
El diálogo crítico del cristianismo con la modernidad en la Encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI

The Critical Dialogue of Christianity with Modernity in Benedict XVI's Encyclical Spe salvi

RECIBIDO: 29 DE MAYO DE 2022 / ACEPTADO: 27 DE JUNIO DE 2022

Francisco CONESA

Obispo de Solsona
Solsona (Lleida). España
ID ORCID 0000-0003-0677-4835
fcferrer@external.unav.es

Resumen: En este artículo, se expone y analiza el diálogo crítico con el pensamiento moderno que mantiene Benedicto XVI en los capítulos centrales de la Encíclica *Spe Salvi* (2007). Se examina la idea moderna de progreso y la promesa de un reino de Dios en la tierra, mediante un dominio creciente de la razón y el logro de una libertad perfecta. Se somete a crítica la idea de progreso indefinido, poniendo de relieve las ambigüedades y paradojas que genera. La mentalidad moderna ha influido en la concepción cristiana de la esperanza, que se ha centrado en exceso en el individuo olvidando su carácter social. Es preciso recuperar la verdadera fisiónomía de la esperanza cristiana.

Palabras clave: Progreso, Esperanza, Ilustración.

Abstract: In the central chapters of the Encyclical *Spe Salvi* (2007), Benedict XVI establishes a critical dialogue with modern thought. This article examines the modern idea of progress and the promise of a kingdom of God on earth through a growing mastery of reason and the attainment of perfect freedom. The idea of indefinite progress is analysed, highlighting the ambiguities and paradoxes it generates. The modern mentality has influenced the Christian conception of hope, which has focused too much on the individual, forgetting its social character. It is necessary to recover the true characteristics of Christian hope.

Keywords: Progress, Hope, Enlightenment.

El diálogo de la fe cristiana con el pensamiento moderno fue un tema constante en el pensamiento y el magisterio del papa Benedicto XVI. En su encíclica sobre la esperanza desarrolló un diálogo crítico con algunos grandes representantes del pensamiento moderno como F. Bacon, I. Kant, K. Marx o Th. Adorno, a partir de la concepción cristiana de la esperanza. Como se dice en el n. 22 de esta encíclica, “es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza”¹.

Añade Benedicto XVI que en este diálogo también la idea cristiana de la esperanza resulta cuestionada. De hecho, los cristianos “tienen también que aprender de nuevo en qué consiste su esperanza” (SS 22). En este artículo expondré la crítica que se dirige en la Encíclica *Spe salvi* a la propuesta moderna de salvación y también cómo afecta esta crítica a la concepción cristiana de la esperanza.

1. PROGRESO, RAZÓN Y LIBERTAD.

ANÁLISIS DE LA PROPUESTA MODERNA DE SALVACIÓN

En los capítulos centrales de la encíclica se desarrolla un profundo análisis crítico de la propuesta moderna de salvación, centrado en tres conceptos clave: progreso, razón y libertad.

1.1. *La idea de progreso y la promesa del Reino de Dios en la tierra*

La modernidad invita al ser humano a abandonar la esperanza supramundana y le incita a considerar que la salvación se puede realizar ya en este mundo, en esta sociedad. Para ello se apoya en la idea de progreso. Para muchos hombres y mujeres la esperanza en el progreso sustituye y reemplaza a la fe cristiana como fuente de esperanza.

La ilustración se entendió como comienzo de una nueva época caracterizada por el progreso, es decir, por la idea de que la humanidad siempre avanza hacia lo mejor. A sus ojos, la historia de la humanidad era una historia marcada por el crecimiento de la racionalidad y de la libertad, el dominio de la naturaleza y el aumento del orden en todos los sectores de la vida. En el pensamiento cristiano estaba presente la idea de progreso, pero el progreso era reversible, es decir, dependía de la libertad humana; en cambio, para la ilustra-

¹ BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi* (30-XI-2007), n. 22; en adelante SS.

ción el progreso es lineal, irreversible y necesario. En Kant aparece con nitidez este tema; de hecho, vio la revolución francesa –que acogió con entusiasmo– como un signo inequívoco del progreso². El paraíso está a nuestro alcance. Podemos establecer ya el Reino de Dios en la tierra.

Esto es posible, fundamentalmente, gracias a la ciencia. El papa Benedicto se remonta al momento en que surge la fe en el progreso con Francis Bacon (1561-1621). Este filósofo supo advertir las posibilidades que traía consigo el avance científico y tecnológico y pensó que la nueva correlación entre la ciencia y la praxis restablecería el orden del Paraíso³. Confiando todo el poder de transformación del mundo a la ciencia y las artes, desplaza la fe religiosa al ámbito de lo privado, resultando irrelevante para el mundo. Los descubrimientos, los nuevos inventos que está realizando la ciencia son los que harán posible un reino de Dios en esta tierra.

Con esta posición, Bacon no negaba el valor de la esperanza teológica, pero la confinó al ámbito de la vida privada, viéndola como una esperanza que únicamente hace referencia al más allá y resulta extraña e inútil con respecto al desarrollo de la historia humana. Después, la Ilustración racionalista y científica irá más allá, al declarar que esa esperanza cristiana no solo resultaba extraña a la vida civil, sino que era ilusoria y engañosa⁴.

Otro adalid de la idea de progreso –que, sin embargo, no es mencionado en la encíclica– fue el ilustrado francés Nicolás Condorcet (1743-1794). En el “Bosquejo para un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano” considera que la ciencia logrará vencer la superstición mediante el conocimiento. Afirma Condorcet que “no existe un sistema religioso ni una extravagancia sobrenatural que no estén fundados en la ignorancia de la naturaleza”⁵.

Benedicto XVI suscribe la tesis –común en muchos filósofos de la historia– de que la idea moderna de progreso es una versión secularizada de la es-

² Cfr. TAVERA FERNÁNDEZ, P., «Kant y la idea de progreso indefinido de la humanidad», *Anuario filosófico* 44/2 (2011) 335-371.

³ Cfr. BACON, F., *Novum Organum*, I, 129: Son sabios “aquellos que se esfuerzan por fundar y extender el imperio del género humano sobre la naturaleza” por medio de las artes y las ciencias. Con ellas es posible “que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece”. Cfr. BURY, J., *La idea del progreso*, Madrid: Alianza editorial, 2009, cap. 2, 60-72.

