

Experiencia religiosa e incertidumbre en las sociedades postseculares

Religious experience and uncertainty in postsecular societies

JAVIER M^a PRADES LÓPEZ

Universidad Eclesiástica San Dámaso (c/ Jerte, 10 – 28005 Madrid)

jprades@sandamaso.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0473-4741>

MARCOS CANTOS APARICIO

Universidad Eclesiástica San Dámaso (c/ Jerte, 10 – 28005 Madrid)

mcantos@sandamaso.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6824-8000>

Recibido/Aceptado: 28-12-2017/26-02-2018

Cómo citar: Prades López, Javier M^a y Cantos Aparicio Marcos “Experiencia religiosa e incertidumbre en las sociedades postseculares”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion (JSTR)*, 7 (2018): 50-77.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.0.2018.78-110>

Resumen: El artículo analiza algunos estudios sobre la sociedad occidental. La describen como «secular»/«postsecular» y la caracterizan por la «incertidumbre». Situados en este horizonte, y desde una perspectiva de teología católica, se argumentará la necesidad de fomentar «espacios de acción» que posibiliten una personalización de la experiencia religiosa y favorezcan así la promoción humana y social. Se ofrecerán claves antropológicas y epistemológicas para mostrar que, entre estos «espacios de acción», se encuentra el testimonio cristiano personal y comunitario. La conclusión tendrá carácter propositivo, señalando algunas categorías idóneas para la traducción de dichas claves a la vida social.

Palabras clave: Religión; fe personal y comunitaria; testimonio; encuentro; pertenencia.

Abstract: The article analyzes some studies on western society. They describe it as "secular" / "postsecular" and characterize it by "uncertainty." Located on this horizon, and from a perspective of Catholic theology, the need to promote "action spaces" that allow a personalization of religious experience and thus promote human and social promotion will be argued. Anthropological and epistemological keys will be offered to show that, among these "spaces of action", there is personal and community Christian witness. The conclusion will be propositive, pointing out some suitable categories for the translation of these keys to social life.

Keywords: Religion; personal and community faith; testimony; meeting; membership.

Sumario: 1. La incertidumbre como protagonista del escenario «postsecular». 2. La experiencia religiosa (cristiana) como propuesta humana que se verifica. 3. El testimonio cristiano como «espacio de acción» para posibilitar la promoción humana. 4. Algunas implicaciones para la educación a la vida social. 5. Bibliografía.

Summary: 1. Uncertainty as the protagonist of the «postsecular» scenario. 2. The religious experience (Christian) as a human proposal that is verified. 3. The Christian witness as a "space of action" to enable human promotion. 4. Some implications for education to social life. 5. Bibliography.

1. LA INCERTIDUMBRE COMO PROTAGONISTA DEL ESCENARIO «POSTSECULAR»

1.1. La superación de la teoría clásica de la secularización desde la sociología de la religión y la filosofía

Un informe del *Pew Research Center* (2017) sobre la evolución de las religiones en el escenario del mundo global nos ofrece algunos datos llamativos: el cristianismo representa hoy el 31,2% de la población mundial, y el islam el 24,1%. En 2060 se estima que el cristianismo alcanzará un 31,8% frente al 31,1% del islam. La estadística refleja así, por un lado, la sustancial equiparación de las dos religiones mayoritarias a mediados de este siglo, y por otro, la evidencia de que la suma de ambas representará casi el 63% de la población mundial. Son datos que cuestionan la tesis de un declive de la religión en el mundo. La evolución de cada una de ellas, así como su relación recíproca, no pueden dejar de suscitar el interés en el debate público de las sociedades plurales de Occidente.

Los datos empíricos reflejan una evidencia que se fue imponiendo a partir de los años ochenta: la pervivencia de la religión tras la modernidad. Al mismo tiempo, distintos pensadores que se ocupan del fenómeno religioso están repensando sus postulados sobre la religión. En especial, se está revisando la conocida como «teoría clásica de la secularización», cuya idea matriz era la afirmación de que la modernidad conducía inexorablemente al ocaso generalizado de la religión, es decir, a una conciencia individual y a una sociedad radicalmente secularizada. Dicha teoría no pretendía sólo, al menos en muchos de sus defensores, moverse en el análisis empírico de los procesos históricos, sino también en un nivel normativo, en tanto que creía haber sacado a la luz la ley que regía el progreso humano desde un estadio primitivo religioso hasta un estadio moderno, ilustrado y secular ya definitivo (Casanova 2012a:6). Los datos sociológicos han mostrado que, más que una teoría, constituía una hipótesis. El declive de las creencias y las prácticas religiosas en gran parte de las sociedades occidentales es un hecho social innegable —no en otros lugares del mundo—. Lo que, en cambio, está lejos de ser probado es que sea

consecuencia necesaria e irreversible de los procesos de modernización. Resulta útil escuchar a algunos pensadores que, desde diferentes horizontes y con acentos distintos, han abordado este fenómeno.

José Casanova figura entre los sociólogos que con mayor rigor ha analizado los límites de la teoría clásica de la secularización, en lo referido al declinar de la religión y a su privatización. Ha sabido criticar la idea de religión que subyacía en dicha teoría —donde era considerada como un estadio histórico primitivo o premoderno destinado a declinar o incluso a desaparecer con la irrupción y el desarrollo de la modernidad—, así como identificar otros prejuicios de carácter secularizador¹. Y, en segundo lugar, ha refutado la tesis de la privatización de la religión, propia de las teorías generales de la secularización, y su pretensión normativa acerca de cómo las instituciones religiosas deben actuar en el mundo en cuanto condición necesaria para la democracia moderna. Casanova verifica empíricamente que la religión se resiste a ser desterrada a la esfera privada, a pesar de los esfuerzos de determinados regímenes autoritarios o incluso de sistemas democráticos liberales por encerrarla en dicho ámbito. Además —añade— pretender que eso suceda es “tan injustificado como probablemente contraproducente para la misma democracia”, pues dicha restricción supondría una limitación de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos religiosos y “violaría la vitalidad de una sociedad civil democrática” (2012a:51). Por eso Casanova invita a reconocer que “pudieran existir formas legítimas de religión pública en el mundo moderno” (2012a:31) que ni son fundamentalistas, ni atacan las libertades individuales ni cuestionan las estructuras diferenciadas modernas.

También Peter L. Berger señala las limitaciones de aquella teoría, a la que él se había sumado en una primera fase de sus investigaciones. En un trabajo conjunto de 1999 ya advertía que, con algunas excepciones —especialmente Europa, Canadá, Australia y parte de la élite intelectual internacional— “la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo actual, con algunas excepciones [...], es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido, y en algunos lugares lo es incluso más. Esto significa que todo el conjunto de trabajos de historiadores y sociólogos enmarcados a la ligera dentro de una «teoría de la secularización» son en su

¹ Entre ellos se encuentra la «conciencia estadal secularista» o conciencia del declive generalizado de las prácticas y creencias religiosas como consecuencia natural de la modernización, y que según Casanova constituye un “factor crucial en la secularización generalizada que ha acompañado a la modernización de las sociedades de la Europa occidental” (2012b:101).

esencia erróneos” (1999:2). En su último libro introduce algunos matices al reivindicar la necesidad de incorporar una categoría que refleje el cambio fundamental causado por la modernidad por lo que respecta al lugar de la religión en la conciencia individual y en la sociedad. Elige la categoría de «pluralismo», que define como “coexistencia de distintas cosmovisiones y sistemas de valores en la misma sociedad” (2016:11). Defiende que, en lo que se refiere al campo religioso, la modernidad ha provocado la irrupción de dos formas de pluralismo: la coexistencia de distintas religiones y la coexistencia —tanto en la conciencia del individuo como en el orden social— de dos discursos, secular y religioso (2016:107-108). El mundo actual, con algunas excepciones, está lleno de religión; en esta premisa fundamental está el error de la teoría clásica de la secularización. Pero también hay un importante discurso secular (personal y social) que “considera el mundo *etsi Deus non daretur*” (2016:114); es en este aspecto donde la teoría de la secularización ha identificado un hecho real. Por eso Berger adopta la terminología de “modernidades múltiples” para caracterizar nuestro mundo². Ese pluralismo en el que conviven ambas perspectivas constituye el verdadero reto para la fe religiosa de hoy (2016:10).

Charles Taylor, especialmente en su ingente obra *La era secular*, prefiere seguir empleando la categoría de «secular» frente a la de «postsecular» para referirse a la época actual. No por ello deja de notar que lo que ha traído la modernidad no es el declive inexorable de la religión —aunque en el mundo atlántico-occidental la disminución de las prácticas religiosas es incuestionable—, sino principalmente un cambio en las condiciones de posibilidad del creer, que abre una fase que denomina «secularidad 3» (2014:48). Se ha pasado de una sociedad en la que Dios era una creencia indiscutida a una sociedad en la que esa fe en Dios es una opción entre otras en el camino para alcanzar la plenitud humana, y “con frecuencia no la más fácil de adoptar” (2014:22). Todas las opciones que compiten con la fe para acreditar su capacidad de dar plenitud al hombre se encuentran referidas a un «humanismo exclusivo» en el ámbito de la comunicación pública. La fe en Dios no ha desaparecido, pero ha dejado de ser una actitud incontestable. Ahora se ofrecen también otras alternativas, y la religión tiene que medirse con ellas a partir de una concepción de lo

² Acoge el término de «modernidades múltiples» acuñado por el sociólogo israelí Shmuel Eisenstadt para significar que, en lo que se refiere a la religión, se da también un pluralismo o modos distintos de delinear la coexistencia entre la religión y la secularidad (2016:133-151).

humano que parece poder bastarse a sí misma, un humanismo autosuficiente, que sería el verdadero criterio de medida de lo humano en cuanto tal³.

