

## REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

### ***“LA RELIGACIÓN COMO VÍA DE ACCESO AL CONOCIMIENTO DE DIOS EN XAVIER ZUBIRI”***

**Autor: Juan Antonio Martínez Sánchez**

Tesina presentada para obtener el título de:  
**Licenciado en Filosofía**

Nombre del asesor:  
**Cortés Reyes Adalberto**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





# **UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA**

---

---

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

TÍTULO:

**LA RELIGACIÓN COMO VÍA DE ACCESO AL  
CONOCIMIENTO DE DIOS EN XAVIER ZUBIRI**

# **TESINA**

Para obtener el título de:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

Presenta:

**JUAN ANTONIO MARTÍNEZ SÁNCHEZ**

ASESOR DE TESINA:

**MTRO. ADALBERTO CORTÉS REYES**

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129

**MORELIA, MICH., OCTUBRE 2024**



M.R.

## Dedicatoria

«En la órbita de la historia, hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero, al cabo, vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede a gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista! Todas las ciencias se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios»

José Ortega y Gasset, *Dios a la vista*, 1926

*Al Dios escondido*

*A María Santísima, por quien soy y por quien vivo*

*A todos mis hermanos seminaristas,  
porque de Dios somos, y hacia Dios vamos*

## Índice

|   |          |
|---|----------|
| Introducción .....  | 4        |
| <b>Capítulo I: «Homo homini Deus est»: la muerte de Dios en la modernidad .....</b> | <b>7</b> |
| 1. Noción preliminar sobre la «muerte de Dios» .....                                | 8        |
| 2. El ateísmo como resultado de la «muerte de Dios» .....                           | 10       |
| 2.1 La divinidad como antecedente religioso en el hombre.....                       | 11       |
| 2.2 Conceptos en torno al ateísmo .....   | 13       |
| 2.2.1 Ateísmo teórico .....   | 14       |
| 2.2.2 Ateísmo práctico .....  | 15       |
| 3. Génesis del fenómeno ateo como disolución del hecho religioso.....               | 16       |
| 3.1 Arquitectos de la cultura atea.....   | 17       |
| 3.1.1 Feuerbach: el «ideólogo revolucionario» .....                                 | 18       |
| 3.1.2 Marx: «el sociólogo pragmático».....  | 19       |
| 3.1.3 Nietzsche: «el emblemático caudillo».....                                     | 21       |
| 4. Formas del ateísmo contemporáneo .....   | 22       |
| 4.1 Ateísmo naturalista en función de la materia.....                               | 23       |
| 4.1.1 Ateísmo científico .....  | 23       |
| 4.1.2 Ateísmo marxista.....   | 24       |
| 4.2 Ateísmo antropológico en función de la existencia .....                         | 25       |
| 4.2.1 «Contradicción» metafísica de Dios .....                                      | 25       |
| 4.2.2 Dios como «opuesto» a la libertad humana .....                                | 26       |
| 4.3 Ateísmo ontológico en función de la libertad .....                              | 27       |

## **Capítulo II: Dialéctica de lo secular: el ser de Dios en el paradigma postmoderno ..... 29**

|   |    |
|---|----|
| 1. Noción preliminar sobre el ateísmo práctico de hoy .....                 | 29 |
| 2. De la sociedad secular en «tiempos líquidos» .....                       | 33 |
| 2.1 Precisiones terminológicas en torno a lo secular .....                  | 36 |
| 2.1.1 Lo secular como proceso de cambio: secularización .....               | 37 |
| 2.1.2 Lo secular como condición natural: secularidad .....                  | 38 |
| 2.1.3 Lo secular como radicalización: secularismo.....                      | 39 |
| 2.2 El secularismo como bandera en la lucha ideológica .....                | 42 |
| 3. Postmodernidad: fuente y culmen del secularismo occidental.....          | 43 |
| 3.1 El paradigma postmoderno: entre el desencanto y la irracionalidad ..... | 44 |
| 3.2 Los grandes pilares de la postmodernidad .....                          | 46 |
| 3.2.1 Lyotard: la descripción del fenómeno postmoderno. ....                | 47 |
| 3.2.2 Foucault: el rechazo del sujeto cognoscible .....                     | 47 |
| 3.2.3 Derrida: la deconstrucción de la realidad .....                       | 48 |
| 3.2.4 Vattimo: la crítica a la verdad .....                                 | 49 |
| 3.3 El ateísmo postmoderno: culmen de la dialéctica secularista .....       | 50 |

## **Capítulo III: La religación zubiriana: vía de acceso a Dios frente al ateísmo postmoderno 53**

|  |    |
|--|----|
| 1. Noción preliminar sobre el hombre y lo divino ..... | 53 |
| 1.1 El problema de Dios» en la postmodernidad .....    | 54 |
| 2. Introducción al pensamiento de Xavier Zubiri.....   | 57 |
| 2.1 Preámbulo sobre la filosofía zubiriana .....       | 59 |
| 2.1.1 La realidad misma como fundamento .....          | 61 |
| 2.1.2 La realidad humana como experiencia.....         | 62 |
| 2.1.3 La realidad de Dios como enigma.....             | 64 |

|       |   |           |
|-------|---|-----------|
| 3.    | La religación del hombre al poder de lo real.....                       | 65        |
| 3.1   | El hombre como realidad relativamente absoluta.....                     | 67        |
| 3.2   | La religación al poder de lo real: experiencia teologal del hombre..... | 69        |
| 3.2.1 | El hombre religado: carácter experiencial hacia Dios.....               | 70        |
| 3.2.2 | Dios como realidad trascendente y fontanal.....                         | 71        |
| 3.3   | La religación frente al ateísmo postmoderno.....                        | 73        |
| 4.    | A manera de epílogo: complementariedad entre fe y razón.....            | 74        |
|       | <b>Conclusión.....</b>  | <b>78</b> |
|       | <b>Referencias bibliográficas.....</b>                                  | <b>81</b> |
| 1.    | Fuentes primarias.....  | 81        |
| 2.    | Obras consultadas.....  | 82        |
| 3.    | Documentos electrónicos.....  | 86        |

## Introducción

«¡Dios ha muerto!» (Nietzsche, 1985). Esta afirmación, que surgió alrededor del siglo XIX aproximadamente, se ha hecho popular, porque ha sido utilizada para hablar de la «crisis de Dios» y de las religiones en las sociedades secularizadas de los últimos años, como un lema fundante del pensamiento filosófico, que ha afirmado la inexistencia de un Absoluto: la fe, ha entrado en una crisis cada vez más evidente y, el número de las personas que no creen en él o que han dejado de tenerlo como referencia para su vida, ha ido en aumento.

La aparente «muerte de Dios» ha traído consecuencias muy específicas en la actualidad; porque cuando Dios dejó de ser el referente de la cultura, no solo se produjo un vacío, en buena parte todavía hoy subsistente; sino que, también se comenzó a esbozar una revolución en el pensamiento puesto que, este cambio de cosmovisión, que representaba un paradigma esencial en la vida de las personas, causó un estrago en la sociedad sin precedentes.

Por esta razón es apremiante hablar de Dios en una cultura que ha dejado de creer, tanto teórica como prácticamente en las nociones religiosas. Por ello, la presente investigación tendrá como propósito principal responder a la pregunta ¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy, que se encuentra sumergido en una realidad que le exige desaparecer a este Ser y que epistemológicamente trata de erradicarlo?

El ámbito epistemológico en el que la humanidad se mueve es la postmodernidad. Este paradigma, posibilita que el hombre tienda hacia un sincretismo radical, cuya meta consiste en la satisfacción más inmediata de las necesidades del mismo, bajo el amparo de responder a sus preguntas existenciales y prescindiendo de toda nota religiosa.

En este sentido, se logra conjugar, de una manera singular; irracionalidad y nihilismo. Este último como la consecuencia más radical del ateísmo postmoderno, porque aún y cuando hay quienes postulan la «muerte de Dios»; el fenómeno religioso no ha desaparecido por completo pese a los numerosos intentos de sublimarlo. Sin embargo, sí se va consolidando un nihilismo nuevo, muy diferente del nietzscheano que se caracteriza más por la indiferencia que por la angustia; pero que en último término no logra calmar el deseo de eternidad que habita intrínsecamente en el hombre.

Como hipótesis principal de esta investigación documental se establecerá que existe una relación entre el ateísmo postmoderno con la pérdida de sentido en el hombre y esto, ha desencadenado fervientemente en un sistema filosófico que resulta peligroso para el pleno desarrollo de la persona y que le conduce a eliminar toda noción de absoluto. Para ello, se revalorizará, a través de una buena fundamentación antropológica, metafísica y cosmológica, la vía de la religación como un camino posible, mediante el binomio fe y razón, para la demostración de la existencia de Dios.

En este trabajo de investigación documental se ha empleado el método deductivo, el cual tendrá como punto de partida pasar de afirmaciones de carácter general, como la sentencia de que el ateísmo surgido en el siglo XIX ha permeado fuertemente los campos del entendimiento humano impidiendo su plena realización personal; para llegar a hechos particulares, como el juicio de que la noción de Dios reside en la persona concretamente, según la experiencia teologal y connaturalmente, a partir de su fundamentalidad con lo real, la cual se orienta a la realidad de Dios.

El primer capítulo se propone como objetivo, realizar una incipiente aproximación al estado de la cuestión, para definir filosóficamente el concepto de «ateísmo». Aunadamente, se desarrollará un breve recorrido histórico sobre el fenómeno ateo, teniendo como principal arquitecto de este sistema a Ludwig Feuerbach. También, se describirán las distintas formas de ateísmo, con la finalidad de comprender principalmente el impacto que ha tenido en nuestra sociedad y la manera en la que este ha evolucionado con respecto a sus primeros ideólogos.

El segundo capítulo, mostrará de primera instancia la situación epistemológica actual en la que se desenvuelve el hombre, y posteriormente la manera en cómo todas las ideas generadas alrededor de la mitad del siglo XX han contribuido eficazmente para la consolidación del pensamiento ateo y la solidificación de una cultura líquida, que se esfuerza por romper todo punto de referencia que parezca absoluto, para ceder el paso al relativismo y al secularismo como una lucha ideológica en donde el enemigo principal es Dios.

Finalmente, el tercer capítulo, consistirá precisamente en la revalorización del argumento de Xavier Zubiri, filósofo español, sobre la religación al poder de lo real como una respuesta al estado de la cuestión a través de la experiencia personal del hombre, basándose en la complementariedad

entre fe y razón como un coprincipio que fundamenta las potencialidades del hombre para el acceso a lo trascendental.

Esta investigación, es un intento de sintetizar filosóficamente la búsqueda por las cuestiones más evidentes de la realidad que puedan justificar la existencia de Dios, de recorrer así el camino histórico de las últimas décadas y elaborar una crítica severa y puntual hacia aquellos que se empeñan, con distintas doctrinas de pensamiento, a celebrar su deceso. Sin embargo, estos últimos se han olvidado de que la esencia de Dios, escondida en la realidad, no puede ser comprendida en lo máximo, dado que se encuentra, misteriosamente, en lo mínimo. He aquí el preludio del enigma de la divinidad que se esfuerza por ser descubierta, aún y cuando el hombre se esfuerce por mitigarla.

## Capítulo I: «Homo homini Deus est»: la muerte de Dios en la modernidad

Si el hombre perdiese de vista el sentido de su existencia ¿hacia dónde se dirigiría? La contemplación de la propia vida remite a una experiencia de conocimiento cierto de lo que es la realidad. En la medida en la que se emprende esta búsqueda incesante de lo que verdaderamente es esencial, el hombre sin ninguna certeza dictaminada avanza hacia lo desconocido. En su interior habita un deseo intenso de encontrar lo eterno, lo inmutable.

Pero ¿qué pasaría si, convencido por un sentimiento inquietante de colocarse a sí mismo como el fundamento de su existencia, intentara buscar lo trascendente dentro de su limitado ser? O más aún, ¿cuál sería el resultado de colocarse como fuente y culmen de todo cuanto existe? Sin duda alguna, el resultado sería trágico por el simple hecho de reducir la realidad a su propia existencia finita.

Ahora cuando se habla de trascendencia, indiscutiblemente se debe remitir a Dios, y recordar que hubo un tiempo en la historia en el que se pretendió matarlo y a todo lo que, de él se desprendiese. Por ello el ser humano, con el anhelo de poseer lo absoluto, mediante la adquisición del ideal de alcanzar niveles de realización nunca antes imaginados, fue concibiendo en su pensamiento la sutil idea de renunciar a lo divino y engendró consigo la postura atea, con todas sus manifestaciones.

Resultado de esto, muchos han sido los pensadores que han querido «matar» a Dios. En este intento han depositado este sueño ilusorio en sus cátedras y discípulos hasta el punto de que hoy, más que en otro tiempo, ha germinado el fruto de la renuncia y la indiferencia hacia el Ser Subsistente consolidando la cultura del siglo XXI con todas sus características.

El presente capítulo muestra el recorrido histórico de este gigantesco hecho: la «muerte de Dios», y define a lo largo del mismo el ateísmo como una manifestación directa de reconocer este acontecimiento en sus múltiples formas y manifestaciones; así como a los principales arquitectos de la cultura atea y las doctrinas que desarrollaron junto con sus argumentos principales.

## 1. Noción preliminar sobre la «muerte de Dios»

La «muerte de Dios» fue inaugurada solemnemente en el siglo decimonónico por Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>. La lapidaria sentencia, «¡Dios ha muerto!» (Nietzsche F. W., 2002, pág. 210), se convertiría en el estandarte que triunfantemente proclamarían la mayor parte de los filósofos de este periodo de la historia; con la vaga pretensión de constituir así una sociedad cimentada en el ideal de una autonomía secular; libre de toda religión<sup>2</sup> y con un deseo profundo de alcanzar una supuesta autorrealización personal; la cual, habría de tener su culmen en la visión utópica de este filósofo, la consolidación del «superhombre»:

El superhombre, no es un individuo singular, sino un símbolo. Es simplemente el tipo de la nueva raza noble de hombres del porvenir que se han superado a sí mismos y vendrán a transformar el mundo y sus valores. En el libro IV del Zarathustra<sup>3</sup>, Nietzsche viene a identificar el superhombre con ‘los hombres superiores’, a quienes dirige su exhortación a superarse, a ser como dioses, a suplantar al viejo Dios que ha muerto (Urdanoz, 1975, pág. 547).

Henri De Lubac (2012, 5) realiza una enérgica sentencia cuando afirma, respecto a la popularización inminente de esta tendencia de rechazar a Dios, que «el hombre, decidido a no conmovirse ni a sentir la alegría primigenia, descarta al Ser divino, para reconquistar su propia libertad y su grandeza» (2012, pág. 5).

Por ello, hoy no es extraño que algunos afirmen categóricamente que nociones como religión, creencia, trascendencia y hasta el mismo ser de Dios deben ser sepultadas y olvidadas para alcanzar un verdadero progreso humanista que logre identificarse con aspectos tales como el ideal nietzscheano, el avance tecnológico, la superación metafísica y la supremacía de la ciencia sobre la religión.

---

<sup>1</sup>Estrictamente es difícil encontrar el punto exacto donde comienza la «filosofía» atea. Sin embargo, es este pensador la figura más destacada en torno al drama del humanismo ateo (De Lubac, 2012).

<sup>2</sup>En este trabajo, tanto el término religión y teísmo, serán considerados sinónimos por su esencia metafísica: Dios no puede ser asimilado de otra manera más que en su ser auténtico, en función de las notas que metafísicamente le corresponden por ser *ente subsistente*: ser absoluto, ser trascendental y ser espiritual. Por ende, se define religión como: «la garantía sobrenatural [que viene de Dios] ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía» (Abbagnano, 1982, pág. 1006). No obstante, la cuestión en torno a la religión será profundizada más adelante.

<sup>3</sup>En esta obra de Friedrich Nietzsche se van plasmando las experiencias de un hombre que ha decidido alejarse de la sociedad para iniciar una búsqueda a las respuestas sobre el sentido de la vida. La idea principal gira en torno a una singular directriz: el hombre ha de tender al estado ideal de naturaleza en el que rechaza todo principio trascendente para superarse a sí mismo.

Pero, ¿de dónde se parte para afirmar que la «muerte de Dios», como una sentencia categórica, ha dejado de ser un *factum sui generis* para convertirse en una condición *sine qua non* se pueda llegar al conocimiento pleno de la realidad? ¿cómo es que ha evolucionado el pensamiento del hombre, hasta el punto de formular todo un sistema que vincula explícitamente la renuncia de lo que antes era considerado como una nota<sup>4</sup> esencial de la persona?

Para comprender mejor esto, Ratzinger (2016) analiza respecto a la situación epistemológica actual que:

en el siglo XIX, se había ido formando la opinión de que la religión pertenece al ámbito de lo subjetivo y de lo privado, y [...] que ahí debe tener su sitio. Pero justamente por estar adscrita a lo subjetivo, no podía tener ningún poder determinante en el gran decurso de la historia ni en las decisiones que han de tomarse de ella (2016, pág. 13).

Así, para muchos filósofos y pensadores de la época contemporánea el papel de la religión, respecto al hombre de hoy, tal y como lo denuncia el cardenal Ratzinger, debe estar ubicado estrictamente en la esfera de lo íntimo y lo escondido sin ninguna posibilidad de trascender al aspecto público, porque esto podría llegar a ser considerado como un anatema en aras del pretendido «progreso humanístico».

El anuncio de la «muerte de Dios» se convierte entonces, en el criterio de plausibilidad para una sociedad que renuncia con voz elevada y enérgica a todo lo que parezca absoluto y verdadero. Con ello se va estructurando una visión de la sociedad que se erige sobre lo efímero, pues tal y como lo indicó el cardenal: «Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos» (Ratzinger, vatican.va, 2005).

---

<sup>4</sup>Muchas palabras son utilizadas en el ámbito de la cotidianidad para definir y describir lo que las cosas, fenómenos y objetos son tanto mentales, como físicos. Ordinariamente es común escuchar nociones tales como propiedad, característica, cualidad, elemento, componente, parte, atributo, entre otras. Sin embargo, ninguna de estas palabras es la preferida para el filósofo español Xavier Zubiri, ya que, cuestiones como inteligencia o realidad, dos de los principales temas abordados por él, suponen problemas dialécticos para dar cuenta de la complejidad de su pensamiento. Es por ello que se inclina a utilizar el concepto de «nota». La palabra nota imprime un carácter meramente esencial en el conocimiento de lo real. Las palabras expuestas anteriormente suponen que hay ya algo establecido que «posee» propiedades o atributos, a diferencia del concepto de «nota», pues tal y como lo expresa Zubiri, este indica dos momentos de la cosa: primeramente, que la misma pertenece a la cosa y en segundo que nos notifica lo que la cosa es según esta nota (Zubiri, 1994). Por lo tanto, se puede decir que expresa un sentido mucho más ontológico de lo que la cosa es *de suyo*. Es por ello que a lo largo de esta investigación será utilizada la palabra «nota» para ser más preciso.

Y es que en el momento en el que se asimila la «noticia» de que «Dios ha muerto», o peor aún, que nunca ha existido, las cosas cambian radicalmente en el individuo, porque, naturalmente, la persona tiende a ordenar su obrar moral en virtud de las creencias religiosas que posea. En este sentido, la concepción finalista que la persona contempla de la realidad está fuertemente influida por la connotación religiosa que a su vez le otorga, puesto que es un fruto de la creencia personal que trata de llevarse a la práctica en la vida cotidiana, por tanto, el solo hecho de formular el juicio de la aparente «muerte de Dios» nos conduce evidentemente a negar la existencia de Dios y a rechazar la dimensión religiosa en el hombre, porque si Dios ha muerto, entonces no hay algo que le una con la persona.

## **2. El ateísmo como resultado de la «muerte de Dios»**

Una de las grandes cuestiones a las que trata de aludir la filosofía consiste en definir cuál es el sentido de la existencia humana, puesto que «la pregunta por el sentido de la vida es constitutiva del hombre» (Estrada, 2010, pág. 11). Por naturaleza, el hombre desea vivir una vida que merezca la pena, a pesar de estar inmerso y desenvolverse en una cultura que pretende a toda costa hundir las viejas certezas que han estado arraigadas en generaciones anteriores, tal y como es la práctica religiosa.

Para comprender mejor esto es necesario partir del fenómeno religioso como antecedente al planteamiento del «problema en torno a Dios»<sup>5</sup> por ser el laboratorio que da sentido social a las personas, pues, no se puede hablar socialmente ni filosóficamente del sentido de la vida sin plantearse preguntas esencialmente religiosas<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>Sostiene Zubiri (1994) que «el hombre actual, en efecto, se caracteriza no solo por poseer tales o cuales ideas acerca de Dios, ni por adoptar una actitud o bien agnóstica, o bien negativa, o bien creyente, frente a lo que designamos con el nombre de Dios. El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no solo no existe Dios, sino que ni siquiera existe un problema de Dios. No se trata de la existencia de Dios, sino de la inexistencia del problema mismo de Dios en tanto que problema; y estima que la realidad de Dios es algo cuya justificación incumbe solo al creyente. Pero esto mismo acontece al teísta. Este cree en Dios, pero no ve a Dios como problema. [...] El hombre actual, pues, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. [...] El descubrimiento del problema de Dios, en tanto que problema, es *a una* un encuentro más o menos preciso con la realidad o con la irrealidad de Dios» (1994, págs. 2 - 5).

<sup>6</sup>Religión entendida desde su carácter etimológico: La palabra religión proviene del latín *religio*, la cual está formada con el prefijo *re-* (que indica intensidad), el verbo *ligare* (ligar o amarrar) y el sufijo *-ión* (acción y efecto). (Anders, 2020)

Asimismo, hay que analizar los conceptos que se dependen del hecho fatídico de la «muerte de Dios» que proponen algunos pensadores para lograr entender mejor el fenómeno del ateísmo, porque quien proclama vehementemente su muerte afirma su no-existencia, y esto, definitivamente repercute en la visión que el individuo posee de lo real, pues «al cambiar la antropología y el código cultural [del hombre] se transforma también el religioso» (Estrada, 2010, pág. 14).

Es necesario comprender, por tanto, que el ateísmo se presenta como una negación de la religión como un fenómeno postreligioso. Más aún, estriba dialécticamente<sup>7</sup> como una crítica severa hacia la religión. De esta forma no es posible entender el ateísmo sin la imagen de la religión (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967).

### ***2.1 La divinidad como antecedente religioso en el hombre***

Si se desea comenzar a estudiar el ateísmo, se debe comprender el papel que ha jugado la religión *en y con* el hombre. Se rescata que, en el largo proceso histórico de la humanidad un hecho parece estar constantemente presente: «la preocupación incesante del ser humano por el más allá de la realidad histórica» (De Sahagún, 1994, pág. 3). Esto consiste en tratar de responder a aquella inquietud primigenia que aparece en los momentos más importantes de la existencia humana donde el hombre percibe en sí mismo la necesidad de encontrarle sentido a lo que es y lo que realiza.

Desde los orígenes de la filosofía ya se contemplaba la dimensión religiosa en la persona: «En la filosofía griega de la época antigua, [principalmente con los filósofos llamados naturalistas] la divinidad fue concebida como la fuerza primordial inmanente en la naturaleza y en la vida del hombre, cuya esencia era expresada [a través] del mito<sup>8</sup>» (Facultad Teológica de la Universidad

---

<sup>7</sup>El concepto de «dialéctica» será un elemento común a lo largo de este trabajo. Si bien es cierto que el uso de esta expresión ha causado en la filosofía actual mucha confusión por la cantidad de significaciones que posee, también es necesario especificar que será considerado en términos prácticos, tal y como lo utilizaron Platón y Aristóteles: «En Platón, dialéctica significa la ciencia nacida de la discusión de opiniones opuestas. El lugar originario de la dialéctica es la conversación [...] es un determinado procedimiento lógico, con cuya ayuda se tratan problemas objetivos incluso sin someterse a la forma de diálogo [...] En Aristóteles la dialéctica asume una doble posición [...] que significa solamente una forma de argumentación con pretensiones de mera probabilidad» (Brugger, 2005, pág. 168)

<sup>8</sup>Uno de los elementos al que indudablemente se debe de hacer referencia a la hora de hablar sobre la filosofía griega, es el sentido apreciativo que poseían los filósofos griegos respecto a la religión. Históricamente se establece la diferencia entre lo que los filósofos consideraban como religión pública, cuyo modelo consistía en la representación de los dioses y del culto en los templos; y la religión de los misterios. En cuanto a la religión pública, cuyas figuras más destacadas eran Homero y Hesíodo, la religión fungía en función de las intervenciones de los dioses: los fenómenos naturales son provocados por ellos, además, la vida social de los hombres, el sustento de las civilizaciones, las guerras y las paces son imaginadas como vínculos a ellos de un modo no accidental. Estos dioses son fuerzas naturales personificadas a través de formas humanas idealizadas que se explicaban a través de mitos. Por otra parte, la

Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 19). Sin embargo, con el paso de los años los filósofos socráticos, gnoseológicamente diferentes a sus antecesores, esbozaron en su concepción de divinidad, al Bien supremo tal y como lo explicaría Platón con su Idealismo, o como la Mente Suprema, noción derivada de la apreciación aristotélica. Se trazaba entonces, desde los inicios de la filosofía, un concepto de religión y divinidad que era el resultado de una reflexión filosófica seria y profunda.

Por otra parte, dentro de la revelación bíblica y judeocristiana, la divinidad se presenta primeramente como «persona absoluta, creador trascendente del mundo a partir de la nada, y que, con el misterio de la Encarnación, ha entrado en la historia del hombre para redimirlo» (pág. 19). Se observan pues, dos posturas que tratan de explicar el papel de Dios en la religión desde el aspecto histórico.

Así, el ateísmo surgido en la época moderna<sup>9</sup> (ubicado en el siglo XVI y posteriores) emana precisamente de esta convergencia entre la oposición de estas dos corrientes «irreconciliables»<sup>10</sup>: la griega antigua y la bíblica con el tenaz objetivo de superarlas por medio de la conciencia humana<sup>11</sup>. Dicho de otra manera, el pensamiento moderno<sup>12</sup> se ha esforzado en romper con ambas concepciones, al realizar un esfuerzo por alzar la conciencia del hombre por encima de la divinidad. Por ello, el ateísmo de hoy «no ha sido otra cosa más que el desarrollo progresivo del *regnum hominis* como subjetividad sustentante a expensas del ser y, por consiguiente, de la creciente

---

religión pública no fue del todo aceptada por todos los griegos, así que la religión de los misterios se fundamentó en los misterios órficos, los cuales proclamaban la inmortalidad del alma y concebían al hombre según el esquema dualista que contraponen cuerpo y alma (Reale & Antiseri, 1995).

<sup>9</sup>La modernidad (aquella época situada desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, aproximadamente) «fue el tiempo de las grandes utopías sociales: los ilustrados creyeron en una próxima victoria sobre la ignorancia y la servidumbre por medio de la ciencia; los capitalistas confiaban en alcanzar la felicidad gracias a la racionalización de las estructuras de la sociedad y el incremento de la producción; los marxistas esperaban la emancipación del proletariado a través de la lucha de clases» (González Carvajal, 1991, pág. 157) y los racionalistas se esmeraban en esbozar un triunfo irreversible de la razón y la conciencia sobre otra facultad.

<sup>10</sup>Irreconciliables en el sentido esencial y lógico de la palabra, puesto que una pretende explicar todo a través de mitos y dioses, y la otra subraya la existencia de un Dios personal hecho hombre.

<sup>11</sup>Hoy en día, se ha llegado a hacer una distinción muy clara entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Esto tiene una consecuencia ulterior: se ha estigmatizado la religión como no racionalizable, dado que se piensa que la religión es vivencia y la filosofía es teoría. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino, sostiene que el Dios de la religión y el Dios de los filósofos caen por completo el uno en el otro. Para el Aquinate, dentro del marco de la fe cristiana, la filosofía es el punto álgido del espíritu humano en general (Ratzinger, 2007)

<sup>12</sup>«La epistemología moderna, que tiene en Descartes su figura simbólica, estaba guiada por una pretensión: construir una representación adecuada, exacta de las cosas. La mente humana era como un espejo que refleja la realidad». (Mardones, 1988, pág. 34).

pérdida de Dios» (Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 20) logrando como resultado la crisis de los signos tradicionales que han ido mutando en las nuevas generaciones.