⁴ Cfr. ILLANES, J. L., *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la Encíclica Spe salvi*, Madrid: Rialp, 2011, 31.

⁵ CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid: Editora Nacional, 1980, novena época, 216.

peranza cristiana⁶. La fe en el progreso es una especie de milenarismo secularizado o, recogiendo una expresión de Voegelin, una “inmanentización del eschaton”⁷. En un escrito, Ratzinger dirá que la fe en el progreso es “el sustituto burgués de la esperanza perdida de la fe”⁸. La modernidad no renuncia a las nociones escatológicas clásicas (cielo, infierno, muerte, purgatorio), pero realiza un esfuerzo enorme por situarlas en este mundo. El resultado, sin embargo, es una tremenda distorsión de lo que es el ser humano, de su dignidad y su destino. Se dice en *Spe salvi*: “La esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza en el reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero reino de Dios” (SS 30).

En otro escrito sobre la esperanza dice Ratzinger que el acto de fe fundamental de las modernas ideologías burguesas del progreso es el optimismo. “Esa especie de optimismo es una secularización de la esperanza cristiana; se fundamenta, en último término, en el paso del Dios trascendente al Dios Historia”⁹. Esta posición, que se presenta como racional, en el fondo es profundamente irracional porque el optimismo ideológico es, en realidad, la fachada de un mundo que vive sin esperanza y que con esta fachada ilusoria quiere esconder su propia desesperación¹⁰.

1.2. *El dominio creciente de la razón*

De acuerdo con *Spe salvi*, la idea de progreso está vinculada a dos categorías centrales que tienen “un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva”: razón y libertad (SS 18). El progreso es, en primer lugar, un progreso en los conocimientos, en el dominio creciente de la razón.

Benedicto XVI comienza reconociendo que la razón es un gran bien, un gran don de Dios y que la fe cristiana tiene como objetivo vencer la irracio-

⁶ Uno de los mejores expositores de esta tesis es LÖWTH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid: Aguilar, 1973 (original 1949): “lo que la interpretación moderna de la historia hace es secularizar un patrón teológico: transformar la fe original en la salvación por una creencia en el progreso, en un progreso siempre creciente, mediante el cual se supone que la Historia se redime a sí misma” (p. XII). Cfr. CRUZ CRUZ, J., *Historicidad. Ideas para una filosofía de la historia*, publicado en iussu.com, 2015, 175-194.

⁷ Desarrolla esta idea en VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires: Katz editores, 2006 (original de 1952). Cfr. SHALL, J. V., «The Encyclical on Hope: On the De-immanentizing of the Christian Eschaton», *Ignatius Insight Online magazine* (3 December 2007).

⁸ RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Madrid: Encuentro, 2018, 24.

⁹ RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, 26.

¹⁰ Cfr. RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, 27.

nalidad. Pero seguidamente realiza la pregunta clave: “¿cuándo domina realmente la razón? ¿acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿cuándo se ha hecho ciega para Dios?” (SS 23). La modernidad ha reducido la razón al poder y el hacer (“ratio dominandi et operandi”, SS 23), pero ¿es eso toda la razón? La razón moderna corre el riesgo de volverse inhumana si no se abre a la ética y a la fe.

En primer lugar, la razón no puede desvincularse de la ética. Para alcanzar un verdadero progreso no basta con adquirir conocimientos y con el crecimiento de la ciencia. Es necesario un crecimiento moral. Por eso, si quiere ser “una razón verdaderamente humana” (SS 23), la razón del poder y del hacer debe abrirse a la ética. Este es un tema que Benedicto XVI desarrollará posteriormente en la Encíclica “*Caritas in veritate*”. La técnica permite al ser humano alcanzar un dominio de la materia y mejorar sus condiciones de vida, pero tiene un rostro ambiguo porque puede entenderse de modo absoluto y prescindir de todo límite, lo que acaba volviéndose en contra del ser humano¹¹.

Pero, para ser ella misma, la razón debe abrirse también a la fe. Es una constante en el pensamiento de Ratzinger-Benedicto XVI la importancia de una apertura mutua de razón y fe. “La razón necesita la fe –dice *Spe salvi*– para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y misión” (SS 23). La luz de la fe despierta el sentido crítico y ensancha los horizontes de la razón, haciendo que vaya más allá de lo fáctico, para ser una razón abierta y universal. En diversas ocasiones Benedicto XVI ha reclamado la necesidad de “ensanchar” los horizontes de la razón. En el discurso de Ratisbona (2006) reivindicó la amplitud de la razón, el “gran logos”, frente a una razón que se autolimita a lo que se alcanza experimentalmente¹². Es un tema que aparece también en la Encíclica “*Lumen Fidei*”, del papa Francisco, cuya primera redacción correspondió al papa Benedicto¹³. La fe no contradice la dinámica de la razón humana, sino que amplía su horizonte para que se abra a una realidad más compleja y personal.

¹¹ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009), 69-70.

¹² BENEDICTO XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12-IX-2006). Cfr. BLANCO, P., «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», *Scripta Theologica* 39 (2007) 767-782.

¹³ De modo particular PAPA FRANCISCO, Enc. *Lumen Fidei* (29-VI-2013), 34. Cfr. CONESA, F., «Fe, razón y teología en la Encíclica *Lumen Fidei*», en PELLITERO, R. (coord.), *Creer en el amor. Redescubrir la Encíclica “Lumen Fidei”*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2018, 117-144.

1.3. *Hacia la libertad perfecta*

El progreso se refiere, en segundo lugar, a la libertad porque pretende alcanzar una libertad perfecta, que consistiría en el dominio de todas las dependencias. Se piensa que bajo el dominio de la razón, el mundo volverá a ser libre.

En relación con la libertad, la encíclica subraya que “la libertad humana requiere que concurren varias libertades” (SS 23), lo cual es imposible si no existe un criterio de medida. Aquí se formula, sin profundizar, la necesidad de un criterio objetivo que actúe soberanamente, de un arbitraje suprasubjetivo que coordinando todas las libertades individuales, funde el desarrollo y la meta de la de cada uno¹⁴.