Por añadir un ejemplo entre los posibles, Jürgen Habermas reafirma que la teoría clásica de la secularización es imprecisa: “mientras que las sociedades desarrolladas son cada vez más seculares, la sociedad mundial es cada vez más religiosa” (2008:6). Se da, en efecto, un resurgimiento global de la religión que ha ido convirtiendo a las sociedades modernas y desarrolladas en postseculares, esto es, en sociedades que, aun siendo cada vez más seculares, se han desligado ya de la conciencia de que el progreso social y cultural sólo era posible a costa de la desaparición de la influencia (tanto pública como personal) de la religión. De acuerdo con Casanova, sostiene que la pérdida de funciones en la esfera civil y la tendencia a la privatización de las religiones no lleva necesariamente ni de hecho a “una pérdida de relevancia e influencia de la religión” (2008:7) tanto en el terreno socio-político y cultural como en la conducción de la vida personal. La cuestión que se plantea Habermas no es sólo si las religiones deben tener espacio en la esfera pública, sino, sobre todo, cuál debe ser su función en ella. En sus últimos escritos ha reivindicado —a partir, ciertamente, de la estricta distinción y separación entre Estado e Iglesia, y de una aceptación por parte del saber religioso de que el saber científico es el realmente universalizable— que las diferentes comunidades religiosas “pueden obviamente reclamar un «sitio» en la vida de las sociedades modernas. Pueden influir en la opinión pública y en la formación de la voluntad por medio de contribuciones relevantes [...] dentro de los debates en público” (2008:7). Sostiene así que las comunidades religiosas pueden ser reconocidas como «comunidades de interpretación» en el ámbito político de las sociedades postseculares: pueden legítimamente dialogar con la razón secular y acoger de ésta determinadas aportaciones. Pero tal apertura también se debe dar en sentido inverso, es decir, de la razón secular respecto de determinados contenidos religiosos, previo paso de éstos por un proceso de «traducción» al lenguaje de la razón secular, que es la que en último término mide la racionalidad y funcionalidad social de los mismos, y sin que esto implique para la razón secular comprometer su autocomprensión

³ Taylor explica este «humanismo exclusivo» en términos que llevan a pensar en la idea teológica clásica de un hombre con dos fines, uno de los cuales —el natural— sería alcanzable por las propias fuerzas humanas mientras el otro —el sobrenatural— sería en sentido estricto don gratuito de Dios (2014:19-51). Véase la explicación de Henri de Lubac en *El misterio de lo sobrenatural* (1991).

secular ni evaluar la racionalidad o irracionalidad de la religión en cuanto tal⁴.

Para especificar mejor el lugar de la religión en el mundo «secular» o «postsecular» podemos incluir en esta reseña a Ulrich Beck (2009). Se suma a los autores que de algún modo reconocen el fracaso de la teoría de la secularización entendida como consecuencia ineludible del proceso de modernización (2009:31). Beck reconoce una “revitalización de la religiosidad y espiritualidad” individual (2009:35). El núcleo de esta revitalización lo constituiría el “desacoplamiento de religión (institucionalizada) y fe (subjetiva)” (2009:36). De ahí su tesis de que la secularización no sería tanto el hundimiento de la religión y de la fe cuanto la “formación y difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización” (2009:38). Se abre de este modo una tercera vía entre los extremos de la «muerte de la religión» y la «muerte de lo secular», a saber, la de la «individualización religiosa», que propugna una «segunda modernización» (2009:94-100). La individualización de la religión sucedería además en un contexto histórico-social que Beck califica de «cosmopolita», el cual sería en gran medida consecuencia indirecta de la individualización (2009:55). Beck define el cosmopolitismo, respecto al campo religioso, como la erosión o abolición de las fronteras o universos vitales que caracterizan y separan desde su origen las diversas religiones, así como la situación que resulta de ella, esto es, el reconocimiento de la otredad religiosa como “una máxima del pensamiento, la convivencia y la manera de actuar” (2009:80)⁵. El mundo religioso de la sociedad plural será, para Beck, un mundo donde cada uno tiene su “Dios personal”, desprovisto de cargas institucionales, y con carácter cosmopolita, abierto y tolerante ante los otros, frente a la intolerancia universalista típica de las religiones institucionales (sobre todo el monoteísmo). Bajo estas condiciones, la religión (la fe) que renuncia al carácter universal de la verdad puede convertir su vitalidad en un factor de contribución a la paz y la convivencia en la sociedad cosmopolita⁶.

Es muy cierto, por otra parte, que tanto en el panorama de la filosofía como en el de las ciencias sociales y naturales no faltan estudiosos que siguen manteniendo los postulados clásicos de la secularización hasta llegar

⁴ Por eso alerta ante el secularismo excluyente (2008:14; 2009:77-80).

⁵ Véase la idea de «cosmopolitismo religioso» en Beck (2009:72-94).

⁶ Peter Sloterdijk argumenta de manera similar sobre la contribución potencialmente violenta o pacífica de las religiones (Sloterdijk y Kasper 2007).

al ateísmo. A veces con tonos muy polémicos⁷. Nos parece más novedoso el diagnóstico de autores como los que acabamos de mencionar y preferimos buscar el diálogo con ellos, a sabiendas de que el amplio campo del debate científico —y quizá más todavía el de la opinión pública en los medios de comunicación y redes sociales— sigue siendo terreno de controversia.

En este breve recorrido hemos visto, en efecto, cómo autores significativos levantan acta sobre la superación de la teoría clásica de la secularización. Al mismo tiempo anuncian la entrada en una fase —que algunos denominan «postsecular» y otros prefieren seguir llamando «secular»— en la que la sociedad occidental puede aceptar y reclamar la diferencia entre el ámbito religioso y el secular, pero no asumir la idea del hundimiento inexorable de lo religioso ni tampoco su necesaria privatización. Sugiere más bien lo contrario, en tanto que la religión reivindica su papel en un mundo globalizado y multicultural. Obviamente, ese papel no podrá ya ser el que jugaba en las sociedades pre-modernas, anteriores al proceso secularizador. Por eso, los autores han planteado algunas exigencias para que se pueda «reabrir el *dossier*» sobre la religión en las sociedades occidentales. Recordemos que Berger nos ha situado en una sociedad definida por el «pluralismo», que Taylor ha reclamado el criterio de un «humanismo exclusivo» como inherente a dicha sociedad plural, que Habermas insta a las religiones a llevar a cabo un esfuerzo de «traducción cognitiva» de sus riquezas religiosas al lenguaje compartido por la tradición secular y que Beck enfatiza el carácter personal (no institucional) y cosmopolita (tolerante) de la religión válida para fomentar la paz.

1.2. Un escenario compartido de incertidumbre personal y social

No basta con constatar el retorno de «lo religioso» en nuestra sociedad. Debemos ensanchar la mirada y percibir una cuestión en cierto sentido previa. Hoy es urgente no sólo esclarecer si la religión ha vuelto, o cuál pueda ser su lugar propio, sino aclarar también a qué sociedad ha vuelto. Sólo así se podrá identificar la contribución que la experiencia religiosa puede ofrecer al hombre y a la sociedad. Pues bien, el horizonte actual no parece fácil de descifrar.

⁷ Véanse, entre otros, en ámbito anglosajón Dawkins (2006), Dennett, (2006), Harris (2004) y Hitchens (2007); en Francia Onfray (2005); en Italia Flores d'Arcais (2008); en España sigue manteniendo una visión irónica sobre la religión Savater (2007).

En su libro póstumo Ulrich Beck arranca con una afirmación contundente que nos afecta a todos: “el mundo está desquiciado. [...], desencajado y se ha vuelto loco” (2017:13). Confiesa que su formación sociológica no le permite encontrar una respuesta sencilla a la pregunta: “¿qué significan los acontecimientos globales que se despliegan ante nuestros ojos en la pantalla del televisor?”. Reconoce que no hay “nada —ni un concepto, ni una teoría— capaz de expresar la confusión del mundo en términos conceptuales, como exigía Hegel” (2017:17). El mundo, sencillamente, ya no resulta comprensible. Las categorías sociológicas empleadas habitualmente para analizar los procesos sociales («evolución», «revolución» o «transformación») le resultan insuficientes para explicar el fenómeno que tenemos hoy ante los ojos respecto al mundo como tal. Se inclina así por incorporar al lenguaje sociológico la categoría de «metamorfosis» (2017:18). Con ella expresa no que el mundo se esté muriendo, sino que “está experimentando una transformación radical, una metamorfosis del horizonte referencial y de las coordenadas de acción” (2017:30) en virtud de la cual “las viejas certezas de la sociedad moderna se desvanecen mientras surge algo completamente nuevo” (2017:17). Su libro es precisamente un esfuerzo por encontrar un camino de respuesta a esta confusión y al malestar que conlleva. Este es el punto de vista que nos interesa: cuál es el diagnóstico compartido sobre la situación global de las sociedades plurales de Occidente (seculares o postseculares), de las que formamos parte tanto creyentes como agnósticos o ateos.

