

LA SECULARIZACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA POSMODERNIDAD. DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES EN UN NUEVO CONTEXTO

MANUEL PORCEL MORENO

Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo el nihilismo que subyace bajo los diferentes modos en los que se presenta la secularización posmoderna no sólo conduce a la denuclearización de lo religioso precisamente por el vaciamiento de sus contenidos específicos, sino, además, relega toda experiencia religiosa al ámbito privado de la conciencia individual. Este contexto nihilista propio de la posmodernidad impondría el tiempo de la *religión sin religión*, que consiste en vivir aparentemente como si fuésemos sujetos religiosos cuando, en realidad, no lo somos. Sin duda, este nuevo horizonte posmoderno supone un reto para el cristianismo. Por ello, trataremos de indicar los tres mayores desafíos que debe afrontar el cristianismo, para que la lógica nihilista de la secularización posmoderna no termine contagiando también la lógica de lo religioso, y vislumbrar qué oportunidades prometedoras se le presentan hoy al cristianismo, para pensar su propia esencia y mostrar su praxis fundada en la caridad en este tiempo en el que nos toca vivir.

PALABRAS CLAVE: cristianismo; postcristianismo; nihilismo; secularización; posmodernidad.

The Secularization of Christianity in Postmodernity. Challenges and opportunities in a new context

ABSTRACT: This paper intends to show how the nihilism that underlies the different ways in which postmodern secularization presents not only leads to the denuclearization of the religious precisely by emptying its specific contents, but also relegates all religious experience to the private sphere of the individual conscience. This nihilistic context of postmodernity would impose the time of religion without religion, which consists of living apparently as if we were religious subjects when, in reality, we are not. Undoubtedly, this new postmodern horizon poses a challenge for Christianity. For this reason, we will try to indicate the three major challenges that Christianity must face, so that the nihilistic logic of postmodern secularization does not end up infecting the logic of the religious as well, and to glimpse what promising opportunities are presented to Christianity today, to think about its own essence and to show its praxis founded on charity in this time in which we live.

KEY WORDS: Christianity; Post-Christianity; Nihilism; Secularization; Postmodernity.

INTRODUCCIÓN

Tras el grito del necio, que proclama la muerte de Dios en el famoso aforismo n.º. 125 de *La gaya ciencia*, en la parábola del loco de la linterna¹, se comienza a vaticinar a finales del siglo XIX el fin del fenómeno religioso. Parecía

¹ Encontramos en la referencia al loco de la linterna (*tolle Mensch*) del aforismo 125 de la *Gaya ciencia* de Nietzsche un cierto eco del necio (*insipiens* o insensato, según traducción de la Biblia Vulgata) que aparece en el salmo 13 versículo 1º que cita San Anselmo en el *argumentum* conocido desde I. Kant como ontológico. El *argumentum* comienza así: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus». Para esta cuestión, véase: DE CANTERBURY, 1938-1961, pp. 101-102 y NIETZSCHE, 2011, pp. 160-161.

que Dios y la religión estaban destinados a desaparecer del mundo debido a que habían dejado de cumplir su función en el nuevo contexto. La teología de la muerte de Dios se daba como un hecho consumado y había que comenzar a acostumbrarse a vivir sin Dios. Sin embargo, parece que esta última posibilidad no está históricamente al alcance, ya que siempre renace el problema de la deidad, como hoy lo demuestran, una y otra vez, la crisis de la teoría de la secularización y los intentos de constreñir la mirada humana a una visión imanentista de la realidad exclusivamente científica o estética.

Así, pues, sucedió lo inesperado: la muerte de Dios y de la religión, en vez de consumarse, parece haberse transfigurado en resurrección. De ahí que la cuestión de Dios y de la religión se hayan convertido en uno de los grandes problemas de la filosofía del siglo XXI. Es evidente que una de las características del pensamiento actual es el regreso de lo «religioso» o de lo «sagrado»². Es ya habitual caracterizar nuestra época precisamente por este regreso, que la convertiría en una época posmoderna, esto es, superadora de la modernidad, la cual se definía por su esencial rechazo a lo religioso. En la posmodernidad se genera un clima de cansancio respecto a determinadas afirmaciones, concepciones y vivencias de la modernidad. Se produce un cambio de sensibilidad: se transita de un rechazo de la religión en el pensamiento moderno a un nuevo y creciente interés. A consecuencia de este desarrollo, «la llamada tesis de la secularización ha perdido hoy verosimilitud para la mayoría de los investigadores en este campo» (Joas, 2023, pp. 55-56), ya que la insoslayable sombra de la experiencia religiosa ha planeado sobre la razón tanto moderna como posmoderna, en realidad, ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento.

Pero ¿qué Dios o dioses vuelven? ¿Qué es lo que vuelve de la religión y de lo sagrado? Ciertamente, la anunciada muerte de Dios no ha traído la desaparición de Dios del horizonte humano, pero sí un nuevo desvelamiento o una nueva forma de relacionarse con él. Nos encontramos en un nuevo contexto que va más allá del teísmo y del ateísmo, pues la realidad es bastante más compleja, difusa y cambiante. El objetivo de nuestro ensayo consiste precisamente en mostrar en qué sentido la posmodernidad se relaciona con Dios contribuyendo a su eclipse y descubrir qué oportunidades se presentan hoy para el cristianismo en este nuevo horizonte. Pues bien, para alcanzar estas reflexiones finales, partiremos de un análisis del concepto moderno de secularización para observar cómo trasmuta esta categoría en la posmodernidad, la cual estará determinada por la visión de vacío que ha dejado la caída de los grandes relatos explicativos y emancipatorios de la modernidad y por el nihilismo que subyace bajo los diferentes modos en los que se presenta la secularización contemporánea. Además, trataremos de indicar qué implica la secularización no sólo del cristianismo, sino también en el cristianismo, y si este nuevo contexto significa que haya llegado el tiempo del postcristianismo.

² Jürgen Habermas y otros sociólogos han venido detectando este «retorno de lo sacro». A este respecto, consúltese: HABERMAS, 2009, pp. 65-68.

1. MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN Y CRISIS DE DIOS. LOS ANTECEDENTES

La armonía entre la fe y la razón que había sido mantenida prácticamente durante toda la edad media se resquebraja a partir del siglo XIV. El nominalismo y el averroísmo latino conducen a esta escisión que cuaja en la teoría de la doble verdad y en una incipiente «*incredulitas philosophica*». A lo largo de este periodo asistimos a la progresiva caída del sistema ideológico-político de la «*christianitas*». El papado pierde la hegemonía del poder dogmático, disciplinar, político, cultural y científico que había ostentado durante los siglos anteriores. El proyecto político del «*imperium christianum*» mantenido entre los años 962 y 1250 se derrumba y comienza a dividirse en diferentes nacionalidades que rivalizarán entre ellas, diluyéndose así el sueño del «*imperium Christi*». El pensamiento escolástico se disgrega. El «*ordo naturalis*» se seculariza del «*ordo supanaturalis*», al mismo tiempo que el saber omnicompreensivo estalla y se diversifica en saberes sectoriales. Es el final de la edad media y el comienzo del renacimiento. El proyecto medieval ha fracasado.

La iglesia se fragmentará en el siglo XVI con la reforma protestante, que contribuirá a un progresivo detrimento de la racionalidad de la fe religiosa frente al auge de la racionalidad de la razón. La unidad ideológica que había servido de base al proyecto medieval termina por resquebrajarse dando lugar a un cruel y sangriento enfrentamiento —las guerras de religión— entre tendencias cristianas. Todo ello tiene una serie de consecuencias para la conciencia europea en el orden religioso, cultural e intelectual que servirá de medio de incubación de la modernidad. Se produce un desencanto respecto a la religión. No sólo no ha logrado la unificación de la humanidad, sino además ha conducido a la iglesia a una guerra fratricida. El hombre pierde su confianza en la fe revelada, pues no ha conseguido mantener en pie el sistema religioso-político de la «*christianitas*». Ante la pérdida de confianza en el Dios cristiano, el hombre renacentista tomará su relevo. Deja de escuchar obediencialmente a la revelación para comenzar a atender a la razón emancipada, por lo que el centro de la vida y del pensamiento pasa de Dios al hombre. El humanismo se constituye como una fe en el hombre y en sus capacidades.

La modernidad, por tanto, supone un cambio profundo en la cosmovisión del hombre y refleja un modo de agotamiento de las explicaciones teológicas del medievo, que comienzan a considerarse primarias y, en ese sentido, residuales. La relación entre la fe y la razón que había enhebrado las diversas fases del pensamiento medieval deja de tener vigencia, porque la cuestión primordial en la modernidad es cómo el hombre se las tiene que ver con el mundo en el que habita. Y en esa relación del hombre con el mundo la fe sobra, puesto que la creencia o increencia no aporta absolutamente nada a la explicación racional de la realidad. La razón va ganando terreno progresivamente a la fe hasta que, finalizado el siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, se convierte en «*norma normans*» reivindicando el control de todo el espacio mental en su totalidad. Los diversos acontecimientos históricos, sociales, políticos y científicos

ponen de manifiesto, ante todo, la suficiencia humana. La lógica y la razón modernas se descubren en su radical independencia respecto de toda explicación sobrenatural de la realidad. El hombre ocupa ahora el lugar de Dios hasta que el ateísmo del siglo XIX llegue a hacer depender lo divino de lo humano, sosteniendo que Dios no es más que una creación fantasmagórica del hombre (Feuerbach, 1959, p. 229, p. 243, p. 303; 1960, p. 14, pp. 78-79, p. 128, p. 278; Nietzsche, 2007, p. 141; 2012, p. 74)³.