## ***2.2 Conceptos en torno al ateísmo***

Históricamente, el concepto *ateísmo* fue estructurándose en el marco de la cultura occidental y sus religiones monoteístas. A pesar de que el ateísmo de la civilización contemporánea es un fenómeno complejo que no se puede encerrar en una fórmula que sea capaz de abarcarlo todo, sigue siendo un sistema filosófico no monolítico en el que convergen múltiples factores, y del que es necesario realizar precisiones terminológicas. Hasta aquí se ve necesario definir dicho concepto desde la filosofía.

No cabe duda que representa todo un reto lograr encasillar con precisiones dialécticas este amplio término dada su naturaleza multifacética, porque la ambigüedad proveniente de no definir bien lo que es, permite a quienes se dicen defensores del ateísmo, adoptar ciertos pensamientos o conductas, con los que se pone en duda si, metafísicamente, pueden ser considerados verdaderamente ateos o no:

¿Habrá que considerar como ateo al que admite la existencia de un ‘Ser supremo’; de una ‘Fuerza’ que se halla en el origen del mundo; sin atribuirle, no obstante, caracteres personales? ¿Y qué decir de aquel que, sin negar la existencia de Dios, duda vehementemente acerca de ella? ¿O de aquel que, aun afirmando la existencia de Dios, considera este hecho como carente de significado en el plano vital? ¿O del que diciéndose ateo persigue un ideal ético? De ahí que surjan evaluaciones tan diversas sobre la amplitud del fenómeno ateo en su conjunto. (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 33)

Por esta razón, para evitar una imprecisión terminológica basta decir que a lo largo de esta investigación se considerará el «ateísmo» desde su composición verbal, porque «la idea de ateísmo, varía necesariamente en correlación con las diversas concepciones de Dios y de su modo de existencia» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 33). Así, tenemos por ejemplo a Jean - Paul Sartre<sup>13</sup>, quién se proclamaba como ateo, pero, en cuya

---

<sup>13</sup>El existencialismo francés en su línea radical (cuyo principal representante es Jean Paul Sartre, filósofo de la época moderna de pensamiento nihilista) nos ofrece una antropología de tipo vitalista: esta corriente de pensamiento postula que el mundo y el hombre son productos «preordenados» de un demiurgo divino, que es artífice del mundo, quien somete todo cuanto en él se suspende; de tal modo que, para que pueda existir una verdadera libertad de espíritu, es

línea de pensamiento, más que negar la existencia de Dios (lo cual hizo también), buscaba afirmar la existencia del hombre:

Aunque Dios existiera, esto no cambiaría nada; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios (Sartre, 2003, pág. 33).

Se puede definir, entonces, ateísmo como el «rechazo de cualquier divinidad<sup>14</sup>» (Pérez 2015, pág. 34). Con ello, el lenguaje filosófico actual permite hacer alusión entre dos tipos de ateísmo: el teórico y el práctico. Esto ayudará a definir y clasificar con mayor claridad las actitudes vitales concretas y complejas que se derivan de esta postura.

### 2.2.1 Ateísmo teórico

Se define en una primera instancia como «la doctrina que niega la existencia de Dios» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 36). Este juicio solamente tiene sentido cuando se define en función de la relación directa con la afirmación metafísica de Dios y no con su reconocimiento, es decir, consiste en afirmar que en la realidad Dios carece de existencia; no parte, por tanto, de una actitud religiosa que simplemente ignora la *existencialidad* de Dios, sino que, quien es ateo teórico funda su pensamiento en la ausencia total del Ser y de su reconocimiento vital.

En este sentido dialéctico, negar a Dios quiere decir: juzgar que no existe. Lo cual implica considerar gnoseológicamente dos aspectos fundamentales que tienen lugar en la aprehensión durante el proceso cognitivo: el primero, que el hombre posee un conocimiento del objeto, «Dios»; y el segundo, que el hombre es capaz de pronunciarse acerca de dicho objeto (pág. 38), aunque,

---

urgente romper con esta visión antigua de la realidad. (Ayllón Ramón & Conesa, 2012). Es necesario, desde esta línea de pensamiento, superar esta concepción y colocar al hombre en lugar de Dios, puesto que solamente él (el hombre) es su propio artífice, tanto de ser como de substancia. El principio fundamental del existencialismo se concretiza así: «El hombre no es otra cosa que lo que él mismo hace, la existencia es primero que la esencia» (Hirschberger, 1990, pág. 439).

<sup>14</sup>Históricamente, «el primero de los análisis del ateísmo, que plantea la historia de la filosofía, es el de Platón en el libro X de las Leyes. [Este filósofo socrático] considera entre las formas de ateísmo: la negación de la divinidad; la creencia de que existe la divinidad, pero que no se preocupa de las cosas humanas y la creencia de que la divinidad puede ser propiciada con donaciones y ofertas. La primera forma, corresponde propiamente a un sistema filosófico, llamado materialismo naturalista. Al lado de esta corriente filosófica, puede considerarse el escepticismo, el pesimismo y el panteísmo» (Abbagnano, 1982, págs. 106-107).

epistémicamente este objeto sea *supra* sensible, y así, tras un proceso mental concluir que no existe, que no es.

Se constata, por consiguiente, que este tipo de ateísmo es definido estrictamente en relación a Dios desde el plano metafísico. Por lo tanto, es necesario describir qué es lo que se entiende por este Ser Absoluto cuando se niega su existencia. Para lograr esto, se pueden seguir dos vías: la primera «fenomenológica» y la segunda «eidética» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 43).

El primer camino tiene como propósito considerar a Dios como objeto de la experiencia religiosa y en tratar de describirlo a partir de su naturaleza y de lo que se conoce de él; es decir, desde la experiencia personal, considerándolo como objeto último capaz de satisfacer esta tendencia religiosa. Por el contrario, el camino eidético «busca formular una definición de Dios que incluya exclusivamente aquellos elementos presentes en todas las descripciones suministradas por las distintas tendencias filosóficas y religiosas» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 45), equivalente a colocar en común todas las notas esenciales que se atribuyen a este Ser trascendente, para, a partir de ahí, esbozar una descripción lo más precisa posible.

Una vez explicado esto se puede definir el ateísmo teórico sencillamente como «la doctrina según la cual, la existencia de un ser trascendente, que actúa en el mundo, no puede ser afirmada con certeza» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 55).

### **2.2.2 Ateísmo práctico**

Esta otra forma de ateísmo se define como «la actitud de todos aquellos que viven como si Dios no existiese» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 56). En este sentido no se niega ontológicamente la existencia de este Ser, sino que se descarta completamente el valor de su intervención en la conducta humana, se prescinde de Dios en el obrar personal; es decir, se pretende vivir sin Dios con la posibilidad aún de reconocer su existencia.

Esto representa una noción ambivalente, porque esta definición también puede extenderse en aquellos que afirman la exclusión de toda «influencia divina» sobre la conducta humana. En otras palabras, puede ser reconocido como Ser, pero no como Valor. Surge un teísmo metafísico que no trasciende al ámbito moral y ético del individuo. Por este motivo, una mentalidad que se reconoce

como atea puede coexistir con una doctrina teísta, porque vivir *etsi Deus non daretur* significa «vivir habitualmente en función de un sistema de valores en el que Dios no tiene cabida» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 56).

Explicada la distinción clásica del ateísmo en sus dos ramas; la primera en relación a Dios como ser (en un sentido metafísico) y la segunda, a partir de la relación a Dios como valor (en un sentido ético), ahora es importante establecer la evolución histórica, junto con los pensadores más emblemáticos de esta revolución epistémica para vislumbrar el impacto que hoy en día tiene el ateísmo en nuestra sociedad.

### 3. Génesis del fenómeno ateo como disolución del hecho religioso

Hablar de la «muerte de Dios» representa hasta este punto ¿una cuestión racional o irracional para el ser humano? Porque, si ya se explicó que la cuestión de la divinidad ha sido tratada desde la antigüedad ¿existe un antecedente histórico en el que se ubica el punto de quiebre entre la época medieval, caracterizada por ser la cuna de la filosofía cristiana y teísta, y el periodo actual, distinguido por un ensalzamiento radical de la razón como máxima autoridad?

Para responder estas cuestiones Aranda Fraga, (2003) señala que:

El proceso de la muerte de Dios y el advenimiento de una cultura secularizada<sup>15</sup> se inicia con el antropocentrismo renacentista, pasando por el subjetivismo, el iluminismo y su endiosamiento de la razón, el positivismo, el materialismo en sus diversas formas, humanismo y nihilismo<sup>16</sup>; ya no queda en la vida actual lugar alguno para Dios (2003, pág. 28).

La concepción ateísta, es, por tanto, entendida a la par del humanismo moderno<sup>17</sup>, surgido a inicios del periodo renacentista (aproximadamente en el siglo XVI); y que está marcado por una

---

<sup>15</sup>La secularización es «el proceso de transposición de contenidos cristianos a un plano laico, meramente racional» (Borghesi, 2007, pág. 27). Este tema será explicado más adelante como una de las grandes consecuencias del ateísmo práctico de los últimos años.

<sup>16</sup>Este concepto será utilizado frecuentemente durante esta investigación como una consecuencia *a posteriori* de declarar la muerte de Dios. Si bien es cierto, dicho término empezó a ser utilizado por los románticos alemanes en el siglo XVII para referirse a las doctrinas que establecen la ausencia de convicciones verdaderas, y que alcanzó su punto más referencial con la filosofía de Nietzsche. Por otra parte, se designa asimismo al proceso de decadencia en la cultura occidental donde todos los valores propuestos por la misma quedan superados: es en términos generales la tendencia hacia la nada. La existencia es absolutamente insostenible. (Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 2021).

<sup>17</sup>«El término “humanismo” tiene dos significados, podríamos decir, previos a cualquier otra distinción: humanismo entendido como teoría o concepción del hombre, y humanismo entendido como acción en favor del hombre, como

fuerte intencionalidad secularista que pretendía fundarse en pilares como: la concepción propia de la ciencia natural; el retorno del debate sobre la importancia que posee el sujeto en el proceso dialéctico del conocimiento; y la supremacía de la razón por encima de la fe (Arboleda, 2008).

Es interesante decir que el ateísmo puede situarse en dos planos históricos. En el primero, llamado plano cuantitativo: esta postura ya no constituye un fenómeno de élites ni de corrientes pseudo – intelectuales, sino que es el común denominador de algunas sociedades. Recordemos que, en sus inicios, esta corriente filosófica, comenzó como «un ‘suceso’ más bien marginal, presente casi exclusivamente entre personas cultas, pero en los últimos dos siglos se ha extendido hasta el punto que parece haberse convertido en un fenómeno de masas» (Pérez de Laborda, 2015, pág. 33); y en el plano cualitativo: cuando se garantiza, mediante argumentos supuestamente racionales, que Dios ha colapsado de los problemas filosóficos hodiernos.

Pero, como en todo sistema filosófico, es requisito imprescindible señalar, quiénes han sido los pensadores más destacados del mismo, junto con la línea de pensamiento que llevaron a cabo para ejecutar su doctrina; no solamente en el plano filosófico, sino en el plano moral, social y político.

### ***3.1 Arquitectos de la cultura atea***

Este panorama ha traído consigo, como ya se mencionó, una negación rotunda de la dimensión religiosa en el hombre. Pareciera que la sociedad actual quiere prescindir de la religión, quizá no de una manera teórica, como lo estructuraron sus principales pioneros, pero sí, de un modo práctico.

Sobre esto, sostiene Urs von Balthasar (1960) que:

[...] la religión desaparece del dominio de la vida pública; se menciona en lo sucesivo como objeto de pudor, como cosa de una época pasada que todavía se mete en la nuestra, y de la cual penden demasiados hombres para que se pueda prescindir resueltamente de ella. En todo caso, la religión se menciona como algo que para su existencia requiere la tolerancia del público y que por eso tiene ella misma la tolerancia como ley suprema, debiendo convivir y arreglárselas incluso interiormente, como su contrario, la irreligión. (1960, pág. 145).

¿Pretende con esto, la persona de hoy, haber escalado hacia un nuevo nivel de conciencia religiosa al dejar de concebir a Dios como en épocas anteriores? La realidad religante con el Ser absoluto, de la que hablaban los medievales (Aznar-Sala, 2019), es abandonada y suplida por el

---

defensa del hombre, como antropodicea, por usar un término correspondiente al clásico, aplicado a Dios, de teodicea». (Arroyo, 2006, pág. 207)

hombre que ha decidido desde su conocimiento de las cosas visualizar un mundo que eclipsa al *Esse Subsistens*<sup>18</sup> a través de su muerte y funeral.

Se mencionó que el ateísmo teórico se comenzó a consolidar en el siglo XIX. Este periodo, que representa la cuna del ateísmo canónico y al cual José Ortega y Gasset, famoso filósofo español contemporáneo, bautizó como el siglo del odio de Dios (Torralba, 2013), marcaría un parteaguas en la historia de la filosofía moderna y contemporánea hasta nuestra fecha, puesto que vio nacer en el seno de las universidades la teorización y sistematización de la «muerte de Dios». Muchas de las cátedras de los siguientes filósofos sirvieron como antesala del tan esperado deceso fúnebre de Dios.

### 3.1.1 Feuerbach: el «ideólogo revolucionario»

Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), filósofo alemán, ha sido el primero que formalmente ha intentado probar de forma sistemática que, para que el hombre logre sentirse pleno, es necesario el rechazo de la existencia de Dios (Pérez, 2015). Sin embargo, debe ser estudiado como heredero de Hegel e inspirador de Marx. Su doctrina esencialmente consistirá en poner de manifiesto «el secreto de la esencia verdadera del hombre» (De Sahagún, 1994, pág. 99).

Según Feuerbach, «el hombre crea a Dios proyectando lo mejor de sí mismo sobre un ser ficticio. Cuanto más se aliena<sup>19</sup> el hombre de sí mismo, más depende de Dios» (De Marco & D. Wiker,

---

<sup>18</sup>«Todos los argumentos para probar la existencia de Dios, parten de la existencia de seres que no tienen razón de ser en sí mismos e implican un Ser (una causa, una perfección, un fin, un bien) que existe en sí mismo, o sea, que es la misma existencia, y que da razón de la existencia de aquellos seres que no la tienen en sí mismos. [...] El *esse per subsistens* es la cima alcanzada, a través de un riguroso y arduo raciocinio metafísico, como término de una búsqueda del fundamento y razón suprema de ser de cuanto es o puede ser. Pero una vez alcanzada esa cima, a que conduce el raciocinio metafísico, en su última instancia ontológica, el *Esse* aparece como el *Ser* imparticipado, que es y se justifica en su ser por sí mismo, y que a su vez es Causa primera y necesaria de todo ente que llega a ser. Todos los seres, en su variada gama ontológica, aparecen así inmediatamente procedentes, sustentados y acrecentados en su ser (esencia y existencia) por el Acto puro e infinito del ente que se sostiene a sí mismo: el *Esse Subsistens*» (Derisi, 1974).

<sup>19</sup>El concepto de «alienación» será en muchos de los autores modernos ateos el denominador común en sus sistemas filosóficos. Es importante rescatar que esta noción, a pesar de que es interdisciplinaria, filosóficamente puede definirse como «la acción y el efecto de pasar o transmitir a otro el dominio de alguna cosa o algún derecho sobre ella y, en sentido derivado, sacar a uno fuera de sí, turbar el uso de la razón o de los sentidos; desposeerse y apartarse o retraerse». Según el contexto semántico del que proviene, (del alemán *entäusserung*), puede traducirse con dos connotaciones: la primera, en el sentido formal de la palabra «alienación»: como una pérdida de libertad para retornar hacia sí mismo. Y la segunda, entendida como sinónimo de «enajenación», que representa un traslado de una propiedad a otra. (Albizu, 1990, págs. 135-137).

Para Feuerbach, la alienación consiste en que «el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de alguna realidad ilusoria» (De Lubac, 2012, pág. 33).

2007, pág. 83). Es decir, si el hombre alcanzase su plenitud, su necesidad de Dios desaparecería; porque para este emblemático filósofo el ser de Dios no es otra cosa más que el resultado de todo cuanto desea obtener utópicamente, puesto que proyecta delante de sí, su anhelada infinitud, concretizándola casi naturalmente en un ser ficticio e imaginario como si se tratara de una especie de compensación para satisfacer su deseo insaciable de trascendencia.

En pocas palabras, Feuerbach exaltó la especie humana para hacerla un objeto de su propia adoración, considerando que Dios, es sólo la esencia del hombre que se objetiva (Feuerbach, 2019). Se puede concluir que para Feuerbach el hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo.

### **3.1.2 Marx: «el sociólogo pragmático»**

El pensamiento de Karl Marx (1818 – 1883) llevaría el tema de la religión a estructuras sociales más rígidas, pues «plantea el problema del ateísmo desde el ángulo de la alienación religiosa» (Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 101). Inspirado, como ya se mencionó, en Feuerbach, a quien alabó como un revolucionario en la historia de la emancipación epistemológica por ser el primero en «derribar a Dios de su trono» (Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967, pág. 83).

De Feuerbach principalmente, Marx retoma la noción de alienación, pues intentó aplicarla en el lugar del trabajo y la economía. Análogamente: así como el dinero y los productos mantienen alienado al trabajador como parte de su esencia en el sistema capitalista, de la misma forma la religión, con sus dioses ficticios, mantiene al hombre en la opresión como un tipo de consuelo que pretende compensar las irregularidades e injusticias del sistema capitalista promovida por la clase opresora.

Con esto intenta estructurar un proyecto utópico, cuya línea de acción principal consistiría en la revolución obrera, la cual estaría completa en la medida en que la sociedad se conformara a vivir sin una distinción de clases, sin diferencia. Para, Marx, indudablemente «la religión es una proyección de las necesidades humanas no apagadas [el concepto de proyección es retomado de Feuerbach]» (Castañón, 2018, pág. 56).

De aquí se deriva que la afirmación de la divinidad es, sin duda alguna, un obstáculo en el camino hacia el progreso humano. Marx considera que la condición *sine qua non* para que el hombre llegue a su plenitud es la no existencia de Dios. Por lo tanto, «el ateísmo es una negación

de Dios y pretende, [mediante ese juicio], reafirmar la existencia del hombre» (Castañón Gómez, 2018, pág. 59). De esta manera, la auténtica autonomía se derivará únicamente del hecho de «dejar de creer en un Dios ficticio y no tolerar la explotación en el lugar de trabajo». (De Marco & D. Wiker, 2007, pág. 84)

La concepción del ser Trascendente en Marx es completamente rechazada y hasta repudiada, porque para este filósofo la religión representa necesariamente la opresión del individuo. Por este motivo, se esforzó incansablemente en diseñar un programa sustitutivo de la religión en el que se dictaminase la negación de la dimensión espiritual del hombre<sup>20</sup>.

Por todo ello, es famosa la fúnebre sentencia contra la religión que lo ha catapultado como uno de los pensadores más emblemáticos, porque en este lema se sintetiza el pensamiento marxista; fruto de una concepción errónea que veía en el ser de Dios un somnífero capaz de aplacar los revolucionarios instintos de los oprimidos, y, aunque carente de fundamentos y solo vista desde la perspectiva sensacionalista y malentendida por su falsificación, esta frase, lamentablemente, sigue siendo hasta el día de hoy el epitafio de muchos pensadores contemporáneos, discípulos de Marx, que en vida se han negado a afirmar la existencia de Dios:

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. (Marx, 2004, pág. 50)

Marx establece una relación muy estrecha entre la religión y la opresión como una categoría social en la que subyacen los principales problemas del hombre. Para este filósofo la religión tiene una doble función: una clase de narcótico que alivia el sufrimiento, fruto de las estructuras opresoras y una protesta ferviente contra la alineación que genera el fenómeno religioso.

---

<sup>20</sup>Señala Mardones, (1988) que en los últimos años «la religión pasa a ser un asunto de opción personal y, consiguientemente, se recluye cada vez más en el ámbito de la esfera privada [...]. La religión que, se ve desposeída de sus funciones legitimadoras sociales se repliega hacia la vida privada de los individuos, donde todavía puede ejercer la función de consuelo, comprensión o legitimación de los diversos vaivenes existenciales que presenta el discurrir de la vida de cada persona». (1988, pág. 22). Esto podrá entenderse mejor en el segundo capítulo, cuando se analice el impacto que ha tenido el ateísmo en la sociedad postmoderna.

### 3.1.3 Nietzsche: «el emblemático caudillo»

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) será coronado como el pensador más influyente en lo concerniente al tema del ateísmo. Su doctrina básicamente puede resumirse en dos líneas muy concretas: la negación de Dios y la apología del hedonismo en espacios intelectuales del siglo XIX (Ayllón & Conesa, 2012). Entre los filósofos modernos, Nietzsche se posiciona como el mayor exponente del pensamiento irracionalista porque vincula el problema en torno a Dios con el sentido de la vida: el ideal utópico de este pensador consistía en lograr que el hombre llegará a convertirse en «superhombre», una especie de individuo capaz de valerse por sí mismo, carente de todo tipo de dependencia e influido por la eliminación de toda carga generacional antigua que se le relacione, principalmente con la religión.

A su vez, pretende con esto colocar la voluntad de poder como carácter fundamental de la vida que tiende a una realización personal sin precedentes, la «muerte de Dios». Se convierte entonces, en un hito para el advenimiento del «superhombre», y es el más grande de los hechos, porque la existencia de un Ser Trascendente que vincula íntimamente a la persona no es compatible con la visión nietzscheana.

Por ello, para que el individuo pueda vivir verdaderamente su autonomía tiene que deshacerse de esa noción religante: «La muerte de Dios [para Nietzsche] es la muerte definitiva del deber y la victoria de la autonomía moral absoluta. Sin Dios, todo norte moral desaparece y todo puede ser disuelto por la duda» (Ayllón & Conesa, 2012, pág. 69). Y como consecuencia de este aparente triunfo, el hombre «reconquista» su libertad a expensas de perderse en la incertidumbre y la nada.

En el regazo de Nietzsche, se va gestando el «nihilismo», del que se hablará más adelante: como Dios y los valores a él asociados han sido enterrados, queda como resultado inminente: el vacío, la ausencia. Habrá entonces que llenar la insaciable sed del hombre por lo eterno con otros ideales: «Si no existe Dios, los valores no se imponen al hombre, entonces cualquiera que se sienta capaz de ello podría crearlos, convirtiéndose así en un superhombre, más allá del bien y del mal, creador de todo sentido» (Pérez, 2015, pág. 47).

Nietzsche se sintió llamado a pregonar esta noticia; pero, aunque si bien es cierto, en su momento no obtuvo la admiración o el interés que él esperaba, su manera de pensar ha quedado plasmada para la posteridad en una de sus obras más controversiales:

Dios es una conjetura, una hipótesis; pero yo quiero que vuestras hipótesis no vayan más allá de vuestra voluntad creadora. ¿Podrías crear un Dios? [...] si hubiera dioses ¿cómo aguantaría yo no ser un dios? Por tanto, no hay dioses. He sacado la conclusión; pero ahora ella es la que me arrastra. Dios es una hipótesis; pero, ¿quién podrá beber todo el tormento de esta conjetura sin morir? ¿Quitaremos al Creador la fe en él y al águila su balanceo en las alturas? (Nietzsche , 2019, pág. 56).

De igual forma, este «maestro de la sospecha»<sup>21</sup> inauguraría el ateísmo como un sistema filosófico formal (del que se desprenderían múltiples formas con características bien determinadas) que ha evolucionado hasta convertirse en una condición necesaria, presente incluso en nuestros días para pronunciarse a favor de un humanismo sin tinte religioso; en el que se busca desplazar la religión, con el objetivo de «construir» una nueva cultura fundada en un progresismo<sup>22</sup> injustificado.

#### **4. Formas del ateísmo contemporáneo**

Se reconoce entonces, que el ateísmo ha sido el resultado de un proceso histórico que se remonta a muchos años atrás, en el que la creencia religiosa poco a poco se ha diluido de los estratos sociales como fruto de una visión que se empeña en colocar al hombre como fuente y culmen del devenir histórico. Con ello, «la antropologización del ser, con base en el principio de inmanencia de la filosofía moderna, es el fundamento remoto de la actitud atea de nuestra cultura» (De Sahagún, 1994, pág. 287).

---

<sup>21</sup>Esta expresión es atribuida a Paul Ricoeur (1913 – 2005) pensador de la filosofía hermenéutica contemporánea para hacer mención a los tres pensadores más emblemáticos del siglo XIX: Marx, Nietzsche y Freud, y cuya labor consistió en «desvelar la falsedad» que se escondía bajo los valores tradicionales de racionalidad y verdad en su época: «Ricoeur encuentra que los tres ponen bajo la lupa las deficiencias de la noción de sujeto, que había sido la base sobre la que se había elaborado la filosofía moderna. [Estos filósofos] sospechan de los valores que las sociedades europeas han aceptado como válidos provenientes de la Ilustración, el movimiento cultural e intelectual que se desarrolló en el siglo XVIII [y principios del siglo XIX]. Sospechan de la libertad del hombre, que se ve limitada por el Estado, la religión u otros factores. Sospechan que la sociedad occidental está sustentada sobre un error: la creencia ciega en la razón, en el progreso y en la preeminencia de un sujeto libre de la subjetividad. Sospechan y cuestionan el racionalismo que impera en la época e intentan liberar al hombre de la conciencia falsa que le ha sido impuesta» (Mosquera, 2018).

<sup>22</sup>«Nuestro mundo [occidental] [...] está en guerra consigo mismo. Una casa dividida, como se dijo hace dos mil años, no puede durar. Esta es una sociedad en transición, donde la vida se relativiza y la cultura [religiosa] es desterrada de la plaza pública. [...] Pero, la utopía poscontemporánea occidental (el secularismo extremo), que la sustituye, está llamada a ser tan efímera, una o dos generaciones, como para no alcanzar ni siquiera la categoría de anécdota» (Alonso, 2006, pág. 142).

Este principio, que busca humanizar hasta el extremo las notas trascendentes en el ser<sup>23</sup>, se manifiesta de diferentes formas en distintas posturas filosóficas ateas, que a su vez pueden ser catalogadas dentro de tres grupos específicos para su estudio.

#### ***4.1 Ateísmo naturalista en función de la materia***

La característica esencial de esta forma de ateísmo consiste en que no admite otra realidad más que la materia (pág. 290). Por lo tanto, no hay lugar dentro de la reflexión filosófica en torno al problema de Dios para los conceptos metafísicos. Este ateísmo suele subdividirse en dos tipos: el científico y el marxista.

##### **4.1.1 Ateísmo científico**

Propiamente esta forma de ateísmo se expresa en términos positivistas. Es decir, los hechos fenomenológicos serán reales, tanto cuanto, puedan ser comprobables y demostrables en el plano únicamente sensible. Se rechazan completamente las nociones *supra* sensibles o metafísicas y se intenta fundamentar el ser a través de una línea directriz: «el principio de verificabilidad»<sup>24</sup>. *Ergo*, la ciencia, con su manera de comprobar los hechos, será el único elemento cognoscible de lo sustantivamente real: «según esta metodología, no hay lugar para Dios, ni como realidad en sí misma ni como hipótesis explicativa de los hechos de la naturaleza» (De Sahagún, 1994, pág. 291).

No cabe duda que el alcance que obtuvo el ateísmo científico fue impresionante por su aparente novedad, pues logró impregnarse en muchas corrientes posteriores que, hasta hoy en día, determinan el eje medular de sistemas políticos, económicos y educativos<sup>25</sup>, y cuyas consecuencias se reflejan en la inminente secularización que atañe actualmente.