Zygmunt Bauman (2007) ofrecía una descripción similar a la de Beck, cuando alertaba de que, al menos en los países llamados «desarrollados», hemos entrado en un escenario caracterizado por la incertidumbre, por la inseguridad. A la aparente solidez de la modernidad la ha sucedido un tiempo líquido, endeble, donde las diferentes formas sociales parecen incapaces de ofrecer ámbitos de certeza o marcos de referencia para las acciones humanas. La raíz de esta inseguridad se encuentra en “nuestro modo de vivir”, marcado “por el debilitamiento de los vínculos interpersonales, el desmoronamiento de las comunidades, la sustitución de la solidaridad por la competencia sin límites, la tendencia a confiar en manos de los individuos la solución de problemas de mayor calado” (2016). Bauman dirige la mirada a este vaciamiento del tejido humano, personal y social, que ha sostenido a Europa durante siglos y que ahora se traduce, en cambio, en una incertidumbre que afecta a todos los aspectos de la vida.

En España, Víctor Pérez Díaz (2008) ha indagado también en las raíces de la crisis. A su juicio, más allá de los evidentes factores de naturaleza

puramente política y económica de la crisis reciente, debemos llegar hasta los motivos de tipo cultural y moral. Sostiene que la crisis de las democracias occidentales es a la vez una crisis de representación y una crisis existencial. Por ello, a pesar de que las instituciones sean muy importantes, no nos podemos esperar de ellas que funcionen como si fueran mecanismos automáticos. Pérez Díaz invita a un trabajo cultural que pueda expresarse a través de las instituciones: “Al final lo más importante es la cultura de las personas que está sometida al uso que ellas hacen de las instituciones [...] cultura como el imaginario que expresa una visión de las cosas y de formas de vida” (2008:236). Sitúa el origen de nuestra crisis europea en el nivel existencial y cultural, allí donde se conciben y se expresan las formas de vida.

Nos encontramos en la sociedad «postsecular» con un horizonte de inseguridad personal y social causado fundamentalmente por el desvanecimiento de muchas de las certezas desde las que construían su vida las personas. Las evidencias sobre los valores humanos son discutidas, como se ve en los múltiples debates sobre qué es la razón, o qué es la libertad, o qué valor tiene la democracia representativa o el estado liberal-social de derecho, o la vida en común o la vida de cada individuo... Como alertaba Berger, no estamos ante un problema menor, sino ante una dificultad con graves consecuencias sociales, pues al perder tales certezas se socava “el consenso moral sin el cual no puede subsistir ninguna sociedad” (2016:41).

Ante este panorama, el pensamiento cristiano puede aportar sus recursos al debate para alimentar la vitalidad de las sociedades democráticas, como pedían Casanova o Habermas. Lo debe hacer no sólo porque el cristianismo desempeña legítimamente una función pública en la sociedad, sino también por la naturaleza misma de su mensaje, que implica la defensa de la dignidad humana y la promoción del bien de la comunidad social y política. Habermas invitaba al pensamiento secular, y en especial a la filosofía, a respetar el discurso religioso público, y a “mostrarse dispuesta a aprender frente a tradiciones religiosas” (2006a:40), pues ellas “preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales” (2006b:14).

Es aquí donde se inserta nuestra reflexión, de carácter teológico, que busca contribuir a comprender y superar esta dificultad compartida por todos, precisamente a partir de la originalidad de la revelación cristiana y su modo de acontecer en la historia. Al dialogar con dichas tesis queremos sumarnos a las voces que alertan sobre lo que está en juego: la desaparición

de las certezas compartidas sobre las que reposa el futuro de lo humano en cuanto tal. Como es evidente, el panorama que han dibujado los autores abre una multitud de cuestiones sumamente complejas. Es imposible afrontarlas todas, y ni siquiera una de ellas, con el detalle que requieren. Baste el intento de ofrecer una perspectiva que contribuya al debate interdisciplinar desde la reflexión teológica.

2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA (CRISTIANA) COMO PROPUESTA HUMANA QUE SE VERIFICA

2.1. La necesidad de «espacios de acción» que elaboren una comprensión sobre lo humano

El primer paso tiene carácter metodológico. Consideramos que la superación de este estado de cosas no puede venir sin más de la mera reflexión, aunque la elaboración conceptual sea imprescindible y a su vez influya sobre las acciones. Es necesario algo similar a lo que Beck denomina “espacios de acción [*Handlungsräume*] cosmopolitizados” (2017:26), entendidos como “parámetros existenciales de la actividad social” (2017:26-29). Sin pretender ninguna transposición estricta de ese concepto sociológico, nos permite sugerir que las modificaciones en las distintas cosmovisiones no vienen en primer lugar de la elaboración de una teoría alternativa, sino de algo así como lo que él llama una “acción creativa” en un mundo conectado cosmopolitamente, en el que dicha acción no acepta “las actuales fronteras de pensamiento y actuación” (2017:28). Hay, pues, un espacio de oportunidad para aquellos que entran en el mundo cosmopolitizado a partir de su acción creativa, a partir de su experiencia y testimonio de vida, podríamos decir en lenguaje creyente.

El reto de este mundo hiperconectado y expuesto a tentaciones extremas se convierte en una oportunidad para ofrecer una comprensión de lo humano que evite un mundo elitista y excluyente. Ese «espacio de acción» puede orientarnos en la dirección de lo que Manuel Castells (2015) denomina “formas solidarias de vida [...] enraizadas en nuestras almas”, como contrapeso al “desmoronamiento de las comunidades” y a la tendencia —como veíamos que alertaba Bauman— a delegar en individuos particulares la solución de los problemas de mayor peso. En este caso, efectivamente, la metamorfosis no será tan sólo algo que se padece, sino que se protagoniza con esperanza.

Desde estos «espacios de acción» orientados al horizonte de lo humano

tiene sentido repensar el lugar de la religión en la esfera postsecular. Una función no restringida, por ejemplo, al debate sobre cuestiones bioéticas (como ofrecía Habermas [2006a]), sino dispuesta a ofrecer lugares de construcción personal y social, espacios de humanización que afecten a todas las dimensiones de la vida.

La comunidad cristiana constituye precisamente algo semejante a uno de esos «espacios de acción» que permitan superar las actuales fronteras de pensamiento y acción, más allá de los confines de un pensamiento único. En concreto, la participación activa en la comunidad eclesial es la condición de posibilidad de una inteligencia creativa que aporte una contribución original. Sólo de este modo su inteligencia de la fe se transformará en inteligencia de la realidad, es decir, en factor de comprensión y de transformación de lo real. Si no se diera este proceso que nace de una «acción creativa», el resultado sería la separación entre la fe y la razón, y por tanto el extrañamiento de la fe ante la realidad (según el postulado de la visión clásica de la secularización) que la convertirían en una fe desenraizada de la experiencia de lo real (Guardini 1949). Quedaría expuesta a las deformaciones intelectualistas o irracionistas que tanto han perjudicado a la recta comprensión de la experiencia cristiana en Occidente. Sería una fe incapaz de alcanzar la certeza propia de quien dice algo porque lo conoce de primera mano. A la larga, se acabaría convirtiendo en una fe inútil, formalista, incapaz de incidir positivamente en la vida personal y social. No debemos extrañarnos de que los europeos hayan rechazado muchas veces un cristianismo que les llegaba en versiones empobrecidas. En algunas críticas de los autores estudiados parece resonar el desengaño ante un cristianismo con estas limitaciones, quizá el único que han llegado a conocer.

Ahora bien, si el problema fuera sólo el del empobrecimiento del cristianismo occidental, éste afectaría a los cristianos, mientras que el resto no sufriría ningún perjuicio por esa separación entre la fe y la razón y por la consiguiente fe formalista. No obstante, como Jean-Luc Marion (2014) recuerda con tino, en el momento actual no nos encontramos sólo con una crisis de la fe, sino con una crisis de la racionalidad y con ello de la experiencia humana *tout court*. Por eso el filósofo francés propone que se busquen nuevas formas de racionalidad. Y es que el diagnóstico de Bauman sobre la inseguridad de nuestra «forma de vivir» o el de Beck sobre el «mundo desquiciado» no afecta sólo a los cristianos, sino a todos, porque es la inteligencia misma de lo real, propia de la experiencia del hombre en cuanto tal, la que se ve afectada. No son simplemente las iglesias o las religiones las que padecen la «licuación» o la «incertidumbre». Son rasgos

que aquejan a nuestras sociedades en su conjunto.

2.2. Para superar el «debilitamiento» del yo: carácter elemental de la experiencia humana

Tanto Bauman como Castells o Habermas han apuntado a un debilitamiento de las comunidades humanas como lugares capaces de hacer crecer personas libres. Beck parecía, más bien, enfatizar una primacía de la experiencia individual, de la que la dimensión comunitaria sería una derivación, si bien es cierto que reclamaba la importancia de los «espacios de acción» que por definición tienen carácter comunitario.