Esta *mayoría de edad de la razón* tiene como efecto inmediato un continuo proceso de secularización en la sociedad moderna. La razón confirma todo lo que el hombre es capaz de construir a partir de ella, sin necesidad de estar bajo la tutela de lo religioso. De ahí que la razón, ahora sí, entre en liza con las exigencias de la fe, porque entiende que todo aquello que le quita autonomía al hombre termina esclavizándolo. De este modo, bajo el principio de la libertad, el hombre moderno romperá con todo lo que le haga perder independencia y no le permita ser él mismo⁴. La emancipación del hombre y de la razón respecto a la fe se presenta como el «auténtico evangelio de la modernidad, la buena nueva de un mundo liberado finalmente de las dependencias que hicieran del hombre una «conciencia infeliz», no dueña de sí misma» (Forte, 2005, p. 176). Este proyecto emancipatorio del mundo y de la vida impulsa al hombre moderno a querer una realidad totalmente iluminada por la luz de la razón que se revela como omniexplicativa y totipotente. La modernidad, edad del sueño emancipatorio, se descubre como la época de las visiones totales del mundo, o sea, de las grandes ideologías, que se presentan como poseedoras de la llave de la ciencia y de ser capaz de explicarlo todo, dando sentido a toda la realidad. Así, pues, la razón ilustrada lo explica todo y todo lo resuelve ilustrando.

Además, encontramos en la modernidad una serie de factores sociológicos que contribuyen en el surgimiento y desarrollo de la secularización, como son «el pluralismo cultural, la urbanización, la industrialización, la escolarización, la democratización y laicización del Estado, la diferenciación y especialización de las instituciones» (Giner, Lamo de Espinoza y Torres, 2006, p. 756). Podría decirse que la sombra de la secularización se extiende desde las formas de organización del sistema social y político hasta la determinación jurídica de las leyes y de los derechos civiles. A lo largo de este proceso secularizador, la moral se libera de la autoridad eclesial y de las creencias religiosas, los derechos se configuran sin fundamentación teológica, los estados se constituyen sin necesidad de apelación trascendente, la ciencia comienza a explicarse sin referencia a la fe y la religión, quedando la experiencia religiosa relegada al ámbito privado de la conciencia individual.

³ Para un estudio más *in extenso* acerca de las críticas decimonónicas a la religión, véase: KÜNG, 1979, pp. 267-578 y ESTRADA, 1996, pp. 153-215; 2018, pp. 19-53.

⁴ A pesar de que la autonomía de la moral conserve evidentes tintes cristianos en el pensamiento kantiano, la secularización del siglo XVIII amplía los dominios de la razón a ámbitos hasta ahora reservados exclusivamente a la fe, como son la fundamentación del derecho y de la moral.

Ahora bien, bajo nuestro punto de vista, todas las conquistas de la modernidad adolecieron de originalidad, puesto que no fueron sino hitos religiosos travestidos de su aspecto sagrado, es decir, meros modos de lo religioso secularizados. En realidad, la formación de todos los conceptos clave de las teorías éticas, filosóficas y políticas de la época moderna dependen epistémicamente de la tradición religiosa. Con estas palabras lo afirma Jürgen Habermas (2004): «el universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual, de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor» (p. 189). Por consiguiente, nos atrevemos a afirmar que la secularización moderna no trae consigo tanto una autonomía y separación radical respecto a la fe y la religión, sino más bien una colonización del ámbito de lo religioso, una desacralización de sus procedimientos y una exclusión de sus competencias públicas. En esta misma línea, Simon Critchley (2018) defiende refiriéndose a la modernidad que «la historia de las formas políticas puede entenderse mejor como una serie de *metamorfosis de la sacralización*» (p. 19). Podría decirse que las formas políticas de la época moderna metamorfosean lo religioso en sus estructuras y sus modos⁵. En definitiva, sostenemos que la razón moderna no necesita expulsar la fe para hacerse sitio, sino simplemente colonizarla para tomar su espacio, sus procedimientos y sus competencias. Se pasa del primado de la fe medieval al reino absoluto de la razón moderna, ambos omniexplicativos y totipotentes⁶.

A nuestro juicio, hay todavía dos cuestiones filosóficas más determinantes e inherentes al proceso de secularización moderno. Nos referimos al escepticismo metódico cartesiano y a la epistemología kantiana. Detrás de la modernidad hay, sin duda, un modelo concreto de teoría del conocimiento que transmuta la relación del hombre con el mundo en una relación del sujeto cognoscente con el objeto conocido. El *ego cogito* cartesiano afirma un modelo de conocimiento que remite al propio hombre, al proceso del conocer, al método y a la relación entre la certeza y la verdad. Estas son las cuestiones propias de la racionalidad moderna, cuestiones totalmente ajenas a las de la fe.

Primeramente, el escepticismo metódico cartesiano propone al hombre moderno desconfiar de todo lo recibido, de todo lo tradicional, incluso de todo aquello que se presenta como una evidencia aparentemente indubitable, con

⁵ Quizás sólo hay que fijarse en las formas de organización política, en la incontestabilidad del sistema y en el respeto absoluto a la ley civil para darse cuenta de que no se trata sino de una trasposición inmanente de formas y contenidos eminentemente trascendentes.

⁶ Hay autores como Blumenberg que defienden, sin embargo, la legitimidad de la época moderna. En su opinión, la modernidad no nace en continuidad con el medioevo cristiano, sino en contraposición al medioevo como acto de autoafirmación del hombre frente al absolutismo teológico medieval. Para esta cuestión, véase: BLUMENBERG, 2008 y GIBELLINI, 1998, pp. 147-148.

el objeto de buscar y alcanzar algo de lo que ya no sea posible dudar⁷. El padre de la modernidad filosófica propone un método que permita partir de cero y poner en duda todo lo acriticamente aprendido y asumido en su verdad sin discusión alguna (AT, vol. IX-I, p. 8). Se trata de un mecanismo por el que debe pasar todo conocimiento que no quiera ser dogmático. Como sostiene Hannah Arendt (1996, p. 186), es un modo de salir de nuestros prejuicios para lograr juicios seguros y evidentes (AT, vol. VI, 29, pp. 4-6; vol. VIII-I, 36, pp. 18-22; vol. IX-I, p. 1). La duda condujo a Descartes a poner de relieve el gran poder de la razón, pues ésta no sólo nos permite distinguir lo verdadero de lo falso y orientarnos en la vida, sino además se constituye como la única generadora de todo conocimiento verdadero. Este criterio del conocimiento terminará identificándose con la ciencia y, por ende, con la constatación objetiva de los datos, de las hipótesis y de los resultados.

Si el hombre había sido recuperado como el centro del cosmos durante el renacimiento, en una actitud que no sólo no es profana o antirreligiosa sino explícitamente piadosa, la modernidad pierde el mundo y a Dios para concentrarse en la razón, «como si el mundo dejase de ofrecer interés suficiente para quien quiere saber de ultimidades y como si Dios resultase inaccesible o inverificable para unos hombres que tras la conciencia moderna ya no se contentan con impresiones o deseos, sino que reclaman un saber riguroso y verificable, tanto en los resultados logrados como en el método por el que se logran» (González de Cardedal, 1996, p. 65).

Finalmente, la epistemología kantiana trata de establecer los límites del conocimiento que, como se sabe, vienen dados por la experiencia. El filósofo prusiano sostiene en la *Crítica de la razón pura* que el conocimiento tiene que elaborarse a partir de la experiencia, a la que ha de adecuarse, responder y corresponder, y de la que tiene que dar razón (Kant, 1781, A 1; 1787, B 1, B 74-75). Pero, la experiencia por su propia legitimidad expulsa de su territorio todo lo trascendente. Es decir, no se puede conocer nada que sobrepase los límites que imponen las intuiciones puras aprióricas de la sensibilidad —el tiempo y el espacio—, que son las condiciones de existencia de las cosas como fenómenos. De ahí que la razón no pueda entrar en el ámbito de lo supraempírico con los métodos de la experiencia.

Por consiguiente, desde esta perspectiva no es posible acceder a Dios ni tener un posible conocimiento acerca de él mediante el uso teórico de la razón humana. La existencia real, extra-subjetiva, de Dios es un problema insoluble para la propia razón pura, ya que Dios es una idea, esto es, un concepto puro que carece de valor objetivo. Dios es el ideal de la razón pura, el culmen de la unidad como causa unificadora y responsable de todo. Es una exigencia de la razón pura, pero eso no legitima su sustantivación. Así, pues, la cuestión de

⁷ No se puede confundir el escepticismo metódico cartesiano con el simple hecho de dudar de todo, ya que adquiere un sentido mucho más complejo en el pensamiento de Descartes. A este respecto, consúltese: DESCARTES, 1974, pp. 168-169. En adelante, citaré esta edición con las siglas AT, indicando el volumen y las páginas correspondientes.

Dios, si la hubiera, no podría emerger jamás dentro del ámbito de la razón pura. Dios está fuera de la experiencia real o posible, es una forma pura que no se puede aplicar a ninguna materia. De ahí que todo intento de alcanzar la *omnitudo realitatis*, esto es, la enormidad de materia necesaria para rellenar la forma pura «Dios», suponga un salto en el vacío del pensamiento (Kant, 1781, A 567-568, A 578-580; 1787, B 595-596, B 606-608).