---

<sup>23</sup>«Existe un trágico malentendido: un mensaje liberador, que puede cifrarse en la presencia de un Dios que es garantía de la máxima dignidad de la vida humana, se ha convertido en un yugo que es necesario romper y una presencia que hay que eliminar» (Cordovilla Pérez, 2017, pág. 127).

<sup>24</sup>Si bien es cierto, el «principio de verificabilidad» surgió de manera sistemática con el «círculo de Viena», que pretendía implementar, como línea de pensamiento, el positivismo lógico. Este principio, es un criterio utilizado para juzgar de verdadero o falso a un enunciado, con todo su significado cognitivo, mediante observaciones constatables empíricas. Es decir, un enunciado tendrá sentido si puede ser verificado mediante la comprobación empírica (Ursúa & Antiseri, 1981). Según esta manera de sentenciar la realidad, toda proposición que no cumpla con este criterio es condenada como un sinsentido.

<sup>25</sup>Un claro ejemplo es el positivismo desarrollado en México durante la época del porfiriato. Esta corriente filosófica, fundada por Augusto Comte, proclama que es necesaria la estructuración de una sociedad que defienda el amor como principio regidor, el orden por fundamento y el progreso como finalidad última. Estas ideas resultarían novedosas para los intelectuales mexicanos de aquel tiempo, quienes consideraban que el país necesitaba un sistema educativo que

#### 4.1.2 Ateísmo marxista

Una vez analizado el pensamiento de Marx como uno de los arquitectos de la cultura atea, es menester detenerse en el modo en que la visión que poseía de Dios fue plasmada sistemáticamente hasta convertirse en una corriente filosófica imperante incluso en la actualidad. Cabe recalcar que, para Marx, el punto de partida y lo más fundamental en su filosofar es la realidad material: el materialismo, retomado de Hegel y Feuerbach. Para Karl Marx, la materia es la «única, auténtica y decisiva realidad» (Hirschberger, 1990, pág. 307).

Básicamente, lo que Marx entiende por materialismo es que, el hombre y la materia se van condicionando poco a poco hasta ajustarse armoniosamente (pág. 308), y donde la acción humana va reafirmando su propia autonomía. Únicamente el hombre responde al mundo y a la historia «sin que haya espacio para un Dios creador y providente». (De Sahagún, 1994, pág. 293). Por ello, es necesario divinizar la *praxis* humana, pues se entiende a la persona solamente desde el estado artificial<sup>26</sup>, tanto de sí mismo como de la sociedad.

Precisamente, aquí es donde radica su ateísmo; en la exaltación de la materia sobre el espíritu. En síntesis, para el marxismo «la religión es la autoconciencia, el autosentimiento del hombre que no se ha conquistado aun así mismo, o que ha vuelto a perderse» (Hirschberger, 1990, pág. 309) pues tal y como lo sintetiza el compañero y cómplice de Marx, Friedrich Engels, la religión debe estrictamente desaparecer para que, como resultado de este giro revolucionario, aparezca nuevamente el hombre, alzado y ensimismado a la vez, en su naturaleza originante:

Quando sea el hombre el que proponga y disponga, entonces y sólo entonces desaparecerá este último poder extraño que hoy se refleja todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar (Marx & Engels, 2008, pág. 149).

Tanto para Marx como para Engels, el hombre es quien construye la religión y no al revés, pues esta es definida en función de la propia necesidad del ser humano como una conciencia tenida por

---

permitiera modernizar y pacificar la situación después de la revolución armada. Así, las tendencias reactivadoras de la metafísica y la filosofía religiosa durante ese periodo de tiempo vieron en el positivismo un obstáculo a superar, dada su proclamada postura estimuladora de las ciencias (Guadarrama, 2011). Esta línea de pensamiento pretendía concebir al hombre como objeto de análisis científico. Descartada en el orden epistemológico la realidad metafísica, la verdad no tendría que ser buscada en el plano filosófico, sino en el estadio científico y por ende la cuestión de Dios, solamente sería una etapa que el hombre infantil, habría de superar.

<sup>26</sup>En el sentido etimológico: como la capacidad de quien hace.

absurda donde este lleva a cabo una realización fantástica que no puede cometerse. Es necesario para ambos pensadores, destruir estos esquemas ilusorios y a partir de la crítica histórica disipar las tinieblas del aparente error.

#### ***4.2 Ateísmo antropológico en función de la existencia***

En primer lugar, es importante mencionar que para los seguidores del existencialismo el verdadero problema no es la existencia misma de Dios, sino el «estado de sumisión» en el que el hombre se encuentra, bajo una inquietante pérdida de la que no es posible separarse *hic et nunc*: a no ser que se convenza de que solamente él es capaz de salvarse a sí mismo.

Uno de los representantes acérrimos contra el ser de Dios, desde la corriente existencialista, es Jean Paul Sartre, como ya se mencionó, dado que se cuenta expresamente entre los existencialistas ateos<sup>27</sup>. Para este filósofo el problema de Dios no se sustenta por sí solo, sino que existe en función del hombre y su libertad (Sartre, 2003). Para demostrar su ateísmo, fundamentalmente se basó en dos razonamientos, el primero de carácter metafísico y el segundo con un tinte antropológico.

##### **4.2.1 «Contradicción» metafísica de Dios**

Este primer argumento de naturaleza metafísica sobre la no-existencia de Dios está fundado en la concepción que poseía del término «contradicción» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967). Para entenderlo, es indispensable, brindar un primer acercamiento a su ontología.

Dos son las nociones que deben ser rescatadas de la ontología de Sartre: el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*. El primero es entendido como el ser del fenómeno o de la *cosa* sin conciencia es la entidad material que simplemente está ahí (Stam, 1979), fijada, determinada y estática; es «plenitud del ser» porque realiza toda su esencia: es lo metafísicamente perfecto. Por ejemplo, esto *es* una manzana, aquello *es* una computadora, ese *es* un escritorio.

---

<sup>27</sup>«Desde [la obra filosófica de] Kierkegaard, el hombre es definido como existencia porque no *es* únicamente, como los demás seres vivos, sino que *ex-siste* al ponerse a sí mismo por medio de su libertad o al autodeterminarse a aquello que él es en última instancia» (Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1967). Es por esta razón que el existencialismo puede entenderse desde dos direcciones muy concretas: una completamente teísta y otra que se proclama atea.

Por otro lado, el *ser-para-sí* es el ser propio de la conciencia en la persona que nunca está satisfecho por completo y cuya nota característica solo se entiende a la luz de la vocación a la que aspira a llegar. Se manifiesta pues, como carencia del ser o ausencia de ser, inacabado e inacabable (Stam, 1979, pág. 37), es deseo de ser, pero que nunca alcanza plenitud y que busca trascender<sup>28</sup>.

De este análisis de la realidad, tanto del *ser-en-sí*, como del *ser-para-sí*, se vale Sartre para plantear el problema ontológico de Dios, pues, si el *ser-en-sí* es plenitud del ser y pertenece de algún modo a las cosas no-conscientes mientras que el *ser-para-sí* busca la trascendencia y es la carencia de ser que, mediante la nada, constituye la conciencia personal; entonces, ¿cómo clasificar el ser de Dios? Puesto que se sabe de él, que es eterno, perfecto e inmutable (Stam, 1979, pág. 38) (*ser-en-sí*) pero también que es un ser personal y consciente (*ser-para-sí*). Ante esta aparente contradicción, por tanto, Dios no puede existir, ya que eso implicaría perdernos en una aporía, porque no puede ser al mismo tiempo *ser-en-sí* ni *ser-para-sí*, y se vale del principio de no-contradicción para formular esta sentencia categórica.

#### **4.2.2 Dios como «opuesto» a la libertad humana**

Asimismo, ha negado, por ende, al estilo nietzscheano, la existencia de Dios para confirmar al hombre como libertad absoluta y radical haciendo a ambos incompatibles. El hombre construye su ser según el camino elegido por sí mismo; si no lo hiciera de esta forma, entonces no sería libre, porque tendría que obedecer a normas externas que le indicarían por donde seguir.

Ahora, si existe Dios, el cual tendría que ser y estar, como perfección absoluta y valor supremo; se presenta nuevamente una contradicción, porque el hombre tendría que seguir la conducta dada por la naturaleza de este Ser, eliminando a su vez la supuesta libertad radical de la que goza. De esta manera, para Sartre «Dios es por definición la negación del hombre y su libertad» (1979, pág.

---

<sup>28</sup>Un ejemplo puede esclarecer esta ontología: Tengo un violín, pero no sé tocarlo. El violín es *ser-en-sí*, sin conciencia, y al violín no le interesa que yo sepa o no tocarlo, como tampoco le interesa ser de una marca profesional o no, si está afinado o desafinado, rayado o lustrado. Sin embargo, yo siento en mí interior una ausencia: el no-saber-tocar-violín. Creo entonces en mí, un deseo: aprender a tocar el violín. Y me convierto en *ser-para-aprender-a-tocar-violín*, es decir, *ser-para-sí*. Al ir aprendiendo, siempre tendré el deseo de mejorar mis cualidades, aprender más canciones, memorizar partituras, etc. Cuando me siento satisfecho con el nivel de conocimiento que poseo y no busco adquirir más, he muerto en cuanto al violín, he dejado así, de ser un *ser-para-mí* y me quedo en *ser-en-sí*.

37) no obstante, se olvida de que trabaja con el concepto de Dios equivocado y con una noción de libertad reduccionista (De Sahagún, 1994) que carece de un verdadero sustento antropológico<sup>29</sup>.

Lotz (1968) sintetiza el pensamiento ateo de Sartre, del siguiente modo:

«Puesto que el hombre como mera existencia debe determinarse a sí mismo y, con anterioridad a esa autodeterminación, es indeterminación absoluta, resulta que no existe una naturaleza humana previa, y por esa razón, el hombre no es definible: no existe, según añade Sartre, el Dios que pudiera proyectarla o concebirla» (1968, pág. 298).

### ***4.3 Ateísmo ontológico en función de la libertad***

Se ha constatado que el común denominador de los filósofos ateos que han pretendido postular un sistema de pensamiento que niega la existencia de Dios, se basa en defender erróneamente el concepto de libertad humana en el hombre; sea porque para ellos representa el triunfo de la voluntad sobre la estructura moral que pueda implementar una religión, sea por racionalizar al hombre radicalmente hasta el punto de brindarle una ilusoria autonomía con la que supuestamente alcanzaría la plenitud tan deseada.

En esta última forma de ateísmo no es la excepción. El principal exponente de esta corriente es Nicolai Hartmann (1882 – 1950), quien, renunciando al neokantismo (Hirschberger, 1990), se lanza por apostarle a un resurgimiento del realismo; el cual, interpreta al ser como un «todo estructural intramundano formado por el entramado de las relaciones existenciales que tienen lugar en los diferentes niveles y estratos de la realidad empírica» (De Sahagún, 1994, pág. 298); parte de una filosofía inmanente en la que señala que el ser humano no posee capacidad de trascender:

El grado supremo de ser es el espíritu personal humano, por encima del cual no puede existir ningún principio teleológico que lo determine. Si lo hubiera, el hombre desaparecería como ser moral y se anularía como persona. Esta se determina a sí misma, para después determinar al mundo, gracias a su autodeterminación (1994, pág. 300).

Bajo este panorama, Hartmann intenta aplicar la inmanencia al carácter antropológico del hombre desde un sentido ontológico. Para él, la persona es un ser moral solamente en la medida en

---

<sup>29</sup>De Sahagún (1994) afirma al respecto que «es cierto que la elección es propia del ser humano, pero no lo es todo, ni mucho menos radical y absoluta. Elegimos entre las múltiples posibilidades que tenemos para realizarnos, pero dentro siempre del marco prestablecido de nuestra naturaleza humana, de cuyo ámbito no es posible salirse. Por eso no es legítimo afirmar que la realidad humana es elección o libertad radical» (1994, pág. 297).

la que logre decidir libremente. Con ello ¿es posible una decisión auténticamente libre, si se toma en cuenta la existencia de Dios? Según Hartmann, absolutamente no. No puede existir un Dios, en razón de la libertad humana, porque la existencia del mismo implicaría «un estado de suspensión entre la tierra y el espíritu que resulta definitivamente inexplicable» (Keilbach, 1968, pág. 347).

Es decir, si se admite la libertad de la persona, por consiguiente, se tendría que «eliminar infaliblemente el determinismo finalista de una providencia divina libre» (Hirschberger, 1990, pág. 410), porque el obrar moral de Dios se impondría sobre el individuo sometiéndolo a su supuesta perfección, sin la mínima posibilidad de que la persona pudiese actuar según sus criterios más libres:

Libertad humana y libertad divina, se excluyen mutuamente. Con la providencia divina libre queda automáticamente eliminada la providencia del hombre, su autodeterminación reducida a mera apariencia, su *ethos* aniquilado, su voluntad paralizada (Hirschberger, 1990, pág. 410).

Finalmente, Hartmann no afirma como tal el individualismo Nietzscheano, sin embargo, su ética, como se puede ver, requiere que para que el hombre viva es necesario que Dios muera. No cabe duda que el siglo decimonónico es en donde se cristaliza el proceso de la «muerte de Dios». Este acontecimiento, como se ha podido constatar, es la antesala de la inminente divinización del hombre. El Dios trascendente, del que hablaban los medievales, ha dejado de ser relevante porque se ha convertido en el enemigo de la realización personal del individuo. A partir de esto, ya no es posible recurrir a Dios para explicar racionalmente la realidad ni el universo: su existencia parece ser indemostrable por no ser inmediatamente evidente.

## Capítulo II: Dialéctica de lo secular: el ser de Dios en el paradigma postmoderno

Una sentencia sigue resonando con voz potente en el crepúsculo de la modernidad: «Dios ha muerto». Todo parece sucumbir ante esta inminente realidad. El deceso de Dios, provocado insolentemente por el hombre moderno, ha representado el punto donde convergen el ateísmo teórico y el indiferentismo religioso.

La sociedad que se ha ido consolidando en los últimos años adolece de un punto de referencia sólido que sea capaz de referenciarla. El nuevo ateísmo, surgido a partir de la radicalización de este adagio nietzscheano, es completamente distinto al de su propugnador: ya no se busca refutar la muerte de Dios, sino que simplemente, se ignora *per se* el hecho de su existencia.

El nuevo paradigma, posterior a la modernidad, desecha la razón y la fe, al considerarlas desprovistas de objetividad, buscando con ello un pensamiento débil que se sitúa muy por debajo de la dignidad ontológica del ser humano: las notas eternas se han diluido en las terrenas, construyendo así, sobre lo temporal y lo relativo, la deconstrucción del hombre al negar todo aspecto que le religa hacia lo trascendente. Con este panorama ¿qué se puede esperar de una sociedad que ha perdido sus referencias sólidas y que oscila entre el desencanto y el deseo de buscar lo placentero para saciar su hambre de infinitud?

El presente capítulo tiene como objetivo realizar un análisis epistemológico de la sociedad de hoy, situada por los intelectuales dentro del paradigma postmoderno y comprender así, la incidencia que ha tenido la declaración de la muerte de Dios en la sociedad secular, para estudiar con detenimiento las características concretas del hombre postmoderno. Solamente desde este panorama se podrá vislumbrar una respuesta al *statu quo*. de esta investigación: ¿Cómo hablar de Dios al hombre postmoderno? Para esto, es indispensable no olvidar que es indispensable situarse en el marco de la verdad, en un tiempo en el que se rechaza profundamente, porque solo la verdad puede conducirnos a Dios: *Alere flammam veritatis*.

### 1. Noción preliminar sobre el ateísmo práctico de hoy

En el albor de la modernidad, se pone de manifiesto un fenómeno peligroso gestado durante el siglo XIX, que parece asomarse con una fuerza substancial en el horizonte del conocimiento

humano y cuyo alcance, ineludiblemente, se ha ido impregnando en la cultura cambiante de nuestros días: el ateísmo práctico, como un fenómeno que implica prescindir de la trascendencia.

Se ha constatado en los ámbitos socio – culturales en los que se desenvuelve el hombre, una forma de negar la divinidad que se posiciona como indispensable en su *modus vivendi*; porque este hecho, aparentemente novedoso, se funda a partir del argumento de considerar irrelevante y hasta, innecesario, que existan verdades de fe<sup>30</sup> o prácticas religiosas dentro del asunto público de la sociedad; lo cual, a su vez, ha traído como consecuencia, que surja inexorablemente la instigación a vivir como si Dios no existiera.

Se ha dicho con anterioridad que en la época moderna la persona comenzó a dejar de creer en el Dios de la tradición para creer en el poder de lo humano; pretendiendo con ello, absolutizar todo desde la inmanencia, la razón y la ciencia, y suprimir así, las notas metafísicas y espirituales de la nueva humanidad naciente (Torralba, 2013) que intentaba asumir su papel de constructora de la insólita civilización sin religión.

Sin embargo, hechos constatables como la desilusión, el pesimismo y el escepticismo del hombre hodierno representan un verdadero objeto de estudio; porque, si bien es cierto, no surgen únicamente como consecuencias *a posteriori* de la declaración sobre la muerte de Dios, sino que, en último término, dimanen del resultado del objeto final de la *no – creencia*.

Es decir, los efectos fatídicos se subliman, no tras negar el aparente deceso de Dios, sino, como desenlace final de oponerse a toda nota trascendental subsistente en el hombre; desplomándose con ello, en esta dialéctica de lo filosóficamente improbable e indemostrable para los postuladores del ateísmo: la complementariedad entre lo humano y lo divino.

---

<sup>30</sup>Entendida desde su connotación religante, Santo Tomás de Aquino expresa extraordinariamente en su Suma de Teología en qué consiste la fe. Como un primer acercamiento, basta decir que, el acto de fe, se manifiesta en el hecho de creer y, por lo tanto, resulta ser un acto del entendimiento respecto al asentimiento del objeto que se conoce y que es determinado por el imperio de la voluntad. Es decir, es la plenitud del proceso cognoscitivo, cuando conoce, en cuanto a la finalidad del mismo. El acto *per se* de fe está en relación tanto con el objeto de la voluntad, que es el bien; como con el objeto del entendimiento, que es la verdad. De este modo, a lo que naturalmente tiende la fe, es a la Verdad primera, tal y como lo explica el Doctor Angélico, la cual, es no - vista; y a las verdades que se asienten por ella. Definiéndose entonces, como la substancia (metafísicamente hablando) de las cosas que esperamos, puesto que «es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve» (Aquino, 1998, pág. 76). Es importante considerar la fe, desde su concepto filosófico, pues esto proporcionará una visión mucho más integral de la misma a la hora de fundamentar la existencia de Dios.

Cabe destacar que nuestra época tecnocrática<sup>31</sup>, dominada por los avances tecnológicos y el creciente fenómeno de la globalización, se va deslizando irreversiblemente y con una velocidad incomparable hacia el ateísmo práctico y el indiferentismo religioso. Por ello, la modernidad tiene características precisas y muy específicas que la distinguen de otros tiempos de la historia, de esta forma, no es extraño que Mardones (1988) establezca sobre este periodo histórico, que:

[Cohabita en la modernidad] un proceso de racionalización en el que se va configurando un tipo de hombre orientado al dominio del mundo, [...] de pensamiento formal, [...] mentalidad funcional, [...] comportamiento austero y disciplinado y unas motivaciones morales autónomas. [De esta manera], la religión, es desplazada hacia la periferia y se recluye, cada vez más, en la esfera privada; una visión del mundo descentrada, desacralizada y pluralista; [un ensalzamiento de] la razón [que] tiende a confundirse con la racionalidad [científicamente técnica] y un tipo de hombre celoso de su autonomía individual, pero con ambivalentes manifestaciones de hiper - individualismo narcisista (1988, págs. 31-32).

Y no es precisamente porque el hombre haya logrado conquistar en sí mismo el ideal tan anhelado y perseguido por los arquitectos de la cultura atea durante el siglo XIX; que consistía básicamente en alcanzar la autorrealización personal, fundada en una emancipación<sup>32</sup> religiosa y, orientada hacia una supuesta autonomía individualista; sino que, en ese afán de consolidar tan quimérica aspiración, el ser humano se ha dejado seducir por sus éxitos intramundanos y ya no parece querer, pensar, ni mucho menos amar la trascendencia, dado que se encuentra absorto en su propio ser limitado.

Al respecto, desarrolla Basave Fernández del Valle (1982) con relación al inminente eclipse de Dios en la sociedad, que

Ya se hable de muerte de Dios, de eclipse de lo Absoluto, de cristianismo horizontal no religioso, el hecho de la ausencia de Dios en el hombre medio de nuestros días resulta patente. No es que Dios se nos vaya o se nos haya ido, es que nosotros nos hemos apartado de él, fascinados por el progreso tecnológico y embriagados

---

<sup>31</sup>«El hombre de la sociedad secular, es el hijo de la sociedad industrial, de la technópolis y de la civilización electrónica; demasiado ocupado en resolver los problemas de este mundo para pensar en los del otro» (Pániker, 1967, pág. 51).

<sup>32</sup>«Emancipación» es la palabra que caracteriza a toda la época que está bajo el signo característico de la Ilustración, periodo histórico donde la razón ha sido coronada como el punto álgido del conocimiento de la realidad; este término expresa en sí mismo el sueño de la razón moderna de hacer que el hombre sea finalmente «adulto», liberado de toda nota metafísica y religiosa, capaz de alcanzar por sí mismo los conocimientos supremos sin intermediarios *supra* sensibles y constructor de su propia historia. La emancipación espiritual es un proceso epistemológico que implica la autoliberación y autoafirmación del hombre, considerado tanto individualmente, como colectivamente (Forte, s.a.).

por el sueño de un paraíso sobre la tierra. El “*mysterium tremendum et fascinans*” ha sido sustituido por la sociedad de consumo o por la hipotética sociedad sin clases (1982, pág. 400).

Al diluirse la figura de Dios, indiscutiblemente ha sobrevenido un desencanto sin parangón en el hombre contemporáneo y, consecuentemente, la sociedad ha ido transformándose respecto a esta manera de pensar y concebir la realidad: si lo religioso, paradigma<sup>33</sup> que constituía uno de los principales soportes de la cultura, se vuelca hasta el punto de considerarse innecesario, entonces ¿qué se puede esperar de una sociedad donde la creencia en Dios ha perdido su fuerza operante?

Aunque propiamente no es el objeto de estudio de este trabajo de investigación, el obrar moral de alguien que se dice creyente, ni mucho menos, la manera en que el hombre lleva a cabo su religión. Es preciso señalar que resultan iluminadoras las palabras de Eco & Martini (1997) sobre este tema, porque en la tarea de comprender el fenómeno ateo de los últimos años, preguntas como: ¿hacia qué ordenan sus medios los no creyentes? ¿se puede prescindir de la dimensión religiosa? ¿en qué creen los que no creen? o ¿se puede dar por sentado que, moralmente una persona religiosa actúa mejor que otra que se dice no religiosa? surgen naturalmente:

Si un creyente exige a un no creyente que justifique sus creencias éticas sin exigirse a sí mismo justificar la relación entre su fe y sus propias certezas, corre el riesgo de pasar por encima de toda la historia de la humanidad y de imponer, prejudicialmente, una jerarquía que puede hacer vano el propio careo. Se pide al no creyente: ‘¿dime en qué cree quien no cree!’. Con un pequeño juego de palabras se da por supuesto que el único modo de creer es el de quien hace la pregunta; así, el problema queda resuelto antes de empezar, no hacen falta justificaciones (1997, pág. 37).

De esta manera, se testifica que la conducta religiosa está intrínsecamente relacionada con la naturaleza propia del obrar humano y como resultado colectivo de la sociedad. Dicha actitud no parte de un punto específico de la historia, sino que es una dimensión connatural al hombre, porque desde el aspecto filosófico basta constatar que «el fenómeno religioso aparece con el hombre

---

<sup>33</sup>Este concepto, Marín Ardila, (2007) lo define como, «el conjunto de valores y saberes compartidos colectivamente, [...], usados, implícita o explícitamente, por una comunidad. [...] Compartidos significa también convalidados tácita o temáticamente, es decir, un paradigma es algo que está constituido por los descubrimientos científicos universalmente reconocidos [y] que, durante cierto tiempo, proporcionan a un grupo de investigadores problemas y soluciones, considerando las creencias, valores y técnicas que son comunes a los miembros de un grupo dado» (2007, pág. 4). De igual modo, Gutiérrez Saénz, (2019), define paradigma como «el conjunto unitario de ideas y tesis acerca del comportamiento de las cosas, el cual se impone en una época dada y llega a constituir el fondo de una ciencia o de uno de sus capítulos» (2019, pág. 337). En pocas palabras, cuando hablamos de paradigma, y para términos mucho más prácticos, haremos referencia a un determinado momento de la historia donde se sitúan ideas y formas de pensar específicas.

mismo. El *homo religiosus* ha dejado huellas de su deseo de trascendencia desde la época primitiva, pues siempre ha buscado vincularse con algo que lo supera, con una idea de Dios» (Torres Adame, 2018, pág. 40).

No obstante, en los últimos años, se ha visto un creciente proceso de fragmentación epistemológica que ha tenido su fuente en los diseñadores del ateísmo teórico, y ha traído consigo que «los grandes relatos [religiosos y metafísicos sean] superados, [y con esto] Dios ha quedado relegado al pasado, llegando a evaporar [en la sociedad] debido a su naturaleza esencialmente líquida» (Vásquez, 2008, pág. 5) configurándose así, una cultura que no reconoce con lo divino una relación ontológicamente próxima. Imponiéndose de este modo, en el crepúsculo de la aparente existencia de Dios, el curso inminente de la secularización<sup>34</sup>.

## **2. De la sociedad secular en «tiempos líquidos»**

Cuando Zygmunt Bauman, famoso sociólogo del siglo XX, describió la sociedad contemporánea, lo hizo utilizando una extraordinaria analogía respecto a la liquidez y la solidez de las cosas. Precisamente porque encontraba en los atributos físico – químico de las sustancias líquidas y gaseosas, la relación metafórica perfecta, entre la consistencia de un fluido y la naturaleza epistémica de la humanidad (Bauman, 2000).

Resulta sumamente interesante que, de todas las propiedades posibles de los fluidos, la que destaca por antonomasia este autor, es la auténtica capacidad de desplazamiento que tienen los mismos para no conservar su forma y adaptarse al recipiente que pudiese contenerles. Análogamente, la sociedad moderna se ha volcado en un conjunto de realidades que fluyen sin un modelo establecido, desde la individualidad de cada una de las partes que la conforman, hasta la

---

<sup>34</sup>Etimológicamente la palabra «secularización» proviene del latín *saeculum* que significa siglo (González Carvajal, 1991). Sin embargo, esta palabra comenzó teniendo en sus inicios un significado meramente jurídico, porque aparece por vez primera en 1648 en los tratados conocidos como «Paz de Westfalia»; los cuales pusieron fin al suceso histórico conocido como «la Guerra de los Treinta Años» (conflicto político – religioso que tuvo lugar en Europa en 1618). Dicho término era aplicado propiamente a la sustracción de los bienes eclesiásticos; y su conceptualización, provenía, asimismo, del latín eclesial en el que la palabra significaba también «mundo» (en oposición a la «Iglesia» y contraria al concepto de «clérigo»). De tal modo que, alrededor del siglo XVII se empezó a designar como secularización, al proceso de retorno de los clérigos a su condición laical. No obstante, durante el siglo XIX, esta idea recibió una connotación casi exclusivamente cultural y pragmática, definiéndose pues, como el resultado de asumir por la sociedad, las tareas que parecían exclusivas de la institución religiosa.

decantación frágil respecto a las notas trascendentes de la realidad, en donde no se reconoce nada como «sólido» ni absoluto:

Nos encontramos ante la disolución del sentido de pertenencia social del ser humano para dar paso a una marcada individualidad. Cuando el ser humano tiene posibilidades reales de ser independiente, la sociedad ya no es aquella suma de individualidades sino el conjunto de las mismas. Para Bauman, la modernidad líquida es como si la posibilidad de una modernidad fructífera y verdadera se nos escapara de entre las manos como agua entre los dedos [...] de una sociedad sólida pasa a una sociedad líquida, maleable, escurridiza, que fluye (Hernández, 2016, pág. 280).