Sería necesario estudiar despacio una explicación adecuada de la relación entre dimensión individual y comunitaria de la experiencia humana⁸. Dándolo por supuesto, vamos a dar prioridad a un examen de ese «debilitamiento» de lo humano considerándolo primariamente en cada persona, en cada «yo»⁹, ofreciendo al final algunas pautas metodológicas de actuación social de índole netamente comunitaria.

Compartimos el diagnóstico sobre un debilitamiento de los vínculos comunitarios en el mundo occidental. A nuestro juicio, entre otros factores, es un reflejo del debilitamiento de lo que Luigi Giussani llama «experiencia humana elemental» (2011:23-26). Con ese término se refiere al núcleo de evidencias y exigencias que constituye el corazón de la persona en su relación con la realidad. Al usar la noción de experiencia sugerimos que no se trata tanto de elaborar de antemano una teoría sobre el hombre, sino de observar su situación concreta en la historia, que siempre está abierta a una realización más plena. La antropología reflexiona sobre lo humano mientras el hombre ya está viviendo, una vez puesto en acción sobre el gran teatro del mundo. Por decirlo de otro modo, es necesario ir viviendo para sorprender, desde dentro de la trama vivida de relaciones y circunstancias concretas, qué es lo que efectivamente cumple esa visión de lo humano que presentimos como promesa originaria. En ese sentido se trata de una antropología «en acción» o —en expresión de Hans Urs von Balthasar— «dramática»¹⁰.

⁸ Remitimos para esta cuestión —y en general para el desarrollo de la explicación— a Prades (2015). Tomamos del libro datos y argumentos para todo lo que sigue.

⁹ De este modo atendemos a la justa preocupación de Beck sobre una fe «personalizada», pero nuestro desarrollo seguirá una senda distinta a la del sociólogo alemán.

¹⁰ “No podemos preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática” (Von Balthasar 1992:311). También Scola (2011).

Nos conviene comprender bien la naturaleza de esta experiencia. Si no tenemos en cuenta todos sus elementos, exasperar el momento «personal» sólo llevará a posiciones individualistas y, al final, narcisistas, inconsistentes para la construcción social. El riesgo de empobrecer la experiencia elemental lo había advertido ya hace años María Zambrano: “Lo que está en crisis es este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental, que es nuestro íntimo sustento” (2002:104). Lo denominamos «debilitamiento del yo» en tanto que esa crisis afecta al sentido del mundo, de los demás y de nosotros mismos, quedándonos en la superficie esquemática o ideológica de las cosas, expuestos por tanto a vivir en la incertidumbre. Oportunamente Zambrano advierte que eso significa perder nuestro «íntimo sustento».

La raíz de este debilitamiento no es sólo cultural o psicológica, por mucho que se den esas implicaciones, sino más bien epistemológica y antropológica. Consiste en la dificultad para reconocer y acoger la realidad tal y como aparece inmediatamente, sin plegarla a la medida de lo que uno ya cree saber de antemano, y que despierta la admiración precisamente porque es dada y a la vez correspondiente a la estructura racional del propio sujeto cognoscente, capaz de comprenderla con evidencia, según el tipo de ser propio de cada cosa. Esta receptividad no implica mera pasividad, sino que constituye el primer momento del dinamismo intelectual; se trata de una correlación entre la dación/donación primordial —formal, no cronológica— de la realidad y la intelección de dicha realidad. No faltan tendencias de pensamiento contemporáneo concordes en reconocer que, más allá de explicaciones que privilegien unilateralmente el polo «subjetivo» u «objetivo» del conocer, el sujeto cognoscente no se limita a producir la realidad, sino que la recibe como dada/donada y como portadora de significado, en un encuentro entre la energía humana y lo real inteligido¹¹.

La admiración que brota del «misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad» es la fuente de una interrogación continua, de una búsqueda ininterrumpida para profundizar en la realidad dada. El asombro no detiene la actividad cognoscitiva, sino que la «sustenta» sin cesar, remitiendo a un «más allá» que interpela desde dentro de la realidad misma, y que corresponde a las exigencias más profundas de verdad, bondad y belleza. Tales exigencias se reconocen como una promesa por cumplir, aunque el sujeto no logre darles cumplimiento por sí mismo. Es como si cada persona viviera en una permanente «desproporción» entre lo que es y lo que desea

¹¹ Pueden verse al respecto Zubiri (2008:210-217) o Di Martino (2010:9-17).

ser, entre lo que alcanza a conocer efectivamente y lo que quiere seguir alcanzando, sin darse tregua. No habría progreso de las ciencias o de las formas de convivencia si los hombres no se sintieran provocados a seguir siempre buscando lo que de algún modo ya se les ha dado como verdadero¹².

Esta apertura originaria y dinámica de la inteligencia a la realidad, que parecía pacíficamente poseída en épocas anteriores, se fue debilitando en la modernidad. Pareció imprescindible que el sujeto moderno se «absolutizara» para garantizar la certeza del conocimiento frente a un mundo cambiante y percibido cada vez más como inhóspito. Para ello, se priorizará —y en ocasiones se radicalizará— la capacidad reflexiva de la razón, así como su capacidad de dominio sobre el mundo: conocer el mundo era conquistarlo (Le Guillou 1998:158-170). Al difuminarse el carácter originario de la dación/donación de lo real crece la persuasión de que el uso más propio de la razón consiste sobre todo en una actividad que se describe como adquisición, conquista o producción, y en la cual cada vez está más debilitada la primordial apertura ante una realidad que es desproporcionadamente correspondiente y estimulante. En este caso, se corre el riesgo de no llegar a conocer por completo lo que la realidad ofrece en cada circunstancia, de no percibir lo que podemos denominar su «misterio», quedándonos en la apariencia¹³.

Una comprensión de la experiencia humana elemental que sea capaz de percibir el carácter misterioso de lo real y, en particular, de ese punto de lo real que somos cada uno de nosotros, podrá hacerse cargo de las preguntas de toda índole que ese mismo contacto con lo real produce inevitablemente en toda razón humana. Es a propósito de esta tesis donde sería necesario discutir en detalle el alcance del «humanismo exclusivo» de Taylor para cerciorarnos de si en su descripción de la experiencia humana se contempla o no este rasgo que —a nuestro juicio— es constitutivo de la comprensión genuina de lo humano. Un primer paso será el de escuchar a quienes, desde diferentes perspectivas, han reivindicado la legitimidad de las preguntas sobre el porqué último, que especialmente en la historia de la filosofía han sido una continua fuente de búsqueda de la verdad. George Steiner (1999), Eric Voegelin (2009) o Ludwig Wittgenstein (2002) han reivindicado, de modos distintos, la legitimidad de esas preguntas. Von Balthasar (1998) entra en ello y subraya que la pregunta filosófica acerca del

¹²Véase Bersanelli y Gargantini (2006).

¹³ Para la explicación de la categoría de «misterio» de lo real, véase Von Balthasar (1997).

sentido del ser: «¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?», se transforma en pregunta religiosa cuando se refiere al hombre: «¿Qué sentido tiene aquel ser individual que se interroga sobre el sentido del ser?» (1998:23)¹⁴. Ésta es, de hecho, la cuestión de la salvación, y ha sido planteada por las religiones, que se interrogan sobre el significado del mundo y del hombre. La filosofía —que plantea la pregunta sobre el fundamento o al menos sobre las condiciones de posibilidad del saber— y la religión —que se pregunta sobre el significado del mundo y del hombre— convergen objetivamente en ese nivel último.

Si se oscurece o se cierra ese itinerario en toda su profundidad se priva al sujeto concreto de una posibilidad esencial: la de comprender en su raíz la realidad que aparece ante sus ojos y escapa a una explicación exhaustiva. Ese debilitamiento, en último término, afecta al modo en que uno se percibe a sí mismo. Se hace difícil descubrir que cada uno es en sí mismo un misterio, abierto a la relación con los otros y abierto ulteriormente a la relación con el Misterio (Dios) mediante su relación con las distintas circunstancias de la realidad¹⁵.

Volviendo a nuestra sociedad occidental de hoy, no parece por tanto suficiente la solución que busca ofrecer un lugar público a la religión diciendo «adiós a la verdad», en expresión de Gianni Vattimo (2010). Este tipo de propuestas, cuya finalidad es la de avalar una religiosidad ceñida al servicio práctico de los demás, sin referencia a la verdad de la experiencia, deja de lado la exigencia humana no sólo de buscar la verdad, sino también la confianza en poder encontrarla para sí y para los otros. No cabe dudar del valor incuestionable del servicio a los que lo necesitan, especialmente a los más pobres. Se trata, en efecto, de un factor decisivo para la recuperación de certezas que den confianza social, por lo que no parece razonable desvincular de antemano estos gestos de caridad —que van desde ofrecer los bienes básicos para la supervivencia hasta el significado y la utilidad del vivir— de la verdad de la experiencia que los origina y sostiene.