A nuestro juicio, el escepticismo metódico cartesiano y la epistemología kantiana conllevan a una actitud de desconfianza, primero, y de rechazo, finalmente. El proceso secularizador configurado en un acontecimiento pacífico entre los siglos XIV y XVII se transfigura en la Ilustración en una reacción beligerante contra la religión. Acontece como una prolija experiencia de la razón que supone, si no la eliminación completa de la religión, un modo al menos de resituación de la misma. La razón ilustrada rompe amarras con todo aquello que se escapa de su dominio. Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que la Ilustración no sólo trae consigo la reducción de lo religioso al ámbito privado de la conciencia individual, sino también asienta las bases ideológicas que posibilitarán la futura proclamación de la muerte de Dios, *conditio sine qua non* de la libertad de pensamiento.

2. NIHILISMO Y SECULARIZACIÓN POSMODERNA

A mediados del siglo XIX se empieza a vaticinar el fin del fenómeno religioso. Parecía que la religión y Dios estaban destinados a desaparecer del mundo. La llegada de la ciencia y la supremacía de la razón —baluartes de la modernidad— pretendían acabar con el pensamiento religioso. Pero, no es hasta finales del XIX cuando el fenómeno religioso aparece aniquilado o al menos dañado en gran parte por los maestros de la sospecha. La teología de la muerte de Dios se daba como un hecho consumado y había que comenzar a acostumbrarse a vivir sin Dios. La teoría de la secularización aseguraba que lo religioso había sido superado ya por la modernidad. El ilusionante proceso de emancipación moderno suscita en la humanidad el deseo de alcanzar la mayoría de edad, de demostrarse a sí misma todo el potencial y todo cuánto puede alcanzar sin el auxilio —paralizante o alienante— de lo divino. Es por ello por lo que surge en el hombre la pretensión de convertirse en el protagonista absoluto de su vida presente, testigo de su pasado y responsable único de su destino. Hay quienes afirman incluso que es fácil vivir social y políticamente sin Dios (Taylor, 2014, pp. 16-17).

Sin embargo, pensamos que no se trata más que de una ilusión, puesto que la razón subordinada hoy a la lógica del cálculo y de la productividad, instrumentalizada en función del consumo y doblegada a las exigencias del sistema, no termina dando sentido a la existencia humana. El fenómeno de la globalización económica y política, las nuevas tecnologías de la información y comunicación, el libre mercado —por señalar sólo algunos factores— están propiciando la imposición de un pensamiento regulador único. Y es que la

sociedad que se forma al albur de las pretensiones de la razón moderna termina cristalizándose en una sociedad de la administración total. Podría decirse que se está creando una nueva cultura universal cuyas pretensiones son la técnica, lo lucrativo y la instrumentalización del sistema, dejando de lado los aspectos sociales, humanos y de sentido (Arboleda, 2008, p. 132).

Multitud de encuestas reflejan esta carencia de sentido existencial en la vida de los hombres contemporáneos. Es por ello por lo que se está convirtiendo en algo muy común que el hombre, cada vez más proclive a desequilibrios emocionales, busque algo más: terapias, espacios y tiempos de retiro, técnicas de meditación y de relajación, etc. Todas ellas, en realidad, son experiencias alternativas que mantienen ciertas similitudes con lo religioso. Y es que el hombre posmoderno no tiene dificultad alguna en mantener ciertos modos existenciales compatibles con lo religioso, siempre que ello no implique necesariamente una adhesión a los contenidos de la fe.

A finales del siglo XX se comienza a hablar, cada vez con más frecuencia, de un regreso de lo religioso o de lo sagrado. Esto llevó a teóricos como Harvey Cox (1965) que había planteado la desaparición de Dios⁸ a replantear su pensamiento y hablar de un *revival* de lo sagrado (Cox, 1995). Se constata, de este modo, la crisis de la teoría de la secularización y se comienza a esbozar otros marcos interpretativos respecto a la reaparición, permanencia y auge del fenómeno religioso. Es ya habitual caracterizar nuestra época justamente por este regreso, que la convertiría en una época de actitud posmoderna y postsecular, esto es, superadora de la actitud moderna, la cual se definía por su esencial rechazo a lo religioso y a lo sagrado. Tal y como lo expresa la obra de Gilles Kepel (1991), parece que hay una revancha de Dios, en tanto que la religión vuelve a estar de moda.

De este modo, la crisis de la razón moderna alcanza su cenit en la posmodernidad. Si en la modernidad se creía que Dios y la religión habían sucumbido ante la razón, el hombre en la posmodernidad desencantado por la falsa ilusión de emancipación de la razón moderna trae consigo el retorno de lo *sacro*. Es por ello por lo que la secularización, en principio heredera de los presupuestos de la modernidad, aparece bajo otras connotaciones en el crepúsculo de la modernidad. La secularización ahora, en la posmodernidad, ya no está determinada por una razón omniexplicativa y totipotente, sino más bien por la visión de vacío que ha dejado la caída de los grandes relatos explicativos y emancipatorios de la modernidad⁹ y por el nihilismo que subyace bajo los diferentes modos en los que se presenta la secularización contemporánea.

⁸ Para un estudio más *in extenso*, véase: VAHANIAN, 1961; VAN BUREN, 1963; HAMILTON, 1966; ALTIZER y HAMILTON, 1966; ALTIZER, 1966.

⁹ El filósofo francés Jean François Lyotard señala cómo la Ilustración, considerada uno de los grandes relatos donde filósofos, literatos y políticos otorgan un carácter divino a la razón, no ha conseguido sus aspiraciones universales. A su juicio, «en la sociedad y la cultura contemporánea, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea su modo de unificación que se le haya asignado» (LYOTARD, 1994, p. 73).

En adelante, trataremos de analizar dos características bastante notorias de esta secularización nihilista y extraer a su vez dos consecuencias verdaderamente amenazantes que muestran cómo esta secularización contemporánea conduce finalmente a la disolución del fenómeno religioso como tal. Esto condicionará, sin duda, la vivencia religiosa y espiritual en el mundo secular.

La primera característica consiste en su determinación por eliminar toda pretensión de verdad. De ahí que la secularización posmoderna reclame un pluralismo regenerador respecto a cualquier verdad absoluta. Desde esta perspectiva, la secularización reconoce las distintas opciones, pero elimina sus diferencias en lo que a contenidos específicos de verdad se refiere. Podría decirse que la secularización sería otro modo de referirse al proceso de mediocridad posmoderno que consiste en no reconocer *a priori* ninguna verdad por encima de sus versiones alternativas. Se impone la necesidad de que nada sobresalga, de que todo forme parte de esa masa en la que todas las opciones y todos los relatos compadecen sin pretensiones de ser distintos los unos a los otros. De ahí que, a juicio de Borghesi (2007), «la posmodernidad tienda hacia un monismo panteísta holístico, que se obtiene mediante una metamorfosis de las diferencias. De este modo, logra conjugar, de manera singular, religiosidad y nihilismo» (p. 5).

Sostenemos que este carácter pluralista de la secularización encuentra su justificación cabalmente en lo que podría llamarse el *giro democrático, hermenéutico y pragmatista* propio de la democracia contemporánea, que no tiene otra pretensión más que acompañar cosmovisiones distintas en un mismo marco de convivencia y, por tanto, desplaza el debate entre la religión y la secularización al ámbito de la convivencia política. Es el filósofo americano Richard Rorty (1992, pp. 31-62; 1988; 1994) quien establece la «prioridad de la democracia» respecto a la filosofía, la ciencia y la religión, en cuanto que quiere ser una institución que garantiza el pluralismo. Sin embargo, para asegurar esta pretensión pluralista tiende a anular toda posible fundamentación racional o religiosa última. No se trata, por consiguiente, de un duelo de razones —razón religiosa vs razón secularista— en competencia por alcanzar la única verdad absoluta, sino de convivir en paz y solidaridad sin ninguna verdad racional o religiosa definitiva. De ahí que, en opinión de Rorty, democracia y hermenéutica se retroalimenten justamente porque mantienen un decidido compromiso con el pluralismo, considerado uno de los valores fundamentales del orden político¹⁰.

A nuestro juicio, la secularización posmoderna podría considerarse una consecuencia evidente de las intenciones explícitas de la democracia. De hecho, la secularización pone de relieve que el paradigma fundamental para entender el fenómeno religioso es el pluralismo en una sociedad postsecular, cuya pretensión no es otra que neutralizar el carácter sagrado, absoluto y definitivo de los contenidos de lo religioso en aras de una pluralidad de opciones, pero sin

¹⁰ Para un estudio más *in extenso* acerca de este giro democrático, consúltese: BERMEJO, 2016, pp. 229-256.

que éstas contengan una verdad absoluta. La matriz del pluralismo exige que para que toda posición acerca de la realidad sea legítima debe reconocer que la suya es sólo una perspectiva más entre las otras versiones alternativas. De ahí que la secularización posmoderna asuma sin dificultad alguna la aportación de lo religioso, pero a costa de un vaciamiento religioso de la religión. En nuestra opinión, no se trata más que de una *pseudo*-aceptación de lo religioso, ya que paradójicamente conlleva a un modo singular de supresión de la religión.