En oposición abierta al materialismo histórico –tanto el que procede del marxismo como el que propugnan algunas formas del liberalismo contemporáneo– Benedicto XVI apunta que la ley fundamental de la historia es de naturaleza personal y abre un espacio para la libertad: “no son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona” (SS 5). Por eso, el encuentro con Dios en la persona de Cristo es el verdadero fundamento de la libertad.

1.4. *Una política fundada científicamente*

La concreción política de esta esperanza en el progreso de la razón y la libertad tiene –según la encíclica– dos etapas fundamentales, que son descritas sumariamente: la revolución francesa, burguesa (1789) y la revolución comunista, proletaria (1848, Manifiesto comunista). La época moderna ha pensado que la ciencia y una política fundada científicamente traerían la instauración de un mundo perfecto (cfr. SS 30).

La revolución francesa supuso un intento de instaurar la razón y la libertad. Sobre la revolución francesa, Benedicto XVI recuerda dos escritos de Kant: el tercer capítulo de su obra “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1792) que se titula “La victoria del principio bueno sobre el malo y la constitución de un reino de Dios sobre la tierra” y “El final de todas las cosas”

¹⁴ TEJERINA ARIAS, G., «Fundamento y objeto del esperar humano. El diálogo del cristianismo con la Modernidad a propósito de la esperanza», en GARCÍA ROJO, J. y FLECHA, J. R. (eds.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Spe salvi*, Salamanca: UPSA, 2008, 67.

(1795), un escrito un poco más pesimista que el anterior. Kant propone reemplazar la “fe eclesiástica” por la “fe religiosa”, es decir, por la fe racional, para que se realice el reino de Dios. En el segundo escrito, redactado tras conocer las masacres promovidas por los revolucionarios franceses, reconoce que la razón moral, el “reino de Dios” podría no triunfar y acontecer entonces un final perverso de todas las cosas.

El avance del desarrollo técnico y la industrialización crearon una situación social nueva, en la que el proletariado industrial estaba sometido a terribles condiciones de vida. Entonces surgió la propuesta de Marx y Engels. El progreso no solo requiere de la ciencia, sino que es necesario dar un salto revolucionario. Para Marx el progreso procede no solo de la ciencia, sino de la política, la cual debe conducir a socializar los medios de producción y al triunfo del proletariado. Con ello se establecería, por fin, el Reino de Dios, la Nueva Jerusalén.

2. LA CRÍTICA A LA IDEA ILUSTRADA DE PROGRESO

La Encíclica *Spe salvi* presenta una crítica razonada a la fe en el progreso propia de la Ilustración, subrayando que la expectativa moderna de progreso indefinido resulta injustificada incluso desde un punto de vista meramente racional.

2.1. *La ambigüedad del progreso*

Para ello se apoya, en primer lugar, en la crítica surgida desde la misma Ilustración y, especialmente en Theodor Adorno (1903-1969), autor de la “Dialéctica negativa” y miembro destacado de la primera generación de la Escuela crítica, quien discrepa de la idea de que el progreso siempre suponga un avance hacia lo mejor y advierte que el progreso puede conducir al caos. Este autor, junto a Max Horkheimer (1895-1973) criticaron la metamorfosis de la razón moderna en una razón instrumental, es decir, una razón calculadora, pragmática y dominadora que instrumentaliza la realidad para sus propios fines. Benedicto XVI no suscribe todas las conclusiones de los filósofos del “Instituto de investigación social” de Frankfurt, pero está de acuerdo con estos autores en que la racionalidad de la ilustración ha mostrado una propensión a aplicaciones violentas.

Por eso, el progreso resulta ambiguo. Puede convertirse –como de hecho ha sucedido– en un terrible mal: “ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal” (SS 22). La ciencia,

que permite curar enfermedades antes considerada incurables, facilita también medios de destrucción de la vida humana y del medio ambiente o posibilita la manipulación genética. El progreso, en manos equivocadas, se puede convertir en una amenaza para el hombre y para el mundo¹⁵. La ciencia puede traer numerosas ventajas para el ser humano, pero también puede destruirlo. Y esto es así, porque nadie puede garantizar que la humanidad hará siempre un recto uso de sus conocimientos científicos y tecnológicos.

En efecto, un progreso acumulativo es posible en lo material, pero no en el ámbito de la conciencia ética y la decisión moral. Podemos crecer en el conocimiento de las estructuras del mundo, pero eso no garantiza el crecimiento moral “por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones” (SS 24). Cada generación, e incluso cada ser humano, puede acoger en su libertad el tesoro moral de los antepasados o rechazarlo, porque este tesoro no nos determina, sino que es una invitación a la libertad (cfr. SS 24). “La situación de las realidades humanas depende en cada generación de la libre decisión de los hombres que pertenecen a ella” (SS 30). En consecuencia, el bienestar no queda garantizado con unas estructuras, porque estas estructuras solo funcionan cuando son acogidas libremente.

Además, el progreso acaba deshumanizando al hombre, cuando la existencia humana no se reconoce en relación con Dios. En la Encíclica “*Caritas in veritate*” se desarrolla esta idea: “Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse solo al incremento del tener; así, la humanidad pierde la valentía de estar disponible para los bienes más altos, para las iniciativas grandes y desinteresadas que la caridad universal exige”¹⁶. A esto se añade que el ser humano no puede ser redimido solo desde el exterior. Se equivocan Bacon y los científicos, porque piden demasiado a la ciencia: ciertamente, la ciencia puede contribuir a humanizar el mundo, pero también puede destruir al hombre (cfr. SS 25). Se equivocan quienes ponen su confianza en las instituciones políticas o sociales porque para hacerlo posible,

¹⁵ Esta idea se encuentra también en BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 14: si se da un valor absoluto al progreso, se le exige de someterlo a una valoración moral. También el papa Francisco ha criticado la ideología del progreso indefinido, sobre todo en relación con la crisis ecológica que ha provocado (cfr. su denuncia de la “confianza irracional en el progreso” en Enc. *Laudato Si'* [24-V-2015], 19).

¹⁶ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 11.

las instituciones deben ser asumidas libre y voluntariamente por parte de todos. En definitiva, se argumenta en “*Caritas in veritate*”, “este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo des-humanizado”¹⁷.

