid: Rialp, 2006.

Fernández del Riesgo, Manuel. "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos". En *Gianni Vattimo y otros. En torno a la posmodernidad*, editado por Andrés Ortiz-Osés, 77-102. Barcelona: Anthropos, 2011.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. 4.ª ed. Madrid: Trotta, 2009.

Frances McKenna, Mary. "Edith Stein: Razonabilidad de la fe". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao. 343-378. Madrid: Encuentro, 2023.

Frances McKenna, Mary. "Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 461-498. Madrid: Encuentro, 2023.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. 3.ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

Guardini, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna: un intento de orientación*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963.

G. Guarino, Thomas. "Gianni Vattimo: Nihilismo y verdad". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 499-516. Madrid: Encuentro, 2023.

Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. 1.ª ed. Barcelona: Anagrama, 2002.

González Ginocchio, David. "Buenaventura de Bagnoregio: Metafísica de la historia". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 69-96. Madrid: Encuentro, 2023.

Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. 1.ª ed. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

Habermas, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, 1.ª ed. Bueno Aires: Amorrortu, 2007.

Habermas, Jürgen. "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?" En *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, editado por Pablo Largo e Isabel Blanco, 9-34. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Habermas, Jürgen. "La conciencia de lo que falta". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 53-78. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Habermas, Jürgen. "Una réplica". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 213-246. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Jiménez Unquiles, Marcela. "Romano Guardini: Liturgia, existencia cristiana, verdad y ética". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 289-306. Madrid: Encuentro, 2023.

Lewis, Clive Staples, *La abolición del hombre*. 6.ª ed. Madrid: Encuentro, 2012.

Lorda, Juan Luis. *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. 1.ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 1996.

Lorda, Juan Luis. *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. 1.ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2005.

Lorda, Juan Luis. *Antropología teológica*. 1.ª ed. Navarra: EUNSA, 2009.

Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. 1.ª ed. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992.

Maclure, Jocelyn, y Taylor, Charles. *Laicidad y libertad de conciencia*. 1.ª ed. Madrid: Alianza, 2011.

Maritain, Jacques. *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. 1.ª ed. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966.

Maritain, Jacques. *Religión y cultura*. 1.ª ed. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1975.

Maritain, Jacques. *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*. 1.ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2001.

Maritain, Jacques. *Reflexiones sobre la persona humana.* 1.ª ed. Madrid: Encuentro, 2007.

Maritain, Jacques. *El hombre y el Estado*. 3.ª ed. Madrid: Encuentro, 2007.

Monod, Jean-Claude. *La querella de la secularización: de Hegel a Blumenberg*. 1.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

Newman, John Henry. *Discursos sobre la fe*. 3.ª ed. Madrid: Rialp, 2009.

Newman, John Henry. *Perder y ganar*. 1.ª ed. Madrid: Encuentro, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. 1.ª ed. Madrid: J.M. Ediciones, 1999.

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. 22.ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. 1.ª ed. Madrid: Edimat Libros, 2011.

Pablo VI. "Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la divinidad". *Vaticanva*. 18 de noviembre de 1965. https://lc.cx/PkayFh.

Pablo VI. "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual". *Vaticanva*. 7 de diciembre de 1965. https://lc.cx/iTxmcm.

Pablo VI. *Lumen Ecclesiae, carta del Sumo Pontífice Pablo VI en el VII centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino*. Roma: Vaticanva, 1974. https://lc.cx/7kBj4u.

Phillips, Jacob. "Immanuel Kant: Diferencia entre *verum* y *ens*". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 115-138. Madrid: Encuentro, 2023.

Poncelet, Christian. "Estudio introductorio: La comprensión de Gottlieb Söhngen de la teología y la filosofía", en *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 17-28. Madrid: Encuentro, 2023.

Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. 2.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Ratzinger, Joseph. "¿Por qué permanezco en la Iglesia?" En *Hans Urs von Balthasar ¿Por qué soy todavía cristiano?/Joseph Ratzinger ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, editado por José Luis Sandoval, 85-113. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Ratzinger, Joseph. "Misa 'Pro eligendo Pontifice', Homilía del cardenal Joseph Ratzinger. Decano del Colegio Cardenalicio". *Vaticanva*, 18 de abril de 2005, https://lc.cx/wJkSCe.

Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. 2.ª ed. Madrid: Encuentro, 2006.

Ratzinger, Joseph. "Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones". *Vaticanva*, 12 de septiembre de 2006. https://lc.cx/6tbiKG.

Ratzinger, Joseph. "Lo que cohesiona al mundo". En *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización,* editado por Pablo Largo e Isabel Blanco, 35-54. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Ratzinger, Joseph. *Carta encíclica Caritas in Veritate del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Roma: Vaticanva, 2009. https://lc.cx/-4SRv3.

Ratzinger, Joseph. "Audiencia general. El Año de la fe. Los caminos que conducen al conocimiento de Dios". *Vaticanva,* 14 de noviembre de 2012. https://lc.cx/YpJ90i.

Reder, Michael, y Schmidt, Josef. "Habermas y la religión". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 13-52. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Reder, Michael. "¿Hasta qué punto pueden diferenciarse la fe y la razón? Reflexiones desde la filosofía de la religión y la ética". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 111-152. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Ricken, Friedo. "Razón posmetafísica y religión". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 153-176. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Rorty, Richard. *Filosofía y futuro*. 1ª ed. Barcelona: Gedisa, 2002.

Rorty, Richard. "Anticlericalismo y ateísmo". *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, editado por Santiago Zabala, 47-64. Barcelona: Paidós, 2006.

Rowland, Tracey. "Karl Marx y el marxismo: El problema de la primacía de la *praxis*". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 191-210. Madrid: Encuentro, 2023.

Sada, Alejandro. 1.ª ed. "Jean-Paul Sartre: Verdad, libertad y responsabilidad". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 415-436. Madrid: Encuentro, 2023.

Schaller, Christian. "Robert Spaemann: Persona, ética y política". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 451-460. Madrid: Encuentro, 2023.

Schmidt, Josef. "Un diálogo en el que solo puede haber ganadores". En *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, editado por Michael Reder y Josef Schmidt, 177-212. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

Schöld, Manuel. "Platón: Dios, conciencia y verdad". En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 29-40. Madrid: Encuentro, 2023.

Scholem, Gershom Gerhard. *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*. 1.ª ed. Madrid: Mínima Trotta. 2006.

Segovia, Juan Fernando. "Qué es secularización". *Verbo*, 541-542 (2016): 143-156. https://lc.cx/vqBBmu.

Spaemann, Robert. *Lo natural y lo racional*. 1.ª ed. Madrid: Rialp, 1989.

Taylor, Charles. *La era secular. Tomo I*. 1.ª ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2014.

Taylor, Charles. *El futuro del pasado religioso*. 1.ª ed. Madrid: Trotta, 2021.

Urs von Balthasar, Hans. *El problema de Dios en el hombre actual*. 2.ª ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966.

Urs von Balthasar, Hans. "¿Por qué soy todavía cristiano?" En *Hans Urs von Balthasar ¿Por qué soy todavía cristiano?/Joseph Ratzinger ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, editado por José Luis Sandoval, 13-84. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. 1.ª ed. Barcelona: Gedisa, 2010.

Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. 1.ª ed. Barcelona: Paidós, 2021.

Vyner, Owen. “Friedrich Nietzsche: *Eros*, moralidad y muerte de Dios”. En *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, editado por Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunçao, 211-232. Madrid: Encuentro, 2023.

Weber, Max. *Sociología de la religión*. 1.ª ed. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.

Wojtyla, Karol. *Carta Encíclica Fides et Ratio del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Roma: Vaticanva. 1998. https://lc.cx/iw3F9F.

Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. 2.ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

Zabala, Santiago. “Introducción: una religión sin teístas y ateos”. En *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, editado por Santiago Zabala, 15-46. Barcelona: Paidós, 2006.