Así, si se comenzara a describir cómo es la sociedad en la que se vive hoy en día, se afirmarían con certeza que son tiempos de crisis<sup>35</sup>. Porque en el plano público de la existencia se han perdido los referentes ideológicos sobre los que el hombre llevaba ya tiempo asentado. Se dice, entonces, que son los tiempos de la modernidad líquida<sup>36</sup>.

Entendido como un momento histórico, la «modernidad líquida» se ha caracterizado por estar desposeída de todo tipo de certezas y desvinculada de las «instituciones sólidas», porque las ideas y estructuras que habían regido de algún modo el orden social durante siglos se han ido desmoronando irremediabilmente sin que todavía, se diseñen otras que puedan ser equivalentes (García, 2016).

Esta modernidad representa un cambio que se traduce en transitoriedad, y busca, partiendo de los ideales del siglo decimonónico, liberar al hombre del *estadio infantil*<sup>37</sup> perteneciente al pensamiento religioso para elevarlo a un supuesto acceso de conocimiento real y objetivo sin tintes metafísicos:

---

<sup>35</sup>Esta palabra hay que entenderla desde su naturaleza etimológica. La cual proviene del griego *κρίνειν* que significa «separar» o «decidir». Crisis, constituye algo que se fractura y que conviene analizarlo (Anders, 2020).

<sup>36</sup>La modernidad líquida es una expresión acuñada, por el ya citado sociólogo y filósofo polaco, Zygmunt Bauman, quien compara la situación de la contemporaneidad con el estado líquido de la materia: «La fluidez o la liquidez son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual [...] de la historia de la modernidad» (Bauman, 2000, pág. 8).

<sup>37</sup>Ya en el siglo XIX, uno de los autores más controversiales, respecto a su postura frente al pensamiento religioso, fue el ya mencionado filósofo francés Auguste Comte (1798 – 1857). Su tesis partía de la concepción de la religión como una etapa primitiva de la humanidad (la llamada «ley de los tres estadios»). Según Comte, el pensamiento acabaría mutando y logrando plenitud, en la medida en la que el hombre alcanzase la madurez de la razón (el estado científico) y se elevase a contemplar el cénit del conocimiento por medio de las ciencias: «Comte declaró que la religiosidad fue un estadio primitivo de la vida humana. Conforme la humanidad fue avanzando en conocimiento y experiencia vital, la tendencia a buscar en los “dioses” una razón de ser y existir, fue sustituida por la voluntad de reflexionar filosóficamente sobre las cuestiones últimas de la vida» (López, 1989, pág. 20).

A lo largo de los últimos años, las sociedades occidentales han sido testigos impasibles de cómo se han ido debilitando sus propios dogmas y referencias, debido fundamentalmente a la aparición de una nueva corriente de pensamiento basada en el rechazo de valores que daban identidad a dichas sociedades [...] Ahora se adopta como objetivo el liberar al hombre de ataduras más profundas, ligadas a la misma esencia de la naturaleza humana. (Contreras & Poole, 2011, pág. 10).

Se vislumbra entonces, en el modo de vivir de hoy, en primer lugar, un periodo de cambio con respecto a viejos paradigmas que reconocían en la realidad fundamentos inmutables en torno al sentido de la existencia humana, sobre todo en cuanto al origen y el destino final del hombre y que sucesivamente, se ha estado traduciendo en un solo término que ha sabido conjuntar todo cuanto ha surgido: la secularización.

Pero, a pesar de que este concepto es utilizado con mucha frecuencia en la reflexión concerniente a la religión, existe una gran confusión a la hora de definirlo, porque, factores como la supremacía del pensamiento científico sobre el filosófico; las características puntuales de la civilización moderna; y la radicalización de la autonomía individual (Danielou & Pozo, 1971) hacen cuestionable la compatibilidad del hecho religioso con el modo de vivir presente, en el que, sin duda alguna, ha tenido mucha relevancia el proceso de secularización y del cual se desprenden acepciones diferentes.

Y aunque, históricamente, hasta hace algunos siglos, se daba por sentado que ninguna sociedad podía subsistir por sí misma, si no se encontraba unificada bajo el cimiento de una religión común y universal, y que a su vez, fuera capaz de sacralizar las normas y valores con respecto al control social, al orden económico o a la estabilidad personal de los individuos; hoy, este modelo de sociedad ha quedado suplantado por otro que oscila entre la indiferencia religiosa y el avance científico; puesto que, tras perseguir y concretizar el tan mencionado ideal de la liberación humana, después del «aniquilamiento» de Dios, se ha excluido todo tipo de unificación posible absoluta.

Sobre este tema, Vattimo (1990) afirma:

[Actualmente, la cultura] se abre camino [a] un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo principio de realidad. Nietzsche, [...] demostró que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un solo principio (tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es solo un mito asegurador, propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara (1990, pág. 16).

Con todo esto brotan apremiantes cuestiones dignas de ser estudiadas y analizadas con profundidad, porque esta «nueva» forma de civilización aunada a una «innovadora» sensibilidad de autonomía individual replantea en el campo de estudio religioso diferentes aspectos que deben ser criticados a la luz del ateísmo decimonónico, dado que ahí tienen su fuente y que repercuten actualmente, en la manera de vivir del hombre.

Vale la pena preguntarse entonces, hasta este momento ¿qué retendrá la sociedad inmersa en el proceso de secularización, de la noción religiosa? ¿será la secularización el resultado del curso natural de la historia o algo impuesto por los enemigos acérrimos de los fundamentos trascendentales? Más aun, ¿puede el hombre de hoy, sumido en un ambiente que se declara antirreligioso, volver a considerar las notas relevantes de lo divino?

Para dar respuesta a estas interrogantes, se necesita profundizar en qué consiste esencialmente todo lo que gira alrededor del término secular porque, como ya se mencionó, adopta diferentes matices según la conceptualización que se tenga sobre el mismo.

### ***2.1 Precisiones terminológicas en torno a lo secular***

En la inquietud de comprender con mayor profundidad la incidencia del hecho religioso en la actualidad, es menester estudiar *lo secular* como un fenómeno verdaderamente significativo en nuestros días, porque esta noción implica asimilar la idea ampliamente extendida y aceptada de que la religión está en decadencia, debido a que «la conducta de los hombres, responde cada vez menos a motivaciones religiosas» (Aznar, 2017, pág. 300), y con ella la imagen que de Dios se pudiese tener.

Como una primera aproximación, se puede decir que la secularización «consiste principalmente en un proceso cultural y polivalente por el que cuestiones y asuntos centrales de la existencia humana se [trasladan] del campo de la religión, al dominio de la ciencia [empírica]» (Aranguren, 2001, pág. 364). Por esta razón, Berger (1971), realiza una interesante aportación al respecto cuando enfatiza que, la secularización, como parte de una evolución integral

afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos, en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo, en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente profana<sup>38</sup> (1971, pág. 155).

Así, la sociedad secular se distingue esencialmente como aquella que ha abandonado pragmáticamente, si se quisiera decir en un sentido retórico, el mito y la metafísica, porque ya no cree en verdades absolutas ni en principios filosóficos que se dicen eternos (Pániker, 1967). Por consecuencia, la secularización como aspecto fundante de la sociedad naciente del siglo XXI ha tendido hacia lo profano e inmanente (Zuluaga, 2017). Pero, hay que distinguir esta noción como proceso evolutivo, actitud natural y radicalización extrema.

### **2.1.1 Lo secular como proceso de cambio: secularización**

Para precisar en la terminología, es necesario afirmar que religión y secularización, mantienen una relación esencialmente dialéctica, porque confluyen mutuamente una sobre la otra. El proceso «secularizador», si se le quisiera definir así, al advenimiento de este fenómeno en los últimos años y en el que se desplaza la religión afecta directa e intrínsecamente a la misma; pero, en términos lógicos «la religión misma es *secularizante*, [porque] origina secularización y es concomitante a esta, [ya que] no existe en abstracto [sino que], vive en hombres y mujeres concretos» (Aranguren, 2001, pág. 365).

De esta forma, se define en términos prácticos que la secularización es un proceso en donde la inminente modernización de la sociedad impulsada por muchos factores ya expuestos, es conducida hacia una disminución de la importancia de la religión (Aznar, 2017), donde ha tenido lugar una previa desacralización y desencantamiento del mundo, traducido en la pérdida del sentimiento religioso entre la población.

En ese sentido Fazio (2020) señala que

El proceso de secularización entendido en forma fuerte lleva, utilizando el famoso concepto de Max Weber, al desencantamiento del mundo. Durante la época moderna hay una crisis de fe que se manifiesta en la desmitificación y racionalización del mundo, en la creciente pérdida de toda trascendencia que reenvíe más allá de lo visible y aferrable [...] el sentido religioso inherente al espíritu humano encuentra otros centros, que

---

<sup>38</sup>Del latín *profanus* que significa fuera del templo. Se entiende por profano todo «aquel ámbito de las cosas que se sustraen a la esfera de lo sagrado» (De la Brosse, 1974, pág. 609).

se absolutizan: se sacralizan elementos terrenos que proveerán las bases para religiones sustitutivas. (Fazio, 2020, pág. 3).

Por otra parte, aunque la secularización resulta ser, sociológicamente hablando un fenómeno puntual y hasta en cierto sentido trágico, es importante especificar que en esta investigación se establecerá la diferencia entre el criterio y el término al que se aplique tal concepto, porque no es lo mismo hablar de secularización, que de secularidad. Y mucho menos hablar de secularidad y secularismo. No pueden situarse en el mismo plano fenomenológico. Solamente, se puede entender el alcance de la proclamación de la «muerte de Dios» en la sociedad, cuando se establece esta diferenciación dialéctica.

### **2.1.2 Lo secular como condición natural: secularidad**

Una vez definido el término «secularización», hay que comprender otro concepto que se desprende de la misma raíz etimológica *saeculum*<sup>39</sup>, que es el de la secularidad. Para entenderlo de una manera integral desde esta connotación, es menester considerarlo a partir de la naturaleza de su etimología, porque según esta, la palabra «siglo», remite a una sintonía directa de la persona con el tiempo.

Es decir, se define «secularidad» como «la cualidad propia de quien no sólo vive en el tiempo determinado, sino que vive ese tiempo, reconociéndolo [como suyo], participando sentida y personalmente de cuanto acontece y se despliega, desde su vivir social» (Illanes, 2002, pág. 554).

Se dice entonces, que la secularidad es naturalmente ese estado de la persona de pertenecer a un periodo de tiempo específico. De ahí también, se desprende la completa relación dependiente con su etimología, pues alude directamente a la realidad misma del siglo en cuanto que encierra a todos los seres determinados que lo integran (Guerrero, 1972); y en donde se concretiza esa actitud personal de conocimiento y aprehensión de la realidad. El factor «tiempo» es determinante, para comprender este concepto.

---

<sup>39</sup>Hervada (1990) explica al respecto que «el tema de la secularidad aparece en la Iglesia en virtud de la distinción Iglesia-Mundo, una distinción típicamente cristiana en el que se manifiesta el dualismo cristiano. [En este sentido] existe el orden temporal y existe el orden eclesiástico. Por consiguiente, el cristiano tiene una doble condición: miembro de la Iglesia y miembro de la ciudad terrena. Por lo primero es cristiano; por lo segundo es secular» (1990, pág. 204). Para entenderlo de una manera más fácil, «secular» se puede traducir como «hombre de siglo». Añade el autor: «la secularidad consiste en la posición de la persona en el orden secular. *Estar-en-el-mundo* es estar radicado en el orden secular y en tener en él, como posición fundamental, el núcleo primario de las *relaciones-de-vida*» (pág. 215).

Entonces, se puede hablar así de una cierta secularidad justificada racionalmente, tanto cuanto la persona sea capaz de exaltar la objetividad del conocimiento presente en el tiempo, aunado a los valores del mundo; es decir, si el individuo es consciente de su existencia en la duración de la realidad que logrará asimilar todos los seres humanos somos, de algún modo seculares, porque pertenecemos al tiempo específico en el que nos desenvolvemos. Vivimos en el *siglo*. El deber del hombre es llegar a vivir la secularidad con plenitud:

Pues bien, una concepción del mundo en que se reconoce su propia objetividad, su valor y, al mismo tiempo, su esencial y natural dependencia de Dios; y no sólo se reconocen ambas cosas, sino se relacionan y se profesan en la vida humana, individual y social, esa es la justa secularidad (Guerrero, 1972, pág. 134).

Todos los hombres nos ubicamos dentro de esta categoría fundamental denominada secularidad. Por ese mismo hecho, estamos llamados a perfeccionar nuestra propia existencia dentro de la misma, puesto que nos desenvolvemos en una realidad histórica concreta bajo circunstancias específicas, que hacen de cada uno de nosotros seres individuales y distintos entre sí.

### **2.1.3 Lo secular como radicalización: secularismo**

Finalmente, queda por analizar el último concepto que se desprende de la misma raíz etimológica: el secularismo. Si bien es cierto, es preciso hondar en esta definición porque, como se podrá constatar, es el resultado fatídico, en el campo pragmático, de dictaminar firmemente y hasta su punto más radical la «muerte de Dios» en la sociedad.

Para comenzar su análisis, se debe de partir del hecho de que se presenta como una desaprobación radical de la religión, y en el que consecuentemente se manifiesta una actitud de odio y aversión contra lo religioso, puesto que, para el secularismo es incompatible la unión de la esfera de lo sagrado, propio de una actitud religiosa; con lo profano, rechazando así, como *conditio sine qua non* toda la dimensión sagrada que resguardan y promueven las instituciones religiosas.

Serrano (1971) expresa sobre la naturaleza de lo secular en cuanto al tema del secularismo que

es evidente la existencia de un proceso histórico que nos ha llevado a distinguir, cada vez más claramente, la esfera de la Iglesia de la esfera de la sociedad política. Y esta distinción “es incontestablemente algo totalmente válido, pues, en efecto, habría un peligro en la confusión de ambas esferas”. Pero observamos que se dice distinción, y ésta no es la separación que propugna este secularismo de nuestros días (1971, pág. 145).

El secularismo puede definirse como «la expresión de una crisis del sentido de Dios, y que representa un mal del humanismo moderno» (Serrano, 1971, pág. 149). Esto tiene gran incidencia y repercusión respecto al fenómeno del ateísmo explicado en el capítulo anterior, porque, si se parte de la premisa de afirmar que el secularismo niega profundamente todo vínculo con lo trascendente o divino (Moncada, 2012) por lo tanto, como resultado de este proceso dialéctico, se prescinde tanto en la teoría como en la práctica de Dios y de la religión. *Ergo*, a manera de silogismo, el secularismo se manifiesta en ateísmo.

Ahora, si se intentan excluir ontológicamente estas notas, entonces ¿qué queda naturalmente para el hombre que justifique su ser? No cabe duda que, en el intento de excluir lo religioso, la persona humana busca fundamentar únicamente el ser de las notas que requieren una introspección mucho más profunda y que no son evidentes desde la materialidad como criterio último de conocimiento y validez de lo real. Sin embargo, ¿qué resultado puede traer esto?

Guerrero (1972) responde al respecto:

El secularismo niega la existencia y aun el sentido de toda realidad que no pueda ser precisada o medida con los métodos de las ciencias naturales; y, por lo tanto, va más allá, en la negación de Dios, que un puro racionalismo o naturalismo que podría admitir la existencia de Dios y su operación en el mundo, por el uso de la razón natural.[Sin embargo], si no hay más que el mundo visible y tangible, y la cúspide del mundo es el hombre, [entonces, él] carece de superior ajeno a la humanidad misma (1972, pág. 131).

Es importante recalcar que cuando la secularización se manifiesta en su forma más profunda y radical, como el proceso en el que se postulan las notas más funestas del mismo, se convierte en secularismo; porque, la asimilación de la emancipación religiosa hasta el extremo conlleva expeditamente a reconsiderar la secularización, no solo como un juicio lógico que se sitúa en el proceso de abstracción a la hora de analizar el decadente papel de la religión en nuestro entorno, sino como un proyecto en el que ya no se toma conciencia del mismo exclusivamente, dado que hasta se planifica la posibilidad de insertarse dentro de él para promover su expansión y ulterior desarrollo.

Resulta interesante que la naturaleza de esto parece confluir en una ideología<sup>40</sup> que se sustenta en un programa de acción específico y que trata de impregnar todos los espacios donde el individuo se desenvuelve.

Illanes (2002) explica en torno a este tema que

La secularización [ha dejado] de ser interpretada como un proceso que conduce a la afirmación del valor (también cristiano) de las realidades cívicas y temporales, para ser vista como una fase de un proceso mucho más ambicioso y radical: el de la proclamación de la plena autosuficiencia de la mente humana y por tanto la de su absoluta autonomía frente a toda autoridad, y en última instancia frente a Dios, que viene reducido a mero soporte de un universo en el que no interviene ni puede intervenir (deísmo<sup>41</sup>), o sencilla y directamente negado (ateísmo) (2002, pág. 351).

De esta manera, bajo el pretexto de erigir una civilización que promueva e impulse el progreso cultural, tecnológico y científico; se ha ido adoptando el secularismo como estandarte en la persecución de este anhelo tan deseado por los opositores de la religión; sin embargo, es de vital importancia reconocer su naturaleza ideológica, porque solo desde ese aspecto se podrá refutar y defender que el secularismo es una corriente no compatible con la *multidimensionalidad* humana.

Aranguren (2001) expone una interesante visión sobre la naturaleza ideológica del secularismo que debe ser revalorada:

El secularismo tiene mucho de programa ideológico. Pretende instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde radicalmente de la dimensión de misterio religioso. Suele implicar hostilidad activa hacia la religión, y es como un proyecto social en una dimensión no religiosa. Se podría hablar de una degradación de la secularización, si se comprende a ésta como un fenómeno neutral, en secularismo. (2001, pág. 364).

---

<sup>40</sup>Uno de los conceptos filosóficos más complicado de definir, por la multiplicidad de significados que posee, es el término de «ideología». Si bien es cierto, aunque la palabra es antigua y ha tenido diferentes interpretaciones; para evitar ambigüedades durante esta investigación se considerará como «el conjunto de sistemas organizados de creencias irracionales aceptadas por autoridad, que cumplen una función de dominio sobre los individuos [...] y tal conjunto, corresponde a un pensamiento que responde a intereses particulares de una clase o de un grupo que intenta justificarlas». (Villoro, 2015, pág. 3). Es decir, es un conjunto de ideas que surgen como respuesta a un grupo particular de personas y que parte de una premisa falsa.

<sup>41</sup>El deísmo se define como «la doctrina de una religión natural o racional, fundada en la manifestación natural que la divinidad hace de sí misma a la razón del hombre, y no en una revelación histórica». Históricamente, esta corriente fue fuertemente defendida por los filósofos modernos con la pretensión de fundar la existencia de Dios en el plano filosófico, pero relegándole completamente del plano moral y ético (Abbagnano, 1982, pág. 290).

Basta observar con detenimiento todo cuanto acontece en la sociedad y el fin al que están ordenados todos los actos del hombre, para precisar con exactitud el alcance que ha tenido el secularismo como corriente ideológica, y cuya naturaleza sobrepasa todo cuando toca. Se ha dicho en reiteradas ocasiones que el «problema de Dios», planteado sistemáticamente hace dos siglos, no ha dejado de influir en el ambiente actual, y su aparente deceso ha venido a sepultar también al mismo hombre.

El individuo cegado por una falsa promesa de progreso bebe de esta fuente: aquella inagotable inmanencia a la que él mismo remite. Se hace palpable con mayor fuerza, cada vez más, que intenta conocer lo que está fuera de sí, participando con ello, activamente, como rehén, en una lucha ideológica que clama por la sangre de Dios para obtener de este, triunfantemente, su poder y su omnipotencia, y colocar ante sus pies todo cuanto existe porque su ceguera lo imposibilita a dirigir la mirada hacia el cielo.

## ***2.2 El secularismo como bandera en la lucha ideológica***

Queda claro que el secularismo representa un fenómeno en el que se pretende renunciar vehementemente a toda nota, cuya finalidad última conduzca a Dios. Argumenta Taylor (2011) sobre este tema, que «esto va de la mano con la modernización: pues a medida que las sociedades se modernizan, se secularizan mediante un proceso que es inevitable e irreversible» (2011, pág. 2).

Sin embargo, esto no significa que la religión, pese a ser el objeto de refutación de los filósofos ateos, ya se haya convertido universalmente en una cualidad antropológica del hombre totalmente olvidada, o completamente superada porque; aún y con el riesgo de pensar que la proclamación casi dogmática de que «el pensamiento religioso ha sido acorralado durante el siglo XX por el pensamiento laico o ateo» (Umbral, 2005, pág. 52), haya llegado a su punto más alto; aún quedan fundamentos sólidos para sostener que no se puede prescindir de la religión.

Es por este motivo que se vive una lucha actual en el campo epistemológico respecto a cuál debe ser la actitud del hombre ante este problema. Por un lado, en el orden de la existencia se defiende violentamente, al estilo de Marx, que la religión es un somnífero que menoscaba la naturaleza auténtica del hombre, y por ello es urgente desplazarla y suprimirla; pero, por otro lado, se alimenta la postura de que la religión, y por lo tanto la creencia en Dios y lo Absoluto, conlleva a una plenitud integral que dignifica al ser humano (Todolí, 1949).

El cardenal Joseph Ratzinger en una conferencia titulada «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado» establece un interesante análisis sobre ambas posturas:

Es importante sobre todo tener en cuenta que dentro de los distintos ámbitos culturales ya no hay uniformidad; todos están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición. En occidente esto salta a la vista. Y aunque la cultura laica rigurosamente racional, [...] ocupa un papel preponderante y se concibe a sí misma como el elemento unificador, lo cierto es que la comprensión cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa. A veces estos dos polos opuestos están más cerca o más lejos entre sí y más o menos dispuestos a aprender el uno del otro o a rechazarse recíprocamente. (Ratzinger & Habermas, 2006, pág. 64).

Como se puede ver, hoy en día se ha transformado el contexto, las circunstancias, los modos y el modelo de sociedad respecto al pasado. La ideología secular pretende asfixiar la correspondencia entre religión y hombre. Ha comenzado la época postmoderna y el nihilismo; esa tendencia hacia la nada, lo efímero y lo pasajero, que se entrelaza fuertemente con la modernidad, es el horizonte más próximo de nuestra época (Estrada, 2020), porque ufanamente se ha alzado sobre el tiempo y el espacio la idea de alcanzar el progresismo antiteísta, científico y racional.

Con todo lo hasta aquí expuesto ¿sabrá combatir el hombre este pensamiento de tinte reduccionista, cuya esencia se inclina a desprender del pensamiento lo sagrado para seguir avanzando?

### **3. Postmodernidad: fuente y culmen del secularismo occidental**

En los últimos años, y tras irse consolidando la sociedad secularista, un tema ha sido recurrente en textos literarios que tratan de explicar las ideas y creencias del hombre actual: la experiencia de vacío espiritual y la pérdida de sentido de la vida en el mundo de hoy (González Carvajal, 1991); fruto de llevar hasta sus últimas consecuencias el secularismo.

No es de extrañar, porque, precisamente, el pensamiento del individuo, que ha brotado de tantas corrientes y doctrinas (Ratzinger, 2005), se caracteriza por ser de una pérdida metafísica inconmensurable en donde el mismo hombre ya no se identifica ni con la divinidad, con la trascendencia, lo Absoluto, lo eterno y mucho menos, y más trágico aún, consigo mismo.

La modernidad se ha decantado y ha dado paso a un periodo de la historia particular, cuya esencia no solamente se distingue por ser «líquida» o por afirmar sucintamente la «muerte de Dios», sino que logra aglutinar toda la crisis epistemológica en un solo paradigma al que nos

atreveremos a llamar «postmodernidad»<sup>42</sup> y aunque naturalmente no se puede datar con precisión el comienzo de esta nueva época, sí es legítimo hacerla coincidir con algunos hechos significativos para ahondar en lo que significa el paradigma postmoderno<sup>43</sup>.

Explicar la postmodernidad es una tarea complicada, porque no está sujeta a definición susceptible alguna debido a la multiplicidad de ideas que postula, por ello, es necesario enfatizar en este espíritu que impera actualmente, dado que, solo de esta manera se podrá comprobar si el ateísmo decimonónico es el fundamento de esta nueva visión de la realidad.

### ***3.1 El paradigma postmoderno: entre el desencanto y la irracionalidad***

Como se ha desarrollado con anterioridad; la modernidad se caracterizó principalmente por la exaltación suprema de la razón sobre cualquier otra facultad operativa del hombre<sup>44</sup>. Por eso, no es extraño identificar tal época con la consolidación de un proceso de racionalización, en donde la persona «se muestra frustrada y desesperanzada ante el mundo construido por su pretendida autonomía legisladora» (Mardones, 1988, pág 19).

Así pues, la modernidad se esforzó en estructurar un pensamiento ateo dejando desprovisto al ser humano de todo referente sólido (Torres, 2018), no obstante, hoy, con toda la vorágine de ideas que han resultado como fruto de esta racionalización, nos situamos, tal y como lo diría Mardones, «en el umbral de un nuevo paradigma de la racionalidad» (1988, pág. 34).

---

<sup>42</sup>Jean – Francois Lyotard, filósofo francés a quien se le debe la acuñación del término «postmodernidad» explica que la principal característica de esta edad de la cultura occidental es que se esfuerza por haber constituido el fin de los «grandes relatos», y cuyo rasgo esencial está cimentado en la emancipación de la razón y de la libertad en favor del nihilismo y el escepticismo, reivindicando así, lo plural y lo particular hasta llegar a una desmaterialización deconstruida de la realidad (López, 1992).

<sup>43</sup>En el plano filosófico, la postmodernidad tiene una fuerte inspiración en el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, en relación con la crítica de la metafísica y a la sustancialización del Ser. (González, 2007, pág. 9). Para Heidegger existe una relación íntima entre humanismo y metafísica, sin embargo, como esta última ha llegado a su fin con el estandarte moderno, es evidente entonces, que el hombre ya no tiene un fundamento que lo sostenga (Sanabria, 1989), por lo tanto, y aunado a lo que sostiene Nietzsche, los valores supremos carecen de validez.

<sup>44</sup>Uno de los más grandes estudiosos sobre el tema de la modernidad es el sociólogo alemán Max Weber, (1864 – 1920), para quien, este periodo de tiempo está caracterizado por la aparición de «esferas de valor» o dimensiones de la razón y su creciente autonomización. Es decir, en la edad moderna, surge un excesivo deseo por contemplar la razón como un fin último a lo que todo debería de estar ordenado (Mardones, 1988). Este predominio de racionalidad es una de las marcas indelebles de la modernidad, sobre todo en el área científico – técnica y también, uno de los rasgos más característicos de las instituciones tenidas como fundamentales dentro de este marco histórico.

La postmodernidad<sup>45</sup>, nombre que se le ha atribuido a este específico momento de la historia, ha tenido como objetivo superar los ideales modernos<sup>46</sup>. Para aquellos filósofos e intelectuales que se perfilan en las corrientes de lo postmoderno, la historia ha desaparecido, los referentes sólidos se han diluido, las barreras se han derribado, y por lo tanto, todo está permitido, dando paso así, al *homo sentimentalis*<sup>47</sup>, cuyo repudio a la razón se hace particularmente intenso frente a las más elaboradas teorías y doctrinas, posibilitando así, de una manera trágica, el tener que acostumbrarse a vivir, tal y como lo señala González en «la desfundamentación del pensamiento<sup>48</sup>» (1991, pág. 167), que se esfuerza en ser emancipado, libre y secularista (Rovira, 1988).