2.2. Progreso y libertad humana

Benedicto XVI desarrolla también una fuerte crítica a la idea ilustrada de progreso apoyado en el concepto de libertad. La crítica se resume así: “quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana” (SS 24). Esto es lo que ha hecho el pensamiento Ilustrado: ignorar el drama de la libertad humana, su tensión, sus dificultades.

No hay un automatismo en el progreso, porque media siempre una libertad humana, que puede volverse en contra. Las ideologías que se aferran a la idea de progreso no tienen en cuenta suficientemente el hecho de que el ser humano es libre para el bien, pero también para el mal. Y, si al hombre se le priva de su libertad, el mundo resultante no es bueno, porque “un mundo sin libertad no sería en absoluto un mundo bueno” (SS 30). En definitiva, la encíclica subraya que el verdadero protagonista de la historia es el ser humano, es cada hombre.

A propósito de Marx dice que se equivoca porque olvida que “el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal” (SS 21). Pensó que solucionando los temas económicos, todo estaría arreglado, pero el hombre es más que lo material. No se puede curar al hombre solo desde fuera.

Un interlocutor privilegiado de Joseph Ratzinger sobre este tema ha sido Ernest Bloch, aunque no es mencionado en *Spe salvi*¹⁸. Ratzinger coincidió

¹⁷ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 11.

¹⁸ Cfr. RATZINGER, J., «Sobre la esperanza», *Revista católica internacional Communio* IV/84 (1984) 325; RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, 24. Vid. NÚÑEZ AGUILERA, M. A., «Una aproximación a la esperanza en Joseph Ratzinger», *Isidorianum* 29/1 (2020) 51-72; GAGLIARDI, M., «L'enciclica *Spe salvi*. Alla luce della *Deus Caritas est* e della teologia di Joseph Ratzinger», *Communio*, ed. italiana 215 (2008) 59-79; ROWLAND, T., «Variations on the Theme of Christian Hope in the Works of Joseph Ratzinger-Benedict XVI», *Communio-International Catholic Review* 35 (2008) 200-220.

con él en la universidad de Tübinga a final de la década de los 60. Ratzinger reconoce el mérito de su obra “Principio esperanza”, porque ha puesto en primera línea un tema fundamental, pero advierte que Bloch –lo mismo que Marx– encierran la esperanza en el plano material intramundano. La esperanza es obra del hombre, de su trabajo por transformar este mundo y mejorar las condiciones de vida de los demás. Para Bloch, la esperanza de que habla la Sagrada Escritura se puede realizar en el mundo solo a través de la actuación práctica que promueve la filosofía marxista. “Hoy se percibe el final del túnel –escribe– aunque no, desde luego, desde Palestina, sino desde Moscú – *ubi Lenin, ibi Jerusalem*”¹⁹. En el fondo, tanto Marx como Bloch pretenden una versión materialista intramundana del Paraíso, cuyo camino creen haber encontrado a través de la lucha de clases y la dictadura del proletariado.

2.3. *Solo redime el amor*

En este punto Benedicto despliega una de las tesis características de su pensamiento: lo que salva al ser humano no es el conocimiento sino el amor. Por eso “no es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor” (SS 26). Así sucede en el ámbito meramente humano: la experiencia del amor redime a la persona. Pero la redención total solo puede proceder de un amor incondicional y eterno, de un amor que no pueda ser destruido. El hombre puede ser redimido si existe ese amor absoluto. Precisamente esto significa la afirmación de que Jesucristo nos ha redimido: en Él Dios nos da la seguridad de que nos ama (SS 26). Él es “Aquel que no muere; es la vida misma y el Amor mismo” (SS 27).

Esta unión de amor y conocimiento es típica de la visión agustiniana y está presente también en von Balthasar. En el discurso en la Sorbona en 1999 Ratzinger había reclamado la restauración de los lazos entre el conocimiento y el amor: el Logos es amor y, por eso, “la razón verdadera es el amor y el amor es la razón verdadera”.

Con la llegada de la modernidad, el hombre comienza a reclamar para sí la tarea de redimirse y de establecer un orden social justo. Quiere construir un “reino del hombre”, sin necesidad de un “redentor” ni de la gracia. Piensa que la ciencia y la praxis política le conducirán al “Paraíso” perdido. Pero, dado que media la libertad humana, la cual es siempre frágil, nunca existirá en este

¹⁹ BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. 3, Aguilar, Madrid 1977, 179.

mundo el reino definitivo. La libertad debe ser conquistada (cfr. SS 24). Un reino sin Dios, solo del hombre, conduce al “final perverso” denunciado por Kant. En definitiva, no se puede construir el “reino de Dios” sin Dios.

2.4. *Un futuro que no llega*

Otra crítica desarrollada en la encíclica es que ese reino del hombre, el mundo perfecto que promete la modernidad nunca llega; quizás sea una esperanza para los hombres del mañana, pero no es una esperanza para mi. Ahora bien, “una esperanza que no se refiera a mi personalmente, ni siquiera es esperanza” (SS 30). De alguna manera, Ratzinger lanza contra el marxismo la misma crítica que el marxismo había dirigido contra la fe cristiana. Si el marxismo recriminaba al cristianismo que adormecía al hombre bajo la promesa de una felicidad en el más allá, la propuesta marxista somete al hombre a sus dictados bajo la promesa de un ideal que aún no ha verificado en la historia²⁰. La utopía siempre parece estar al alcance de la mano, pero no llega a realizarse nunca. Entonces cabe preguntar, “¿qué clase de reconciliación es esta que solo vale para el futuro? ¿Qué pasa con nosotros? ¿Qué, con las víctimas de la injusticia a lo largo de la historia?”²¹.

En diversas ocasiones, la encíclica apunta también cómo la propia historia ha mostrado, a veces de manera dramática, la vanidad de las expectativas de emancipación de la modernidad. Mientras se prometía el paraíso, los revolucionarios segaban cabezas y los comunistas encerraban a los disidentes en “gulags”. Conocemos muy bien las consecuencias del marxismo: “en lugar de alumbrar un mundo sano, ha dejado tras de sí una destrucción desoladora” (SS 21). Si se prescinde de Dios, el desarrollo científico no lleva a la mejora de la vida humana, sino, al contrario –la experiencia histórica lo demuestra–, a la crisis, a la deshumanización de las relaciones, a la negación del valor de la vida, a la tiranía... De la pretensión de una humanidad que quiere asumir el papel de Dios “se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia” (SS 42).