Por idéntico motivo se debe insistir en que no cualquier «retorno de lo religioso» asegura que el clima cultural cambie en lo referente a la consecución de las certezas que se están disolviendo. De hecho, muchas

¹⁴Marion (2014) considera superado el tipo de preguntas al que nos hemos referido, porque a su juicio ya no se las hace nadie; se deben en cambio formular las preguntas que los hombres se hacen realmente: «¿Cómo se debe recibir algo para que no lleve al mal y al absurdo?». Véase también la formulación de Scola (2002).

¹⁵A los efectos de esta presentación, tomamos las categorías de «Misterio» y «Absoluto» como equivalentes a la de «Dios personal».

manifestaciones de ese retorno no frenan la desaparición, sino que más bien la favorecen bajo la forma del subjetivismo sentimental o del fundamentalismo.

En lo que se refiere al cristianismo, el riesgo que tiene que asumir consiste en ofrecer una comprensión de la experiencia religiosa que respete las exigencias y evidencias de la experiencia humana elemental, aceptando el desafío de someterse a esos criterios de exigencia y evidencia que atestigüen su credibilidad¹⁶. Y un aspecto de su continuo servicio al bien de la sociedad democrática será el de reivindicar tantas veces como haga falta el carácter abierto, desproporcionado, de la experiencia elemental, que remite siempre “más allá”, en aguda expresión poética de Eugenio Montale ([1925] 1943).

2.3. La experiencia elemental se (re)descubre en un «encuentro» interpersonal

Hemos sostenido al comienzo de esta segunda parte, parafraseando a Beck, que no es suficiente con reflexionar para descubrir o redescubrir los rasgos originales de la experiencia humana elemental. Hace falta un «espacio de acción» que posibilite una inteligencia nueva de sí mismo y del mundo. Es una consecuencia de lo que hemos descrito como «antropología dramática»: para adquirir la estatura deseada de nuestra experiencia humana no es posible una mera deducción a partir de principios —aunque fueran los correctos—, sino que es necesario sorprender en acción si hay algo que, de hecho, cumple e incluso desborda, aquella expectativa más alta que traslucen las exigencias y evidencias elementales.

Dicho en términos más sencillos, es necesario que suceda algo en la vida personal. Hace falta que suceda un «encuentro» humano, precisamente porque el «yo» madura en su capacidad de conocer la realidad y a sí mismo mediante la relación con otros, que lo ponen en movimiento: el «yo» ve realizado en un «tú» lo que reconoce y desea como plenitud de sí mismo. Así se comprueba en tantos ejemplos de la vida común, donde sólo gracias al valor de un encuentro con otro la persona adquiere o recobra la confianza en sí misma, la energía intelectual y afectiva necesarias para (re)emprender

¹⁶ Como afirma Giussani, la “fe no puede hacer trampas porque está de algún modo ligada a tu experiencia: de alguna manera, se presenta ante el tribunal en el que tú eres el juez, se somete a tu experiencia” (2010:300).

una vida humana (Giussani 2010:182)¹⁷. La experiencia de un amor, de una amistad, o de una relación con un gran maestro, así lo atestiguan. Esta condición propia de lo humano es la que la propuesta cristiana debe poder cumplir si quiere servir al bien social en Occidente.

3. EL TESTIMONIO CRISTIANO COMO «ESPACIO DE ACCIÓN» PARA POSIBILITAR LA PROMOCIÓN HUMANA

En esta tercera parte sostenemos que la propuesta de la fe cristiana, entendida en su carácter original como «testimonio» ofrecido libremente a los interlocutores, puede ofrecer un «espacio de acción» que permita realizar la experiencia elemental, de una manera que tome críticamente en consideración las exigencias que los autores requerían para una (re)consideración de la religión en la sociedad occidental. Por su propia naturaleza, el testimonio se dirige a la libertad, acepta su comparación crítica con los criterios de la racionalidad humana, y —en esa medida— tiene una aspiración universal pero no impositiva, ya que se propone como una verdad que consiste en ser caridad. Señalamos algunos elementos de una visión teológico-filosófica de dicha propuesta¹⁸.

3.1. El «encuentro» con un acontecimiento singular correspondiente a la experiencia elemental

Nos centramos en este epígrafe en lo que Scola (2017:36) llama la «perspectiva interna» de la propuesta cristiana en una sociedad plural, para abordar luego algunos aspectos de la «perspectiva externa». Desde la perspectiva interna, la respuesta cristiana a los grandes interrogantes existenciales que mencionaban los autores consiste en una iniciativa del Absoluto (Dios) que puede ser recibida humanamente de modo análogo a como se reciben los demás conocimientos concretos (con sus notas de receptividad, admiración, implicación de la libertad, confianza, -interpersonalidad, historicidad...). Como es obvio, en este caso singular el objeto del conocimiento excede de tal manera las fuerzas naturales de receptividad y aprehensión que debe ser el propio Misterio (Dios) el que

¹⁷ Véanse Laín Entralgo (1961), Buber (1993), Levinas (1998).

¹⁸ Versiones ligeramente diferentes de este planteamiento de fondo en “Racionalidad y confianza. La comunicación testimonial en la sociedad plural” en García Rojo (2018); “Una antropología dramática: el hombre como imagen de Dios” en Rodríguez (2018).

eleva los dinamismos espirituales para poder conocerlo y unirse a él. No se pretende con esta descripción, desde luego, ofrecer algo así como una (imposible) «demostración» de la fe en la revelación. Ahora bien, una vez salvaguardada la discontinuidad de ese conocer que es «supracreatural» frente a los demás conocimientos naturales, nada impide subrayar que, precisamente por el carácter contingente e histórico del ser humano, la forma de acceso al Misterio trascendente que propone la revelación cristiana es adecuada para tal carácter, en virtud de la concreta modalidad histórica de comunicación de la verdad hecha carne en el testimonio de Jesucristo.

En efecto, de acuerdo con la naturaleza testimonial de la Revelación cristiana, el ser humano puede acceder al contenido irreplicable de su «yo» en virtud de un acontecimiento particular que sucede en la historia. Tiene acceso al cumplimiento de la promesa presentida en sus exigencias y evidencias elementales gracias a la relación con el Absoluto (Dios) mediante la singularidad histórica de Jesucristo. Por el don del Espíritu, el Resucitado permanece presente en la historia en su condición de salvador y redentor a través de la comunidad eclesial, de modo especial en la Palabra, en los sacramentos y la caridad, en los testigos, esto es, a través de signos que introducen en el misterio. Ante tales signos que «dan que pensar», el hombre puede sorprenderse razonablemente de lo que se le está dando y reconocer ante sí una plenitud de humanidad que corresponde con el anhelo más profundo de su experiencia, en la cual puede ver reflejada —aun siendo misteriosa— su cualidad de «imagen de Dios». Puede descubrir lo que él está llamado a ser viendo lo que otros, los testigos, están siendo ya. Así, encontrándose a través del testigo con la humanidad de Cristo, encuentra la verdad profunda de su «yo». Se trata, pues, de una modalidad de comunicación de la verdad que de suyo no mortifica la razón y la libertad humanas, sino que las promueve para que, desde dentro y más allá de los signos descubra aquella realidad divina que en ellos se vela y se desvela¹⁹. No olvidemos que Habermas menciona precisamente la comprensión religiosa del hombre como «imagen de Dios» para poner un ejemplo de ese *plus* de recursos argumentales que permitan iluminar los delicados problemas que tenemos que afrontar en la sociedad plural (2001:29-31).

Según la propuesta cristiana, el acontecimiento de Cristo hecho visible a través del signo testimonial-comunitario no sólo no elimina la búsqueda de

¹⁹ Se pueden ver distintas presentaciones sistemáticas de estas escuetas afirmaciones propias de la teología fundamental católica en Waldenfelds (1994), Sequeri (2007), Pié-Ninot (2016).

la verdad y de la felicidad típica del hombre, sino que la intensifica en cuanto que manifiesta esa verdad de sí a la que tiende el hombre en cada acción. La adhesión de la libertad a la forma filial de Cristo, mediante el Espíritu Santo, favorece la responsabilidad y abre el espacio de la fraternidad, evitando una yuxtaposición entre lo individual y lo comunitario. El cristiano, al ir descubriendo gratuitamente el contenido filial y fraterno de su existencia, puede poner en juego su capacidad de adhesión y de decisión (autodominio), y así se convierte cada vez más en él mismo. Puede llegar en el tiempo de la vida y por la gracia de Dios a cumplir el ideal de conocimiento de sí mismo y de libertad en la acción por el que han suspirado los hombres antiguos y modernos.

3.2. ¿Es posible el conocimiento testimonial del Absoluto en la historia?

Ahora bien, el pensamiento occidental moderno fue rechazando esta propuesta cristiana. Se alegaba, inicialmente, que Dios ya había dejado su huella definitiva en las leyes de naturaleza, de modo que cualquier otra supuesta intervención histórica «sobrenatural» (milagros, profecías, resurrección, etc.) implicaría de suyo una alteración de dichas leyes, y por ello una contradicción en Dios²⁰.