En ese sentido, Mardones (1988) señala que:

Lo nuevo de la crítica postmoderna es su radicalización y un rasgo sociológico que le acompaña: el desencanto racionalista ha llegado a las masas y no únicamente a los intelectuales. La desconfianza ante la razón ilustrada alcanza, en el caso de los postmodernos, a los representantes de la sospecha socio – cultural. Quieren ir más allá de las pretensiones corrosivas o emancipadoras de los críticos. No se trata ya de integrar o recomponer la modernidad, sino de superarla. [...], [los hombres de hoy] se muestran incrédulos ante los grandes relatos emancipatorios. Quieren defenderse [...] de la primacía de la razón fundadora, totalizante y dominadora. Para ello, propugnan la defensa radical del pluralismo de lenguajes y un pragmatismo contextual (1988, pág. 57).

---

<sup>45</sup>Lógicamente, el prefijo latino «post» se traduce al español como «después de». Naturalmente, el «post» en el término «postmoderno» remite a ese deseo de despedirse contundentemente de la modernidad. Sin embargo, en sí mismo esto representa una paradoja porque, por un lado, constituye un estigma para cualquier sociedad el no ser «merecedora» de una categoría tal como la de «moderna»; pero, por otra parte, los habitantes de esas mismas sociedades modernas, parecen experimentar un sentimiento creciente de malestar respecto a los ideales que la modernidad defendía y pretendía alcanzar (González, 1991).

<sup>46</sup>Principalmente la exaltación de la razón.

<sup>47</sup>Para, González (1991), el *homo sentimentalis* no es exclusivamente el hombre sentiente, porque toda persona humana es capaz de sentir, por el hecho de estar abierto a la sensibilidad por medio de los sentidos; sino que es aquel que sobrepone el sentimiento por encima de la razón.

<sup>48</sup>Detrás de esta manera de concebir el mundo subyace un problema que atañe hoy más que nunca a nuestras sociedades y del que, el entonces cardenal Ratzinger (2005) bautizó como «dictadura del relativismo». Como antecedente, tenemos el pensamiento de Nietzsche, el cual sostenía que, si se rechaza la metafísica, por lo tanto, no hay principios absolutos. Mucho menos una verdad absoluta: el valor de las cosas descansa en el hecho de que a tal valor no corresponde ni ha correspondido ninguna realidad. Para los pensadores postmodernos, influenciados por esta forma de pensar, «no existe un único punto de vista desde el que podamos juzgar la racionalidad de los criterios de comportamiento. No hay un punto de referencia más allá del hecho cultural» (Contreras & Poole, 2011, pág. 98). Por lo tanto, todo es relativo al sujeto, negando así la existencia de cualquier absoluto, y como consecuencia inmediata, la existencia de Dios: todo se vuelve materia eterna que evoluciona sin sentido. Este relativismo supone siempre el ateísmo. «El pensamiento relativista es una postura contraria al deseo natural de verdad que tiene el hombre» (Contreras & Poole, 2011, pág. 163).

Se esboza entonces que el paradigma postmoderno alude a un hombre centrado en sí mismo que ha abandonado los criterios axiológicos más esenciales y que se siente desvinculado de todo compromiso colectivo (Follari, 2006); pero, es importante no perder de vista que solamente se puede entender el ateísmo actual desde la fenomenología del último siglo, por ello, nos preguntamos ¿qué incidencia ha de tener el paradigma de la postmodernidad respecto al fenómeno religioso? Para dar respuesta a ello, es necesario conocer el pensamiento de los intelectuales que dieron forma al paradigma postmoderno<sup>49</sup>.

### ***3.2 Los grandes pilares de la postmodernidad***

Como ya se mencionó, estudiar el paradigma postmoderno representa una tarea sumamente complicada por el maridaje ideológico que lo constituye, dado que representa una corriente asistemática que ha rechazado las categorías defendidas por la modernidad y en la que, inevitablemente, se intenta salvaguardar una ontología compleja que recurre constantemente a la ruptura epistemológica entre la realidad y la inmanencia.

Pero, históricamente ¿dónde situar el inicio del paradigma postmoderno? Si bien es cierto desde el punto de vista filosófico, por tratarse de ideas y maneras de pensar, difícilmente se puede determinar un acontecimiento específico que marque el inicio de este fenómeno, más aún, considerando todo lo hasta aquí expuesto, parece ser que la postmodernidad ha devenido como el cénit de una cultura desencantada irracionalmente y que se había estado gestando en el vientre de los postulados modernos.

Para situar mejor el panorama, la postmodernidad se entiende a partir del pensamiento que hegemonizó<sup>50</sup> este paradigma: el postestructuralismo<sup>51</sup>. Que, si bien es cierto, representa un

---

<sup>49</sup>El pensamiento postmoderno, señala Villalobos (2014), se puede sintetizar en las siguientes ideas: «la defensa extrema de la libertad sexual, antimoral, antirreligión, antifilosofía, anticiencia, nihilismo absoluto, una sociedad hedonista, egocéntrica, desprecio por los dogmas y por los conceptos de verdad absoluta, negación de toda autoridad, defensa del pseudodiscurso que considera contruidos socialmente los conceptos de bien y de mal, negación del concepto de naturaleza, terror a lo metafísico, y advenimiento de la cultura de las masas» (2014, pág. 86).

<sup>50</sup>Es necesario asimilar este concepto, desde su aspecto sociológico; porque solamente desde esa connotación, se entiende el alcance que ha tenido en los últimos años. Laje & Márquez (2016) hacen una interesante definición: «Hegemonía, es el nombre de un proceso bajo el cual, fuerzas sociales diferentes entre sí, se empiezan a articular y a la postre terminan modificando cada una su identidad particular. Se da entre ellas un intercambio recíproco que los transforma». (2016, pág. 30). En este sentido, el posestructuralismo, como doctrina filosófica, marcó el parteaguas que daría forma a la postmodernidad.

<sup>51</sup>El «posestructuralismo», es la continuación en su forma radical de la corriente de pensamiento, llamada «estructuralismo». Esta última surge inicialmente en el campo de la lingüística con su pionero, Ferdinand de Saussure

referente para los autores postmodernos, dado que la mayoría de ellos serán catalogados como posestructuralistas, los cuales comparten, lógicamente, el rechazo a los metarrelatos<sup>52</sup> y a una filosofía de la conciencia (González Rey, 2007).

### **3.2.1 Lyotard: la descripción del fenómeno postmoderno.**

Jean - François Lyotard (1924 – 1998) es uno de los más importantes pensadores contemporáneos. Es reconocido por popularizar la cuestión de la postmodernidad. Para este filósofo, la condición postmoderna de nuestra cultura es el resultado de una emancipación de la razón y de la libertad de los «grandes relatos» (Vázquez, 2011), cuya naturaleza resultaba particularmente nociva para el ser humano, dado que buscaba una misma manera de pensar que eliminase toda pluralidad en las ideas.

Según el parecer de este filósofo, a quien se le atribuye dicho término, la visión racionalista ha llegado a un límite, mostrando con ello, signos de decadencia (Lampert, 2008), dando paso a una sociedad centrada en el consumo y la acumulación. Se necesitaría entonces, desde el punto de vista de este autor, romper con los ideales de la modernidad para buscar ante todo «la liberación de todo aquello que se dictaminaba sujetado a la contricción y a lo absoluto» (Gutiérrez, 2007, pág. 6). Para Lyotard todos tenían que ser liberados.

### **3.2.2 Foucault: el rechazo del sujeto cognoscible**

Otro de los pioneros del paradigma postmoderno fue Michael Foucault (1926 – 1984), filósofo francés sumamente emblemático por la posición epistemológica que defendía, y que se fundaba en

---

(1857 – 1913). El principal objetivo de este, fue estudiar el lenguaje como una entidad en sí, desprendiéndose de su origen y de la unión con la mente humana. Tiempo después, los filósofos, Claude Levi – Strauss y Jaques Lacan, consideraron que el lenguaje proporcionaba la clave para analizar todos los aspectos de la cultura. No obstante, en términos generales, se puede entender esta corriente, como contraria a toda postura que dé supremacía a los hechos, pues trata de implementar un estudio sincrónico y ahistórico del objeto de la realidad. El estructuralismo, reduce toda realidad humana a aquello que es objeto de su método (Cruz Prados, 1991) y busca destruir la estructura epistémica sobre la que se funda la realidad.

<sup>52</sup>Para los pensadores postmodernos, los «metarrelatos» son aquellas verdades supuestamente universales que fueron utilizadas para sustentar proyectos políticos, sociológicos o científicos, que tienen como objetivo justificar de manera general toda la realidad, tratando de otorgarle un sentido lógico: a saber, los ideales de la revolución francesa, el idealismo alemán hegeliano, el capitalismo, el marxismo, entre otros. El hombre postmoderno ya no cree en los metarrelatos, puesto que no dirige su vida en función de uno solo «porque la existencia humana se ha vuelto tan enormemente compleja, que cada región existencial del ser humano tiene que ser justificada por un relato propio, por lo que los pensadores postmodernos llaman microrrelatos» (Vázquez, 2011, pág. 6).

un total rechazo hacia los ideales modernos; puesto que, para él, tanto el criterio de «razón científica», así como el concepto de «objetividad» de las cosas, son considerados como una sustitución de las «metáforas» religiosas y metafísicas.

Foucault, como buen filósofo estructuralista, no cree en la posibilidad de ningún principio absoluto y, por tanto, tampoco ve necesario que se establezcan normas universales de ningún tipo. Mostrando de esta manera un escepticismo radical frente a todos los postulados universales, sobre todo en el campo de la antropología.

Y dado que resulta ilógico bajo estas argumentaciones la solidez epistemológica, entonces, es preciso desplazar todas aquellas nociones absolutas que se tengan de la realidad, para con ello, debilitar los efectos de poder producidos por éstas (Santana & Antonia, 1999). En este sentido, hasta del hombre mismo se debe de prescindir, porque para Foucault «hay que pensar en el vacío dejado por el hombre y escribir una historia sin sujeto, totalmente liberada de referencias antropológicas» (Sanabria, 1989, pág. 71).

De una actitud crítica y problematizadora que duda de todo y cuestiona hasta lo «incuestionable», Foucault busca romper con lo aparentemente evidente y descubrir así, los puntos frágiles del tiempo presente, lo que es un primer e imprescindible paso para poder deslegitimarlo (Martín & Ovejero, 2006), abriendo de esa forma, y esto es importante recalcarlo, líneas de transformación de la realidad social y obviamente también de nosotros mismos.

### **3.2.3 Derrida: la deconstrucción de la realidad**

A finales de los años sesenta, posterior a una intervención académica en un evento dentro de la universidad estadounidense Johns Hopkins<sup>53</sup>; Jaques Derrida (1930 – 2004), filósofo francés, anticipó lo que se considera como el punto de quiebre en la filosofía moderna, al cuestionar críticamente las nociones epistemológicas existentes desde la antigüedad.

---

<sup>53</sup>«[...] En octubre de 1966, [la Universidad] John Hopkins organizó un coloquio sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, en el que participaron destacados investigadores como George Poulet, Lucien Goldmann, Tzvetan Todorov, Roland Barthes, Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss. Era un certamen que pretendía acercar dos tradiciones críticas: la empirista angloamericana y la racionalista francesa. Asimismo, era la introducción del estructuralismo en el debate académico norteamericano. Participaba un joven crítico francés de origen argelino conocido por sus trabajos en torno a Husserl: Jacques Derrida. Éste dio lectura a su ponencia “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”, texto que constituye el acta de fundación de la deconstrucción. La mención al discurso en el título de la célebre participación nos ofrece una posible pista para la explicación de la gran difusión de la deconstrucción en ámbitos muy distantes a los de sus comienzos en el terreno filosófico» (Vásquez, 2016, pág. 292).

Según este autor, todo el pensamiento de occidente ha sido edificado en torno a dualismos específicos que han regido la historia de la humanidad: hombre – mujer; espíritu – materia; sustancia – accidentes; creyente – no creyente; naturaleza – sociedad; a los que denominó «opuestos binarios» que consisten esencialmente en la existencia de un concepto prioritario que se opone y otro periférico que es inferior (Arboleda, 2010).

Por este motivo, no duda en afirmar que la estructura sobre la cual está cimentado este esquema limita la aprehensión de otros puntos que quedarían totalmente marginados, proponiendo con ello una relativización del pensamiento, dudando de la estabilidad y la existencia de las estructuras intramentales. La corriente epistémica, a saber, originada por dicha manera de pensar sería conocida como deconstrucción<sup>54</sup>, la cual al parecer de este pensador no es una doctrina, un método o una filosofía, sino una estrategia necesaria para la descomposición de la metafísica occidental (Borges, 2013).

Aunado a esto, por lo tanto, el conocimiento de Dios sin metafísica es inaccesible porque nunca podrá llegar a él desde la realidad, debido a que no existe un lenguaje capaz de exponer su significado total, por tal motivo, solamente podremos aproximarnos a las nociones de lo divino a través de la metáfora.

### **3.2.4 Vattimo: la crítica a la verdad**

Gianni Vattimo (1936) es otro de los filósofos que se sitúa como uno de los grandes pilares de la postmodernidad que encuentra entre sus máximas inspiradores a Nietzsche y Heidegger (Roldán, 2007), planteando casi dogmáticamente el fin de la metafísica. Para este filósofo el sentido de la postmodernidad está intrínsecamente ligado al hecho de vivir en una sociedad sujeta a los medios de comunicación masiva, lo cual, ha traído como consecuencia un estilo de vida más complejo y caótico en la que convergen distintas concepciones del mundo.

De esta manera, según Vattimo, la postmodernidad es una reapertura a la tolerancia y a la diversidad (Laje, 2021): es el deseo de querer olvidar definitivamente el pensamiento metafísico para así darle paso al pensamiento subjetivo. Cada persona puede vivir como quiere sin estar sujeto

---

<sup>54</sup>«Deconstruir» se puede traducir como desestructurar o descomponer.

a la noción de Verdad Absoluta<sup>55</sup>. Los individuos consideran como verdadero lo que se encuentra más cercano a ellos, lo que es técnicamente comprobable.

Por lo tanto, lo postmoderno lleva consigo una marca que ha impreso la desaparición de la racionalidad central de la historia, trayendo consigo la posibilidad de una multiplicidad de racionalidades locales de lo que se puede inferir, siguiendo la línea de pensamiento postmoderno, que el ser no coincide estrictamente con lo que es estable o permanente (Hernández, 2021) pues tiene mayor relación con el acontecimiento, el consenso, el diálogo o hasta la interpretación.

De esto se desprende a su vez que, para Vattimo, al destruir el concepto de «verdad» el pensamiento se debilita y, notas de la realidad como el concepto «Dios» suponen de la misma manera un lenguaje débil que no proporciona una descripción exacta del ser ontológico de este ente sino una mera aproximación, que a fin de cuentas es indemostrable (Torres, 2018).

### ***3.3 El ateísmo postmoderno: culmen de la dialéctica secularista***

La postmodernidad, como se ha podido estudiar, resulta tener un carácter muy escurridizo. Las características que presenta parecen ser fruto de la crisis y del desorden epistemológico presente en nuestros días. El antiguo adagio de Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas* se ha revitalizado a un punto en el que se ha tenido que redefinir todo lo que hasta el momento conocíamos.

La sociedad postmoderna camina entre un agnosticismo, incapaz de dar razón a las cuestiones trascendentales y que es heredero del ateísmo; y un indiferentismo religioso que encuentra su clímax en el relativismo ontológico (Aranda, 2003). Los valores de la postmodernidad han de estar anclados a una absoluta inmanencia que imposibilita al ser humano a abrirse a lo exterior, por lo tanto, la sentencia moderna de que Dios ha muerto ya no escandaliza ni impacta, sino que ha llegado hasta el punto de presentarse como un evento que ha existido desde siempre:

---

<sup>55</sup>Dice Villalobos Paniagua (2014) en relación a esta idea que, «sin el concepto de verdad la ciencia, la filosofía y todo posible conocimiento de la humanidad es absurdo, y por ende la humanidad sería completamente absurda» (pág. 84). Afirmar categóricamente que no existe verdad, en sí mismo representa una contradicción. Si se realiza el juicio «no hay verdad» entonces, considero como verdad, paradójicamente, que «no hay verdad». Continúa el autor sobre la misma línea que «la opinión personal que no reflexiona tiende a hacernos creer que no hay verdades absolutas, porque dicha opinión está enmarcada en la naturaleza arrogante e individualista del ser humano, muy bien acuñada y alimentada por nuestra época postmoderna. [...] Vivimos una historia actual de relativismo y de nihilismo: una auténtica negación de la verdad» (pág. 84).

El fenómeno del ateísmo, en sus diferentes formas, es preocupante. Se empezó por negar la metafísica y se terminó en la increencia, una increencia masiva, arrasante, un secularismo ya normal [...] la misma realidad de Dios, apenas y se toma en cuenta. La frase nietzscheana “Dios ha muerto” es ahora una realidad para muchas personas que aseguran no necesitar de Dios ni para vivir ni para morir [...] ¿qué puede significar Dios? Absolutamente nada (Aranda, 2003, pág. 76).

La postmodernidad promete un ideal de libertad inalcanzable que excluya las nociones religiosas. El ateísmo postmoderno que se proclama fervientemente es el punto final donde convergen todas estas ideas puestas en práctica: el fin de los relatos en Lyotard anticipa el declive del fenómeno religioso; el rechazo de la categoría de sujeto en Foucault prefigura no solo la muerte de Dios, sino del hombre mismo; la deconstrucción trabajada e impulsada por Derrida aniquila el espacio y la realidad misma; y la crítica a lo verdadero en Vattimo fulmina todo criterio de veracidad y absoluto; dejando como resultado un ateísmo que no hace otra cosa más que sumir al hombre en lo absurdo.

Por esa razón, Villalobos (2014) sentencia:

El ateísmo postmoderno no es sino un movimiento que produjo en la historia maneras de pensar pseudoanarquistas, pro defensa de derechos irracionales. El absurdo es mayor cuando, evidentemente, se descubre como rasgo “filosófico” del postmodernismo (entiéndase lo sentimental y lo sensual) (2014, pág. 86).

En ese sentido, la ilusión de la postmodernidad ha traído consigo un desarraigo no solamente a los valores tradicionales como se ha mencionado anteriormente, sino a toda institución que sea promotora de los mismos. A nivel epistemológico, resulta sumamente interesante constatar el modo en el que los sistemas de pensamiento han ido evolucionando hasta alcanzar lo absurdo.

Efectivamente el paradigma de la modernidad fue definido en función de un racionalismo que buscaba incesantemente el saber objetivo de todas las cosas a través de la conciencia. Sin embargo, con el paso de los años esta ilusión primigenia de los filósofos modernos fue diluyéndose respecto a certezas específicas que el hombre deseaba obtener.

«La muerte de Dios» había fungido como el parteaguas que catapultaría hasta el punto más alto, la liberación del hombre, pues con una declaración de tal magnitud se alzaba sobre la tierra el deseo de dominio sobre todo cuanto existía, abriéndose paso al tiempo de la postmodernidad. Una época difícil de definir por sus características particulares.

El nihilismo, el escepticismo, el indiferentismo religioso, el individualismo volcado en narcisismo, la reconstrucción de valores, el relativismo ontológico, epistemológico y moral, serán prueba fáctica de que la «muerte de Dios» ha devenido en un proceso histórico muy particular y cambiante. El hombre postmoderno se rehúsa a creer y como único criterio de veracidad en el proceso de conocimiento, ha de considerar todo lo que su creatividad y sus sentimientos le indiquen.

La irracionalidad se ha apoderado del marco epistemológico de la cultura de hoy. Es aparentemente el fin de la historia y de las utopías modernas. La vida humana ya no se ve identificada con la vida eterna y trascendente, sino que se religa a una vida terrenal, efímera y secularista, donde predomina lo absurdo y lo substancialmente inmediato. Para el hombre actual lo único sagrado en el mundo y el universo es su propia existencia y conciencia.

Ante esta situación de reduccionismo, donde la persona humana ha sido ontológicamente rebajada y la sociedad clama enérgicamente la aniquilación de lo divino ¿cómo volver a la búsqueda de un sentido auténtico de la vida? ¿Es posible volver a hablar a Dios con un contexto cultural como este? No cabe duda que es urgente buscar una propuesta metafísica que vuelva a colocar al hombre en un *status* de apertura a las notas religiosas, porque solo ahí es capaz de trastocar la eternidad a la que fue hecho.

El ateísmo postmoderno es pues, la conciencia que subyace en lo más íntimo del hombre que se aferra a negar en la creencia del bien y que busca únicamente creer en el absurdo de la existencia. La modernidad, al liberarlo de la supuesta domesticación religiosa (Villalobos, 2014), también lo ha convertido, paradójicamente, en esclavo de su propio ser limitado; trayendo consigo el advenimiento del ser humano adorado por sí mismo.

El hombre se ha coronado como su único dios. Sin embargo, a quienes se enlistan en las filas ateas se les ha olvidado que el ateísmo, bajo cualquier manifestación, es intrínsecamente contradictorio, porque al negar a Dios se piensa inmediatamente en él. La dialéctica de lo secular ha marcado el inicio de la venida de la divinización de la humanidad. Con ello, un grito unánime es proclamado sobre la sociedad postmoderna con voz vehemente: «¡*Eritis sicut dii!*» «¡*Sereís como dioses!*» Frente a esta situación epistemológica ¿será capaz el hombre de reivindicarse? ¿O es que hemos de asistir al sepulcro de Dios y rezar una plegaria frente a su tumba?

### **Capítulo III: La religación zubiriana: vía de acceso a Dios frente al ateísmo postmoderno**

El hombre ha intentado expresar su relación con lo divino por medio de múltiples manifestaciones que, en el fondo, son el reflejo de la necesidad de explicar lo que Dios significa. El problema en torno a Dios es algo que debe ser planteado por el simple hecho de que somos hombres con una dimensión constitutiva y estructural abierta a lo divino.

El filósofo español, Xavier Zubiri, quiso plantear una vía filosófica que incluyese desde el punto de partida la realidad humana y la realidad cosmológica para tratar de dar respuesta a los problemas sobre la realidad, la inteligencia y Dios. Esto es precisamente lo que añade la vía de la religación, la cual es un camino estrictamente filosófico, no religioso, que parte desde lo inmediato y radical de nuestra propia existencia humana, para conducir al hombre a una realidad absolutamente absoluta que Zubiri identifica con Dios.

Pero no basta con señalarlo. Como un buen filósofo, Zubiri colocará las críticas más acérrimas para intentar justificar que Dios puede ser demostrado realmente y que, a su vez, puede ser conocido. Por ese motivo, el presente capítulo tiene como objetivo realizar una aproximación filosófica a la vía de la religación como un camino racional para demostrar la existencia de Dios, partiendo de las nociones básicas de la filosofía zubiriana frente a la situación epistemológica de la cultura de hoy, marcada por un rechazo exponencial hacia la religión, lo divino y Dios.

#### **1. Noción preliminar sobre el hombre y lo divino**

Hoy más que en otro tiempo de la historia, se habla sobre el impacto que ha sufrido la concepción que el hombre posee de la divinidad, en relación con la apreciación colectiva y social de la vida (Torres, 2018). Como se ha podido estudiar a lo largo de esta investigación en el plano fenomenológico y antropológico, si los conceptos de trascendencia y de infinitud son rechazados, entonces el nuevo «modelo de hombre» que emerge como consecuencia de llevar a cabo el ideal nietzscheano, ¿hacia qué ordena su vida y en función de qué?

Llama la atención el hecho de que, donde la persona se transforma en un objeto técnico (consecuencia funesta de esta actitud de negación de Dios) bajo el amparo de un falso progreso sustentado y dirigido por quienes defienden la emancipación religiosa (Ratzinger, 2016), se va

reduciendo a su vez todo su carácter antropológico, porque el ligamento que lo une con lo divino, se rompe hasta el punto de fracturarse completamente.

El eclipse de Dios, en el ámbito personal de la existencia del hombre, posibilita una reducción antropológica como nunca antes se había presenciado, porque la persona humana que ha dejado de tener como referente las cuestiones divinas y que han dejado de ser referentes para la misma, pierde su apertura hacia la trascendencia.

Todoí (1949) declara ante esto que

Negar el hecho religioso, precisamente cuando se trata del hombre como se nos da ahí, en su existencia angustiosa y contingente, con todos sus límites, sus tendencias, con su historia, es mutilar lastimosamente la persona humana o negar los hechos [substanciales de la misma] (1949, pág. 855).

Entonces, respecto a la actitud de negación de Dios surgen las siguientes interrogantes: ¿es la renuncia a esta apertura a lo divino, una actitud racional, que puede justificarse desde las facultades intelectivas de la persona? ¿O es más bien una afirmación *a posteriori* de una concepción antropológica equívoca de tinte reduccionista?

Para tratar de dar respuesta a estas preguntas desde el ámbito filosófico, es necesario situarnos en lo que muchos filósofos han denominado el «problema en torno a Dios», que atañe hasta la raíz las estructuras más íntimas del ser humano y que afecta, definitivamente, su modo de ser y estar en la realidad misma.

### ***1.1 El problema de Dios» en la postmodernidad***

De antemano, es necesario reconocer que la filosofía clásica explica que en la persona cohabitan antropológicamente dimensiones connaturales, esenciales y dinámicas de las que no puede prescindir (García, 2004), tales como: subsistencia, incomunicabilidad, racionalidad o intelectualidad, libertad e individualidad, y apertura a la realidad; de esta última se derivan la autoconciencia y la intimidad que, en últimos términos, trasladan el ser personal al conocimiento de Dios por su carácter trascendente.

De tal manera que el hombre, que es consciente de dichas notas antropológicas, es capaz de hablar de la existencia de Dios en un sentido metafísico y antropológico, es *capax Dei* porque si se parte desde la experiencia individual, como un aspecto que no es ajeno a la esencia personal del ser humano, se puede llegar a un camino que posibilite el conocimiento de Dios.

Garcí, sigue comentando al respecto:

[La religión] es el ámbito privilegiado de la realización personal. La persona humana, por su estructura dirigida a la contingencia, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante y absoluta, que es Dios. Por esa razón, el hombre está religado con Él. El ser contingente no puede subsistir sin la participación con el Ser Absoluto: Dios está en el fondo de las cosas, especialmente en el fondo de las personas como su fundamento último (2004, pág. 171).

Pero, con este panorama en el que aparentemente parece razonable y hasta evidente desde la óptica filosófica la existencia de una dimensión religiosa y espiritual intrínseca, ¿por qué entonces, hay quienes postulan sistemáticamente la «muerte de Dios»? ¿cómo entender el sistema epistemológico, respecto a la religión, que se caracteriza por ser antiteísta y cuyas consecuencias permean la forma de actuar de la sociedad?

Se ha explicado que la cultura contemporánea alzando la bandera del secularismo, se ha esforzado por imponer ideológicamente la negación de Dios para contribuir con ello al supuesto progreso científico y tecnológico de la sociedad, y a fundamentar una «liberación» en los individuos que la conforman, para que estos dejen de creer en los relatos metafísicos y espirituales. Desprendiéndose así la doctrina en la que parecen ser incompatibles los binomios: Dios – hombre; religión – progreso; razón – fe; Iglesia – Estado.

Maritain (1949) sobre este punto, enfatiza:

El ateísmo absoluto comienza [a pretender], que el hombre se convierta en el único amo de su propio destino, totalmente libre de toda “enajenación” y de toda heteronomía, total y decisivamente independiente de todo Objetivo final, así como de toda ley eterna impuesta por un Dios trascendente. ¿Acaso la idea de Dios no se origina, de acuerdo con los ateos teóricos, en una enajenación de la naturaleza humana, separada de su verdadera esencia y transmutada en un ideal, y en una imagen sublimada cuya misma trascendencia y atributos soberanos aseguran la sumisión del hombre a un tipo de existencia esclavizada? [Los ateos teóricos se preguntan qué] ¿No es acaso liberándose de esa imagen sublimada, y de toda trascendencia, como la naturaleza humana alcanzará la plenitud de su propia estatura y de su propia libertad y llevará a cabo la “reconciliación final entre esencia y existencia”? (1949, pág. 5).