²⁰ RATZINGER, J., «Mi felicidad es estar cerca de ti», en *Obras completas*, vol. 10, Madrid: BAC, 2017, 440: “Este mundo, para cuya construcción se utilizaría el presente, nunca nos afecta a nosotros mismos; únicamente existe para una futura generación todavía desconocida, que nunca llega”.

²¹ RATZINGER, J., «El fin del tiempo», en RAINER PETERS, T. y URBAN, C. (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid: Trotta, 2001, 24. En la Encíclica *Deus Caritas est*, 31 se define el marxismo como una ideología inhumana porque sacrifica al hombre “al Moloc del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa”.

3. LA CONCEPCIÓN INDIVIDUALISTA DE LA ESPERANZA DEL CRISTIANISMO MODERNO

La concepción cristiana de la esperanza ha sido influida por esta mentalidad propia de la modernidad, que se ha centrado en exceso en el individuo olvidando su carácter social (cfr. SS 13, 16, 42). El cristianismo moderno se ha deslumbrado ante los avances de la ciencia y se ha concentrado sobre el individuo y su salvación, con lo que ha reducido el horizonte de su esperanza (SS 25). Por eso Benedicto XVI invita a este “cristianismo moderno” a realizar una autocrítica, para comprenderse a sí mismo a partir de sus raíces (cfr. SS 22). Los cristianos deben aprender de nuevo en qué consiste su esperanza, volviendo a examinar la propia tradición.

El problema principal reside en la concepción misma de la salvación como algo estrictamente privado (cfr. SS 16). La esperanza se concibe como salvación de mi alma en el cielo y, por eso se piensa de un modo individualista y egoísta. Se podría pensar que el hecho de que la fe pierda relevancia en la sociedad, que ya no configure los proyectos de vida de los ciudadanos, conduce a un repliegue sobre sí misma, concibiendo la esperanza de un modo desencarnado como algo que afecta al individuo, pero no a la sociedad²². Un cierto espiritualismo egoísta e individualista ha ignorado la dimensión comunitaria de la salvación, reservando la esperanza para la intimidad del hombre.

Debemos anotar que en este proceso de individualización de la esperanza ha influido notablemente la teología liberal protestante. Uno de los más notables representantes de esta escuela, Adolf von Harnack (1851-1930) sintetizaba toda la esencia del cristianismo en esta expresión: “Dios y el alma, el alma y su Dios”²³.

Esta esperanza individualista lleva a despreocuparse de lo que pasa en la sociedad, lo que provocará la crítica de la misma modernidad (cfr. SS 13). Es un cristianismo que abandona al ser humano en su miseria, que invita a sacrificarse por un futuro ilusorio y pierde de vista el presente. Como sabemos, Karl Marx fue especialmente incisivo en su crítica a este cristianismo que ro-

²² Cfr. FERNÁNDEZ CUETO GUTIÉRREZ, J., *La esperanza en la Encíclica Spe salvi en el contexto del magisterio reciente*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2013, 216.

²³ HARNACK, A., *La esencia del cristianismo* (original 1900), Barcelona: Palinur Ediciones, 2006, 124. Refleja también su individualismo este texto: “El Reino de Dios viene, en cuanto llega a los individuos, penetra en las almas y se deja poseer por ellas. El Reino de Dios es el dominio de Dios; pero el dominio del Dios santo en el corazón de cada uno de los hombres, es el mismo Dios con su poderío” (p. 51).

dea con un halo de santidad el valle de lágrimas en que viven los hombres, que embelesa con el más allá e impide trabajar por el más acá. Esto le llevará a sostener que “la abolición de la religión como dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha real”²⁴. El cristianismo individualista es desencarnado porque se preocupa del bienestar individual, pero se desentiende de lo que sucede al resto de la humanidad.

4. LA VERDADERA FISONOMÍA DE LA ESPERANZA CRISTIANA

Para Benedicto la esperanza es un aspecto central en la vida cristiana, por eso es tan importante recuperar la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana. En el n. 17 de *Spe salvi* se afirma que la crisis actual de fe es, sobre todo, una crisis de esperanza. En una conferencia pronunciada en Praga en 1992, decía el Cardenal Ratzinger: “la esperanza no es simplemente un artículo entre otros, sino directamente la definición de la existencia cristiana”²⁵. Frente a la concepción individualista de la esperanza, la encíclica invita a redescubrir el carácter comunitario que en su origen caracterizaba a la esperanza cristiana.

4.1. *La dimensión comunitaria de la esperanza cristiana*

El cristianismo siempre ha pensado la salvación de modo comunitario. Benedicto XVI señala a este propósito que la misma carta a los Hebreos habla de una “ciudad” (cfr. 11,10-16; 12,22; 13,14) y, por tanto, de una salvación comunitaria. Siguiendo a De Lubac subraya también que los Padres de la Iglesia concibieron siempre la salvación como una realidad comunitaria²⁶, porque entendían el pecado como la destrucción de la unidad del género humano y, por tanto, la redención se presentaba como el restablecimiento de dicha unidad.

Ya desde un punto de vista antropológico, resulta absurda una concepción meramente individual de la esperanza, porque –como se dice en la encíclica– “ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a

²⁴ MARX, K., *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (original de 1844)*, introducción. *Spe salvi* 20 se refiere a este texto sin citarlo expresamente.

²⁵ RATZINGER, J., «Mi felicidad es estar cerca de ti», 390.

²⁶ Cfr. DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid: Encuentro, 1988 (original 1938). Es un tema desarrollado en toda la obra, pero sobre todo en el capítulo sobre “la vida eterna”, pp. 81-95.

través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago” (SS 48).

También en la perspectiva de la fe cristiana, la esperanza tiene un carácter comunitario. La esperanza no es egoísta; no busca solo la propia salvación. La vida que esperamos comporta estar unido formando un pueblo y “solo puede realizarse dentro de este nosotros” (SS 14). En realidad, no es posible abrirse a Dios, si permanecemos cerrados en nuestro “yo”, sin apertura a los demás. Por eso, “como cristianos, nunca deberíamos preguntarnos solamente: ¿cómo puedo salvarme yo mismo? Deberíamos preguntarnos también: ¿qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza? Entonces habré hecho el máximo también por mi salvación personal” (SS 48).

