

A vosotros, los no creyentes, gracias. Laicismo y creencias en el mundo contemporáneo

MARÍA DEL MAR LLERA LLORENTE

Licenciada en Filosofía, Doctora en Comunicación, Departamento de Periodismo I, Universidad de Sevilla

"A vosotros, los no creyentes, gracias". Esta manifestación de gratitud –que a algunos puede sorprender– ha estado gestándose en mi corazón desde hace mucho tiempo. No es juego de palabras, ni ingeniosa ocurrencia destinada a captar la atención del auditorio; no es reclamo publicitario. Refleja una profunda convicción que ha ido matizándose y acentuándose con los años hasta el día de hoy, en que dudo sobre la conveniencia de utilizar ese "vosotros" porque ya no tengo tan claros los perfiles de cada posición.

¿Acaso puedo yo considerarme verdaderamente creyente? ¿Quiénes son éstos a quienes mi título niega tal condición? ¿Qué significa "creer"? ¿Es –no ya legítima– sino posible la increencia? Estos interrogantes han encendido una y otra vez la inquietante chispa de mi reflexión. Hoy quiero compartirlos con vosotros.

Y como no disponemos de muchos minutos, voy a hacer algo prohibido para cualquier narrador: eliminar el suspense, destejer la trama de mi discurso y anticipar su desenlace. He aquí las respuestas que hasta el momento he bosquejado para resolver las cuestiones planteadas:

- Pienso que ni los creyentes somos tan creyentes como quizá pueda parecer a quienes emplean los estereotipos socioculturales al uso, ni son tan increyentes quienes reclaman para sí ese calificativo. Las fronteras entre el mundo de la creencia y de la increencia han sido establecidas de modo poco meditado, frecuentemente tópico y parcialmente arbitrario por quienes en cada contexto ostentan/detentan el poder discursivo. Todos –teístas y ateos– hemos sido "adoctrinados" en la representación que nos cualifica religiosa, espiritualmente, incluso. De

algún modo, todos nos “creemos” creyentes o increyentes. La adscripción a alguna de esas dos categorías es ya, en sí misma, cuestión de “fe”.

- Nuestros hábitos culturales y las inercias de nuestra educación nos impiden reconocer con claridad que todo hombre se halla “en busca del sentido último” (Frankl, 1999), y que el inconsciente humano no sólo está profundamente marcado por la voluntad de placer (Freud) y por la voluntad de poder (Adler), sino también por ese sentido.
- Por otra parte, solemos olvidar que el verbo “creer” significa muchas cosas distintas –a veces casi contradictorias¹, y algunas de ellas resultan de tal manera insoslayables, que la increencia como tal –en sentido estricto, designa un imposible metafísico, psico-sociológico, antropológico e incluso epistemológico².
- Aunque gran parte de la filosofía moderna/postmoderna y de la producción de las industrias culturales de masas haya procurado erradicar la noción de Dios y la conciencia de los valores, existen indicios para sospechar que ese proyecto ha resultado un paradójico fracaso: no puede sostenerse, porque la fe –ya trataremos de dilucidar cuál, cómo y en qué sentidos– es el único paradigma epistemológicamente sostenible y fácticamente viable para la humanidad, hoy y en todos los tiempos. Y porque –como apuntamos antes– también hay que “creer” en el ateísmo para poder mantenerlo³.
- Finalmente, considero que algunas versiones de la fe le hacen un flaco servicio; es más, yerran hasta tal punto que se transforman en una velada forma de idolatría y, en último término, en paganismo. En palabras del escritor cristiano Carlos G. Vallés, SJ. (1994), podríamos decir que “no dejan a Dios ser Dios”, que lo tergiversan hasta el punto de convertirlo en un monigote merecedor de impugnación. En este sentido y desde la perspectiva inversa, cabe vislumbrar que muchas manifestaciones supuestamente ateas o paganas podrían interpretarse como exigencia ascética de un discurso que proscribiera a Dios y a quienes dicen representarlo no porque lo rechace, sino justamente por lo contrario. Existen réplicas postmodernas de la medieval *Teología Negativa*, que

¹ Consideremos, por ejemplo, cuántas personas y/o instituciones han cometido crímenes en nombre de sus (supuestas) creencias y cuántas –por el contrario– han sacrificado sus propios intereses movidas por su fe.

² Un apunte: esta conclusión no es una paráfrasis de Santo. Tomás de Aquino, sino de Ludwig Wittgenstein, de Edgar Morin, y de otros muchos pensadores contemporáneos poco sospechosos de “pietismo”.