No cabe duda que esta relación entre el hombre y lo divino representa el fundamento principal para tratar de proporcionar un análisis objetivo que sea capaz de confrontar el ateísmo postmoderno: porque, si se parte desde la premisa de que la naturaleza integral de la persona con todas sus dimensiones, y considerando que está sujeta a desplegarse de sí, se puede establecer un

argumento sólido que refute todo pensamiento antirreligioso, que se pinte a sí mismo como inofensivo y cuyo ataque se lance en contra de Dios y la religión.

Hemos visto que, históricamente, en la modernidad surgió como resultado de desatender objetivamente la religión, una búsqueda incesante del «saber objetivo» sobre todas las cosas, cuyo eje modular se había pretendido encontrar en la conciencia misma del sujeto, porque los pensadores del humanismo renacentista y de la ilustración, admirados e interesados por culminar el giro epistemológico de tinte antropocéntrico y posicionarlo como el paradigma definitivo en el devenir histórico, comenzaron a recurrir a la inmanencia antes que a la trascendencia para cerrar así el capítulo de Dios en la historia.

Después, el punto álgido del sistema filosófico ateo, como se explicó con anterioridad, es representado casi singularmente por F. Nietzsche, quien marcaría con su reflexión en torno al «problema de Dios» el parteaguas respecto al paradigma postmoderno. La doctrina filosófica de este pensador, cabe destacar, se esforzaría por rescatar una cosmovisión de la realidad pesimista, la cual estaba fundada excesivamente en el ensalzamiento del sujeto hasta perder de vista la existencia de una verdad absoluta y trascendente (Strathern, 1996).

Este famoso pensador revitalizó, como hemos desarrollado, los puntos filosóficos de la época moderna, imprimiéndoles el sello de su propio pensamiento (Nudler, 1997), caracterizado por una incesante invitación al individualismo, un relativismo moral suscitado como resultado de su método gnoseológico, un vitalismo<sup>56</sup> exagerado, y un nihilismo antiteísta que tenía su punto de apoyo en la influencia del «espíritu racionalista».

Posteriormente, la postmodernidad, como culmen de todos los males acarreados por la modernidad, ya no se preocuparía tanto por el acontecimiento de la «muerte de Dios» propuesto por Nietzsche, sino que se encargaría de edificar una civilización prescindiendo totalmente de aquello. La situación era más clara: estaba gestándose un tipo de indiferentismo religioso que daba por supuesto que el hombre había dejado de creer en Dios, en la realidad y en sí mismo.

Touraine (1994) realiza una interesante aportación al explicar que

---

<sup>56</sup>En cuanto considera la vida como un Absoluto. Para los vitalistas radicales la vida no tiene un fundamento exterior a ella, sino que tiene valor en sí mismo.

Gianni Vattimo tiene razón cuando ve en Nietzsche el origen del postmodernismo, pues fue él el primero en mostrar el agotamiento del espíritu moderno en el “epigonismo”<sup>57</sup>. De manera más amplia, Nietzsche es quien mejor representa la obsesión filosófica del Ser perdido, del nihilismo triunfante después de la muerte de Dios (1994, pág. 116).

Sin embargo, si se sostiene que el trasfondo cultural de occidente oscilaba entre un paradigma teocéntrico y se volcó casi de manera automática al antropocentrismo, ¿cómo es posible asimilar un cambio de tan enorme magnitud? El binomio hombre – divinidad ha ido perdiendo su fuerza en la cultura actual, no obstante, aún existen razones para seguir postulando y defendiendo, incluso frente a la actitud agresiva y violenta que supone el ateísmo postmoderno, que Dios, como *Esse Subsistens* puede ser conocido y asimilado.

## 2. Introducción al pensamiento de Xavier Zubiri

No cabe duda que, en la labor titánica de intentar conducir al hombre postmoderno a la demostración de la existencia de Dios, numerosos pueden ser los caminos de acceso para llevar a cabo este difícil objetivo; sin embargo, ha de considerarse, al menos a lo largo de este último capítulo, principalmente el contexto y la realidad actual que se vive hoy en día para determinar el alcance y el peso que pudiera tener un argumento metafísico, que fuese capaz de postular, frente a la violencia irracional antiteísta, que Dios puede ser conocido a través de la razón natural.

Tal y como se ha mencionado antes, la postmodernidad ha arrasado con todo referente sólido, asimismo, se ha abandonado drásticamente la religión y se le ha estigmatizado como un mal que debe ser erradicado. Por tal motivo, es apremiante revalorizar aquellas cuestiones filosóficas que sean capaces de incidir en el pensamiento del individuo postmoderno y secularizado, de una manera completamente radical, sin descartar las nociones clásicas de la «filosofía de siempre»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup>El «epigonismo» puede definirse como un estado de saturación y hastío político, consecuencia del hecho de suceder un período de grandeza cualesquiera. Es el efecto no deseado de lo grande, tanto en el plano político o en el artístico – cultural. Se entiende desde el problema analizado por Max Weber y Friedrich Nietzsche que con base al epigonismo los grandes hombres dificultan el surgimiento de grandes hombres. (Majul, 2018).

<sup>58</sup>Por filosofía de siempre, se alude a la filosofía aristotélico – tomista. Es importante recalcar que, en los últimos años, lamentablemente, ha surgido una corriente de pensamiento que pretende desechar esta línea filosófica por considerarla anticuada y hasta incompleta bajo el falso argumento de que ya no es capaz de responder a las necesidades del hombre actual, limitándola así a un tiempo determinado en la historia de la filosofía. No obstante, a lo largo de este trabajo se intentará complementar la aparentemente nueva forma de hacer filosofía del autor contemporáneo vasco Xavier Zubiri; con el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. La dificultad, precisamente, radica en el hecho de que la vía explicada por el primero, y estudiada en este documento, surge como una opción más razonable de justificación de Dios, dado que se funda en una cuestión aparentemente racional que es la experiencia humana.

Para cumplir dicho objetivo se recurrirá a la doctrina de un pensador español contemporáneo llamado Xavier Zubiri (1898 – 1983), quien representa uno de los referentes sólidos a la hora de hablar sobre Dios, el hombre y la religión; y no es para menos, dado que su amplísima labor como docente y escritor le ha impregnado de una característica eminentemente filosófica, que lo ha distinguido de los demás: la radicalidad metafísica (López, 1968).

De un carácter profundo, con un pensamiento penetrante y un estilo conciso, Zubiri intenta, a lo largo de todas sus obras, colocar al hombre en la verdad y en la realidad (López, 1968, pág. 309) frente a «una época saturada hasta el ahogo de relativismo y blandos compromisos» (López Quintas, 1968, pág. 317) utiliza una manera de escribir someramente ascética y severa, porque desde el principio queda situado en el plano de lo ontológicamente *real*<sup>59</sup>, y es precisamente bajo este panorama, en el que la lectura de sus escritos, ha de ser estrictamente analizada y estudiada<sup>60</sup>.

Sobre la complejidad de este filósofo, señala López que

La lectura de sus escritos [de Xavier Zubiri] ha de ser necesariamente difícil. Pero ello no debe constituir un pretexto para el abandono [de los mismos], sino un motivo de insistencia, en la seguridad de que, como sucede en la audición de música selecta, cada repetición se da en un plano de superior profundidad, siempre nuevo y sorprendente, debido, sin duda a la eterna lozanía de lo profundo [...] Así, lo que más fuertemente impresiona de Zubiri no es la densidad y robustez de su pensamiento, sino el ritmo intelectual o lógica interna, que es consecuencia brillante [...] de la profundidad en el pensar (1968, pág. 319).

De esta manera, frente a la ola de confusión y de desarraigo cultural que ha suscitado el ateísmo postmoderno, y que sucintamente ha afectado la existencia entera del hombre de hoy, Zubiri trae consigo un mensaje que busca ser fiel a lo real; algo que parece ser una completa actitud de madurez intelectual que se ha ido gestando en el seno de un pensamiento rico y profundo, que se esfuerza

---

<sup>59</sup>La radicalidad en los escritos zubirianos inspira ineludiblemente a una actitud totalmente realista. El pensamiento de Zubiri, como se explicará más adelante, puede ser considerado como una constante explicación de la «intelección de la realidad» y del «poder de lo real» (nociones que serán desarrolladas con mayor detalle en las posteriores páginas). En términos prácticos, su pensamiento puede ser catalogado como un tipo de «metafísica realista intramundana» (López, 2019), ya que se funda en «tratar de reconquistar intelectualmente la verdadera inmediatez con lo real» (López, 1968, pág. 327).

<sup>60</sup>Es indispensable leer las obras de Zubiri bajo la óptica de una filosofía de la religión.

por establecer, a partir de neologismos<sup>61</sup>, un conocimiento más absoluto de la realidad, sobre todo en lo que aquí respecta al problema en torno a Dios<sup>62</sup>.

### ***2.1 Preámbulo sobre la filosofía zubiriana***

Se ha mencionado que la filosofía de Xavier Zubiri está fundamentada en un sistema profundo, riguroso, completo y comprensivo, que intenta integrar las experiencias del hombre desde una óptica metafísica y antropológica, para dar respuesta a los problemas actuales sin dejar atrás el pensamiento del pasado. Dicho autor se esfuerza por ponderar las grandes preguntas filosóficas que operan desde el nivel más hondo de nuestro conocimiento.

Antes de explicar propiamente el argumento zubiriano del que se pretende sustentar el estado de la cuestión frente al problema del ateísmo postmoderno; es menester ahondar en los presupuestos filosóficos en los que el filósofo vasco funda todas sus obras para comprender con ello, de una manera más completa y dinámica, la vía de la religación (objeto de estudio de este capítulo) propuesta por Zubiri.

El antecedente, precisamente es que, dicho pensador busca estudiar exactamente la esencia misma de los hechos; es decir, parte de «un análisis de la realidad humana en cuanto tal» (Zubiri, 1994, pág. 5). Por lo tanto, la filosofía zubiriana tiene como punto de partida en todos sus escritos, el deseo de comprender *la aprehensión*<sup>63</sup> *primordial de la realidad*<sup>64</sup>.

Como un primer acercamiento se reconoce que el hombre está inmerso en la realidad y la conoce por medio de la simple aprehensión, que es el primer contacto de conocimiento con las cosas. Sin embargo, la aprehensión primordial de la realidad, un concepto más profundo trabajado por Zubiri,

---

<sup>61</sup>No será extraño para Zubiri, apoyarse de neologismos a lo largo de sus obras, porque desde un inicio, se propone dar plenitud a los conceptos filosóficos clásicos.

<sup>62</sup>Sobre este punto, explica Savignano (2015) que «para la investigación del problema de Dios, son ineludibles los presupuestos antropológicos y metafísicos, y especialmente, epistemológicos, que Zubiri expresó, respectivamente, en la original concepción del hombre como una realidad personal» (2015, pág. 427).

<sup>63</sup>Lo aprehendido es realidad. No se puede aprehender algo fuera de lo metafísicamente real.

<sup>64</sup>La aprehensión es el primer contacto con lo real porque nos sitúa directamente con la realidad. Aún y cuando parecería lógica esta afirmación, es necesario ser claros a la hora de hablar sobre este tema porque la precisión en los términos, sobre todo en aquellos que parecen más evidentes, ayudará a comprender las nociones zubirianas utilizadas para explicar el acceso a Dios. La aprehensión es la base de toda comprensión ulterior. Por ejemplo, una persona al nacer solamente goza de una *primera aprehensión* de las cosas: se percibe el mundo real en el que se encuentra inmersa, pero no es capaz de diferenciar lo que las cosas son. Por ello, sabe que hay un ruido más no qué lo produce ni el porqué es producido; sabe que hay un color y no diferencia los matices de colores ni la importancia de saber identificarlos; sabe que hay un aroma sin embargo no lo relaciona con otros ni lo compara.

constituye el acto elemental, propio y exclusivo de la intelección<sup>65</sup> del ser humano que se enriquece en los modos ulteriores de la misma<sup>66</sup> del *logos*<sup>67</sup> y de la *razón*<sup>68</sup>, y cuya esencia representan momentos específicos en la cognoscibilidad epistémica de la realidad.

Como la persona humana está sujeta a realizar diferentes aprehensiones, el acto de intelección por excelencia será aquel que contemple lo metódicamente real con sus características propias y la razón del porqué son de tal manera y no de otra<sup>69</sup>. De esta forma, el hombre aprehende naturalmente las cosas «en *impresión*<sup>70</sup> de realidad<sup>71</sup>, según son *de suyo*<sup>72</sup>» (Infante, 2018, pág. 355). Para Zubiri,

---

<sup>65</sup>La intelección, como acto de inteligir, es para Zubiri, (1994) «aprehender formalmente las cosas como reales, esto es, según son *de suyo*. [Es decir], consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma: son caracteres que la cosa tiene *de suyo*. Todo lo que el hombre inteligir es inteligido como algo *de suyo*. [De igual manera] el *ser-de-suyo* es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la intelección» (pág. 43). También puede definirse como «mera actualización de lo real en la aprehensión» (Yañez, 2005, pág. 579), de manera que, intelección, puede entenderse como captar lo real por medio de la inteligencia, a través de la actualización de la realidad por la asimilación de su esencia (Sepúlveda del Río, 2019).

<sup>66</sup>Es decir, cuando se aprehenden en último término las cosas tal y como están en la realidad pura y simple.

<sup>67</sup>Representa el momento del proceso de intelección en el que se explica qué es lo real. Se trata, ante todo en el camino de conocimiento, según Zubiri, de diferenciar las cosas, darles un nombre específico según sus cualidades y comprender integralmente, la relación que tienen respecto a otras (Fowler, 2021).

<sup>68</sup>Es la explicación metódica de qué son las cosas en sí y cuál es el motivo de su esencia. Este representa el punto más alto de comprensión, dado que abarca todas las maneras de comprender (Fowler, 2021). En esta etapa de la intelección, la razón quiere saber lo real de una manera más específica.

<sup>69</sup>Estos tres modos de intelección, hasta aquí expuestos, constituyen un acto intelectual único que sirve de fundamento para todo conocimiento. A esta unión actual, Zubiri le denominará «inteligencia sentiente». «Sentiente» en cuanto que es la captación de lo que se percibe por medio de los sentidos e «intelectivo» en cuanto que aprehende la dimensión de la realidad por medio de las facultades antropológicas (Nieva Moreno, 2011). La «intelección sentiente» es anterior a toda conceptualización de las cosas y de los hechos, ya que se asimila de forma inmediata cuando se da el contacto de la cosa por medio de sus características. Por este motivo, Zubiri sostiene que la inteligencia misma «siente» la realidad.

<sup>70</sup>Toda impresión, es decir manifestación de la cosa. tiene dos momentos específicos: un momento que afecta al viviente, al que llamaremos contenido (color, peso, sonido) y un momento que remite formalmente a *algo otro*, que Zubiri denominará «alteridad». La alteridad no es otra cosa más que el modo ulterior en que se quedan los contenidos en la mente (Yañez, 2005). Esto es lo que permite que se pueda relacionar análogamente un concepto con otro aspecto de la realidad. Del mismo modo, a las formas inscritas en una forma radical de alteridad; es decir, cuando se ha aprehendido completamente, Zubiri le llamará «formalidad». Bajo este panorama, entonces, sentir es igual a tener impresiones y tener impresión de realidad es inteligir; ambos momentos unidos dan el sentir intelectual como acto de la inteligencia sentiente.

<sup>71</sup>Para comprender mejor el concepto de «impresión de realidad», es necesario mencionar que el hombre es ante todo un viviente animado, por lo tanto, es un viviente animal que tiene *de suyo* una propiedad: el sentir. Para el filósofo español, sentir es sinónimo de tener impresiones. Así, el hombre siente la realidad impresivamente. A esto se le conoce como «impresión de la realidad». El hombre es capaz de sentir la realidad. Por ejemplo, una persona que se acerca al fuego, no solo siente calor, ni que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el *calor es caliente*, siente la realidad de lo caliente en el calor (Zubiri, 1994, pág. 45). La unidad intrínseca entre el contenido y la alteridad es la impresión, porque es la manera en que conocemos.

<sup>72</sup>Rivera Cruchaga (2001) explica que «*de suyo*» es «el modo como se manifiesta la realidad a la inteligencia sentiente» (pág. 151): es decir, lo que la cosa es pura y sencillamente.

y como una primera aproximación, el hombre es «*realidad intelectual*»<sup>73</sup> (2018, pág. 355), porque es capaz de conocer verdaderamente lo real.

### 2.1.1 La realidad misma como fundamento

Para comenzar a estudiar propiamente la filosofía de Zubiri, es importante partir del siguiente juicio: «Todo lo real está constituido por ciertas notas» (Zubiri, 1994, pág. 30). El carácter propio de realidad se manifiesta como el carácter último por el que la metafísica indaga (Sepúlveda, 2019) y por lo tanto, la realidad tendrá una específica correspondencia en cuanto a que las notas de algo pertenezcan a la cosa *de suyo*. Así, Zubiri (1995) explica precisamente que «la realidad no es un modo de ser [porque] la realidad es justamente algo previo al ser. Y el ser es algo que está fundado en la realidad como un *de suyo*» (1995, pág. 30) necesariamente cognoscible. En ese sentido, la realidad es el fundamento del ser.

Por ello, no se puede dar un saber sin realidad ni viceversa. La realidad se nos da en el mismo saber puesto que «ser y saber se corresponden mutuamente, constituyendo un mismo acto» (Nieva, 2011, pág. 41) en el que la realidad es expresada según el modo en que se presentan las cosas al acto mismo en que se aprehenden<sup>74</sup>. Este acto de aprehensión posibilita que las cosas se le impongan al hombre con una fuerza tal que le permite sentirse vinculado a lo real:

La noción radical de realidad, entonces, no es la de lo que existe *en sí*, fuera de la mente, ni tampoco la de lo que existe *para mí*, al modo de algo puesto. La idea originaria de realidad es la de *alteridad* dada en esa aprehensión que está a la raíz del vivir de cada cual [...] La alteridad de realidad consiste en quedar de tal modo en la aprehensión, cualquiera sea el contenido concreto, que este queda como fundamento el propio acto aprehensor. Quedar como real es quedar como siendo formalmente anterior a la aprehensión misma. Zubiri llama formalidad al modo de quedar. [...] La realidad es radicalmente una formalidad<sup>75</sup> (Yañez, 2005, pág. 579).

Sin embargo, es preciso hacer una importante aclaración respecto a lo real, porque si deseamos situarnos en el plano físico, para mostrar un camino que nos conduzca al acceso de Dios, hay que distinguir que desde el punto de vista zubiriano, la realidad tiene dos momentos específicos: uno

---

<sup>73</sup>«El hombre tiene para inteligir una sola facultad, la inteligencia sentiente, en la cual siente realmente la realidad en forma de impresión» (Zubiri, 1994, pág. 47).

<sup>74</sup>Esta unión esencial entre la realidad y el acto de la aprehensión *de suyo*, es lo que Zubiri entiende por «inteligencia».

<sup>75</sup>La formalidad es, entonces, el hecho de que las notas de algo estén aprehendidas *de suyo* (Zubiri, 1994).

talitativo<sup>76</sup> y otro trascendental<sup>77</sup>. Mediante ambos conceptos se podrá esbozar una idea de Dios en cuanto a lo real, pero, para consolidar tal aproximación, es obligatorio analizar la realidad del agente que conoce y vive sentientemente de lo real: el hombre.

### 2.1.2 La realidad humana como experiencia

La filosofía de Zubiri toma como referente cuestiones metafísicas, epistemológicas y antropológicas para tratar de explicar la realidad del hombre y de Dios. Es evidente que cuando Zubiri intenta dar razón de sus argumentos, se pregunta por lo que es el ser humano en términos radicales de lo real. Deduciendo que es, antes que nada, una realidad humana.

Con todo esto es, posible afirmar que la realidad es entonces, siempre *más* que cualquier cosa en concreto y se presenta como el «horizonte último que fundamenta a la persona y [que le] obliga a realizarse» (Sepúlveda, 2019). Por tal motivo, el hombre se caracteriza por la capacidad de experimentar la realidad que lo envuelve. Digamos pues, que está abierto naturalmente a lo real.

Cada hombre es así una persona codeterminada<sup>78</sup> frente a la realidad, dado que la vida de cada individuo no comienza en la nada ni en el vacío, sino que existe en un contexto vital determinado:

La vida del hombre no es solamente la vida que él ejecuta, sino que es a la vez, e intrínsecamente, en algún aspecto, la vida que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado. [...] El hombre a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida. La persona es, en cierto modo, el gran personaje de su vida. [...] Con sus potencias y facultades, y dentro de su contexto ya trazado, el hombre ejecuta sus acciones. (Zubiri, 1994, pág. 85)

---

<sup>76</sup>Todas las cosas reales tienen multitud de notas. Esa característica de multitud, forma una unidad. Las notas de las cosas reales pueden ser clasificadas en dos tipos: unas que son el resultado de la actuación de unas sobre otras a las que Zubiri denomina «adventicias» y otras que pertenecen a la cosa *de suyo*. Estrictamente son *sus* notas, a las que el filósofo designa con el nombre de notas «formales». Cada nota es una forma de realidad. El momento de tener tales notas (las que son *de suyo*), hace referencia a la «talidad» (Zubiri, 1994). La talidad es la realidad como tal.

<sup>77</sup>Es el momento de tener modo y forma de realidad. Como se puede constatar es un momento que ha surgido como resultado de un proceso cognitivo más riguroso: «Toda cosa real, es más de lo que es por el mero contenido de sus notas [...] El momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es “más” que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la apertura de lo real [...] Por esto, la trascendencia no es un mero concepto común a todo lo real [...] sino que se trata de un momento físico de comunicación» (1994, pág. 35).

<sup>78</sup>Por «codeterminación» se entiende «todos aquellos procesos causales en los que unas cosas influyen, se relacionan, causan, son razón de o determinan mutuamente de algún modo otras cosas» (Centeno, 2021).

En este sentido, para Zubiri la vida tiene un carácter que contiene un mensaje en sí mismo, puesto que «el hombre se encuentra implantado<sup>79</sup> en la existencia, con la tarea de tener que hacerse con las cosas, con los demás y consigo mismo» (Nieva, 2011, pág. 45) y por ello, la actividad vital ha de consistir en impresión de realidad también, para tener que hacerse hombre<sup>80</sup> porque, al vivir, como todo está situado en la inteligencia sentiente y en la captación de lo real, entonces la vida de cada ser humano es aprehensión de la realidad<sup>81</sup> que se va realizando por medio de las acciones de las que él mismo es actor, agente y autor<sup>82</sup> (Savignano, 2015).

A pesar de esto, Zubiri no se queda en la mera acción, más bien se enfoca en el mismo ser del hombre a través de una sólida antropología metafísica, como primicia para esbozar la idea de Dios. Específicamente, la persona, sobre la cual Berciano (2018) siguiendo la línea de pensamiento del filósofo español, señala que

---

<sup>79</sup>El término «implantado» resulta ser hermenéuticamente más preciso, porque a semejanza de una planta, el entorno juega un papel preponderante en el que el hombre necesariamente tiene que echar raíces y desarrollarse fecundamente (Martínez, 1993).

<sup>80</sup>En el sentido de orientarse hacia el fin al que está ordenado.

<sup>81</sup>La mejor manera de entender la aprehensión de la realidad es a través de la ejemplificación de una percepción simple. Yañez (2005) sugiere el siguiente: «Escucho un sonido, lo aprehendo como real. La cosa real [que me ha sido dada] es el sonido mismo. Pero puedo distinguir analíticamente en él su aspecto de cosa, por supuesto real, y su aspecto de real. Su realidad como formalidad, es decir, como modo de quedar, le pertenece intrínsecamente en cuanto cosa, por así decirlo. Pero no se agota esta, su realidad, en el hecho de ser suya. Siendo *su* realidad, es sin embargo *más* que la cosa real. Lo aprehendido entonces en la percepción es la cosa real y, en ella, la realidad como tal, ese modo de quedar, que, es *más*. Al oír el sonido real, por tanto, he oído la realidad en forma de sonido. Ahora bien, esta realidad oída se me da como base de mi actividad vital. La realidad sonante me abre diversas posibilidades: taparme el oído, resbalar indiferentemente sobre el sonido, aguzar mi atención para gozar la melodía, y otras más. Se trata de una diversidad de posibilidades, entre las cuales imperativamente tengo que optar por alguna. La aprehensión de realidad se me revela, no como un acto de posesión de mi parte, sino más bien como la actividad de ser poseído por la misma realidad, que me tiene, me proyecta y me empuja» (2005, pág. 580).

<sup>82</sup>Se ha explicado que la realidad es fundamento de todas las cosas, no obstante, para precisar esto es necesario mencionar que es sobre todo en un triple sentido. En primer lugar, decimos que la realidad es algo último en las acciones humanas, en cuanto al sentido ulterior del obrar. A este fundamento como lo último, Zubiri le dará el nombre de «ultimidad». Asimismo, como el hombre es agente de cada uno de sus actos, opta y se inclina en cada acción por una forma de realidad que se presenta como posibilidad entre otras; de esta manera la realidad, en sentido estricto, es la «posibilidad» de posibilidades, entendida desde el carácter eminentemente metafísico, posibilitando a su vez, que la realidad del hombre sea humana. Finalmente, la realidad también es «impelente». El hombre tiene que ejercer una acción (aún si decidiera no hacerlo, ya lo hace) y en este sentido, la realidad impone al hombre su realidad. Se dice entonces, desde la filosofía zubiriana, que «el hombre vive en la realidad, desde la realidad, y por la realidad» (Sepúlveda, 2019).

No es una realidad hecha, sino que está siendo; es una esencia abierta que tiene que realizarse; y como tal está en un proceso de personalización, en el que tiene que vérselas con sus notas constitutivas y con las posibilidades que surgen en sus relaciones con las cosas y con las otras personas<sup>83</sup> (2018, pág. 251).

Por lo tanto, la realidad se impone sobre la persona, porque esta se sitúa en la realidad y es una forma de la misma: el hombre puede ser de algún modo dueño de las cosas y como tal, es absoluto con respecto a ellas en cierto sentido; sin embargo, Zubiri lo considera como relativamente absoluto<sup>84</sup> respecto a la realidad. Ser consciente<sup>84</sup> de esto tiene mucha incidencia debido a que el hombre tiende a descubrir mediante una búsqueda a partir de las cosas y de los hechos «absolutos», el fundamento para lograr realizarse de manera plena.

Es a lo largo de esta incesante búsqueda, que en sí mismo implica tácitamente el deseo de que la persona humana sea capaz de remitir a la plenitud vivencial, donde se funda el problema de Dios, porque todos los seres humanos, aún creyente y no creyentes, desean sentirse realizados. A pesar de que sus operaciones no se ordenen al bien objetivo, sino a los bienes aparentes; existe pues, intrínsecamente, el anhelo de alcanzar la realización humana. Por ello, es indispensable hablar hoy más que nunca de Dios como fundamento de la realidad, que es donde se va germinando este deseo esencial.

### **2.1.3 La realidad de Dios como enigma**

A lo largo de toda su vida, Xavier Zubiri tuvo una preocupación incesante tanto filosófica como teológica sobre el tema de Dios. Para este filósofo tanto la religión como la relación con Dios ocupan un papel preponderante en el quehacer personal de cada individuo, porque en el ser de cada persona cohabita una dimensión radical «donde palpita la pregunta por Dios y se abre la experiencia de una trascendencia en la más propia inmanencia» (Yañez, 2005, pág. 570). Considerando este

---

<sup>83</sup>A este carácter de la persona, lo llama Zubiri «suidad», la cual es definida por Nieva (2011), como «la forma de la realidad humana en cuanto realidad» (2011, pág. 50). Del mismo modo, Infante (2018) establecerá que «la realidad humana, a diferencia de las cosas, no solamente tiene “de suyo” sus propias notas que la caracterizan y definen, sino que el hombre es formalmente “suyo”, esto es, se posee a sí mismo, su propia realidad es suya: “suidad”, que es en lo que consiste el hombre como persona» (2018, pág. 355).