Para Benedicto XVI la vida cristiana tiene siempre carácter comunitario. Por eso, incluso después de la muerte continua la relación de ayuda entre los hermanos y hermanas en Cristo. “Que el amor pueda llegar hasta el más allá, que sea posible un recíproco dar y recibir, en el que estamos unidos unos con otros con vínculos de afecto más allá de la muerte, ha sido una convicción fundamental del cristianismo de todos los siglos” (SS 48).

La encíclica quiere propiciar una desprivatización de la esperanza cristiana en fidelidad a la Escritura y la tradición. “La finalidad de la vida –explica Illanes– no consiste en una felicidad gozada por seres aislados unos de otros, sino en la felicidad de la familia de los hijos de Dios, de la que está destinado a participar el universo entero”²⁷.

4.2. *Esperanza cristiana y edificación del mundo*

En la tradición de la Iglesia, la esperanza en la vida bienaventurada no conduce a la despreocupación por este mundo. La metáfora de las “dos ciudades” (la secular y la celestial), desarrollada magistralmente por san Agustín, nos advierte de que no se puede construir una ciudad sin la otra. Por eso, para san Bernardo, aunque los monjes vivan apartados del mundo, tienen una responsabilidad respecto de la Iglesia y del mundo (cfr. SS 15). Benedicto XVI tiene presente este aspecto social de la esperanza. Ahora bien, subraya que antes que la transformación de las estructuras y de la sociedad está la transfor-

²⁷ ILLANES, J. L., *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la Encíclica Spe salvi*, 34.

mación interior. Es más, esta última provoca la primera. Allí donde los hombres son transformados por la esperanza, se logra una estructuración positiva del mundo, como sucedía en aquellos monasterios cistercienses.

Ciertamente, la esperanza cristiana tiene un carácter activo. La encíclica recurre al lenguaje de la pragmática contemporánea, para subrayar que la esperanza cristiana no es una realidad meramente “informativa”, sino que tiene un carácter performativo, es decir, que “comporta hechos y cambia la vida” (SS 2; cfr. 4)²⁸. En efecto, “quien tiene esperanza vive de otra manera, se le ha dado una vida nueva” (SS 2). La esperanza configura la existencia cristiana y nos abre al futuro. El encuentro con Dios en Jesucristo tiene un efecto transformante. A lo largo de la encíclica se acentúa que este encuentro nos conduce a ser hombres y mujeres “para todos”. Nuestra salvación es fruto de la relación personal con Jesús, que es la Vida y el Amor mismo. Ahora bien, esta relación nos hace participar de su ser “para todos”, lo cual nos compromete a favor de los demás (SS 28). Solo si estamos en comunión con Él, podremos ser de verdad para los demás. Del amor a Dios brota la responsabilidad hacia el otro, el deseo de justicia y bondad. “Vivir para Él significa dejarse moldear por su ser-para” (SS 28).

A lo largo de la encíclica, Benedicto subraya que la esperanza cristiana no solo ofrece al ser humano un futuro después de la muerte, sino un sentido profundo para la vida, para cualquier vida en la tierra. La vida bienaventurada, tal como la piensa el cristiano, “tiene que ver con la edificación del mundo” (SS 15). Gracias a la esperanza “podemos afrontar nuestro presente, aunque sea fatigoso” (SS 1) y se justifica el esfuerzo del camino. La esperanza no nos deja pasivos, sino que pone en movimiento al ser humano²⁹. Como comenta J. L. Illanes, “la esperanza teologal, unida a la conciencia del triunfo de Cristo sobre el mal y sobre el pecado, estimula espontánea y necesariamente el

²⁸ El lenguaje performativo no se limita a describir un hecho, sino que actúa. Cfr. CONESA, F. y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Barcelona: Herder, 1999, 166-172; 293-296. Sobre la importancia de este concepto en la encíclica *vid.* DEL CURA ELENA, S., «*Spe salvi* y la escatología cristiana», en MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: San Pablo, 2009, 162-164.

²⁹ Esta enseñanza está inspirada en san Buenaventura, quien en uno de sus sermones de adviento dice: “El movimiento de la esperanza debe asemejarse al vuelo de los pájaros que extienden sus alas y despliegan todas sus fuerzas para moverlas, para hacerse todo movimiento, para elevarse” SAN BUENAVENTURA, *Sermo XVI, Dominica 1 Adv.*, *Opera* IX 40; RATZINGER, J., «Sobre la esperanza», en *Revista católica internacional Communio* IV/84 (1984) 329-330; RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, 34.

compromiso con los demás, el deseo de contribuir al bien de cuantos nos rodean y de toda la humanidad. Las modalidades de este compromiso variarán de una persona a otra, conforme a la vocación personal en la Iglesia (laical, sacerdotal, a la vida consagrada), pero ese compromiso nunca debe faltar y nunca debe decaer, ya que constituye el signo de una fe, de una esperanza y de una caridad realmente vividas”³⁰.

La esperanza cristiana es siempre activa. Y lo es en dos sentidos. En primer lugar, porque es una esperanza «con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un “final perverso”» (SS 34). Con nuestras acciones colaboramos a que el mundo sea más luminoso y más humano (cfr. SS 35). Pero hay otra dirección importante: “Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Solo así permanece también como esperanza verdaderamente humana” (SS 34).

Ahora bien, lo primordial es la transformación interior de nuestro ser. La modificación de las estructuras no puede ocupar el primer plano, porque el bienestar moral del mundo no se puede garantizar solo mediante unas estructuras (SS 24)³¹. Es más, esta transformación del mundo está marcada siempre por la limitación del ser humano y, sobre todo, por su libertad. Por eso dice *Spe salvi* que “no podemos construir el reino de Dios con nuestras fuerzas, lo que construimos siempre es el reino del hombre con todos los límites propios de la naturaleza humana” (SS 35).