³ Soy consciente de la envergadura de mi tesis y de la enorme dificultad que conlleva apuntalarla argumentalmente, pero no desistiré en mi empeño. Pues aunque no lograra esgrimir ninguna razón de peso a su favor, los hechos, la realidad misma, la corroboran.

niegan toda expresión de lo divino –principalmente, las religiosas– porque intuyen que en ellas la inmensidad de su Misterio queda reducida, mutilada y mancillada. En otras palabras, más que negar a Dios sostienen (paradójicamente obedientes a la Biblia) que Aquél a quien “ningún ojo ha visto”, no habita en “tiendas fabricadas por la mano del hombre”, en las representaciones que sobre Él ha fabricado la Humanidad (reemplazando así subrepticamente la mayúscula por una minúscula antropomórfica). Y de este modo, vuelven a encender con nuevo fuego el antiguo debate sobre la iconoclastia.

Para abordar el complejo tema que nos ocupa es necesario un ejercicio que cabría calificar de “traducción intercultural” y que consiste en interpretar con el bagaje de las propias creencias religiosas los argumentos, principios éticos y valores morales de la (quizá equívocamente llamada) “cultura laica”; depurando a la vez tales creencias con el tamiz de una racionalidad crítica que no se pretenda exclusiva ni excluyente. Este empeño se satisface también cada vez que un autor supuestamente increyente brinda argumentos a favor de ideas o valoraciones que pueden haber tomado cuerpo en otras personas a partir de raíces religiosas. Esta suerte de “apología agnóstica”, que sus promotores ejercitan de modo no sólo inconsciente, sino a veces incluso contrario a sus intenciones –expresando así de un modo sutilísimo la teología negativa a que antes aludí–, es un sólido fundamento para los prolegómenos de la fe y muestra que la razón no puede sobrevivir sin ella. Pues el principio del pensamiento –ya lo dijo Michel Foucault, uno de esos “apologetas vergonzantes”– es lo impensado, así como el *humus* donde arraiga la razón es la irracionalidad (Nietzsche) y el principio de la certeza, la incertidumbre (Wittgenstein). Edgar Morin, en esa especie de palimpsesto que es *El método*, también lo explica de mil maneras, tanto directas como implícitas. Una de ellas está vinculada a su análisis de la *paradigmatología*, que aborda el pensamiento subyacente al final del cuarto volumen, el dedicado a *Las Ideas*. Su introducción había recordado –con palabras del célebre lógico Tarski– que “un sistema semántico no dispone de todos los medios necesarios para explicarse a sí mismo” (Morin, 2001: 17-18). Se trata de una inquietante puntualización que el matemático Gödel plasmó en su “teorema de la incompletitud”, según el cual ningún sistema consistente se puede usar para demostrarse a sí mismo. La paradoja apunta al extremo de que si se llegara a demostrar que un sistema axiomático es consistente a partir de sí mismo, ello significaría que es inconsistente. Lo cual quiere decir que respecto de cualquier sistema lógico-formal siempre habrá por lo menos una proposición que es verdadera pero no demostrable –ni, por lo tanto, refutable o *falsable* (Popper)–. He

aquí –precisamente– un inaudito modo de “falsar” la hipótesis popperiana sobre el tenor del conocimiento científico.

Aun siendo consciente de sus limitaciones y diferencias, Morin abunda en la misma idea, comentando la noción de “paradigma” –según la terminología de Thomas Kuhn– y la de “episteme” –según Michel Foucault–. Respecto de esta última, subraya su función definitoria de las condiciones de posibilidad de un saber: una función fundamentadora y fundante. Respecto de la primera, desglosa sus rasgos principales. Se llama “paradigma” al marco de articula las categorías rectoras de la inteligibilidad y de su expresión discursiva, a través de una lógica de (inter)relaciones. De ahí su carácter no refutable, su autoridad axiomática, su función excluyente no sólo de datos y enunciados “disconformes”, sino incluso de aquellos problemas, interrogantes y alternativas que podrían conducir a otras modalidades de disconformidad. Todo paradigma es invisible y por ello “invulnerable”, se ubica en un orden simultáneamente inconsciente y supra-consciente, crea la evidencia ocultándose a sí mismo, desempeña un papel no únicamente veredictivo, sino constructor de la “realidad”. Se vincula recursivamente a tal realidad, siendo a un tiempo causa y consecuencia de los sistemas que genera. Toda cosmovisión posee raíces paradigmáticas. No es posible comparar ni contrastar propiamente paradigmas distintos, pues la diferencia que mantienen resulta incomprensible, ya que no responde a ninguna de las claves paradigmáticas que rigen la inteligibilidad. Consiguientemente, ningún paradigma se ubica en el orden lógico, sino en el infralógico (subyacente a cualquier lógica), prelógico (como *a priori*, condición previa y posibilitadora de su utilización) y supralógico (superior, metalógico, trascendente) (Morin, 2001: 218-224).