Tal dificultad, así como la respuesta elaborada por la Ilustración, se han transmitido a los herederos de esta tradición hasta bien entrado el siglo XX. Uno de sus representantes más conocidos es Karl Jaspers. Según él, la religión (incluyendo cualquier revelación) se debe fundar sobre la instancia universal que es la razón, y no sobre un acontecimiento particular. Para Jaspers, si el saber se apoyase en algo exterior a la razón, como es una revelación histórica de lo Absoluto, dejaría de ser un saber a pleno título. No tiene sentido fundar lo que afecta a todos los hombres sobre un acontecimiento histórico que pretenda universalidad; este privilegio es sólo de la razón, como unidad provisional de todos, que será definitiva en la trascendencia (1971:37-38).

Puesto que de algún modo también la sociedad postsecular participa de esta mentalidad, debemos considerar la objeción y ver qué respuestas se han

²⁰ La explicación del conjunto de factores que llevó al mundo europeo occidental hasta ese rechazo excede los términos de nuestro artículo. La ruptura de la unidad cultural y política de la fe cristiana en Europa occidental tras la Reforma, con guerras de efectos destructivos para la vida social, será uno de los factores a tener en cuenta.

elaborado²¹. Por distintos caminos se ha buscado superar filosóficamente lo que se consideran los límites de la razón «absoluta» moderna a la que nos hemos referido arriba (Von Balthasar 1997:256) una de cuyas consecuencias más significativas ha sido precisamente la ruptura entre razón universal y mediación testimonial. Esta ruptura no ha sido inocua, pues se encuentra en la base de muchas formas de irreligión de nuestros días, en opinión de Claude Bruaire (1972:146).

Algunas corrientes de pensamiento del siglo XX han afrontado directamente el desafío. Por poner algún ejemplo, autores como Jean Nabert (desde una filosofía reflexiva) y Paul Ricoeur (desde una filosofía hermenéutica) han profundizado en la categoría de testimonio para examinar la objeción ilustrada, esto es, la (im)posibilidad de que acontecimientos contingentes puedan dar testimonio de lo Absoluto. El método de la inmanencia de Nabert (1957; 1959; 1966) y su aplicación concreta a lo que llama «metafísica del testimonio», muestra la solidaridad entre experiencia, acontecimiento y trascendencia, entre conciencia, razón y absoluto. Con ello, ha reabierto posibilidades que el postulado del sujeto trascendental había cerrado. También Paul Ricoeur (1972; 1994) ha profundizado en la categoría de testimonio, de modo especial en la posibilidad de un testimonio histórico del Absoluto y de las condiciones necesarias para poder aprehenderlo.

Las propuestas de ambos pensadores se miden con la objeción ilustrada frente al testimonio, de ahí su interés. La riqueza de sus sugerencias requeriría todavía, a nuestro juicio, progresar en su alcance ontológico y, por tanto, expresivo de la verdad de la experiencia, si lo que buscamos es superar el inmanentismo de la razón ilustrada. Habría que profundizar, por ejemplo, en nociones como las de «misterio» y de «signo» a las que nos hemos referido más arriba.

3.3. Superar reducciones epistemológicas: conocer mediante testigos

Somos conscientes de la complejidad de las cuestiones que acabamos de mencionar, debida, entre otras causas, a la extrañeza creciente con la que el pensamiento occidental ha considerado el testimonio como medio fiable para comunicar la verdad de la experiencia interhumana. En nuestra historia filosófica todo testimonio (no sólo el cristiano) ha sido con frecuencia

²¹ Volvemos aquí a algunos aspectos, de tipo cognoscitivo, en la línea de lo que Scola (2017:34) llama “perspectiva externa”.

mirado con sospecha, siendo no pocas veces relegado al ámbito de la credulidad.

Por ello es útil recordar que en las últimas décadas ha florecido una literatura especializada en torno a la categoría filosófica de testimonio, con el propósito, entre otros, de reclamar su efectivo alcance epistemológico. No son pocos los autores que, a la hora de emprender una justificación teórica del saber testimonial han comenzado criticando la senda seguida prevalentemente por la epistemología moderna, y han reivindicado la necesidad de superar una comprensión individualista y/o naturalista del saber. Tales planteamientos, se afirma, ni dan razón de toda la riqueza y profundidad de la inteligencia humana ni alcanzan una visión completa del hombre, respetuosa de su dignidad. Se trata de una valoración crítica que atrae nuestro interés, pues pone de manifiesto uno de los límites de la concepción dominante del saber sobre el hombre en la modernidad, que condiciona la cuestión religiosa de que venimos tratando.

El modelo de la razón «absoluta» dio lugar a un clima espiritual en el que se consideraba que el progreso en la verdadera ciencia exigía desvincularse de aquellas formas imperfectas de conocimiento que supusiesen una dependencia respecto de los otros, en especial la tradición y la autoridad —ambas, categorías testimoniales por excelencia—. Se radicalizó así la diferencia entre el «saber» propio del sujeto individual adquirido inmediatamente por los sentidos y mediante el uso de una razón pura, y el «creer» adquirido por medio de la comunicación de terceros y que exige por tanto la confianza en ellos. Esta creencia se mantenía en el nivel de la probabilidad, y era aceptada provisionalmente como conocimiento en la medida en que pudiera ser ulteriormente «reducida» o reconducida a un conocimiento inmediato por parte del sujeto.

Por lo que se refiere a nuestro tema, resulta evidente que dicha comprensión «absoluta» priva al testimonio casi de cualquier valor gnoseológico, no sólo en el terreno social y científico, sino también en el religioso. De ahí el esfuerzo de «deconstrucción» que desde los años setenta emprendieron diferentes pensadores para volver a otorgar al testimonio una densidad gnoseológica propia. Se intenta mostrar que el testimonio es una forma de «saber» —con características singulares— y no un mero «creer» ajeno al ejercicio de la razón, y que por tanto se trata de un medio eficaz de comunicación de la verdad. Este esfuerzo por recuperar la riqueza teórica de la relación entre testimonio y verdad coincide objetivamente con el intento de corregir la separación entre confianza y razón, superando el carácter absoluto de la razón moderna, que da pie a dicha separación.

3.4. La confianza en el otro como momento interno del conocimiento

Disponemos de alternativas a esa comprensión epistemológicamente reducida del testimonio, en autores modernos y contemporáneos como Thomas Reid ([1764] 2000), Richard Swinburne (2004:303-315, 322-324) o el segundo Wittgenstein ([1950] 1969: §115, 150, 160). Frente a la concepción reducida del testimonio, se ha vuelto a insistir en que éste posibilita la vida personal y social en sus múltiples manifestaciones. Así, en el ámbito de la vida cotidiana, se muestra que nadie debería confiar en el testimonio de un experto en cualquier campo (médico, jurídico, tecnológico...) si él mismo no fuese también lo suficientemente experto en dicho campo como para poder comprobar la información recibida. Dada la imposibilidad de esa comprobación, no parece razonable pretender «reducir» o «reconducir» todo conocimiento testimonial a un conocimiento comprobado en primera persona. No es posible concebir la vida en sociedad prescindiendo de los múltiples conocimientos que adquirimos día a día por medio de testigos. Por eso, también en el ámbito de las ciencias sociales se recurre a la categoría de «confianza primordial» en cuanto dimensión interna del conocimiento y de su función social. Autores como Niklas Luhmann (1988) o Anthony Giddens (1990) se han referido a esta «fe» implícita y natural que impregna nuestras relaciones interpersonales y sociales, sin la cual la vida en sociedad sería sencillamente imposible. La objeción contra la visión reduccionista del testimonio es aplicable incluso al ámbito de las ciencias naturales, donde se ha mostrado que no habría progreso en el saber científico si no entrara en juego la confianza interpersonal entre investigadores, y por tanto la libertad (Baltimore 2002).

Añadamos que, si hay un ámbito donde la dimensión testimonial cobra singular importancia, es el de la comunicación de la intimidad personal. No hay otro camino para acceder a la intimidad de alguien como no sea el del testimonio que ofrece libremente, cuando se descubre a sí mismo al otro. El testimonio adquiere aquí el carácter de instrumento del encuentro interpersonal. Por eso se dice que el lenguaje testimonial posee un carácter performativo, en cuanto que por el mismo hecho de ser expresado se produce el acontecimiento, creando un nuevo estado de cosas. Aquí el testimonio no se limita a enlazar aserciones verbales, sino que abre el espacio de la libre comunicación de sí mismo al otro y a su libre acogida. Con razón Von Balthasar sostiene que la comunicación de la verdad personal es siempre espiritual y no meramente natural: no acontece de modo mecánico, sino que es necesaria la implicación personal en aquello que se

comunica (1997:186). En dicho dinamismo comunicativo juega un papel esencial tanto el carácter ético de la veracidad por parte de quien se revela —que se responsabiliza de su propio testimonio— como la fe por parte de quien la recibe —confianza que hace innecesaria la descartada posibilidad de comprobación—. El momento esencial de libertad que entra en juego en ambos actos no se puede eliminar, so pena de “degradar el espíritu a un modo de existencia infrapersonal” (1997:97).

En el proceso testimonial la confianza debe descansar en razones adecuadas si no queremos caer en la irresponsabilidad epistémica. Esto exige que nos conste que el testigo sabe de lo que habla, que en dicha cuestión es más competente que nosotros, y que no quiere engañarnos. Se trata de la competencia y la veracidad del sujeto, al que entonces conocemos suficientemente. Y puesto que lo conocemos suficientemente confiamos en él, siendo dicha confianza la que nos permite conocer aquello que atestigua. Se alcanza un conocimiento mediato, pero auténtico conocimiento (Burge 1993; Conesa 1994).