Contestando al llamamiento de Nietzsche (“Hermanos, sed fieles a la tierra”) escribía Ratzinger en 1992: “La esperanza en el cielo no está en contra de la fidelidad a la tierra: es esperanza también para la tierra. Esperando lo más excelso y definitivo, los cristianos debemos y tenemos que llevar esperanza también a lo provisional, al Estado en el mundo”³². La esperanza cristiana no evade al ser humano de su compromiso con el mundo y, como señaló el Concilio, aviva la preocupación por perfeccionar esta tierra (cfr. GS 39 y 21). Pero la perspectiva cristiana es más amplia. El cristiano “vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva” (SS 2) puesto que espera un cielo nuevo y una tierra nueva. Puede transformar el mundo, precisamente porque este es provisional.

³⁰ ILLANES, J. L., *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la Encíclica Spe salvi*, 34.

³¹ Cfr. comentario de DEL CURA ELENA, S., «*Spe salvi* y la escatología cristiana», en MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: San Pablo, 2009, 171.

³² RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid: Rialp, 2000, 108. Cfr. comentario de GARCÍA GUILLÉN, D., «El rostro de la esperanza. Lectura cristológica de *Spe salvi*», *Scriptorium victoriense* 58 (2011) 195-197.

4.3. Las “pequeñas esperanzas” y el compromiso por un futuro mejor a la luz de la “gran esperanza”

Benedicto XVI distingue entre dos clases de esperanza: lo que llama las “pequeñas esperanzas” (o esperanzas parciales) y la “gran esperanza” (cfr. SS 2, 27, 30, 31 y 39)³³. De un lado están las múltiples esperanzas de cada día, que el ser humano necesita para vivir: la esperanza de recuperar la salud, de ser amado, de alcanzar éxito en la profesión, etc. Algunas son cambiantes y más o menos ocasionales, pero otras tienen un carácter permanente. Se refieren a aspectos importantes de la vida y por ello tienen una gran importancia. Los avances de la ciencia y los progresos de la técnica ayudan a hacer realidad alguna de estas esperanzas como la salud. Pero estas esperanzas no bastan; el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Solo nos contentamos con algo infinito. Este es el error de la Ilustración: que olvida la grandeza del hombre, el cual no está hecho solo para edificar la ciudad terrena, sino que aspira a la plenitud absoluta.

Solo una “gran esperanza” puede colmar el anhelo de salvación que está en la hondura del ser del hombre. Aquí no está en juego un aspecto parcial o determinado de nuestra vida, sino la vida entera; no es la esperanza de poseer un cierto bien, sino la plenitud del bien. Esa “gran esperanza” (*magna spes*) “solo puede ser Dios” (SS 27, 31). Es la esperanza teológica, que es siempre un don que recibimos de Dios. “Es evidente que (el hombre) solo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar” (SS 30). Esta esperanza brota del encuentro con Dios en Jesucristo y de la certeza de su amor. Es vivida, por ello, como un gran regalo de Dios, fruto de su misericordia.

De modo reiterado, la encíclica subraya que sin Dios no hay esperanza. Esta afirmación rotunda se apoya en Efesios 2,12, un texto que se repite has-

³³ Esta distinción es frecuente en la literatura filosófica contemporánea. La encontramos, por ejemplo, en las obras de MARCEL, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme, 2005; y en PIEPER, J., *Esperanza e historia: cinco lecciones en Salzburgo*, Salamanca: Sígueme, 1968, 25-30; PIEPER, J., «Esperanza e historia», en ARANDA, A. (ed.), *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 1985, 677-693. Distingue entre esperanzas corrientes o triviales y la esperanza fundamental. Esta diferencia entre las esperanzas y la gran esperanza ya había sido tratada con anterioridad por Joseph Ratzinger. Primero, en un artículo “Sobre la esperanza” publicado en la revista *Communio* de 1984. También aparece en RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, 35-36. Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Los sucedáneos de la esperanza», en GARCÍA ROJO, J. y FLECHA, J. R. (eds.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Spe salvi*, Salamanca: UPSA, 2008, 55.

ta siete veces a lo largo de la encíclica. San Pablo distingue la situación de los efesios cuando eran paganos y su situación actual: entonces “estabais lejos de Cristo... sin esperanza y sin Dios en el mundo”. Ciertamente como paganos tenían numerosos dioses, pero estaban sin Dios; la religión romana se había convertido en una religión política y “no existía un Dios al que se pudiera rezar” (SS 5). Por eso los gentiles carecían de esperanza.

La esperanza del hombre solo puede ponerse en el Dios que nos ha amado de modo incondicional y absoluto. Dios no es una lejana “causa primera” del mundo, sino que tiene un rostro humano y en Cristo nos ha amado hasta el extremo a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto (SS 27; cfr. 31). Es un Dios que ha entrado personalmente en la historia (cfr. SS 36). El abajamiento de Dios nos abre a una gran esperanza.

Las pequeñas esperanzas cobran valor en el marco de la gran esperanza; en caso contrario, pierden valor y consistencia: “quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin la esperanza que sostiene la vida” (SS 2). Un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza porque solo Dios garantiza que, al final, los malvados no se sienten en la misma mesa que los inocentes (SS 44).

No hay una contraposición entre las esperanzas humanas, pequeñas, parciales y fragmentarias y la esperanza en Dios. La relación es más bien de integración asunción y purificación (cfr. SS 30, 31)³⁴. Conforme las pequeñas esperanzas se cumplen, se va viendo que aquello no era todo lo que se esperaba, que el ser humano necesita “una esperanza que vaya más allá” (SS 30). Las esperanzas parciales no pueden reemplazar a la esperanza fundamental que anhela el hombre –como pretende la ideología del progreso–, porque son incapaces de llenar el hueco que está en el corazón humano. Por eso, aunque estas esperanzas son útiles y necesarias para la vida, no deben hacernos olvidar la esperanza fundamental que abraza la vida entera del ser humano³⁵.

La luz de la esperanza más grande sirve de aliento para trabajar cada día y buscar un futuro mejor. Esa luz no puede ser destruida ni por nuestras frustraciones ni por los acontecimientos de la historia (cfr. SS 35). La gran espe-

³⁴ En este sentido es injusta la acusación de Doyle, quien sostiene que el agustinismo de Benedicto XVI le lleva a acentuar los bienes escatológicos en detrimento de los bienes seculares. El autor, apoyándose en Tomás de Aquino, incide en la necesaria continuidad (cfr. DOYLE, D., «*Spe salvi* on Eschatological and Secular Hope: a Thomistic Critique of an Augustinian Encyclical», *Theological Studies* 71 (2010) 350-379).