La segunda característica de esta secularización nihilista consiste en la privatización de las convicciones religiosas. Ciertamente, la secularización supone un modo de comprender y situar la religión en la esfera pública. El carácter indiscriminado del proceso secularizador que reconoce una pluralidad de credos, doctrinas e ideales, aun cuando estos excedan la especificidad de lo religioso, no sólo otorga al cristianismo el mismo valor público que a cualquier otra religión, sino también que a cualquier otra convicción, creencia o tradición. En consecuencia, lo específicamente religioso como tal sólo tiene lugar en la esfera interna, personal e individual, esto es, en el ámbito de lo privado. De hecho, la privatización de la religión ha sido tan profunda que ha llegado a hablarse de una «religión invisible» (Luckmann, 1973) debido a que «la pasión religiosa se practica en la modernidad lo mismo que los vicios tímidos: en solitario» (Papatievici, 2006, p. 254). En este contexto, lo religioso no es reconocido precisamente por la absolutez de sus contenidos de verdad, sino, más bien, en su modo de vivencia y de configuración del bienestar personal, ya que sus mecanismos pueden favorecer al fortalecimiento de la salud espiritual, psíquica e incluso física. La religión se presenta, de este modo, como una posible salvación, aquí y ahora, que produce un cierto bienestar al infundir la tan buscada seguridad, tras la angustia provocada por el vacío a consecuencia de la caída de los grandes relatos y de los valores absolutos propios de la modernidad.

Este individualismo de la vivencia religiosa termina por constituir el fenómeno de una «religión a la carta» por medio del cual se conservan sólo aquellos elementos de lo religioso que no violentan el bienestar personal y satisfacen las necesidades individuales. Esta nueva religiosidad oferta una religión débil, «*light*» (Bosca, 1992, pp. 56-60), «*soft*» (Duque, 2017, pp. 132-137), a la medida de las necesidades del sentimiento humano. Es una religión, de partida, sin contenido, cada uno se va construyendo su propia religiosidad o espiritualidad cogiendo aquellos elementos que más le gusta de las diversas religiones histórico-positivas o de las «sombras» que las acompañan (Terrin, 1993; Heelas, 1994, pp. 94-107; Gabriel, 1996, pp. 31-49; Duquoc, 1998, pp. 81-91; Duque, 1998, pp. 581-602). A nuestro juicio, esta nueva religiosidad no es más que «un virus espiritual, donde lo importante no es el contenido, sino la estructura fluida y nebulosa mediante la cual puede penetrar inadvertidamente cualquier religión y espiritualidad. Penetra las fronteras del cristianismo cuando cada uno se construye su propio credo y praxis: este dogma sí, aquél no; esta norma moral si, aquella otra no, etc.» (Sanchez Nogales, 2003, p. 704).

Una primera consecuencia que podemos extraer de esta secularización nihilista es la desnuclearización de lo religioso precisamente por el vaciamiento

de sus contenidos específicos y por la imposibilidad de poder constituirse en verdad absoluta revelada. Sostenemos que el proceso secularizador conduce a la desimbolización del símbolo, es decir, se mantiene el signo a costa del símbolo. Así, pues, se eliminan los contenidos específicos de lo religioso, pero paradójicamente se mantiene la forma, los ritos, el estilo que lo envuelve. Se observa, por ejemplo, el interés existente en multitud de personas por descubrir ciertas vivencias de retiro, de silencio, de meditación próximas al cristianismo o técnicas de relajación propias de las religiones orientales como experiencias personales de paréntesis ante el ajetreo de la vida cotidiana y por contribuir en el proceso de interiorización, pero sin que ello exija una necesaria referencia a la trascendencia, una adhesión creyente, una convicción de fe explícita o un contenido de verdad con pretensión de validez universal.

Parece una contradicción que en una sociedad líquida y del vacío, orientada por una razón débil, resurjan con tanta fuerza experiencias religiosas que tuvieron su momento siglos atrás y que vieron su crepúsculo en la modernidad. En nuestro contexto católico occidental hay manifestaciones religiosas explícitas que determinan —incluso sociológicamente— lo que significa ser creyente. Nos referimos a la religiosidad popular —cofradías, procesiones, romerías, veneración de imágenes— que ha servido, en bastantes ocasiones, para legitimar experiencias más culturales que religiosas y más de tradición que de convicción, reproduciendo así el modo nihilista propio de la posmodernidad. Porque lo importante para el hombre posmoderno no es lo genuinamente religioso, sino que el sentido hoy lo adquiere la forma, el estilo, los ritos. Este es, sin duda, el sello inequívoco de la posmodernidad: la vivencia del «postureo», esto es, la vivencia del *como si* aun sabiendo que, en realidad, no.

En nuestra opinión, la esencia propia de la religión queda anulada *ipso facto* cuando desaparece la referencia al contenido específico de lo religioso. Este vaciamiento de lo religioso de la religión conlleva un modo singular de eliminación de ésta. Porque cuando las convicciones se quedan sin contenido, el hombre termina quedándose sin tales convicciones. De este modo, acontece el nihilismo propio de la secularización posmoderna a consecuencia de la supresión de toda pretensión de verdad y por el triunfo del continente una vez vaciado todo su contenido. De ahí que toda religión que ceda ante la lógica posmoderna se encuentre vacía de contenido y carente de verdad, sin embargo, mantenga las formas, los estilos y los ritos que sirven al *como si* de la identidad religiosa.

Una segunda consecuencia que podemos extraer de este proceso secularizador nihilista consiste en cómo lo religioso pierde toda su relevancia en el ámbito público. Nos atrevemos a afirmar que hay una íntima vinculación entre la secularización y el laicismo, puesto que una vez aceptado, a partir de la lógica posmoderna, que lo específicamente religioso como tal sólo tiene lugar en el ámbito de lo privado, se está asumiendo implícitamente una posición concreta acerca del valor público de la religión. De hecho, toda religión que quiera ser reconocida en su verdad pública tendrá que pasar por el cauce democrático y configurarse como una *religión sin religión*. La única relevancia pública que se espera de la religión es la de ser capaz de situarse en condiciones de igualdad

en cuanto a sus pretensiones de verdad y respecto a las otras versiones alternativas. Cuando una religión no asume esta exigencia, el sistema democrático elabora determinados mecanismos para expulsar de lo público aquello que tiene su sitio, exclusivamente, en la esfera privada de la conciencia individual. El conjunto de esos diversos modos de exclusión del factor religioso del ámbito público puede denominarse laicismo.

Una de las razones que el sistema laicista alega para inhabilitar a la religión con relación a la repercusión pública de su verdad consiste en que su estructura no está configurada democráticamente tal y como lo está la estructura de lo público (Rorty y Vattimo, 2006, p. 52). De ahí que el sistema no le preste la palabra a la religión y neutralice sus demandas, denuncias o recomendaciones. Los valores y normas religiosas son irrelevantes para la comunidad política, incluso se puede llegar a excluir del debate público cualquier propuesta ética que tenga su origen en una doctrina religiosa. Este sistema laicista no cuenta con la posible aportación de la religión en su toma de decisiones porque lo religioso *no tiene nada que decir*. A nuestro juicio, una de las consecuencias más peligrosas del laicismo radica en haber transformado la necesaria neutralidad de lo público ante lo religioso en una indiferencia insana, que es incluso contra-productiva para el sostenimiento del propio sistema normativo democrático. Esta indiferencia se ha transformado finalmente en un rechazo sistemático a cualquier intento religioso que pretenda mostrar su valor público¹¹.

En definitiva, sostenemos que el gran peligro de la secularización nihilista posmoderna consiste en que ya no necesita culminar en un tipo de ateísmo, ni siquiera de agnosticismo, sino que conlleva a una indiferencia total respecto a la religión, algo mucho más amenazador para la esencia del cristianismo, aunque aparentemente sea menos beligerante en sus formas.

3. UN NUEVO CONTEXTO: ¿POSTCRISTIANISMO?

Como ya hemos afirmado anteriormente, la posmodernidad se presenta como el tiempo de la decepción por el desengaño de la ilusión moderna. Sabemos que todo es un cuento, pero hemos aprendido a vivir *como si* no lo fuera. No sólo es que seamos mayores de edad, sino que somos en realidad demasiado mayores y, por eso, estamos de vuelta de todo. Para hacer resistible este vacío y soportar esta decadencia, el hombre ha creado un disfraz que oculta el tedio y manifiesta una identidad basada meramente en formas y estilos de vida tanto más imponentes y elevados cuanto menos vive dicha identidad de un modo interno y verdadero. El nihilismo no sólo ha convertido la identidad pública del hombre en una

¹¹ Peter BERGER (2016) afirma que «hay buenas razones empíricas para favorecer la libertad religiosa en el contexto de un Estado neutral a nivel religioso. [...] Esta libertad religiosa pone un límite al poder del Estado, es un derecho humano fundamental que precede y prevalece sobre la democracia o sobre cualquier otra forma de gobierno. No precisa de una justificación instrumental» (pp. 175-176).

hipocresía interna, sino además se presenta como la cara actual de la secularización. Por tanto, la vuelta de lo religioso debe comprenderse precisamente desde este contexto nihilista que conduce al vaciamiento de lo religioso de la religión y al mantenimiento únicamente de las formas que sirven al *como si* de la identidad religiosa. En este tiempo de la *religión sin religión*, hemos aprendido a vivir aparentemente *como si* fuésemos sujetos religiosos cuando, en realidad, no lo somos.