Provoca estupor considerar que estos términos describen no ya el universo de la fe o de la creencia, sino... el científico (!!). Y que se trata, además, de términos puramente epistemológicos que describen cualquier sistema de conocimiento (incluidos los que poseen un carácter lógico-formal), en tanto auto-trascendente por naturaleza.

Si descendemos a un plano más concreto, al antropológico, Morin ofrece también interesantes aportaciones. Incluso parece prologar al psiquiatra Viktor E. Frankl cuando alude al carácter inconsciente quizá no exactamente de Dios (como afirma el doctor vienés), pero sí de aquello que desempeña en el plano epistémico una función análoga a la del Absoluto en el plano espiritual: la visión paradigmática; es decir, ese universo de creencia que, no siendo demostrable, constituye la condición de posibilidad de cualquier demostración: “Como un ordenador que obedece a un *software*, el espíritu del sujeto computante-cogitante obedece a la potencia transubjetiva del paradigma. El

paradigma es, a la vez, sub-cogitante y supra-cogitante. En el nivel paradigmático el sujeto no tiene ninguna soberanía, del mismo modo que la teoría no tiene ninguna autonomía. En este nivel, el ello piensa y el se piensa en el yo pienso" (Morin, 2001: 220).

La cita anterior descubre la cortina del escenario que presenta Viktor E. Frankl con su teoría sobre el inconsciente espiritual y la vivencia de la divinidad como sentido último. Se trata en este caso no ya de epistemología o meta-ciencia, sino de una aproximación psico-existencial que apunta hacia una ontología multidimensional y hacia una antropología integradora. Como es bien sabido, Frankl fue discípulo de Freud y compañero de Adler. De ambos aprendió muchas cosas, pero prevalecieron sus diferencias, pues para el fundador de la logoterapia el hombre no puede reducirse a ninguno de los mecanismos psicodinámicos que lo mueven y condicionan: ni a la voluntad de placer freudiana, ni a la voluntad de poder adleriana. El hombre es ante todo libertad (capacidad de superar cualquier determinismo) y búsqueda de sentido, hasta discernir dónde radica la ultimidad, la incondicionalidad, la absolutez de lo incontestable.

Esta tesis frankliana no arranca tanto de una profesión de fe religiosa, cuanto de una constatación "científica", del ejercicio de un tipo de medicina abierta a lo más distintivo del ser humano: a su capacidad para plantearse interrogantes metafísicos y éticos sobre su existencia y su significado⁴, su vocación vital y su responsabilidad. Más aún: es el reverso no ya de las preguntas que el hombre hace a la vida, sino de las que ésta nos plantea.

La logoterapia no se construye sobre ninguna preconcepción acerca de la divinidad, sino que trata de dilucidar fenomenológicamente el tenor de la existencia humana, alcanzando la certeza de que su apertura autotranscendente—hacia el mundo y hacia la alteridad, en el más vasto y polisémico sentido del término (hasta vislumbrar al Otro)— es más definitoria que la propia autoconciencia.

Esta conclusión no puede menos que sorprender a quienes nos hemos enredado durante mucho tiempo en ese laberinto de reflejos especulares que es la Filosofía Moderna: un engranaje productor de antinomias, oposiciones dialécticas, recursividad y —en definitiva— aporía, que sienta las premisas de su propio desfondamiento —el célebre *Abgrund* heideggeriano.