Dejamos sólo apuntados estos pocos elementos para profundizar en el valor gnoseológico del testimonio y contribuir a superar la epistemología individualista. Será así más fácil redescubrir la dimensión interpersonal y social del saber, tanto en la vida cotidiana como en el campo de las ciencias y por ende en la religión. Se va con ello difuminando lo que Claude Bruaire calificó como “mito de la edad adulta” (1972:144), es decir, la pretensión de afirmar una razón adulta autosuficiente, ajena a toda mediación testimonial. Frente a ese mito moderno se muestra mejor la unidad del hombre en el dinamismo del conocimiento, así como la constitutiva apertura a los otros desde la raíz misma del conocimiento individual.

3.5. Carácter interdisciplinar de la razón para comprender la experiencia humana

La razón tiene capacidad de adaptarse al modo en que se le dan las distintas realidades para poder penetrar en ellas. Es el objeto el que determina el método adecuado para conocerlo según la índole propia de cada uno. Por eso tenemos a nuestra disposición métodos racionales diferentes, que hacen posible la riqueza actual del conocimiento y su ejercicio interdisciplinar.

Como es obvio, esto implica reconocer la inevitable gradación y articulación de los distintos modos de conocer. La inmediatez del sujeto a sí mismo, el conocimiento que adquirimos inmediatamente por los sentidos o

la fuerza probatoria de una demostración implican diferencias respecto del saber adquirido por vía testimonial. En aquellos, nos encontramos ante una donación inmediata de la verdad al sujeto con un tipo propio de evidencia (pero donde también se requiere una cierta confianza). En este, el objeto se nos ofrece mediatamente, de modo que el entendimiento requiere un plus mayor de libertad para acceder a él. Por eso decíamos que el testimonio constituye ese modo singular de conocimiento en donde verdad y libertad actúan inseparablemente unidas. Es un acto de comunicación de la verdad en donde se manifiesta la «co-originariedad» en el acto de conocer de su aspecto cognoscitivo —pues se transmite un saber— y de su carácter libre —pues exige por parte del testigo el compromiso con la verdad que testimonia, y por parte del interlocutor la confianza en el testigo

Se trata, en definitiva, de salvaguardar los distintos modos de ejercicio de la razón como cualidad del espíritu humano, evitando tanto el querer reducirlos todos a un único modo excluyente como el desacreditar el valor epistemológico de cualquiera de ellos.

4. ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA EDUCACIÓN A LA VIDA SOCIAL

Hemos propuesto el testimonio de la fe cristiana que actúa por medio de la caridad como una adaptación analógica de la idea de «espacios de acción». Señalamos en esta última parte algunas implicaciones para la convivencia social, política y religiosa en la sociedad postsecular.

4.1. La posibilidad de un «encuentro» hoy: el testimonio de personas e iniciativas asociadas

Cuando se descubre la propia identidad personal en el «encuentro» con Cristo se entra a formar parte de la comunidad de hermanos y se participa de su tarea evangelizadora en la historia. El testimonio cristiano es por ello siempre personal y comunitario (eclesial) a la vez. Este testimonio de fe no consiste en la mera narración de un suceso pasado —aunque sea imprescindible—, sino que implica una acción comunicativa performativa ofrecida como propuesta de sentido razonable y totalizador, y, por tanto, dotada de credibilidad y dirigida a la libre adhesión de los interlocutores. Mediante el testimonio de fe, la vida del cristiano está llamada a ser palabra que manifiesta la verdad a los demás, y a la vez signo creíble de esa misma verdad. Se ofrece así un modo de superar la separación entre fe y razón, y más globalmente, entre fe y vida, de modo que la existencia cristiana se

convierta en palabra capaz de ofrecer aquella «forma» de vida personal y comunitaria que confirma la dignidad de todo ser humano. Ésta sería la alternativa al cristianismo dividido, formalista y, por tanto, inútil, del que hemos hablado al principio.

Cuanto más conforme sea el testigo con aquello que testimonia, tanto más aparecerá como signo creíble para el mundo. El caso eminente de esta coincidencia entre transformación interior y manifestación pública es el martirio, que no por casualidad constituye el *analogatum princeps* del testimonio cristiano. No obstante, lo que sucede de forma excepcional en el martirio se manifiesta sin solución de continuidad en el testimonio cotidiano del cristiano que ha hecho de la inteligencia de la fe inteligencia de la realidad. Este testimonio de fe tiene como lugar propio de expresión el mundo (Schlier 1958:86). Puede tratarse de las circunstancias comunes que cada persona debe afrontar a diario (su trabajo, sus relaciones afectivas y sociales, su descanso, la salud o la enfermedad) o de iniciativas asociadas. Estas últimas se expresan mediante la construcción común de obras que ejemplifiquen la conveniencia de la visión cristiana del hombre, en ámbitos tan dispares como la educación, la sanidad, la cooperación internacional y el tercer sector, la pequeña y mediana empresa, las asociaciones en distintos ámbitos laborales y sociales, etc.

Tanto en el caso de la acción individual como en el de las iniciativas asociadas, la ley que rige esta comunicación de sí es el amor. Sólo quien se dona gratuitamente a sí mismo para afirmar al otro puede convertirse en motivo de ese «encuentro» que imprime una orientación decisiva a la vida y le da un horizonte nuevo. Sólo allí donde alguien «da su vida», ya sea en su actuación personal como en su entrega a la construcción de una obra, puede abrirse el espacio testimonial que vincule las exigencias propias de la experiencia humana elemental del interlocutor con la verdad trascendente, a partir de la respuesta a sus necesidades concretas. Por eso, en medio de la confusión que hemos descrito, cabe identificar estos «espacios de acción» donde vive la certeza del hombre que cree y actúa por medio de la caridad. Sólo así el cristianismo podrá aportar una contribución humanizadora a nuestra sociedad plural.

Siguiendo esta concepción de la vida cristiana como testimonio recordamos brevemente, a modo de conclusión, algunas pautas que a nuestro juicio pueden facilitar la convivencia social.

4.2. El otro es un bien

La primera afirmación es que para el testigo cristiano el interlocutor, que es el otro ser humano, es siempre un bien. Lo es en sí mismo y lo es para la vida de los demás. Toda persona es un fin en sí misma, y lo es a todos sus niveles, de acuerdo con la antropología cristiana de la «imagen de Dios». Podemos decir que el otro hombre es nuestro hermano. Nos descubre la radical importancia de los otros en la vida social y política. El valor de cada persona para el presente y el futuro de la sociedad plural en Occidente debe ser interpretado desde su componente relacional, como marco para situar la intervención eficaz en defensa y promoción del hombre, de su vida completa, de su trabajo, de su acceso a los recursos y oportunidades en el desarrollo social y económico.

4.3. Desde el «encuentro» y a lo largo de un proceso en el tiempo

Dado el carácter libre de la experiencia humana, este testimonio no se puede asimilar de un modo inmediato sino que debe desplegarse temporalmente. La antropología «dramática» necesita del transcurso del tiempo para que madure el contenido del «encuentro» interpersonal.

El testimonio de la fe puede cautivar a un hombre en el instante irrepetible en el que sucede ese acontecimiento singular. Para que la riqueza que surge en un momento pueda ser asumida y vivida plenamente, es necesario iniciar un camino educativo que requiere tiempo y una compañía que introduzca en todas las dimensiones de la novedad encontrada. De este modo se conjuga la importancia decisiva de la responsabilidad personal, que percibe en la circunstancia el valor misterioso de la vida, su «íntimo sustento», con la importancia decisiva de los espacios comunitarios en los que se educa la libertad, como reclamaba, por ejemplo, Castells. En efecto, la verdad de la antropología cristiana no será recibida tan solo porque se enuncien correctamente sus principios teóricos. Es necesario que «se presente» —es decir, que se haga presente— ante el interlocutor, realizada en acto mediante el testimonio, que entonces sí interpela con eficacia la razón y la libertad, poniendo en movimiento el proceso adecuado de comprensión del mensaje evangélico inicialmente acogido. En este sentido, la regla de oro del método cristiano sigue siendo hoy, como en el siglo I: «venid y veréis» (Jn 1,39).

Esta concepción de la vida, a la luz de la experiencia que nace del «encuentro», se ofrece a cada hombre para una verificación personal. A

medida que se asimila la novedad que surge del «encuentro», cada uno podrá ir verificando por sí mismo la correspondencia del testimonio cristiano con las exigencias propias de la experiencia humana elemental. En este proceso, la fe testimoniada por la caridad no se dirige sólo hacia los otros, sino que, simultáneamente, hace crecer la certeza y el gusto de la vida en el creyente.