El nihilismo constituye así el tiempo de la crisis por excelencia. Crisis que se presenta como algo común en la vida del hombre, o sea, como un rasgo frecuente de nuestra existencia. Podría decirse que la crisis se convierte en el modo habitual de desenvolverse ante la realidad. Pero lo verdaderamente preocupante aquí consiste en que cuando todo está absolutamente en crisis, en el fondo, nada lo está. Cuando la decadencia es tal que se configura finalmente como una realidad ordinaria, terminarnos por no poder hablar de crisis como tal. Por eso, tomar conciencia de este contexto de crisis —ahí está la cuestión— es ya en cierto sentido un modo de intentar salir de ella. Se trata de tomar conciencia del nihilismo que subyace bajo los diferentes modos en los que se presenta la secularización posmoderna como oportunidad para pensar el reto del cristianismo que, por su propia esencia, no puede presentarse como algo accidental, accesorio, prescindible, ni mucho menos como una especie de paliativo para soportar el tiempo que vivimos.

Este nuevo contexto supone, sin duda, un desafío para el cristianismo, que nos obliga a plantearnos los siguientes interrogantes: ¿cómo se relaciona la cultura actual con la sempiterna cuestión de Dios? O mejor aún, ¿cuál es el estado espiritual de nuestra sociedad tras el proceso secularizador nihilista propio de la posmodernidad? No resulta fácil responder ambas cuestiones, pues el pluralismo religioso y cosmovisivo se revela como uno de los rasgos predominantes de nuestro tiempo, en el que se dan tendencias no sólo diversas, sino también de signo contrario.

A nuestro juicio, lo que parece un hecho incontestable es que nuestra cultura occidental europea —o al menos gran parte de ella— ya no es cristiana. Que el proceso de secularización vivido en nuestras sociedades no haya traído consigo la desaparición del fenómeno religioso del ámbito personal o que la cuestión de Dios haya vuelto hacer acto de presencia en el debate cultural y en el espacio público, no significa que la cultura occidental europea se haya cristianizado ni mucho menos se vaya a re Cristianizar¹². En la actualidad ya no se piensa la cultura especialmente en su relación con el cristianismo. Éste ha dejado de ser la cosmovisión desde donde se comprende y se construye la realidad.

¹² Respecto a esta problemática, Juan Antonio Estrada (2001) afirma que «el problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de “pan y circo”, que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad» (pp. 213-214). En su opinión, «el proyecto de una “nueva evangelización” está condenado al fracaso si lo que pretende es una restauración del modelo de cristiandad» (ESTRADA, 2006, p. 194).

Podría decirse que la progresiva secularización ha afectado a la comprensión del mundo en su totalidad.

Pero tampoco podemos definir nuestra cultura exactamente como atea, puesto que la anunciada muerte de Dios, en contra de todo pronóstico, no ha traído consigo el final de la cultura cristiana ni la desaparición de Dios del horizonte humano, sino más bien ha desvelado un nuevo modo de relacionarse con él. Ciertamente, la cultura occidental europea ha pretendido vivir estos años atrás «como si Dios no existiera» —*etsi Deus non daretur*—. Sin embargo, por distintos motivos internos al desarrollo de la propia cultura, como son la pérdida de sentido tras la caída de los grandes relatos explicativos y emancipatorios de la modernidad, el vacío existencial que ha provocado la saturación nihilista en el hombre, la aparición de nuevas religiones fuertemente confesionales (islam) o espirituales (budismo e hinduismo) en nuestro propio ámbito cultural, etc., surgen cada vez más voces nuevas que de un modo u otro reivindican la presencia de Dios o de su misterio. Podría decirse que una parte de la sociedad aún expresa una cierta hambre de Dios, un «afán de trascendencia y persistencia en la búsqueda del absoluto en una sociedad que, en buena parte, se ha desentendido de él y también en la Iglesia muy afanada por defender la ortodoxia doctrinal, la moral tradicional y los intereses institucionales ante una sociedad que los rechaza» (Estrada, 2001, p. 216).

El escenario religioso actual muestra que «aunque hoy no experimentamos a Dios como una presencia fuerte en nuestra vida, tampoco deja de estar totalmente ausente. La experiencia de su presencia es casi tangencial con nuestro mundo habitual, pero al menos sigue estando ahí presente como nostalgia de una ausencia, como anhelo de un absoluto, como deseo de unión con la realidad» (Cordovilla, 2022, p. 685). Por este motivo, no nos sirve una descripción tan sencilla como la de cristiana o atea para describir la relación de la cultura contemporánea con el fenómeno religioso y con la cuestión de Dios, ya que la realidad es mucho más compleja, difusa y cambiante.

Desde nuestro punto de vista, creemos que el adjetivo «postcristiano» define más propiamente nuestra cultura occidental europea. Hay una conciencia de que vivimos en un mundo postcristiano, en un sentido de posterioridad cronológica y temporal, en la medida en que el cristianismo pertenecería ya a épocas pasadas en tanto que ha dejado de ser el sustrato desde el que se construye el mundo y se configura las decisiones existenciales del hombre contemporáneo. Parece como si el tiempo de Dios hubiera pasado, como si su momento y su esplendor alcanzado en épocas anteriores se hubiera agotado. Es además un hecho llamativo que donde la fe cristiana en Dios adquirió históricamente mayor arraigo, es decir, en Europa, sea precisamente donde surja en la actualidad actitudes tan fuertemente increíbles y beligerantes contra la religión¹³.

¹³ Para un estudio histórico acerca de las perspectivas teológicas de la actitud de los católicos en Francia y España, consúltese: CHARRON, 1973 y DEL CURA, 1988, pp. 201-241. Es justamente en esta década de los 60 y 70 cuando comienza a aparecer el término «postcristiano» en la literatura de los llamados pensadores de la muerte de Dios.

Algunos sociólogos sostienen que esta tendencia no parece disminuir, tanto es así que en la diversidad de términos acuñados para expresar la relación entre el cristianismo y la cultura contemporánea —inculturación, aculturación—, Danièle Hervieu-Leger (2003a; 2003b, pp. 287-295) ha propuesto también el de *exculturación* para caracterizar la situación del cristianismo en algunos países europeos¹⁴. En el ámbito de la teología, Johann Baptist Metz (1994, pp. 76-92) afirmaba que si analizamos a fondo la crisis presente descubrimos que no se trata sólo de una crisis de iglesia(s), sino más bien de una crisis de Dios —«*Gotteskrise*»—. Podría decirse que dentro de esta vuelta de lo religioso se produce una «crisis de Dios» que podría expresarse con el lema: «religión sí, Dios no» (Metz, 2007, p. 79). Y es que el hombre posmoderno descubre que no puede vivir sin la dimensión trascendente de la existencia, aunque, sin embargo, rechaza la idea de un Dios personal que se revela en la vida del hombre, que confiere sentido a la existencia, al mundo y a la historia, y que nos invita a actuar conforme a unos mandamientos y normas morales. Es por ello por lo que Joseph Ratzinger sostenía a finales del siglo XX que sólo cuando se afronte con radicalidad la crisis de la cuestión de Dios podrán esclarecerse las demás crisis y buscarse a su vez una respuesta¹⁵.

Esta dimensión de posterioridad cronológica y temporal adquiere también un sentido de posterioridad crítica, en la medida en que este tiempo actual se articula en reacción adversa frente al cristianismo e intenta llevar a cabo un proceso de desenmascaramiento y deconstrucción. Hoy existe el intento de superar la tradición cristiana por una cultura que ha heredado muchos de sus postulados más significativos del cristianismo —persona, conciencia individual, libertad, convivencia solidaria, progreso, derechos humanos, democracia, etc.—, pero que parece no estar dispuesta ya a integrar el fundamento teológico y religioso que los sostenía¹⁶.

No obstante, que el cristianismo no sea la religión dominante en la actualidad no significa para algunos filósofos y teólogos que haya llegado necesariamente el tiempo del postcristianismo. Todavía en el contexto actual hay multitud de hombres y mujeres que ponen toda su existencia *coram Deo* y para quienes el cristianismo sigue siendo una realidad viva y fundamental (Scola,

¹⁴ La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ha acuñado el término «exculturación» para describir el proceso de «descatolización» acontecido en la sociedad francesa.

¹⁵ Así lo expresa el propio Ratzinger: «usted [Metz] usó la palabra “crisis de Dios” como un gran eslogan, ya sea expresado con especial alegría o no, no hay necesidad de discutir... que el tema de Dios en toda su grandeza, en su pretensión, en su desafío, en su necesidad es el centro, que todas las demás crisis sólo pueden explicarse en última instancia a partir de ahí, y que sólo podemos encontrar una respuesta —si es que la encontramos— si empezamos de nuevo en este punto...» (RATZINGER y METZ, 1999, p. 50). Para un diagnóstico semejante al de Metz, consúltese: ESTRADA, 2001, pp. 214ss.

¹⁶ Como ya hemos afirmado anteriormente, Jürgen Habermas, sin aceptar el cristianismo como tal, reconoce que hay una serie de categorías éticas, filosóficas y políticas de la época moderna que encuentran su fundamentación última en la tradición religiosa judeocristiana. A este respecto, véase: HABERMAS, 2009, pp. 223-225; 2004, p. 189.

2018). Con todo, como afirma Santiago del Cura (2008), «no resulta fácil medir las dimensiones reales del “postcristianismo” en un mundo cultural cuyas “raíces cristianas”, evidentes en perspectiva histórica, no desaparecen porque la expresión [Dios] se evite o no haya espacio para su mención en textos constitucionales» (p. 29).