Frankl se ha librado de los "nudos gordianos" de la modernidad mediante una tesis tan modesta como emancipadora: el análisis de la existen-

⁴ "Fue Albert Einstein quien afirmó una vez que ser una persona religiosa era haber respondido a la pregunta: ¿Cuál es el significado de la vida?" (Frankl, 1999: 24).

cia y su planificación no pueden resolverse en un plano puramente teórico; se resuelven en un plano existencial que es a un tiempo razón práctica y razón teórica. Lo cual significa que, más que pensarse en abstracto a sí mismo, el hombre debe decidirse –libre y prácticamente, *de facto*– por su propia existencia, perfilando su autoconciencia precisamente en ese ejercicio autorrealizativo donde la libertad más completa no es hacer simplemente lo que se quiere, sino actualizar maduramente la propia responsabilidad personal ante los desafíos de la vida. Y es en este contexto donde se perfila el contorno de aquel Misterio que constituye el último por qué y el final para qué de lo que cada uno somos. Se trata en cualquier caso, de una singularidad irremplazable, de aquello que “sólo yo” puedo hacer y ser. Se trata también del más elevado deseo, el único que podría justificar todo dolor, el único que podría redimirlo, sublimarlo y rescatar su sinsentido. En definitiva, se trata de fe no tanto en un contenido concreto, un credo, una idea o una autoridad reveladora, cuanto en el Sentido Último de todo contenido, de cualquier experiencia y acontecimiento, por incomprendibles que parezcan. En otras palabras, la clave es creer, tener confianza en que hay un significado y encarnarlo existencialmente: esto es Dios para el hombre. Y esto es el hombre para Dios: búsqueda de sentido. Búsqueda personal, en una trayectoria inimitable, única, para cada existencia: por eso nadie debe imponer el sentido. El fundador de la logoterapia defiende vivamente la libertad de creer y, por tanto, también de la increencia. Así, previene sobre la incongruencia que supondría obligar a amar, imponer la confianza de la fe o decretar la esperanza (Frankl, 1999: 24).

Al mismo tiempo, destaca como dato constatable e incluso científico la existencia –en toda persona– de un inconsciente espiritual con irrenunciables exigencias. Hasta tal punto que su “represión” –lúcida paráfrasis del psicoanálisis en un sentido no materialista– es para Frankl la raíz última de las neurosis de tipo noógeno; es decir, de aquéllas que nacen de la frustración de la voluntad de sentido.

En definitiva, Frankl interpreta a Dios en términos que podríamos llamar “semióticos”, antropológicos y onto-existenciales. Desde su perspectiva, el núcleo de la religión puede alcanzarse por vías no religiosas dado el carácter auto-trascendente de lo humano y su naturaleza espiritual. He aquí una definición “laica” de la Divinidad; aunque no se trata tanto de definirla cuanto de decidirse existencialmente por Ella: propiamente, el hombre no puede hablar de Dios, sino que debe hablar a Dios, como exigencia última de su condición de existente (Frankl, 1999: 88).

A pesar de su “laicismo”, la conclusión a la que llega Frankl no es ajena al más genuino espíritu religioso. Podríamos citar a eminentes filósofos-místi-

cos de lejanos tiempos, pero nuestro tema se enmarca en el horizonte contemporáneo; por eso preferimos citar a un escritor de *best-sellers* religiosos que impresiona por su capacidad para verter intuiciones de penetrante lucidez en lo que parece la sencilla charla de un párroco. Se trata de Carlos G. Vallés, jesuita familiarizado con el crisol plurirreligioso y multicultural del subcontinente de la India. Uno de los libros más pertinentes para el tema que nos ocupa –*Dejar a Dios ser Dios*– arranca con una cita del también célebre escritor cristiano C. S. Lewis, que refleja con un lenguaje aparentemente escandaloso la grave contradicción que se halla en la base de toda confesión religiosa: “Las imágenes sirven de algo; de lo contrario, no serían tan populares. Sin embargo, su peligro es para mí evidente: mi idea de la Divinidad no es ella misma divina. Y su legitimidad radica precisamente en que sea hecha pedazos; es Dios mismo quien se encarga de ello. Es Él el gran iconoclasta. Destruir toda imagen de Dios constituye el más eximio signo de su verdadera Presencia. La Encarnación es, en este sentido, el ejemplo supremo: liquida todas las concepciones previas de la Divinidad. Estas consideraciones pueden parecer ofensivas, pero... sean bienaventurados quienes no se escandalicen de ellas” (Lewis en Valles, 1994: 5).

El blanco de las diatribas de Vallés son, por tanto, esas versiones de la religión –o más aún, de la Divinidad– que no sólo mutilan el Misterio, sino que lo tergiversan y desnaturalizan, reduciéndolo a un artefacto manejable, institucionalmente controlado, sometido a rigorismos normativos y constreñido a fórmulas estereotipadas. La legitimidad de estos argumentos radica en su lucidez, pero también en su potencial autocrítico, pues se dirigen primordialmente contra “sacerdotes y religiosos”, contra aquéllos que “nos sentimos cerca de Dios”, hasta el punto de “creernos con derecho a usar su nombre en lugar del nuestro” (Vallés, 1994: 48).