³⁵ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Los sucedáneos de la esperanza», 55-58.

ranza sirve de acicate para seguir adelante, aunque aparentemente no se perciba el sentido de lo que sucede. Confiamos en el Amor indestructible de Dios y esto da ánimo para vivir y actuar (cfr. SS 35), para trabajar y aliviar el sufrimiento de los demás (cfr. SS 36), para respetar la creación (cfr. SS 35), para trabajar por la verdadera justicia, aunque esto suponga un padecimiento o incomodidad (cfr. SS 38). La fe nos enseña que la verdad, la justicia y el amor no son solo ideales sino realidades (cfr. SS 39) y por ello trabajamos para hacerlos realidad. La injusticia, la mentira y el odio no pueden tener la última palabra (cfr. SS 43). En definitiva, “lo que nos da ánimos y orienta nuestra actividad, tanto en los momentos buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios” (SS 35).

Como se puede ver, la Encíclica *Spe salvi* contiene, entre otras cosas, una seria invitación a realizar una revisión crítica de algunos conceptos básicos de la modernidad (razón, libertad, progreso) y, al mismo tiempo, invita a recuperar las raíces de la concepción cristiana de la esperanza. La primera reacción de algunos medios de comunicación fue tacharla de “retrógrada” o “preconciliar”³⁶; sin embargo, leída con serenidad quince años después, sigue conservando todo su vigor y resultando estimulante. La encíclica pretende abrir un diálogo del cristianismo con la modernidad en torno a un tema fundamental: si es posible un reino de Dios intramundano o si la transformación de este mundo reclama una esperanza trascendente. Si tomamos en serio este diálogo, tendremos que preguntarnos –con Benedicto XVI– qué es progreso, si es posible una libertad perfecta, qué es lo razonable de la razón y también por qué se ha difundido entre los cristianos una visión individualista y poco comprometida de la esperanza.

³⁶ Cfr. crónica de Eric González en el diario *El País* (1 diciembre 2007): “Benedicto XVI vuelve al integrismo preconiliar en su segunda encíclica” o el artículo de Paolo Flores d’Arcais, “La cruzada de Benedicto” en *El País* (17 diciembre 2007).

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona* (12-IX-2006).
- BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009).
- BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi* (30-XI-2007).
- BLANCO, P., «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», *Scripta Theologica* 39 (2007) 767-782.
- BURY, J., *La idea del progreso*, Madrid: Alianza editorial, 2009.
- CONESA, F., «Fe, razón y teología en la Encíclica *Lumen Fidei*», en PELLITEIRO, R. (coord.), *Creer en el amor. Redescubrir la Encíclica “Lumen Fidei”*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2018, 117-144.
- CONESA, F. y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Barcelona: Herder, 1999.
- CRUZ CRUZ, J., *Historicidad. Ideas para una filosofía de la historia, historia*, publicado en iussu.com, 2015.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid: Encuentro, 1988.
- DEL CURA ELENA, S., «*Spe salvi* y la escatología cristiana», en MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: San Pablo, 2009, 162-164.
- DOYLE, D., «*Spe salvi* on Eschatological and Secular Hope: a Thomistic Critique of an Augustinian Encyclical», *Theological Studies* 71 (2010) 350-379.
- FERNÁNDEZ CUETO GUTIÉRREZ, J., *La esperanza en la Encíclica Spe salvi en el contexto del magisterio reciente*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2013 (Thesis ad Doctoratum totaliter edita).
- GAGLIARDI, M., «L'enciclica *Spe salvi*. Alla luce della *Deus Caritas est* e della teologia di Joseph Ratzinger», *Communio*, ed. italiana 215 (2008) 59-79.
- GARCÍA GUILLÉN, D., «El rostro de la esperanza. Lectura cristológica de *Spe salvi*», *Scriptorium victoriense* 58 (2011) 195-197.
- ILLANES, J. L., *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la Encíclica Spe salvi*, Madrid: Rialp, 2011.
- LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid: Aguilar, 1973.
- MARCEL, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- NÚÑEZ AGUILERA, M. A., «Una aproximación a la esperanza en Joseph Ratzinger», *Isidorianum* 29/1 (2020) 51-72.
- PAPA FRANCISCO, Enc. *Lumen Fidei* (29-VI-2013).

- PIEPER, J., *Esperanza e historia: cinco lecciones en Salzburgo*, Salamanca: Sígueme, 1968.
- PIEPER, J., «Esperanza e historia», en ARANDA, A. (ed.), *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 1985, 677-693.
- RATZINGER, J., «El fin del tiempo», en RAINER PETERS, T. y URBAN, C. (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid: Trotta, 2001, 15-34 (y en *Obras completas*, vol. 10, Madrid: BAC, 2017, 582-600).
- RATZINGER, J., «Mi felicidad es estar cerca de ti», en *Obras completas*, vol. 10, Madrid: BAC, 2017, 430-446.
- RATZINGER, J., «Sobre la esperanza», *Revista católica internacional Communio* IV/84 (1984) 325-336 (y en *Obras completas*, vol. 10, Madrid: BAC, 2017, 390-406).
- RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Madrid: Encuentro, 2018.
- RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid: Rialp, 2000.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Los sucedáneos de la esperanza», en GARCÍA ROJO, J. y FLECHA, J. R. (eds.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Spe salvi*, Salamanca: UPSA, 2008, 45-58.
- ROWLAND, T., «Variations on the Theme of Christian Hope in the Works of Joseph Ratzinger-Benedict XVI», *Communio-International Catholic Review* 35 (2008) 200-220.
- SHALL, J. V., «The Encyclical on Hope: On the De-immanentizing of the Christian Eschaton», *Ignatius Insight Online magazine* (3 December 2007).
- TAVERA FERNÁNDEZ, P., «Kant y la idea de progreso indefinido de la humanidad», *Anuario filosófico* 44/2 (2011) 335-371.
- TEJERINA ARIAS, G., «Fundamento y objeto del esperar humano. El diálogo del cristianismo con la Modernidad a propósito de la esperanza», en GARCÍA ROJO, J. y FLECHA, J. R. (eds.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Spe salvi*, Salamanca: UPSA, 2008, 59-75.
- VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires: Katz editores, 2006.