Lo que resulta evidente es que la secularización de la sociedad y de la conciencia humana no ha acontecido tal y como pronosticaron los sociólogos en la década de los 70. Quizás el diagnóstico fue asumido un tanto precipitadamente por parte de la sociología y la filosofía, incluso también desde algunos planteamientos teológicos. Se pensaba que el proceso de secularización era imparable y que el desarrollo científico, el progreso tecnológico y los cambios culturales irían arrinconando lo religioso al ámbito de lo marginal. Nadie hubiera esperado entonces que se produjera el actual resurgir de lo reprimido. Podría decirse que se ha pasado de un «desencantamiento» (M. Weber) a un nuevo «reencantamiento» (Weber, 1984, p. 404; 2003, p. 167; Gauchet, 1985, p. 290; 2004, p. 130, p. 161 y p. 186). Es por ello por lo que la perspectiva actual de la sociología de la religión ya no sostiene la disolución previsible de lo religioso, sino, más bien, su pervivencia y su transformación —metamorfosis—.

La sociedad postsecular ha traído consigo el redescubrimiento de la dimensión religiosa y espiritual del hombre, la cual se ha transformado y ha adquirido nuevos espacios de expresión¹⁷. Todo ello, sin duda, ha terminado por afectar también al cristianismo. Por eso debemos preguntarnos si realmente ha pasado el tiempo del Dios cristiano o si la crítica a la religión judeocristiana en ciertos ámbitos culturales, la indiferencia religiosa de una gran parte de la sociedad y el continuo resurgir de diversas espiritualidades demasiado difusas y metamorfoseadas entierra definitivamente la cuestión de Dios, cumpliendo así la profecía nietzscheana. En realidad, no lo sabemos, puesto que Dios no es un objeto o un ente del cual podamos tener una experiencia empírica o un conocimiento directo como si se tratase de una realidad de nuestro mundo. Dios no es totalmente evidente a la conciencia humana, sino que es una realidad personal siempre buscada y anhelada. A nuestro juicio, cada generación tiene que hacer el esfuerzo filosófico y teológico de pensar siempre de nuevo la posibilidad de la realidad de Dios y tratar de comprender el mundo desde este fenómeno excesivo que ha sido tan fecundo en la vida de los hombres¹⁸.

¹⁷ Respecto a estos nuevos ámbitos de expresión, consúltense: BERGER, 2016 y DALFERTH, 2017.

¹⁸ Encontramos dos claros intentos de pensar a Dios en la actualidad, uno desde la filosofía (Jean-Luc Marion) y otro desde la teología (Adolphe Gesché). Mientras que el filósofo francés plantea un modo no conceptual de hablar de Dios como fenómeno a partir del exceso y la saturación, el teólogo belga trata de pensar la cuestión de Dios desde la teología contemporánea y la sensibilidad del mundo que nos ha tocado vivir. Para esta cuestión, véase: MARION, 1977; 1997; 2001; 2013; 2016; 2020 y GESCHÉ, 1995-2004.

4. ALGUNOS DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES A MODO DE CONCLUSIÓN

Primeramente, nos atrevemos a señalar bajo nuestro punto de vista los tres mayores desafíos que debe afrontar el cristianismo para que la lógica de la secularización posmoderna no termine por configurar también la lógica de lo religioso.

El primer desafío para el cristianismo consiste en compatibilizar la tarea evangélica de *ser en el mundo* con la dimensión propiamente escatológica, que señala constantemente el carácter provisional de todo aquello que el mundo ofrece como definitivo. Ser cristiano significa *ser en el mundo*, sin ser del mundo ni pertenecer a este mundo. Esto no quiere decir que la vivencia del cristianismo no tenga que discurrir en diversas ocasiones por cauces demasiado incómodos para la fe, ni que el mensaje cristiano no esté llamado a hacerse una realidad efectiva en un mundo que quizás no esté preparado para acoger la Verdad, sino que la convicción y la experiencia cristiana no debe travestirse por un modo existencial demasiado mundano. La mundanización de la vivencia religiosa y de fe, junto a la pérdida de la dimensión escatológica, termina reduciendo el cristianismo a lo meramente cultural y, por tanto, acaba perdiendo la especificidad de su espiritualidad en favor de las tendencias espirituales —o *pseudo-espirituales*, nos atrevemos a llamarlo— del momento.

La segunda amenaza del cristianismo radica en que termine convirtiéndose en un discurso más. Ciertamente, la religión cristiana debe hacer notar su valor y significatividad para el mundo de hoy, pero sin que al entrar por los cauces del mundo termine enfangada de las cuestiones mundanas que diluyen lo específico de su mensaje. El riesgo reside en que la fe cristiana se acomode tanto al mundo que deje de resultar un interrogante para el tiempo en el que nos ha tocado vivir. Se trata más bien de vivir la fe a la altura de nuestro tiempo y de la sociedad contemporánea. Un error común sería dar respuestas sabidas a preguntas que ya no interesan o a modelos de pensamiento inexistentes. Ahora bien, «queda por ver si la vida concreta de la Iglesia tiene la tensión suficiente para impulsar el diálogo y la confrontación con este pensamiento y la paciencia para soportar el pluralismo de respuestas y las innegables tensiones que producirá» (Mardones, 1999, p. 191). Por este motivo, pensamos que la experiencia cristiana tiene que ser un acicate que cuestione, incomode y subvierta tanto el pensamiento como al mundo. La auténtica existencia cristiana exige ser uno más para no ser como los demás, afrontar para superar y estar para no quedarse.

El tercer reto actual para el cristianismo consiste en que las lógicas mundanas del poder no terminen atrapando a los servidores del mensaje de Cristo. Ser mensajero de la palabra y testigo de la gracia confiere al seguidor de Cristo una *autoritas* que, sin el cuidado necesario, puede degenerar rápidamente en una *potestas* en la que termine triunfando las lógicas del poder del orden del mundo. Esto conllevaría, sin duda, a la mundanización del mensaje que afectaría no sólo al genuino modo de vida cristiana, sino también a las estructuras

comunitarias eclesiales¹⁹. En la medida en que el cristianismo está más preocupado por las formas que por el contenido del Evangelio, por su sostenimiento como institución que por su coherencia testimonial de vida, está abrazando la lógica del mundo que hoy consiste en respirar la misma atmósfera posmoderna²⁰. El verdadero desafío consiste en «asumir la secularidad de la sociedad que obliga a los cristianos a vivir de acuerdo con sus valores e intentar configurar desde ellos las formas de vida y de convivencia, pero sin poder recurrir ya a Dios, a la Iglesia o al poder político para imponerlos en la sociedad» (Estrada, 2006, p. 126). Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar la gran importancia que adquiere el cuidado del testimonio existencial de todo seguidor de Cristo, porque dicho testimonio de vida es justamente la condición de posibilidad de que la verdad de Dios transparezca en el mundo. El servicio trastoca y subvierte la lógica del mundo, en tanto que el testigo por su propio testimonio va dejando su *ego* para que en él transparezca la presencia de Cristo.

Es evidente que la lógica nihilista posmoderna ha acabado afectando al cristianismo tanto en su propia estructura religiosa como en su vivencia de la fe. De ahí que la propia dinámica posmoderna de lo religioso quede contagiada por diversos elementos de lo que hemos llamado *religión sin religión*. Sin embargo, a nuestro juicio, en esta misma atmósfera posmoderna también se presenta la gran oportunidad que el cristianismo tiene para aprender del vacío, para vivir la intemperie de la fragilidad y experimentar ahí el dramatismo de la fe. Ante la posmodernidad surge cada vez con más fuerza la necesidad de pensar no sólo el papel del cristianismo hoy, sino, sobre todo, el Dios vivo, el Dios del misterio, el Dios del *agapè*, el Dios personal y su relación con el mundo, con la historia y con la vida de los hombres²¹.

Frente a la superficialidad, la inmediatez y la razón técnica posmoderna, el cristianismo tiene la oportunidad de reactivar su trasfondo escatológico que declara provisionales todas las conquistas mundanas. En nuestra opinión, el cristianismo lleva en su seno la subversión del mundo²². Desde ahí se expli-

¹⁹ La existencia de dinámicas abusivas en comunidades eclesiales es un hecho conocido y denunciado. Para un estudio más *in extenso* acerca de esta cuestión, consúltese: GURIDI, 2022, pp. 317-344; ANGULO, 2021, pp. 357-388 y SCHICKENDANTZ, 2019, pp. 9-40.

²⁰ A este respecto, Hans KÜNG (1977) afirma que «la “teología”, el “decir de Dios”, en orden al hombre, al mundo, a la sociedad y a la historia, se convierte en una palabrería “teológica” más o menos moderna o tradicional, documentada unas veces y sumamente infantil otras, en torno a todos los temas posibles: esto es, una teología degenerada en ideología que habla de todo lo “relevante” excepto de Dios, que «de hecho» busca el mundo más que la verdad, que se ocupa de la conciencia de nuestro tiempo más que de la salvación, que activa la propia secularización en lugar de la autoafirmación» (p. 32).

²¹ Esta es justamente la propuesta que plantea JUSTO, 2020, pp. 181-212.