El autor de estas citas no invita a callar –sin más– acerca del Misterio, a contestar a la legítima autoridad eclesial o a desechar sus enseñanzas. Sus palabras significan algo más sutil y quizá también más difícil de comprender y de vivir. Cuando el Éxodo (20, 4-5) prohíbe la construcción de esculturas e imágenes de la Divinidad, lo que prohíbe es la reificación de sus conceptos: el trazado de representaciones que tratan de fijar o delimitar los perfiles del Infinito, en un intento tan osado como inalcanzable⁵. La dignidad del Altísimo, del absolutamente Otro, proscribiera este empeño. Hacer de Dios una imagen delimitada

⁵ “Nos hemos apuntado a Dan y a Betel, nos hemos hecho becerros de oro, nos hemos fabricado imágenes de Dios mucho más peligrosas que el oro y la plata, porque son imágenes sutiles, conceptos mentales, definiciones escolásticas, jaculatorias encendidas que atesoramos y usamos, y forman parte de nuestra vida y nuestra cultura; ideas necesarias y expresiones inevitables sin las cuales no podemos gobernar nuestra conducta ni dirigir nuestro pensar, pero que –al ser limitadas– desdican de su objeto y estrechan nuestras miras” (Vallés, 1994: 33).

y manipulable significa –paradójicamente– aproximarse al sacrilegio, la idolatría y en último término el ateísmo. No sólo la más auténtica fe: incluso la experiencia, la razón, la libertad y la propia Historia impugnan una y otra vez la validez de cualquier noción concreta acerca de la Divinidad. El Absoluto no se deja encerrar en categorías finitas, de valor relativo, de alcance limitado. Por eso es lógico que quienes se aferran a ellas se sientan impelidos en algún momento de su biografía a rechazarlas. Toda crisis religiosa –particularmente la que afecta al Occidente contemporáneo– es reveladora: indica la pérdida de credibilidad de las instituciones que parecen “gestionar” el Misterio, la obsolescencia de las tradiciones que chocan con nuestra actual forma de vivir y de percibir el mundo, la ininteligibilidad de ciertos discursos que dicen apoyarse en (supuestas) autoridades morales, más que en la sabiduría del corazón y la experiencia existencial. Hemos aprendido un concepto de Dios sin reconocer que todos los conceptos humanos son necesariamente parciales. Y cuando por fin hemos advertido sus fallas, hemos comenzado a vacilar. Ya no nos sirven ni la educación recibida, ni las catequesis estereotipadas, ni los ritos huecos; por eso los estamos desechando.

Ahora bien, el peligro es que no sólo abandonemos las imágenes de la Divinidad, sino también a Quien las inspira. El drama del hombre actual consiste en haber perdido los asideros del pasado, debido a sus incongruencias con el presente, y no disponer de otro punto de apoyo. Nuestro vértigo procede de ahí. Ésa es la raíz de la vorágine hiperactiva que nos agota, del vacío que nos aterra, de la violencia que nos hace estallar y de la voracidad que nos consume.

Las versiones simplificadoras de Dios, las caricaturas que de Él han hecho las religiones –o quienes las representan sin conocer realmente lo que debería constituir su esencia– nos han alejado de la fuente. A fuer de creernos creyentes, hemos devenido agnósticos o incluso ateos. Pero el fondo de nuestro ateísmo alberga una sed de Infinito que quizá no han podido saciar ni las reducidas cisternas eclesiales ni los fetiches de nuestras devociones domésticas.

¿Cuál es, entonces, la alternativa? ¿Qué hacer ante este panorama? ¿A dónde dirigimos? Es necesario que nos atrevamos a actualizar las propias creencias en el marco de las sociedades que habitamos; articular un sano laicismo con una fe madura y autocrítica. También es necesario un ejercicio de recíproco entendimiento entre ateos/agnósticos y creyentes, una especie de “traducción intercultural” que posibilite la comunicación, sin por ello negar las diferencias. Defender la razón no debería consistir en arrebatar a la fe toda presunción de verdad: “Los ciudadanos seculares⁶ deben abrir sus mentes al posible conteni-