4.4. Valor de las formas de pertenencia social

Precisamente para que sean posibles estos procesos educativos hace falta valorar las distintas formas de pertenencia social. Podríamos incurrir en el error de pensar que cada uno se basta a sí mismo para alcanzar la plena realización personal y social. En el debate público a veces se estigmatiza toda forma de pertenencia, porque se considera como un obstáculo para la plena libertad personal y para la convivencia. Se han difundido teorías para las cuales toda pertenencia que comporta una identidad —y quizá señaladamente la pertenencia religiosa— es en sí misma un prolegómeno a la intolerancia y a la violencia. De este modo se favorece una concepción atomizada tanto de la convivencia social y política como de la misma práctica religiosa. A la luz de lo expuesto se podrá comprender razonablemente el valor de la dimensión comunitaria de la vida social —religiosa— para que se desvele el rostro humano de cada uno.

Desgraciadamente, también cabe el riesgo —no infrecuente— de que crezcan formas de pertenencia religiosa sectarias o deshumanizadoras, y por eso será siempre necesario evaluarlas a partir del respeto a todos los factores en juego: dignidad inalienable del individuo y constitutivo carácter social.

4.5. Importancia del «depender» para la efectiva libertad de todos

El camino recorrido ha querido mostrar el valor de la dependencia ontológica y social de la persona. Los seres humanos estamos abiertos los unos a los otros y dependemos los unos de los otros. Tal interdependencia no menoscaba la dignidad intangible del «yo», sino que la hace posible. Está abierta, ulteriormente, al reconocimiento de la dependencia fundante, aquella por la que el ser humano se relaciona con el Misterio del que proviene y al que se dirige, y que asegura la dignidad de todo ser humano.

Se puede así superar la contraposición entre autonomía y pertenencia (o entre individualismo y comunitarismo) en el orden antropológico y social, buscando un mejor equilibrio entre el individuo y la comunidad en el

horizonte marcado por la multiculturalidad y la globalización. Al defender el valor de la «dependencia» se dispone de un fundamento para defender la dignidad de todas las personas, y en especial de los más débiles, de los más vulnerables, de los que no tienen quizá nada más en su haber que esa misma dependencia: los aún no nacidos, los niños, los enfermos, los ancianos, y, en un sentido más amplio, los que social y económicamente son más pobres y necesitan más ser afirmados en su dependencia misma²². El amor por los más necesitados será siempre un criterio distintivo del testimonio cristiano, también en tiempos de confusión como el actual. Cuanto más viva sea la pertenencia eclesial de cada cristiano al Dios de Jesucristo, más útil será su contribución intelectual, moral, social y política a la sociedad postsecular de Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- Baltimore, D. 2002. "Building a Community on Trust.". Massachusetts Institute of Technology. Consulta 10 de noviembre de 2017 (http://videlectures.net/mitworld_nobel_laureate_speakers/).
- Bauman, Z. 2016. "Le risposte ai demoni che si perseguitano.". *Corriere della Sera*, 25 de Julio [en línea]. Consulta 15 de noviembre del 2017 (http://www.corriere.it/esteri/16_luglio_25/zygmunt-bauman-le-risposte-demoni-che-ci-perseguitano-b1d972a6-52a3-11e6-9335-9746f12b2562.shtml).
- Bauman, Z. 2007. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.
- Beck, U. 2017. *La metamorfosis del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. 2009. *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. L. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca: Sígueme.
- Berger, P. L. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview." Pp. 1-18 en *The Desecularization of the World*, ed. P. L. Berger. Washington DC: Ethics and Public Policy Center.

²² Cf. MacIntyre (1999).

- Bersanelli, M. y Gargantini, M. 2006. *Sólo el estupor conoce*. Madrid: Encuentro.
- Bruaire, C. 1972. "Témoignage et raison." Pp. 141-149 en *La testimonianza*, ed. E. Castelli. Roma: Istituto di Studi Filosofici.
- Buber, M. 1993. *Yo y tú*. Madrid: Caparrós.
- Burge, T. 1993. "Content Preservation." *Philosophical Review* 102/4:457-488.
- Conesa, F. 1994. "La fe y la lógica del testimonio." *Scripta Theologica* 26:483-512.
- Casanova, J. V. 2012a. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, J. V. 2012b. "Lo secular, las secularizaciones y los secularismos." Pp. 93-124 en *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, ed. I. Sánchez de la Yncera. Barcelona: Anthropos.
- Castells, M. 2015. "La sociedad del riesgo humano." *La Vanguardia*, 3 de abril.
- Dawkins, R. 2006. *The God Delusion*. Boston/Nueva York: Houghton Mifflin Co.
- Dennett, D. C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Nueva York: Penguin Books.
- Di Martino, C. 2010. *El conocimiento siempre es un acontecimiento*. Madrid: Encuentro.
- Flores d'Arcais, P. y Scola, A. 2008. *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*. Venecia: Marsilio.
- García Rojo, J. (coord.). 2018. *Pensar el hombre: la teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*. XLVIII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA. Madrid-Salamanca: PPC – Universidad Pontificia de Salamanca. [en prensa]
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giussani, L. 2011. *Curso básico de cristianismo*. Madrid: Encuentro.
- Giussani, L. 2010. *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*. Milán: BUR.

- Guardini, R. 1949. *Freiheit, Gnade, Schicksal: Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*. Múnich: Kösel.
- Habermas, J. 2009. *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. 2008. “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” *Diánoia* LIII (60): 3-20.
- Habermas, J. 2006a. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?” Pp. 23-47 en J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.
- Habermas, J. 2006b. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. 2001. *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Harris, S. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. Nueva York/Londres: Norton & Co.
- Hitchens, C. 2007. *Got is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Nueva York: Atlantic Books.
- Jaspers, K. 1971. *Einführung in die Philosophie*. Múnich: Piper & Co.
- Laín Entralgo, P. 1961. *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.
- Le Guillou, M.J. 1998. *El misterio del Padre*. Madrid: Encuentro.
- Levinas, E. 1998. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Lubac, H. de. 1991. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro.
- Luhmann, N. 1988. “Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives.” Pp. 94-107 en *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, coord. por D. Gambetta. Oxford: Blackwell Publishers.
- MacIntyre, A. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

- Marion, J. L. 2014. "Foi et Raison. Entretien de Laurence Devillairs avec Jean-Luc Marion." *Études* 4202:67-76.
- Montale, E. 1943. "Maestrale." en E. Montale, *Ossi di seppia*. Torino: Einaudi.
- Nabert, J. 1966. *Le désir de Dieu*. París: Montaigne.
- Nabert, J. 1959. "Le divin et Dieu." *Les Études Philosophiques* 14/3:321-332.
- Nabert, J. 1957. "La philosophie réflexive." Pp. 19.04.14-19.06.3 en *Encyclopédie Française*. Vol XIX. *Philosophie, Religion*. París: Libraire Larousse.
- Onfray, M. 2005. *Traité d'athéologie*. París: Grasset.
- Pérez Díaz, V. 2008. *El malestar de la democracia*. Barcelona: Noema.
- Pew Research Center. 2017. "The Changing Global Religious Landscape." Consulta 15 de octubre de 2017 (<http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>).
- Pié-Ninot, S. 2016. *Teología Fundamental*. Madrid: BAC.
- Prades, J. 2015. *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*. Madrid: BAC.
- Prades, J. 2007. *La razón ¿enemiga del Misterio?* Madrid: Encuentro
- Prades, J. 2002. "Eius dulcis praesentia". *Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios*. Madrid: San Dámaso.
- Reid, Th. [1764] 2000. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Ricoeur, P. 1994. "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage." Pp. 83-105 en P. Ricoeur, *Lectures*. Vol 3. *Aux frontières de la philosophie*. París : Seuil.
- Ricoeur, P. 1972. "L'herméneutique du témoignage." Pp. 36-61 en *La testimonianza*, editado por E. Castelli. Roma: Istituto di Studi Filosofici.
- Rodríguez, M^a I. (coord.) 2018. *El yo y la identidad. ¿Un qué o un quién?* Burgos-Ávila: Monte Carmelo-Cites. [en prensa]

- Savater, F. 2007. *La vida eterna*. Madrid: Ariel.
- Schlier, H. 1958. *Die Zeit der Kirche*. Friburgo: Herder.
- Scola, A. 2002. “¿Qué fundamento? Notas introductorias”. *Revista Católica Internacional Communio* 22 /1: 98-112
- Scola, A. 2011. “Per un’ antropologia drammatica.” *Teologia* XXXVI/4:559-572
- Scola, A. 2017. *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell’Occidente*. Venecia: Marsilio.
- Sequeri, P. 2007. *Teología fundamental. La idea de la fe*. Salamanca: Sígueme.
- Sloterdijk, P. y Kasper, W. 2007. *El retorno de la religión. Una conversación*. Oviedo: KRK.
- Steiner, G. 1999. *Errata. El examen de una vida*. Madrid: Siruela.
- Swinburne, R. 2004. *The existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Ch. 2014. *La era secular*. Vol. 1. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. 2010. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Voegelin, E. 2009. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra.
- Von Balthasar, H. U. 1992. *Teodramática*. Vol. 2. *Las personas del drama*. Madrid: Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. 1997. *Teológica*. Vol 1. *Verdad del mundo*. Madrid: Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. 1998. *Epílogo*. Madrid: Encuentro.
- Waldenfels, H. 1994. *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme.
- Wittgenstein, L. [1921] 2002. *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. [1950] 1969. *Über Gewissheit*, Oxford: Basil Blackwell.

Zambrano, M. 2002. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. 2012. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. 2008. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.