²² El filósofo francés Jean-Yves Lacoste va a plantear una «antropología religiosa» a partir del análisis de la liturgia, que describe una humanidad fortalecida del hombre en su relación con el mundo y ante Dios. A su juicio, la liturgia no sólo implica una articulación del hombre con el lugar, la temporalidad, la corporeidad y la mortalidad, sino, también, fija a la vez espacios en los que estas determinaciones locales e historiales de nuestro ser-en-el-mundo entran en un nuevo orden de significación y un nuevo orden de finalidades.

ca que todas las transformaciones operadas y realidades dadas por definitivas sean declaradas parciales y nunca del todo alcanzadas. Puede decirse que todo lo humano lleva en sí el sello de lo contingente. Por consiguiente, para que la experiencia de la fe adquiera una profundidad fenomenológicamente fértil debe convertirse en una experiencia de la provisionalidad de la espera y de la inconformidad con la sabiduría mundana. Bajo nuestro punto de vista, se trata de mostrar el aspecto *horizántico* de la vivencia cristiana frente al reduccionismo posmoderno. Ahora bien, reconocer la caducidad del mundo no significa que de hecho lo mundano esté desapareciendo o acusando de derribo, sino que más bien contiene la *posibilidad de desaparecer*, y por esta misma razón debe ser vivido bajo el modo de la *suspensión*²³. Esto exige renunciar a toda experiencia cristiana amoldada a las maneras de ser en el mundo, a la fe acomodaticia y a los diversos modos en los que las instituciones religiosas se estructuran conforme a las lógicas del poder.

Ante la caída de los grandes relatos y de los valores absolutos propios de la modernidad, el cristianismo tiene la oportunidad de recuperar su valor y significatividad en el mundo para pensar el tiempo presente, cuestionando el atolladero nihilista en el que todo es verdad y, por ende, nada lo es. Se trata de asumir

Se produce, de este modo, una tensión entre el poder que lo provisional histórico ejerce en el hombre y el influjo que ejerce también sobre él lo definitivo escatológico. Así, pues, «la liturgia recusa nuestro ser-en-el-mundo y lo subvierte. La escatología empírica representada por nuestra muerte refuta (en el orden empírico) las esperanzas escatológicas que nutren la liturgia». Ambas dimensiones se entrelazan e interaccionan. Es ahí donde nuestro ser-en-el-mundo se despliega orgánicamente como ser-ante-Dios, en una facticidad ritual simbólica, que rompe la racionalidad que rige nuestra existencia y el encerramiento en lo mundano. El ser-ante-Dios no puede ignorar el ser-en-el-mundo, puesto que, al mismo tiempo que lo subvierte, lo promueve e impulsa. La liturgia ratifica nuestra inherencia al mundo, aunque el que existe litúrgicamente lo hace a partir de su porvenir absoluto, sabiendo que «el mundo no ostenta las condiciones bajo las cuales se podría instaurar el *eschaton*». De ahí que «desde el exceso escatológico proporcionado por la liturgia, la dialéctica de la tierra y del mundo se ve enriquecida por un tercer término: el Reino. Éste no es ni tierra ni mundo, sino el lugar escatológico que reclama el hombre que vive ante Dios» (LACOSTE, 2010, p. 91, p. 101 y p. 103, respectivamente). Respecto a esta cuestión, véase: PORCEL, 2020, pp. 23-39; 2023, pp. 189-218.

²³ El filósofo francés Jean-Luc MARION (2013) expresa esta idea con gran maestría cuando afirma que «la posibilidad de caer atraviesa lo caduco incluso, y especialmente, cuando no cae; aparece caduco justamente porque no cae en ese instante, aunque podría y deberá. Su permanencia presente se satura con su abolición: no caer, de hecho, señala la manifestación tanto como poder (y deber) caer señala la suspensión; la cosa sólo resiste a su desaparición para subrayar mejor que la posibilidad misma de desaparecer la define; así, el hecho de permanecer no contradice la posibilidad misma de desaparición, sino sólo su efectividad; la caducidad se expone sobre la faz de lo que es —por el momento—, marca con su suspensión lo que permanece —por un tiempo—» (pp. 181-182). El filósofo italiano Giorgio AGAMBEN (2006) señala también esta suspensión a partir del sentido mesiánico que Pablo propone del verbo *Katargéo* para expresar la inoperancia de la ley en la vida nueva: «como en la ley (*nomos*) la potencia de la promesa se traspone en obras y en preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley» (p. 99).

para superar. A nuestro juicio, la lógica del cristianismo debe convertirse en un acicate que cuestione, incomode y subvierta la natural inclinación del hombre a la lógica del poder y del poseer, para plantear un otro pensar mucho más puro, más sereno, más resolutivo, en definitiva, más místico. Esto es justamente lo que advertían Karl Rahner (1967, p. 25) y su discípulo Johann Baptist Metz (1978, pp. 54-55) cuando defendían que el cristianismo del futuro sería místico y político o no sería. Frente a los excesos discursivos, tan ajenos a la sensibilidad posmoderna, Metz (1973, pp. 222-238) propone la tentativa de recuperar la narración y elaborar una teología narrativa que sería consecuencia de haber revalorizado la experiencia de Dios²⁴. De ahí que Juan Antonio Estrada (2001) afirme que «el gran problema hoy, en un mundo que se ha acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que ésta sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad» (p. 215). Desde nuestra perspectiva, la vivencia de Dios exige estar comprometido con la construcción de un mundo más justo y humano, o dejaría de ser un cristianismo con futuro. Hans Joas (2023) afirma que «el futuro, incluido el de las Iglesias y el de la religión, depende esencialmente de la acción humana consciente» (p. 70)²⁵.

Sostenemos que para reavivar todo el potencial crítico del cristianismo y desbancar toda lógica del mundo hay que *dejar de* para *dejarse en*. En otras palabras, hay que abrir lo inmanente a lo trascendente para recuperar la tensión de la realidad hacia lo religioso y rescatar el valor de lo sagrado de lo real. Podría decirse que es un modo de lucha mística y de reivindicación emancipatoria frente a las sutiles formas de esclavitud que impone el pensamiento tecnológico, que parece tenerlo todo resuelto y planificado según la lógica mercantilista y productiva. Frente a este tipo de pensar, el cristianismo debe proponer otro modo de pensar que recupere la inmensidad inaccesible de la realidad en contra de la violencia, la manipulación y el intento de desacralización de la naturaleza. Como afirmábamos anteriormente, esto exige un testimonio y modo de vida cristiano coherente, una conversión personal y reforma estructural, para que la crítica que se desprende de la coherencia cristiana no termine convirtiéndose en una mera ideología.

Contra las lógicas del poder mundano, el cristianismo tiene la oportunidad de restablecer la lógica cristiana de la caridad para desbancar el razonamiento tecnológico, la lógica nihilista y subvertir el orden mundano de lo dado. Ciertamente, la razón totipotente, triunfalista y autónoma ha contagiado también al cristianismo que ha pretendido conservar su papel rector de los destinos colectivos. Podría decirse que la pretensión de reconocerse como legítimo dueño de

²⁴ Acerca de la revalorización de la narrativa, consúltese también: LYOTARD, 1994, pp. 43-50 y MARDONES, 1999, pp. 181-183.

²⁵ Es interesante el análisis que Luis González-Carvajal hace acerca del futuro del cristianismo en una sociedad secularizada y lo que para él son las dos grandes amenazas del secularismo: la crisis de identidad y la pérdida del universo simbólico. Para esta indagación, véase: GONZÁLEZ-CARVAJAL, 2016, pp. 69-76.

la verdad no fue neutral ni siquiera para las aspiraciones de la religión cristiana. La historia ha demostrado en demasiadas ocasiones qué se puede esperar de una religión impuesta que pretenda conquistar la verdad y la realidad a la fuerza. De ahí que nos atrevamos a sostener que no se trata de buscar *razones que den razón de*, sino, más bien, dejar de imponer para pasar a proponer otro modo de creer más coherente con otro modo de ser más testimonial. La vivencia existencial coherente y comprometida no precisa la sola fuerza del argumento. Es por ello por lo que el testimonio desplaza el contenido. En nuestra opinión, hay que tomar conciencia de la debilidad de unos fundamentos que ya no pueden ser sustentados únicamente por la razón, sino, ante todo, por el modo de ser vividos. Como bien lo señaló Pablo VI (1995), en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros lo hace porque son testigos» (n.º 41). De ahí que las imágenes que hoy más motiven sean las que una Teresa de Calcuta, un Ellacuría, un Ghandi o un Luther King. En todos ellos advertimos la interpelación del cristianismo místico y político en su empeño por transformar la sociedad y rechazar la marginación de la religión, su privatización interiorista y las diversas formas de absolutismo socio-estatal.

En definitiva, sostenemos que el cristianismo debe volver a destacar el contenido escatológico de la fe que señala el aspecto *horizántico* de la vivencia cristiana contra el reduccionismo posmoderno y que reclama la trascendencia absoluta de Dios frente a toda tendencia totalitaria del sujeto. Karl Barth y Jean-Luc Marion expresan muy bien esta insistencia del cristianismo en marcar la distancia insondable entre el hombre y Dios²⁶. Asimismo, el cristianismo debe mostrar su praxis fundada en la caridad ante el triunfalismo y soberanía de los vencedores y poderosos. Y debe hacerlo no ya a partir de grandes discursos y relatos sino quizás de un modo callado, o sea, existencial y testimonialmente. Pero ¿por qué la caridad? Precisamente porque la caridad no soporta lógica alguna, ya que su medida es la desmesura o el exceso. La caridad anima al cristiano a continuar viendo cómo abunda la gracia en el fondo del abismo, sin que éste tenga que renunciar al *logos* que lo constituye como ser humano y lo abre a Dios. De ahí que la teología de la posmodernidad deba ser, en un cierto modo, teología de la crisis, esto es, deba asumir la crisis del sentido para encontrar ahí la presencia de un Dios que sigue faltando, que aún sigue ocultándose²⁷.