do de verdad de (las) contribuciones (de los creyentes) y entrar en un diálogo que puede contener razones religiosas” (Habermas, 2006: 11). Análogamente, defender la fe no debería suponer la descalificación de quienes la rechazan o entienden el mundo al margen de sus postulados. Hoy más que en otras épocas, personas con bagajes distintos se encuentran y se ven frecuentemente obligadas a convivir de modo estrecho; nuestras sociedades –crecientemente multiculturales y complejas– albergan todo tipo de planteamientos existenciales, todo tipo de ideologías y credos. De tal modo que aunque los creyentes nunca nos sentáramos a dialogar con quienes dicen no creer, estamos tejiendo esa “conversación” cada día, a cada momento: al asistir a una sesión de cine, al encender el televisor, al leer la prensa, al consumir música, al mirar vallas publicitarias... Las leyendas de la ficción audiovisual se hacen un hueco en nuestros imaginarios individuales y colectivos junto a los mitos del deporte, los relatos bíblicos y los ritos familiares, religiosos o políticos. Se trata de una amalgama –muy frecuentemente “pastiche” (Baudrillard)– que quizá nunca podamos reducir a un lenguaje unitario, pero si no logramos encontrarle un sentido (de modo inmediato con minúscula y en último término con mayúscula) nos condenaremos a una existencia fragmentaria y esquizoide: separaremos nuestras convicciones más profundas de nuestros hábitos cotidianos, afirmaremos teóricamente ciertas verdades que refutará nuestra praxis, sentiremos que nuestras preferencias culturales contradicen nuestras creencias religiosas... En definitiva, seremos incapaces de articular de modo coherente fe, pensamiento y vida. O por expresarlo en términos más postmodernos: identidad, cultura y consumo.

¿Significa esto que los creyentes hemos de perder nuestro carácter distintivo, nuestra idiosincrasia? ¿Es preciso despojar la fe de todo contenido sobrenatural, de todo alcance trascendente y de toda exigencia que supere los estrechos límites de la razón mundana, simplemente para hacerla “inteligible”? No creo. Tampoco piensan así los especialistas en traducción intercultural cuando afirman que el precio que hemos de pagar por intentar hacernos entender es aceptar el trasfondo y los márgenes de incomunicación que acompañan a todo proceso comunicativo. No sólo porque siempre quedan resquicios –de ideas, de indicios, de símbolos– inaccesibles al entendimiento; no se trata únicamente de que es imposible la exhaustividad. Se trata de algo muchísimo más serio: “La proliferación de lenguas mutuamente incomprensibles procede de un impulso absolutamente fundamental del propio lenguaje [...]”.

⁶ Habermas denomina aquí “ciudadanos seculares” a los no creyentes, pero su expresión resulta equívoca, dado que el catolicismo llama “seglares” (o “seculares”) a los creyentes que no pertenecen a ninguna orden religiosa.

A través del lenguaje, construimos lo que he llamado *alternities of being*. [...las diferentes lenguas] satisfacen necesidades de privacidad y territorialidad vitales para nuestra identidad" (Steiner, 1975: 473). En otras palabras: toda identidad –también la de los creyentes– exige un núcleo duro, innegociable.

He aquí un incisivo argumento que legitima a cualquier ciudadano para exigir respeto a sus convicciones, aunque éstas no resulten asimilables –ni siquiera aprehensibles– en el contexto de la racionalidad socialmente vigente o en un emplazamiento cultural que en alguna medida le resulta ajeno. El fondo de ininteligibilidad, los aspectos no traducibles ni asimilables, las dimensiones ni siquiera aprehensibles de toda fe provocan una tensión insuperable, inherente y "definitoria" –valga la expresión paradójica– no sólo del Misterio, sino de la naturaleza misma de cualquier lenguaje y de cualquier identidad. Por eso deben ser respetadas, valoradas y protegidas, como enriquecedora expresión de diversidad cultural.

Referencias

- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979.
- FRANKL, Viktor E. *El hombre en busca de sentido último*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 1: 1-25, 2006
- HABERMAS, J., & Ratzinger, J. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1981.
- MORIN, Edgar *El método. Las ideas*. Madrid: Cátedra, 2001.
- POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós, 1991.
- STEINER, George. *After Babel. Aspects of Language and Translation*. New York: Oxford University Press. 1975.
- VALLÉS, Carlos G. *Dejar a Dios ser Dios. Imágenes de la Divinidad*. Cantabria: Sal Terrae. 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa. 1988.