<sup>84</sup>Pintor (1988) en cuanto a la relatividad absoluta, manifiesta que «la realidad personal no es solo una realidad “de suyo” como cualquier otra realidad, sino que además es una realidad “suya”, una “suidad”, lo cual hace que en este sentido sea una realidad absoluta; pero la persona no hace su ser desde sí misma [simplemente porque no puede darse el ser a sí], sino desde la realidad relativa. En una palabra, la persona humana es es una realidad relativamente absoluta» (1988, pág. 36).

deseo de dar razón a las cuestiones más trascendentes de la vida, es preciso ahondar en la concepción de Dios desde el pensamiento zubiriano.

Para Zubiri, Dios, es el fundamento de toda la realidad (Berciano, 2018). Si se ha mencionado que la realidad es fundamento del ser, entonces no es extraño afirmar que Dios, a su vez, es el fundamento de lo real, fundante de todo lo que de él se desprende; para dar cuenta de ello, es necesario demostrar que posee los caracteres de realidad *absolutamente absoluta*, y que la persona desde su dimensión antropológica es capaz de acceder a ella debido a que

El hombre en su búsqueda va configurándose su persona según sea su intelección de Dios. Y para llamarlo así necesitamos por lo menos dos motivos. Ante todo, que se trate del fundamento mismo de la realidad. Este fundamento será real por ser fundamento, pero no realidad – objeto, sino realidad – fundamento, una realidad cuyo modo de ser *quad nos* es fundamentante [...] Hay que mostrar que este fundamento tiene los caracteres que atribuimos a Dios [...] Hace falta mostrar que el fundamento así encontrado como real no solo tiene tal nombre de Dios, sino que es realmente Dios. Más aún. Hará falta mostrar que a esta realidad divina tiene acceso la persona humana (Zubiri, 1994, pág. 121).

El problema en torno a Dios, como se puede ver, es sumamente complejo, porque se necesita demostrar en un intento de justificación de la existencia del mismo, que es fundamento y fundante de lo real. Para ello, es necesario presuponer una idea de Dios que sea el resultado de una experiencia religiosa de tinte racional. Por lo tanto, habrá que probar no solo que Dios es real, sino que es también accesible a través del solo uso de la razón natural.

### **3. La religación del hombre al poder de lo real**

Con base a lo anteriormente desarrollado, se ha logrado vislumbrar que el filósofo español ocupó mucho de su pensamiento tratando de dar respuesta a las preguntas más apremiantes sobre la realidad, la inteligencia y Dios. Al estudiar este último, en la filosofía de Zubiri, uno de los aspectos

más interesantes es sin duda el de la religación<sup>85</sup> del hombre, «como ser personal<sup>86</sup>, con el Ser [de Dios] que lo ha constituido como persona» (Jiménez, 1959, pág 62).

Zubiri (1994) alude sin duda a la experiencia de Dios desde la realidad humana, porque para este autor el ser del hombre es principalmente un ser en Dios. Por ello, afirma categóricamente que «estamos lanzados por las cosas reales a la búsqueda de la realidad divina. Hacerse persona [precisamente] es ir buscando [esa realidad]» (1994, pág. 122), porque toda nuestra vida, considerada como un conjunto de experiencias<sup>87</sup>, consiste en tratar de asimilar la noción de divinidad en cada ser personal.

Por tal motivo, dentro de los caminos hacia una justificación de la existencia de Dios que toman como referencia al hombre, tiene particular alcance la vía de la religación propuesta por este filósofo, porque en ella Zubiri pretende volver a colocar a Dios como el punto más alto de aprehensión intelectual: «Me inclino a creer que Dios no es primariamente un “incremento” necesario para la acción, sino más bien el “fundamento” de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación» (Zubiri, 1987, pág. 434).

El punto de partida, como ya se mencionó, es sin duda alguna la persona; la cual, no es una realidad hecha ni mucho menos acabada, sino que se encuentra *siendo*, que se va realizando según las notas constitutivas que la conforman y las posibilidades de establecer relaciones con las personas y las cosas, es suidad, que, a su vez, la hace estar ligada a la realidad de muchos modos

---

<sup>85</sup>«Religación» es un concepto fundamental en el pensamiento zubiriano, el cual debe situarse en el contexto de la filosofía de la religión. Al respecto, sobre este «neologismo» escribe Pintor-Ramos (2015): «Todos los tratamientos de la religación surgen de la búsqueda de un substrato en el que apoyar el mundo de la religión y rebatir así su posible aspecto de superestructura ajena a lo esencial del mundo humano; se toma como pretexto para el neologismo posible semántico la posible etimología de Lactancio, que deriva la religión (cristiana) del verbo latino *religare* [...] normalmente significa la “implantación” en la existencia. [...] la plasmación natural de la religación es la religión» (2015, págs. 93-94). Se trata entonces, de una dimensión que es constitutiva a la existencia humana, a la que todos tendemos y que posibilita de alguna forma, no solo la justificación de múltiples religiones, sino, que algunas personas puedan optar por no tener ninguna religión. Para Zubiri, la religación no es necesariamente sinónimo inmediato de Dios, más bien es un vínculo ontológico a lo que nos hace ser como personas (Nieva, 2011).

<sup>86</sup>Jiménez (1959) señala que para Zubiri, el ser personal es espíritu. El cual, es el verdadero ser del hombre, porque «es lo que permanece en él; se hace presente durante toda la existencia temporal como una misma unidad idéntica a sí misma» (1959, pág. 61). Esta afirmación, tiene consonancia con la enseñanza platónica y aristotélica, dado que parte de la concepción de asimilar que; el hombre tiene cuerpo (sujeto a la categoría del espacio); un principio de vida (que anima toda la integridad de lo material y sujeto al tiempo) y un espíritu que trasciende ambas nociones categóricas (espacio – tiempo).

<sup>87</sup>Es necesario aclarar, que cuando Zubiri habla de «experiencia», no se refiere precisamente a lo sensible, ni al reconocimiento de una cosa en múltiples percepciones, dado que, para el autor, no es lo mismo que lo empírico ni lo vivencial. Cuando habla de experiencia se refiere entonces, a una prueba de la realidad física de algo (Correa, 2004).

en sus diferentes actos, por esta razón, la realidad se manifiesta como fundante de la realización personal, dado que es la que determina lo que el hombre es y será, porque no puede desarrollarse en lo irreal.

Queda claro entonces, que el ámbito en el que el hombre se constituye y desenvuelve es la realidad misma en el que tiene una forma y un modo propio de ella<sup>88</sup>, porque todas las cosas están, por así decirlo, instauradas en lo real y por ende, como es fundamento, estamos religados a la misma, ya que es una fuerza que nos une intrínsecamente de manera ontológica a las cosas reales.

### ***3.1 El hombre como realidad relativamente absoluta***

El hombre existe como realidad que se va realizando durante la vida<sup>89</sup>. Más que lanzado en la existencia, como si fuese una pieza de un tablero que se mueve al azar, se encuentra situado en las cosas para encontrar su propia realización y se vale de ellas para alcanzar sus metas y proyectos. Aunque, respecto a las mismas, sea absoluto en constaste a cada otra realidad, todavía lo es “relativamente” respecto al fundamento de la realidad, porque se relaciona y se configura en relación estructural con y en la realidad, a la que está abierto (Zubiri, 1994).

Para entender de una manera más clara esto, hay que recordar que el hombre es una realidad personal compuesta por ciertas notas, que Zubiri, reúne en tres grupos: en primer lugar, es un ser vivo independiente del medio, que ejerce cierto control sobre este y por ello, se autoposee, generando así que sus acciones se desarrollen dentro de un sistema total (Zubiri, 1994).

El segundo grupo de notas le atribuye al ser humano la capacidad de sentir; es un animal sentiente, de esta manera percibe las cosas por medio de los sentidos que le afectan como algo otro en impresión de realidad. Finalmente, el tercer grupo de notas lo dotan de inteligencia, con esta facultad aprehende las cosas como reales, según son de suyo.

Estos tres grupos de notas permiten que el ser humano sea autor de su existencia, porque al optar y ejecutar las acciones va realizando su vida personal según tales grupos. El hombre es entonces

---

<sup>88</sup>Zubiri establece aquí una interesante aportación cuando señala que «al carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya», le denominará «personeidad», distinguiéndola evidentemente del término clásico de «personalidad», el cual consiste en la figura según esta forma de ser real que se va formando según sus actos. De este modo, la personeidad es siempre la misma, es el carácter propio del ser persona; en cambio la personalidad se va constituyendo a lo largo del tiempo. El hombre es siempre el mismo en orden a su personeidad; sin embargo, en razón de su personalidad nunca es lo mismo porque lo ideal es que vaya potencializándose (Zubiri, 1987).

<sup>89</sup>Por este motivo, Zubiri le llamará «esencia abierta».

su propia realidad; ya que posee identidad, autoposición e independencia, que le hacen ser quien es. Es también poseedor de su realidad respectiva, la cual se va configurando en lo que hace y que se coloca frente a toda la realidad posible (Nieva, 2011).

Por esta razón, Zubiri señala que el hombre es una realidad relativamente absoluta. Relativa en cuanto es agente de sus propios actos porque «no solo está frente a las cosas, sino también frente a otras realidades personales» (2011, pág. 54); y absoluta porque la realidad misma se impone a él de un modo total en carácter de ultimidad, posibilitancia e impelencia.

Respecto a estas características, es necesario aclarar que, en primer lugar, la realidad es lo último que fundamenta al hombre, debido a que es el apoyo de todas las cosas. La ultimidad de lo real es la garantía del hombre cuando apela a realizar un acto. De esto se desprende inevitablemente la segunda característica que es la posibilitancia como aquella apertura de posibilidades para adoptar una figura específica de la realidad y, finalmente, la realidad como impelencia, en la que esta, se impone al hombre en cada una de sus acciones (Nieva, pág. 58). La unidad de estas tres notas es la «fundamentalidad de lo real»; es decir, lo que le otorga a la realidad su fundamento esencial.

Esta fundamentalidad domina y determina a la persona: «La realidad ejerciendo un dominio real y físico sobre mi relativo ser absoluto, me hace ser realidad personal» (Nieva, 2011, pág. 58). Esta dominancia es meramente física, no causal<sup>90</sup> del ser personal relativo absoluto. Como se puede constatar, para el filósofo español la religión y el ser de Dios convergen en la realidad del hombre, desde el poder que ella ejerce en él.

Por esta razón, González (2005) no dudará en afirmar que

La vía de la religación le conduce a Zubiri desde nuestra realidad relativamente absoluta hacia una realidad absolutamente absoluta. [Como se ha desarrollado], somos absolutos respecto a las demás realidades en virtud de nuestra autoposición personal, pero esta autoposición está fundada en la realidad, y, por tanto, no es absolutamente absoluta, en cambio, Dios como fundamento de la realidad es absolutamente absoluto (2005, pág. 103).

En esta relación estructural, previamente expuesta, entre el hombre y la realidad, se configura el concepto de «poder de lo real» que traerá como consecuencia la consolidación de lo que Zubiri

---

<sup>90</sup>A diferencia de las vías tradicionales para explicar la existencia de Dios, como las cinco vías tomistas, que tienen su eje modular en el principio de causalidad.

denominará «religación», aquel vínculo ontológico que le posibilita afirmar que «el hombre no tiene religión, sino que consiste en religación» (Savignano, 2006, pág. 9).

### **3.2 La religación al poder de lo real: experiencia teologal del hombre**

Para Xavier Zubiri, queda claro que la realidad en sí misma tiene dominancia sobre las cosas reales. Esta misma realidad se apodera del vivir de cada ser personal en el proceso cognitivo de la aprehensión impresiva. De esta manera, la realidad se instaura sobre la vida. A esta dominancia de la realidad, en tanto, que es realidad en sí misma, Zubiri le denomina «*poder*».

Este poder es traducido a su vez, en términos zubirianos, como *poder de lo real*<sup>91</sup> (Yañez, 2005). Este poder de realidad se manifiesta como elemento substancial en la propia percepción individual. Vivir bajo esta realidad consiste necesariamente en estar religado al poder de la realidad, es decir, la religación es la raíz o el fundamento de la vida al poder de realidad. Todo hombre está religado a la realidad: es como el vínculo que une a la persona con lo substancialmente verdadero.

El poder de lo real es un apoyo no únicamente para actuar y vivir, sino para ser real por esa razón, la religación es un hecho radical que configura a la persona (Savignano, 2015). Pues tal y como lo sostiene Zubiri (1994): «La religación, es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad» (1994, pág. 129).

En ese sentido, la persona se realiza apoyada en el poder de lo real que se presenta como un hecho mismo de la vida y existencia humana, la cual tiene su justificación en que la percepción no percibe la causalidad, pero sí la funcionalidad como «momento campal de impresión de realidad» (González, 2005, pág 103); es decir, desde el plano físico. La religación<sup>92</sup> se configura con base a una experiencia del poder de lo real puesto que es el acto de comprobar efectivamente la realidad de algo.

---

<sup>91</sup>Respecto a este concepto zubiriano, Nieva (2011), explica que: «El poder de lo real, fundamento mi persona apoderándose de mí. Este apoderamiento, gracias al cual soy realidad personal es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de la misma. Sin este apoderamiento, no sería persona ni actuaría como tal. El hombre no es nada sin cosas, necesita que le hagan hacerse, porque si bien tiene “poder” y “deber” de hacerse, necesita de un impulso para estar haciéndose, el cual es intrínseca y formal versión al poder de lo real [...] El apoderamiento lo vincula a sí mismo y lo implanta en la realidad» (Nieva, scielo.org, 2011).

<sup>92</sup>La religación no es vínculo material, sino una experiencia constatable que, bajo la apariencia de ultimidad, posibilitancia e impelencia, se nos impone como estrato fundamental de lo que es en sí mismo. De aquí, que todo hombre esté religado a la realidad que no es demostrable pero sí mostrable. Se dice entonces, que la religación es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para que algo sea.

Para Savignano (2015) por lo tanto, el poder de lo real es precisamente el fundamento para que algo sea considerado como real:

El dominio del poder de lo real sobre el hombre es constitutivo e intrínseco: es como un soporte para ser real, lo que hace que sea él mismo. El hombre es de hecho, una realidad personal, ya que depende del poder de lo real, cuyo dominio nos fija en la realidad. [...] el poder de lo real, nos fija y une a la realidad (2015, pág. 429).

Por esto, la existencia humana está religada entonces a la fundamentalidad. A esa realidad a la que estamos religados está dada como algo que supera las cosas reales. A saber, Correa (2004) sostiene que: «la religación es la experiencia de estar fundados en la realidad y remitidos estructuralmente a ella y en esa medida es experiencia, probación de la condición de religación del hombre a la realidad» (2004, pág. 476).

En este sentido, el hombre está religado a la realidad mundana, la única que por sus notas le es accesible. Esta realidad, a la que el hombre naturalmente se encuentra religado, se apodera del hombre y se le impone en todo su ser y obrar. Gracias a la religación, el hombre está empujado de manera física a la realidad que nos apodera. Esto precisamente será el punto de apoyo para dictaminar la manera de hablar de Dios al hombre de hoy.

### **3.2.1 El hombre religado: carácter experiencial hacia Dios**

La realidad es así, el apoyo se da en último término para el ser humano donde tiene todas sus posibilidades de carácter ulterior. Esta unidad, como ya se mencionó de ultimidad, posibilidad e impelencia es la *fundamentalidad* de la realidad. La realidad que domina, que se apodera y que es algo más que las cosas mismas.

Todo lo hasta aquí expuesto genera un sentimiento en el hombre del que muchas veces no es consciente. Más aún, si este se encuentra ensimismado por las corrientes de pensamiento que prometen una superación fontanal de los presupuestos religiosos y metafísicos, no comprenderá que el estar religado produce intrínsecamente una inquietud por lo absoluto.

Berciano (2018) menciona al respecto:

El hombre está ligado a una realidad que lo sobrepasa, en la cual tiene que realizarse como persona; es relativamente absoluto, porque es el poder de lo real lo que lo determina como tal. A este modo de ser relativamente absoluta la persona, Zubiri lo llama Yo. (2018, pág. 254).

Precisamente, bajo la inquietud de búsqueda de lo absoluto, la persona humana es una forma de realidad, constitutivamente abierta porque se encuentra siendo, que tiene que hacer su «Yo» desde la realidad en que está inmersa. La realidad como fundamento es algo a lo que el hombre de hoy necesita urgentemente poner atención. La búsqueda de esta verdad es una experiencia que Zubiri llama «*experiencia teologal*»<sup>93</sup> (Nieva, 2011). La religación, es sin duda, la clave para entender el gran problema teologal del hombre.

El hombre tiene experiencia de lo que es la realidad y el poder que ejerce sobre sí, y, por tanto, un carácter experiencial que es religante, dado que, si tiene una experiencia de sí mismo, que ha ido consolidando a lo largo de los años y de una realidad que lo domina, entonces se puede afirmar que la persona busca incesantemente un fundamento último que sea capaz de saciar su deseo de infinitud. Este fundamento que es absoluto y que debe de ser la realidad misma, es lo que Zubiri llama «Dios», por esto, Dios ahora pasa a convertirse en el fundamento último que se refleja como experiencia de la apertura a lo divino.

### **3.2.2 Dios como realidad trascendente y fontanal**

El camino de la religación, que es una actitud radical ante la realidad de las cosas, implica necesariamente que el hombre se empeñe en adentrarse hacia la búsqueda del fundamento de la realidad que se implanta en la raíz de la propia existencia. Este fundamento es lo que comúnmente Zubiri llama Dios, que es plenitud de la realidad.

Es decir, para el filósofo vasco existe una realidad en la que se funda la realidad. Y como es el fundamento de la realidad personal relativamente absoluta, es necesario que esta otra realidad sea absolutamente absoluta; lo que coincide necesariamente con la realidad de Dios. Así pues, «Dios existe, y está constituyendo formal y precisamente la realidad de cada cosa» (Zubiri, 1994, pág. 166). La religión es aquí, entonces, la «plasmación ulterior de la religación» (Infante, 2018, pág. 356) y a este carácter de ultimidad, en cuanto religante, es decir a lo que estamos ligados y sujetos,

---

<sup>93</sup>Zubiri hace la distinción entre lo teologal y lo teológico. Lo primero envuelve el problema de Dios; en cambio lo segundo, corresponde a Dios mismo.

Zubiri le llama «deidad<sup>94</sup>», puesto que hace referencia a todo lo mostrable al hombre de todo lo real (Nieva, 2011).

Sobre la deidad, Savignano (2006) realiza una interesante aportación a la vía de la religación, porque

Con el descubrimiento de la deidad estamos sólo al primero estadio de una marcha real hacia Dios [...] Solo tenemos a Dios habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad libre de Dios. [...] La realidad de la religación implica un camino real hacia el fundamento intrínseco del poder de lo real, cualquiera sea su forma de realización libremente elegida por cada hombre (pág. 10).

En síntesis, se puede decir que la vida de cada hombre consiste en poseerse tratando de realizar religadamente su Yo que es esencialmente relativamente absoluto. Y que está determinado por el poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente, que es más que lo real y que tiene que fundarse necesariamente en una realidad absolutamente absoluta «distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es pues, Dios» (Zubiri, 1994, pág. 167).

Esta realidad que es Dios tiene dos notas metafísicamente esenciales: es el fundamento del poder de lo real y fundante del mismo. La vía de la religación, llega así, filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que está presente en las cosas reales, por ese motivo Zubiri (1994), no dudará en afirmar que «el hombre es experiencia de Dios y que Dios es experiencia del hombre en una relación de unidad experiencial» (1994, pág. 546).

Basta decir que la religación es entonces, una presencia de Dios en las cosas, no como un panteísmo, sino como una participación de la realidad que fundamenta todo cuanto existe, porque todo en último término está sujeto a lo absolutamente absoluto de lo real. Dios y la persona se determinan por la experiencia. Por ello, Zubiri dirá que el hombre «es una manera finita de ser real y efectivamente Dios» (Correa, 2004, pág. 488), en cuanto a que participa de su ser en la realidad, porque Dios es aquello que funda y hace posible nuestro ser.

Por esto, Berciano (2018) desarrolla que

---

<sup>94</sup>Las cosas y el poder de lo real, que se impone físicamente, no son Dios, pero son, según Xavier Zubiri, manifestación del mismo. Esta presencia que fundamenta y constituye toda la realidad y que proviene de Dios es llamada aquí «deidad». Por esta razón, la presencia de Dios hay que entenderla como realidad – fundamento (Berciano, 2018).

Por ser realidad absolutamente absoluta, Dios es actividad absoluta. La actividad consiste para Zubiri en “dar de sí” y Dios es un dar de sí absoluto, es un darse a sí mismo. Como autoposición en suidad absoluta, Dios es vida absoluta y es persona (2018, pág. 391).

En ese sentido, se dice de Dios, como realidad fundante<sup>95</sup>, que hace posible tres atributos en la realidad: en primer lugar, que la fundamentalidad de su ser es presencia misma en las cosas, esto no significa que las cosas sean Dios, sino que, poseen un carácter formal mediante el cual, de algún modo, participan del ser de Dios; a esto se le conoce como trascendencia de Dios (Berciano, 2018, pág. 392).

En un segundo momento, dicha trascendencia permite que Dios sea trascendente en las cosas reales, *ergo* trascendente en el mundo, porque tiene su fundamento en lo real y lo funda al mismo tiempo; y finalmente, la presencia de Dios en las cosas garantiza una nota constituyente a la cosa misma para que esta sea real; metafóricamente, es como una fuente de lo que brota y dimana la realidad.

Esto es llamado por Zubiri «fontanalidad». Lo cual, es definitivamente la clave para entender la religación como una vía accesible para el hombre de hoy, sin descartar las vías clásicas, pero considerando la experiencia racional: la esencia de la fundamentalidad de Dios, que se manifiesta a través del poder de lo real consiste, en ser trascendencia fontanal (2018, pág. 392).

### ***3.3 La religación frente al ateísmo postmoderno***

Si se ha dicho que el poder de lo real es un hecho evidente y que se impone a nosotros porque estamos religados a la realidad, entonces ¿cómo se puede entender la actitud atea, si parece ser una vía de acceso factible? Para intentar dar una respuesta objetiva y desde el pensamiento de Xavier Zubiri, es necesario afirmar primeramente que todo lo que hasta aquí se ha desarrollado es el intento de responder al problema filosófico en torno a Dios.

La postmodernidad, como se desarrolló en el segundo capítulo, sitúa al hombre de hoy en una situación epistemológica en la que lo encamina a creer que las cuestiones filosóficas sobre el Ser Absoluto han quedado superadas, por este motivo, para Correa (2004)

---

<sup>95</sup>Fundamentar, en el lenguaje zubiriano, es sinónimo de «dar de sí».

El ateo puede pensar que Dios no es su problema ya que no es creyente y no afirma su existencia, por lo que, desde su perspectiva, el problema, es del creyente, [sin embargo], lo que se niega, no es si Dios existe o no, sino la existencia de un verdadero problema de Dios. [...] Dios sí es un problema central para todos, independientemente de la respuesta que frente a él se pueda dar. Tanto el creyente como el no creyente, sea este ateo o agnóstico, deben dar las razones de la solución por la que han optado, es decir, deben saber fundamentar las opciones de su vida (2004, pág. 479).

Cuando el hombre deja de plantearse siquiera la existencia de un problema respecto a Dios, ningún razonamiento podrá convencerle del hecho innegable de la existencia de este Ser y todo lo que de él se desprende, como la religión, la trascendencia y la divinidad. Sin embargo, quien afirma no creer recurre constantemente a una paradoja que se convierte en aporía, porque el ateísmo es imposible sin la noción de deidad<sup>96</sup>, ya que no sería otra cosa, más que negar la religación a lo divino, fundándose en sí mismo, sustituyendo a Dios y endiosando la propia vida y la existencia personal misma.

Así, Zubiri (1987) expresará, con una sentencia categórica, y cuyo impacto lo catapultó como uno de los pensadores más influyentes en defensa del teísmo que: «el ateísmo solo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religación. El hombre no puede sentirse más que religado o, bien, desligado. [...] el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado» (1987, pág. 10).

Por esta apremiante razón, se sostiene que esencialmente el ateísmo es una postura irracional que no conduce al conocimiento pleno de lo real, según la filosofía zubiriana. Por ello, quien dice perfilar en las líneas del pensamiento ateo no hace otra cosa más que sumirse en su propia obcecación, porque un hecho tan evidente como el estar religado a la realidad tiene que conducir necesariamente a la expresión racional de Dios.

#### **4. A manera de epílogo: complementariedad entre fe y razón**

El eclipse de Dios, fenómeno que ha tenido una fuerte influencia en los últimos años y aunado a la desaparición del horizonte del hombre del ámbito religioso, ha conducido ineludiblemente a la deshumanización en todos los ámbitos, porque «una cultura que cierra sus puertas a Dios, deja también afuera al hombre» (Fernández, 2016, pág. 12).

---

<sup>96</sup>Entendida desde el pensamiento zubiriano, como la manifestación de la presencia fundamentante.

Y es que la cultura postmoderna, como se ha explicado, ha perdido incluso el ideal de la razón, acuñando un concepto tan débil a la misma, que la ha despojado completamente de todos los atributos que alguna vez le hicieron convertirse en la bandera de la modernidad, absolutizándola como el horizonte total y completo de la realidad.

En una cultura que intenta disolver el campo de la fe con el actuar de un falso y radical racionalismo, es urgente revalorizar la complementariedad que existe entre la fe y la razón, porque ambos han de fungir como coprincipio que permita al hombre alcanzar plenamente el uso de sus facultades intelectivas; y para cumplir con ese objetivo, es justamente necesario retomar lo que Xavier Zubiri ha señalado sobre Dios como fundamento de la realidad. Porque, solo un fundamento real puede garantizar el sentido que busca la razón, por medio de la fe.

Al respecto, enseña Prades (2008) que

La tradición cristiana, católica, enseña que Dios es una realidad concreta y singular, un ser personal; es más real que cualquiera otra cosa que consideremos real. Su ser no es el de una mera idea universal, al modo de un género universalísimo. [...] Dios creador, infinitamente libre, es la respuesta metafísica a la razón del hombre que busca su fundamento (2008, pág. 22).

Precisamente, la búsqueda de ese fundamento ha de consistir en comprender el binomio fe y razón como el parteaguas que genera epistémicamente, el antecedente para emprender el camino de acceso hacia Dios. Porque se cree en Dios por la fe, por medio de la entrega tal y como lo señala Zubiri (1994) cuando sostiene que «Dios en cuanto verdadero está intrínsecamente y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera. Por eso entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona» (1994, pág. 231).

Aún y cuando razón y fe son diferentes, respecto a la realidad de Dios, inteligencia y fe, están conectadas (Berciano, 2018) porque la realidad se conoce a través de la intelección en *suidad*, y sin duda alguna, para llevar a cabo este proceso intelectual se necesita de ambas nociones que se complementan una con la otra.

En la crisis de racionalidad que impera en la actualidad urge rescatar el uso metafísico de la razón, así como recuperar la unidad intrínseca, operativa y natural del espíritu para comprender la fe. De este modo actúan como el acto y la potencia, porque «la razón es el sujeto en el que inhiere y al que perfecciona la virtud de la fe» (Echavarría, 2013, pág. 156).

Esta complementariedad nos conduce innegablemente a Dios; considerando claro, que la fe no permite que la mente goce plenamente de la apertura al conocimiento del carácter ulterior de Dios, porque por ser un Ser Infinito y Absoluto, no se le puede conocer íntegramente, «al que nunca se podría haber llegado por las fuerzas naturales, [sino con la ayuda de la fe] que también la sana y la purifica haciéndola funcionar mejor en su propio orden, especialmente en el plano metafísico y moral» (Echavarría, 2013, pág. 157).