²⁶ Para un estudio más *in extenso* acerca de la cuestión de la distancia en el pensamiento de ambos autores, consúltense: BARTH, 2002; 2006 y MARION, 1977, pp. 255-320; 2013, pp. 15-37.

²⁷ Jean-Luc NANCY (2012) afirma que el Dios judeocristiano es el Dios de la ausencia más que de la presencia: «el Dios del monoteísmo no es más un dios de la presencia, sino de la ausencia. Se retira a un otro o a un ultra-mundo. De modo que este otro/ultra-mundo es también aquello que demanda un pensamiento [que] en lo sucesivo [estará] en busca de un principio o de un fundamento del mundo de la efectividad dada» (p. 74). Emilio JUSTO (2020) sostiene que «hay un silencio de Dios que es terrible y sobrecogedor, como se percibe en la experiencia del nihilismo; y entonces la teología es agónica, pues se hace grito de los hombres a Dios. Su silencio provoca la invocación desgarrada y el pensamiento sufriente en el que el

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Altizer, Th. (1966). *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster.
- Altizer, Th. y Hamilton, W. (1966). *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Angulo, I. (2021). La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada. *Teología y Vida*, vol. 62, n.º. 3, pp. 357-388.
- Arboleda, C. (2008). Los alcances de la fe en la posmodernidad. *Revista Lasallista de Investigación*, vol. 5, n.º. 2, pp. 131-145.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Editorial Península.
- Barth, K. (2002). *Carta a los romanos*. Madrid: BAC.
- Barth, K. (2006). *Introducción a la Teología Evangélica*. Salamanca: Sígueme.
- Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca: Sígueme.
- Bermejo, D. (2016). Secularismo, religión y democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión. *Pensamiento*, vol. 72, n.º. 271, pp. 229-256.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimidad de la edad moderna*. Madrid: Pretextos.
- Borghesi, M. (2007). *Secularización y nihilismo*. Madrid: Encuentro.
- Bosca, R. (1992). La «New Age» o la nueva religiosidad «light». *Palabra*, n.º. 325, pp. 56-60.
- Charron, A. (1973). *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*. Montreal: Fides.
- Cordovilla, A. (2022). Dios en los confines. La cuestión de Dios en una cultura postcristiana. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 97, n.º. 381-382, pp. 683-714.
- Cox, H. (1965). *The Secular City*. New York: Macmillan.
- Cox, H. (1995). *Fire from Heaven*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Critchley, S. (2018). *La fe de los que no tienen fe*. Madrid: Trotta.
- Dalferth, I. U. (2017). *Trascendencia y mundo secular*. Salamanca: Sígueme.
- de Canterbury, A. (1938-1961). Prosligion. En *Opera Omnia*, vol. I. Edimburgo, F. S. Schmitt & Thomas Nelson.
- del Cura, S. (1988). Ateísmo a increencia como tema de la teología. Algunas características de su desarrollo en España. *Salmanticensis* 35, pp. 201-241.
- del Cura, S. (2008). Dios como «sujeto» de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular. *Estudio Agustiniiano* 45, pp. 15-57.
- Descartes, R. (1974). *Œuvres de Descartes*, vol. IX-I. Paris: Vrin.
- Duque, J. M. (1998). Os Espírito e os espíritos. *Broteria*, n.º. 147, pp. 581-602.
- Duque, J. M. (2017). *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme.
- Duquoc, Ch. (1998). Religion sauvage et foi chrétienne. *Lumière et vie*, n.º. 236, pp. 81-91.

hombre habla a Dios con palabras que le presentan el sufrimiento, el pensamiento y el deseo de los hombres [...] El silencio de Dios no anula la teología; le enseña la humildad ante lo que excede al pensamiento humano y, sin embargo, no puede dejar de pensarse. Esa humildad ha de ejercitarse ante cuestiones teológicas que son permanentes porque no tienen una solución. La teología es un pensamiento permanente, siempre abierto y en el que hay que aceptar la inseguridad de no alcanzar palabras definitivas. La teología es palabra que siempre está remitida a una actitud humilde y al silencio que se hace adoración de aquel que envuelve al hombre en su misterio. El silencio es camino hacia la palabra sobre Dios y hacia la Palabra que introduce en el misterio y salva» (pp. 200-201).

- Estrada, J. A. (1996). *Dios en las tradiciones filosóficas. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid: Trotta.
- Estrada, J. A. (2001). *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta.
- Estrada, J. A. (2006). *El cristianismo en una sociedad laica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Estrada, J. A. (2018). *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (1959). Philosophische Kritiken und Grundsätze. En *Sämtliche Werke*, vol. II. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag Günther Holzboog.
- Feuerbach, L. (1960). Das Wesen des Christenthums. En *Sämtliche Werke*, vol. VI. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag Günther Holzboog.
- Forte, B. (2005). *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme.
- Gabriel, K. (1996). Gesellschaft im Umbruch. Wandel des Religiösen. En Höhn, H. J. (ed.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2004). *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier.
- Gesché, A. (1995-2004). *Dios para pensar I-VIII*. Salamanca: Sígueme.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Giner, S., Lamo de Espinoza, E. y Torres C., (eds.) (2006). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gonzalez de Cardedal, O. (1996). *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- González-Carvajal, L. (2016). *Luces y sombras de la cultura actual*. Santander: Sal Terrae.
- Guridi, R. (2022). La dimensión teológica de la crisis de los abusos. Reflexiones desde la antropología teológica. *Teología y Vida*, vol. 63, n.º. 3, pp. 317-344.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Madrid: Paidós.
- Hamilton, W. (1966). *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press.
- Heelas, P. (1994). The limits of Consumption and the Postmodern "Religion" of the New Age. En Russel, K., Whiteley, N., & Abercrombie N. (eds.), *The Authority of the Consumer*. London: Routledge.
- Hervieu-Leger, D. (2003a). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hervieu-Leger, D. (2003b). Pour une sociologie des «modernités religieuses multiples»: une autre approche de la «religion invisible». *Social Compass*, vol. 50, n.º. 3, pp. 287-295.
- Joas, H. (2023). *Por qué la Iglesia. El ideal cristiano y sus formas sociales*. Santander: Sal Terrae.
- Justo, E. J. (2020). *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft. Zweyte hin und weider verbesserte auflage*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kepel, G. (1991). *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Küng, H. (1977). *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Lacoste, J.-Y. (2010). *Experiencia y absoluto*. Sígueme: Salamanca.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Lytard, J. F. (1994). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

- Mardones, J. M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- Marion, J.-L. (1977). *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2013). *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2016). *Givenness and Revelation*. Oxford: Oxford University Press.
- Marion, J.-L. (2020). *D'ailleurs, la révélation*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Metz, J. B. (1973). Breve apología de la narración. *Concilium*, n.º 85, pp. 222-238.
- Metz, J. B. (1978). *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona: Herder.
- Metz, J. B. (1994). Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation der Zeit». En *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Nancy, J.-L. (2012). El a-teísmo. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 10, p. 73-78.
- Nietzsche, F. (2007). *Aurora*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2012). Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza Editorial.
- Pablo VI (1995). *Evangelii Nuntiandi*. Madrid: San Pablo.
- Patapievici, H.-R. (2006). *El hombre reciente. Una visión crítica de la modernidad*. Barcelona: Áltera.
- Porcel, M. (2020). La liturgia como mediación de la eternidad en el tiempo. Un acercamiento fenomenológico desde el pensamiento de Jean-Yves Lacoste. En *Del logos al agapè. En torno al giro teológico de la fenomenología*. Granada: FTG.
- Porcel, M. (2023). El anhelo del Eschaton. Jean-Yves Lacoste y el destino de la no-experiencia de Dios. En Bellantone, A. y de Rochechouart, A. (eds.), *Le motif eschatologique dans la pensée contemporaine*. Toulouse: ICT.
- Rahner, K. (1967). Espiritualidad antigua y actual. *Escritos de Teología*, vol. VII. Madrid: Taurus.
- Ratzinger, J. y Metz, J. B. (1999). «Gott, die Schuld und das Leiden. Gespräch», en: Peters, T. R. y Urban, C. (eds.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Rorty R. y Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1988). *Solidarität oder Objektivität*. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, R. (1992). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En Vattimo, G. (coord.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (1994). *Hoffnung statt Erkenntnis*. Wien: Passagen Verlag.
- Sanchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Schickendantz, C. (2019). Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos. *Teología y vida*, vol. 60, n.º 1, pp. 9-40.
- Scola, A. (2018). *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Terrin, A. N. (1993). *New Age. La religiosità del postmoderno*. Bologna: Dehoniane.

- Vahanian, G. (1961). *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
- van Buren, P. (1963). *The Secular Meaning of the Gospel*. New York: Macmillan.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

Universidad Loyola Andalucía
Departamento de Humanidades y Filosofía
Orcid: 0000-0002-7174-7705
mporcel@uloyola.es

MANUEL PORCEL MORENO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]