Asimismo, el hombre no puede entenderse de un modo integral, si no es incluyendo a Dios. Tampoco se puede concebir a Dios, si no se tiene como punto de partida la experiencia real del hombre en el sentido ontológico y teologal. El hombre encuentra a Dios cuando contempla la plenitud de su ser con todas sus dimensiones. Por eso Correa (2004) sentencia: «Dios no es rival del hombre, es su realidad fundamentante que en donación y entrega de sí mismo posibilita que el hombre se haga real y pleno» (2004, pág. 493).

Por todo esto, es indispensable proponer un programa que busque recuperar la integridad que se ha perdido tras la situación cultural actual entre la fe y la razón, y que ha traído como consecuencia la crisis que ha penetrado todos los campos del desarrollo humano (Eslava, 2007). Finalmente, solo basta decir, junto con el entonces papa Benedicto XVI, que la creencia en Dios, como fundamento de lo real, tal y como también lo ha expresado Xavier Zubiri, es la opción fundamental a la que debe de tender todo ser humano:

Creemos en Dios. Esta es nuestra opción fundamental. Pero, nos preguntamos de nuevo: ¿es posible esto aún hoy? ¿Es algo razonable? Desde la Ilustración, al menos una parte de la ciencia se dedica con empeño a buscar una explicación del mundo en la que Dios sería superfluo. Y si eso fuera así, Dios sería inútil también para nuestra vida. Pero cada vez que parecía que este intento había tenido éxito, inevitablemente resultaba evidente que las cuentas no cuadran. Las cuentas sobre el hombre, sin Dios, no cuadran; y las cuentas sobre el mundo, sobre todo el universo, sin él no cuadran. En resumidas cuentas, quedan dos alternativas: ¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón. Esta, sin embargo, no sería más que un resultado casual de la evolución y, por tanto, en el fondo, también algo irracional (Ratzinger, 2006).

Ratzinger realiza un interesante esclarecimiento sobre la creencia en Dios en el marco actual. Todo hombre, naturalmente posee en su interior una tendencia hacia lo divino y trascendental. Existe una relación que se encuadra en el ámbito de lo interior que necesariamente tiende a

manifestarse en la práctica. La razón a la que aduce este pensador, nos permite comprender la importancia que tiene la inteligencia para orientarnos hacia aquello a lo que de alguna manera es conocido ya por el mismo hombre, y que se redescubre en la medida en la que se abre al horizonte de lo sobrenatural.

La situación actual de la sociedad exige que se rescate una razón verdaderamente plena. Ante la crisis y el desasosiego que ha traído el desencanto de la modernidad, no queda más que buscar aquello a lo que el hombre tiende por naturaleza. La filosofía de Xavier Zubiri ofrece las herramientas para volver a colocar la razón en el lugar que le corresponde, junto con una sana fe, y que sea capaz de elevar el espíritu humano hacia lo eterno, absoluto e inmutable.

La vía de la religación, propuesta por el filósofo español, puede considerar a Dios realmente, porque implica seguir un camino antropológico y cosmológico que exige el sistema filosófico, colocando la experiencia teologal del hombre y la realidad como el parteaguas que fundamenta el poder de lo real en cuanto a acceso de Dios se refiere.

Es innegable el *factum* de que el hombre tiene algo de divino, que tiende naturalmente hacia una realidad absolutamente absoluta: la accesibilidad de Dios llega a su punto máximo en la verdad real que se presenta como manifestación de la realidad. El hombre es su vez, experiencia de Dios, participación de su ser que se traduce en realidad subsistente como realidad fundamental. La vida humana no es otra cosa que esa búsqueda.

Para la filosofía zubiriana, esta búsqueda, tiene que ser mediante la razón y la experiencia. Una experiencia marcada por la individualidad social e histórica. Concluyendo así, que cada vida humana es una experiencia teologal de Dios y una participación de su ser. La realidad de Dios, se apodera del hombre.

## Conclusión

Indagar sobre el papel que juega Dios en la actualidad es todo un reto. Resulta titánica la tarea de elaborar un análisis metafísico sobre la dimensión espiritual del hombre, cuando en el intento de esbozar el carácter fáctico de la esencia de Dios, va emergiendo vehementemente en la sociedad una actitud que pretende disipar todo vapor de religiosidad. La hora de ahora parece ser una lucha constante entre lo humano y lo divino, que se esfuerza por erigir una civilización sin presupuestos religiosos, colocando al hombre por encima de todo, endiosando la propia vida y socavando toda solidez epistemológica que tenga la más mínima partícula de Dios.

Hoy no se trata ya de negar a Dios en el plano filosófico demostrando su no existencia, sino de proponer una visión que se muestre incompatible con la persona. Se ha caído en el error de comprender al hombre solamente desde sí y por sí mismo y se ha rechazado toda dependencia ontológica, puesto que se aspira a una autonomía radical que no conoce límites y que naufraga en la existencia accidental en pos de una supuesta lucha en favor del hombre, sin la necesidad de recurrir a ninguna noción metaempírica.

El ateísmo ha transmutado y se ha convertido en el rechazo de la experiencia espiritual dentro de la vida humana, porque se insensibiliza el espíritu, y el único horizonte que se contempla solo es el de la ciencia y la técnica. Con ello, se va cimentando la autodestrucción de lo humano por medio del ensalzamiento de la inmanencia.

En conclusión, con la «muerte de Dios», se ha puesto principalmente en crisis la metafísica, la epistemología, la ética y la ontología. Surge así el sinsentido inquietante, el vacío abrumador y la tendencia pesimista hacia la nada; la postmodernidad, paradigma en el que nos situamos hoy en día, será el cénit del hombre endiosado que ha afirmado la muerte de Dios con una particular firmeza en medio de una sociedad secularizada y que proclama victoriosamente al hombre como fin último de la realidad, alzando la bandera atea y pregonando exultante la victoria del hombre sobre Dios: «*homo homini deus est!*»

A estas alturas de la historia, mucho se ha dicho sobre el futuro que irá marcando el paso de la nueva sociedad que va construyéndose. El paradigma postmoderno se ha ido consolidando, hasta el punto de fincar raíces en todos los ámbitos en los que se desenvuelve el ser humano, destruyendo

consigo todo referente que aluda a cualquier noción de tinte religioso, porque para el «nuevo» modelo de hombre que se desea formar, es inconcebible que tenga puesta su mirada en lo eterno.

Así, quienes desfilan por las líneas del pensamiento postmoderno aseguran que la búsqueda por la trascendencia ha dejado de ser una prioridad y se ha convertido someramente en un sueño arcaico del que solo se puede gozar, para obtener un falso consuelo ante las adversidades de la vida que, aparentemente, no tienen una solución inmediata; recurriendo con ello en la inmediatez de la propia existencia y basándose únicamente en la finitud de la racionalidad humana, para afirmar la muerte sucinta de Dios.

Un hecho fatídico, histórico e impactante que se fue gestando en la modernidad y que, como una semilla dispersa por un campo fértil, se ha ido cosechando en la actualidad a través del ateísmo práctico. Un ateísmo que no ha conocido límites ni fronteras y que ha superado las masas y los continentes a un nivel exorbitante. Hoy, en las generaciones que ve nacer la sociedad el indiferentismo religioso parece ser la impronta de la nueva personalidad del hombre hodierno.

Y el secularismo, que se impone con mayor resiliencia, es el campo privilegiado en donde el ser humano potencializa su rechazo a Dios. El ateísmo postmoderno es entonces, el cáncer de una sociedad lacerada que busca el propio sentido y que, ensimismada en la nada, tiende a conquistar lo que ella misma ha sepultado.

Por todo esto, se concluye en el presente trabajo de investigación, y conforme a los objetivos planteados al inicio del mismo, que el ateísmo, es una actitud filosófica que se funda en la irracionalidad, porque es sustentado bajo la influencia de considerarse como un fin en sí mismo, bajo el subterfugio de estimar a Dios inaccesible, recurriendo inevitablemente a la paradoja de que quien se dice ateo, inmediatamente necesita aludir, al menos desde el punto de vista hermenéutico, a la noción de Dios.

En ese sentido, la existencia de Dios puede ser demostrable racionalmente. Si bien es cierto, numerosos son los caminos idóneos para explicar la existencia de Dios en las últimas décadas parecen haber sido considerados como «superados», o hasta «anticuados». De hecho, algunas de las propuestas provenientes de la filosofía clásica, tales como las cinco vías de Santo Tomás de Aquino o el mismo argumento ontológico anselmiano, parecen ser simplemente descartadas. Sin embargo, para no caer en la defensa de las mismas, dado que no es el objeto de estudio, ni mucho menos el objetivo de esta investigación, basta decir que se ha recurrido a lo largo de este trabajo, a

utilizar la vía propuesta por el filósofo contemporáneo español Xavier Zubiri, consciente de la imperiosa necesidad de fundamentar una demostración para el hombre de hoy, el cual posee un estigma característico frente a filosofía tradicional.

En esta misma línea la filosofía zubiriana proporciona herramientas eficaces para poder brindar una respuesta acertada al problema en torno a Dios; mismo problema que se ha planteado, principalmente, desde el paso de la modernidad a la postmodernidad y que ha tenido mayor influencia en los pensadores de este último periodo.

Del mismo modo, se concluye que ante la inminente actitud secularista y atea, que ha emergido en los últimos años, la revalorización del argumento zubiriano, en torno a la vía de la religación al poder de lo real, parece ser un camino justo que revitalice el binomio de fe y razón como un punto álgido que favorezca el sano raciocinio sobre la divinidad y la relación que esta tenga con el hombre, el cual es un agente abierto, por su dimensionalidad antropológica a las nociones espirituales y trascendentes.

Retomando el estado de la cuestión que ha dado origen a esta investigación, de intentar responder a la pregunta principal ¿cómo hablar de Dios al hombre postmoderno? finalmente, se llegó a la conclusión de que el hombre es, ante todo, *capax Dei*, aún y cuando este se encuentra inmerso en un ambiente en el que no se favorece una sana relación con lo divino y a pesar de que todo pareciese indicar que hemos sido testigos del deceso de Dios. En el ser humano siempre habitará, ontológicamente hablando, esa inquietud primigenia por darle sentido a la existencia personal y que tiene precisamente, su fundamento en la realidad de Dios.

De ese Dios, al que tendemos originariamente. Y aunque, por mucho tiempo, pueda parecer escondido, su ser y esencia radical, se manifiesta inequívocamente en lo real, como impresión de realidad, que el hombre entiende sentientemente. Y así, la vida humana, no es otra cosa más que la participación de su divinidad que anhela la garantía de la plenitud y grita junto con San Agustín, al unísono en esta aventura de búsqueda exigente, apasionante y acogedora, aquellas palabras que brotaron de su corazón sediento: «*Fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*» (Confesión 1, 1).

## Referencias bibliográficas

### 1. Fuentes primarias

- Aranguren, J. (2001). *"Comprender la religión"*. Pamplona: EUNSA.
- Aranda Fraga, F. (Noviembre de 2003). "Signos del secularismo postmoderno: el declinar de la trascendencia divina". (U. d. Latinoamericano, Ed.) *Invenio*, 6(11), 13. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=877/87761103>
- Berciano Villalibre, M. (2018). *"Teología natural. Doctrina filosófica sobre Dios"*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos .
- Borghesi, M. (2007). *"Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea"*. Madrid: Encuentro.
- Contreras, F. J., & Poole, D. (2011). *"Nueva izquierda y cristianismo"*. Madrid: Encuentro.
- Correa Schnake, F. (2004). "Zubiri: la experiencia como vía de acceso al hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa". *Teología y vida*, XLV, 477-493.
- Estrada, J. A. (2020). *"Las muertes de Dios: ateísmo y espiritualidad"*. Madrid: Trotta, S.A.
- Facultad Filosófica de la Unviersidad Pontificia Salesiana de Roma. (1967). El ateísmo contemporáneo. El ateísmo en la vida y en la cultura contemporánea. . En G. Girardi, *El problema del ateísmo contemporáneo* (Vol. I, págs. 33-35). Madrid: Ediciones cristiandad.
- Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. (1967). Génesis histórica del ateísmo contemporáneo. En C. Fabro, *El ateísmo contemporáneo*. (págs. 19-65). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Infante Gómez, J. C. (2018). "Sobre la religión de Xavier Zubiri". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*.(51), 353 - 361.
- Jiménez Valverde, M. (1959). "La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* , 59-64.
- Mardones, J. M. (1988). *"Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento"* (Segunda ed.). Santander: Sal Terrae.
- Nieva Moreno, J. P. (2011). "El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación". *ENFOQUES*, 41 - 67.
- Pintor-Ramos, A. (1988). "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri". *Razón y fe*(218), 321.
- Zubiri, X. (1994). *"El hombre y Dios"*. Madrid: Alianza Editorial.

## 2. Obras consultadas

- Abbagnano, N. (1982). *Diccionario de filosofía*. (A. N. Galletti, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Albizu, E. (1990). "El concepto filosófico de la alienación". *ARETE*, 135-137.
- Alonso, M. (2006). *"Doce de septiembre: La guerra civil occidental"*. Madrid: Gota a Gota.
- Aquino, S. T. (1998). *Suma de Teología* (Vol. III). (R. d. España, Ed.) Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arroyo, L. M. (2006). "Humanismo y cristianismo". El humanismo ateo. *Thémata. Revista de filosofía*(36), 207-221.
- Ayllón Ramón, J., & Conesa, F. (2012). *"Eclipse de Dios: viajes náufragos y nuevos ateos"*. Madrid: Palabra.
- Aznar, F. J. (2017). "La religiosidad en un contexto secular". *SCIO. Revista de filosofía*. , 297 - 317.
- Basave Fernández del Valle, A. (1982). *"Tratado de la metafísica. Teoría de la habencia"*. México: Limusa.
- Bauman, Z. (2000). *"Modernidad líquida"*. México: Fondo de Cultura Económica
- Berger, P. (1971). *"Para una teoría sociológica de la religión"*. Barcelona: Kairós.
- Borges de Meneses, R. D. (2013). "La deconstrucción en Jaques Derrida: qué es y que no es como estrategia". *Universitas Philosophica* 60, 177 - 204.
- Brugger, W. (2005). *"Diccionario de filosofía"*. Barcelona: Herder.
- Castañón Gómez, R. (2018). *"Más allá de la razón"*. México: Grupo Editorial para la Paz.
- Cruz Prados, A. (1991). *"Historia de la filosofía contemporánea"*. Pamplona: EUNSA.
- Danielou, J., & Pozo, C. (1971). *"Iglesia y secularización"*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Brosse, O. (1974). *"Diccionario del cristianismo"*. Barcelona: Herder.
- De Lubac, H. (2012). *"Drama del humanismo ateo"*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- De Marco, D., & D. Wiker, B. (2007). *"Arquitectos de la cultura de la muerte"*. Madrid: ciudadelalibros.
- De Sahagún Lucas, J. (1994). *"Dios, horizonte del hombre"*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Derisi, O. (1974). "El Esse y el Intelligere divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás". *Sapientia*, 163-177.
- Echavarría, M. F. (2013). "La analogía fe y razón en Santo Tomás de Aquino". *ESPÍRITU LXVII*, 147-160.
- Eco, U., & Martini, C. M. (1997). *¿En qué creen los que no creen?* Madrid: Ediciones Temas de hoy.
- Eslava, E. (2007). "La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger". *Scripta Theologica*(XXXIX), 829-851.
- Estrada, J. A. (2010). *"El sentido y el sinsentido de la vida: preguntas a la filosofía y a la religión"*. Madrid: Trotta.
- Fazio, M. (15 de Febrero de 2020). *Univ Forum*. Obtenido de <https://www.unav.edu/documents/58292/7179289/2.+V%C3%81ZQUEZ+DE+PRADA.pdf>.
- Fernández Labastida, F. (2016). *"Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI"*. Pamplona: EUNSA.
- García Cuadrado, J. Á. (2004). *"Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre"*. Pamplona: EUNSA.
- García Rubio, M. P. (2016). "Sociedad líquida y codificación". *Anuario de Derecho Civil* , 743 - 780 .
- González Carvajal, L. (1991). *"Ideas y creencias del hombre actual"*. Santander: Sal Terrae.
- González Rey, F. L. (2007). "Posmodernidad y subjetividad: distorciones y mitos". *Revista de Ciencias Humanas*, 7 - 25.
- González, A. (2005). "La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri". *The Xavier Zubiri Review*, VII, 91-107.
- Guadarrama González, P. (2011). "Razones del positivismo y el antipositivismo sui generis en América Latina". *Cuadernos Americanos* , 125 -149.
- Guerrero, E. (1972). "Secularismo, secularidad y secularización". *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 21(66), 130 - 141.
- Gutiérrez Martínez, D. (2007). "La posmodernidad de Lyotard explicada a los posmodernos.". *El colegio mexiquense*, 1-26.
- Gutiérrez Saénz, R. (2019). *"Introducción a la lógica"*. México: Esfinge.
- Hernández Cornejo, N. (28 de Febrero de 2021). *Revistas UP*. doi:10.21555/top.v0i58.1086

- Hernández Moreno, J. (2016). "La modernidad líquida". *Política y Cultura*, 279-282. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n45/0188-7742-polcul-45-00279.pdf>
- Hervada, J. (1990). "Diálogo sobre la secularidad y el fiel común". *IUS CANONICUM*, XXX(59), 201 - 222.
- Hirschberger, J. (1990). *Historia de la filosofía* (Vol. II). Barcelona: Biblioteca Herder.
- Illanes, J. L. (2002). "La secularidad como actitud existencial". (U. d. Navarra, Ed.) *Anuario Filosófico*(35), 553 - 579.
- López Gil, M. (1992). *Filosofía, modernidad, posmodernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- López Quintas, A. (1968). *"Pensadores cristianos contemporáneos"*. Madrid: Biblioteca de Autores y Cristianos.
- López Quintás, A. (1989). *"Cuatro filósofos en busca de Dios"*. Madrid: Rialp.
- Lotz, J. -B. (1968). "Ateísmo y existencialismo". En F. T. Roma, *El Ateísmo contemporáneo* (pág. 298). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Martínez de Pisón Liébenas, R. (1993). "La religión como fundamento del problema de Dios en Xavier Zubiri". *Religión y Cultura*, 560.
- Marx, K., & Engels, F. (2008). *On religion*. Mineola, New York: Dover Publications. Inc.
- Moncada Cerón, J. S. (2012). "Reflexión teológica sobre la secularización". *Revista del Centro de Investigación*, X(37), 123 - 134.
- Nietzsche, F. (2019). *"Así habló Zaratustra"*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. W. (2002). *"La gaya ciencia"* (Primera ed.). Madrid, Venezuela: Biblioteca Edaf.
- Nudler, O. (1997). "Homogeneidad versus babelización: un falso dilema". *Novedades educativas*, 68, 9.
- Pániker, S. (1967). "Teoría del hombre secular". *Convivium*, 49 - 68.
- Pérez de Laborda, M. (2015). *Dios a la vista. El conocimiento natural de lo divino*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Ratzinger, J. (2007). *"El Dios de la fe y el Dios de los filósofos"*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, J. (2016). *"Introducción al cristianismo"*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J., & Habermas, J. (2006). *"Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión"*. Madrid: Encuentro.

- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vol. I). Barcelona: Herder.
- Rivera Cruchaga, J. (2001). *"Heidegger y Zubiri"*. Chile: Universidad Católica de Chile.
- Rovira i Belloso, J. M. (1988). *"Fe y cultura en nuestro tiempo"*. Barcelona: Sal Terrae.
- Sanabria, J. R. (1989). "Posmodernidad, ateísmo y metafísica". *Tercer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* (págs. 65-79). Quito: ESPÍRITU XL.
- Sartre, J. P. (2003). *El existencialismo, es un humanismo*. Grupo Editorial Éxodo.
- Savignano, A. (2006). "La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri". *The Xavier Zubiri Review*, XIII, 5-16.
- Savignano, A. (2015). "Zubiri y la filosofía de la religión". *PENSAMIENTO*, LXXI(266), 425 - 434.
- Sepúlveda del Río, I. (2019). "Religación y gracia en el pensamiento de Xavier Zubiri". *Cuadernos de Teología*, XI.
- Serrano Villafañe, E. (1971). "Secularización y secularismo en el mundo actual". *Revista de estudios políticos*, 141 - 160.
- Stam, J. (1979). "El ateísmo existencialista de J. P. Sartre". *Revista Filosófica Universitaria de Costa Rica*, 37-40.
- Strathern, P. (1996). *"Nietzsche en 90 minutos"*. Madrid: Siglo XXI España.
- Taylor, M. C. (2011). *"Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política"*. (M. R. Tosas, Trad.) Madrid, España: Siruela.
- Todoí, J. (1949). "La dimensión religiosa del hombre". En U. C. Madrid (Ed.), *Congreso Nacional de Filosofía*, (pág. 375). Argentina.
- Torralla, F. (2013). *"Creyentes y no creyentes en tierra de nadie"*. Madrid: PPC.
- Torres Adame, F. (2018). "¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo". *Revista Análisis*, 51(94). Obtenido de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5155/515559181009/html/index.html>
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad* (Vol. 15). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Umbral, F. (2005). "Benedicto XVI". *El Mundo*, 52.
- Urdanoz, T. (1975). *Historia de la filosofía* (Vol. 5). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Urs von Balthasar, H. (1960). *"El problema de Dios en el hombre actual"*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Ursúa Lezaún, N., Essler, W. K., & Antiseri, D. (1981). *Filosofía de la ciencia y metodología crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Vattimo, G. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Vázquez Rocca, A. (2011). "La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos.". *Nómadas. Crítica Journal of Social and Juridical Sciences*, s.n.

Villalobos Paniagua, R. A. (2014). "Psicología del ateísmo occidental". *Espiga*, 83 - 92.

Villoro, L. (2015). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yañez, S. (2005). "Vida y religación". *Teología y vida*, XLVI, 570-581.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

### 3. Documentos electrónicos

Anders, V. (15 de Marzo de 2020). *Diccionario etimológico castellano en línea*. Obtenido de <http://etimologias.dechile.net/>

Arboleda Márquez, M. (2010). "El postestructuralismo como punto de intersección entre medio ambiente y sociedad". *Civilizar*, XIX(10), 15 - 22. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v10n19/v10n19a03.pdf>

Arboleda Mora, C. (2008). "Los alcances de la fe en la posmodernidad". *Revista Lasallista de la Investigación*, 131-145. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/695/69550216.pdf>

Aznar-Sala, J. (2019). "El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media. De Santo Tomás de Aquino al nominalismo". *Albertus Magnus*, 21. doi:<https://doi.org/10.153322/5005413.XXXX>

Centeno Prieto, S. (22 de Marzo de 2021). *Diccionario Filosófico de Centeno*. Obtenido de <https://sites.google.com/site/diccionariodecenteno/c/codeterminacion>

Cordovilla Pérez, A. (17 de Marzo de 2017). *Repositorio comillas*. Obtenido de <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/17852>

F. Roldán, A. (2007). "La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad". *Teología y cultura*, VII, 83 - 94.

Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. (2 de Marzo de 2021). *Filosofía.net*. Obtenido de [http://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff\\_u11\\_1.html](http://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff_u11_1.html)

- Feuerbach, L. (2019). *Greenbooks editore*. Obtenido de [https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=qtmRDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT4&dq=La+esencia+del+cristianismo+&ots=CtXp4cfgId&sig=LP-TVnBJm9HroUQ1KNDz9oo\\_a3Q#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=qtmRDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT4&dq=La+esencia+del+cristianismo+&ots=CtXp4cfgId&sig=LP-TVnBJm9HroUQ1KNDz9oo_a3Q#v=onepage&q&f=false)
- Follari, R. A. (2006). "Revisando el concepto de Posmodernidad". *Quórum académico*, III(1), 37 - 50.
- Forte, B. (s.a.). "Hablar de Dios en la 'aldea global'. La palabra de la fe entre la posmodernidad y el reverso de la historia". *Arbor*, 677 - 688. Obtenido de <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1054/1062>
- Fowler, T. B. (18 de Marzo de 2021). *Fundación Xavier Zubiri* . Obtenido de <http://www.zubiri.org/general/spanishinformalintro.htm>
- Keilbach, W. (1968). "Ateísmo y fenomenología. Nicolai Hartmann". En F. T. Roma, *El Ateísmo contemporáneo* (págs. 345 - 350). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Laje Arrigoni, A. (22 de enero de 2021). Posmodernismo para principiantes. *Archivo de vídeo*. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=\\_MVTgkPB0tY](https://www.youtube.com/watch?v=_MVTgkPB0tY)
- Laje, A., & Márquez, N. (2016). *"El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural"*. Argentina: Grupo Unión.
- Lampert, E. (2008). "Posmodernidad y universidad". *Perfiles educativos*, XXX(120), 79 - 93. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/peredu/v30n120/v30n120a5.pdf>
- López García, J. M. (14 de enero de 2019). "Introducción a la filosofía de Zubiri". *Archivo de vídeo* . Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=nmm\\_2b4eAiQ](https://www.youtube.com/watch?v=nmm_2b4eAiQ)
- Majul Conte Grand, O. (2018). *SciELO México*. Obtenido de Tópicos (México): [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492018000100263&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492018000100263&lng=es&nrm=iso)
- Marín Ardila, L. F. (2007). "La noción de paradigma". *Signo y pensamiento*, XXVI(50), 34-45. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/860/86005004.pdf>
- Maritain, J. (1949). "La significación del ateísmo contemporáneo"., (pág. 18). París. Obtenido de [http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12\\_FyR/09\\_FR\\_Atei.pdf](http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12_FyR/09_FR_Atei.pdf)
- Martín, J. P., & Ovejero Bernal, A. (2006). "Michel Foucault, un ejemplo de pensamiento postmoderno". *A parte rei*, 1 - 8. Obtenido de <http://generales.uprrp.edu/humanidades/wp-content/uploads/sites/5/2018/09/Michelfoucaultun ejemplopensamientopostmoderno.pdf>
- Marx, K. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Primera ed.). Buenos Aires: Ediciones del signo. Obtenido de

<https://indigenasdelperu.files.wordpress.com/2015/09/introduccion-a-la-filosofia-del-derecho-de-hegel.pdf>

- Mosquera, A. (19 de Marzo de 2018). *Filosofía&co.* . Obtenido de <https://www.filco.es/marx-nietzsche-freud-filosofos-sospecha/>
- Pintor-Ramos, A. (2015). "Desarrollo del concepto de religación en Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42. (U. P. Salamanca, Ed.) Salamanca, España. Obtenido de <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000039713&page=1&search=&lang=es&view=main>
- Prades, J. (2008). "Un testigo eficaz: Benedicto XVI". En B. XVI, G. Bueno, W. Farouq, A. Glucksmann, J. Juaristi, S. Nusseibeh, . . . J. H. Wieler, "*Dios salve la razón*" (pág. 201). Madrid: EUNSA.
- Ratzinger, J. (18 de Julio de 2005). *vatican.va*. Obtenido de [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html)
- Ratzinger, J. (12 de Septiembre de 2006). Homilía del Santo Padre. Ratisbona. Obtenido de [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060912\\_regensburg.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html)
- Santana Pérez, J. M., & Antonia, P. R. (1999). "Habermas y Foucault: Modernidad, posmodernidad y teoría de la Historia". *VEGUETA*(4), 103-116. Obtenido de [https://bibacceda01.ulpgc.es/bitstream/10553/2373/1/0234500\\_00004\\_0006.pdf](https://bibacceda01.ulpgc.es/bitstream/10553/2373/1/0234500_00004_0006.pdf)
- Vásquez Rocca, A. (2008). Zygmunt Bauman: Modernidad líquida y fragilidad humana. *Nómadas*, 19(3), 9. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101917>
- Vásquez Rocca, A. (2016). "Derrida: Deconstrucción, différance y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros.". *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas.*, XLVII(2), 289 - 301. Obtenido de <https://doi.org/10.5209/NOMA.53302>
- Zuluaga, J. D. (2 de Julio de 2017). *Repositorio Cristiano Interinstitucional*. Obtenido de [www.repci.co/repositorio/handle/123456789/214](http://www.repci.co/repositorio/handle/123456789/214)