

TESIS DOCTORAL

2013



**MÁS ALLÁ DEL INFINITO, EL LÍMITE: EL AMOR.
EL OXÍMORON DE LO DIVINO.**

**(Reflejos bíblicos, teológicos y políticos del debolismo
kenótico-caritativo de G. Vattimo en la postmodernidad)**

JESÚS LOZANO PINO

**MAGÍSTER EN FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO)**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN
A DISTANCIA**

(FACULTAD DE FILOSOFÍA)

**TERESA OÑATE Y ZUBÍA
(Catedrática de filosofía de la UNED)**

Departamento de Filosofía.

Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a
Distancia (UNED)

**MÁS ALLÁ DEL INFINITO, EL LÍMITE: EL AMOR. EL
OXÍMORON DE LO DIVINO.**

**(REFLEJOS BÍBLICOS, TEOLÓGICOS Y POLÍTICOS DEL
DEBOLISMO KENÓTICO-CARITATIVO DE G. VATTIMO EN LA
POSTMODERNIDAD)**

JESÚS LOZANO PINO

Magíster en Filosofía (especialidad en Historia de la filosofía y
pensamiento contemporáneo)

TERESA OÑATE Y ZUBÍA
(Catedrática de Filosofía de la UNED)

AGRADECIMIENTOS:

A Martina, Jesús y Raquel (en orden de pequeñez), por aguantar mis ausencias...

A Teresa Oñate por transmitir con su filosofía y vida que es compatible saber y amar.

A Gianni Vattimo, por su honestidad y valentía, por devolvernos un cristianismo hermenéutico y débil. Por escucharme y aceptarme como amigo en las redes sociales.

A Andrés Ortiz Osés, Juan A. Estrada, J. Ignacio González Faus, J. Luís Sicre y John D. Caputo, por su inestimable y generosa colaboración dejándose entrevistar por mí. A todos ellos les agradezco enormemente el precioso tiempo concedido, sus sabias y pertinentes respuestas al cuestionario que, en gran medida, sustentan esta tesis y la recorren.

A todos los ateos, creyentes de cualquier credo y agnósticos que dieron su vida y gastaron sus días, quizá de forma anónima, por la misma causa de Jesús, aún sin saberlo. Por luchar contra la cultura de la muerte y hacer vida la “utopía débil” del amor y la justicia.

A la Iglesia, por entregarme a Jesucristo, el valor máspreciado que tengo. Porque, a pesar de perderse tantas veces en el bosque del poder institucional, hace autocrítica, o al menos lo intenta. Por habernos precedido alumbrándonos el camino para que hoy podamos “ver que no vemos”. **A Francisco y a toda la Compañía de Jesús**, por acercarnos un poco el Reino e ilusionarnos.

A los que, no estando de acuerdo con mis interpretaciones, siguen resistiéndose a la tentación del pensamiento único como vía de armonización sociopolítica. A tod@s vosotr@s que tenéis alma de navegantes y seguís abiert@s a la novedad: ¡Gracias por no tener miedo!

Málaga, 27 de septiembre de 2013.

ÍNDICE

0. ESTADO DE LA CUESTIÓN (pág. 9-16)

1. INTRODUCCIÓN (pág. 16-99)

1.1. ¿Por qué el título y el tema de la tesis? (16-67)

1.1.1. En el universo Oñate-Vattimo: el nacimiento de la filosofía en Grecia y la crítica a la violencia metafísica (16-39).

1.1.2. El oxímoron de lo divino. El límite (39-47).

1.1.3. En el principio era el Logos (Jn 1,1) y el amor era logos (47-59).

1.1.4. La hermenéutica plural y democrática, desenmascaradora de ídolos falsos (59-67).

1.2. ¿Por qué Gianni Vattimo y el pensamiento débil? (67-73)

1.3. ¿Por qué el Dios de Jesús de Nazaret? (73-90)

1.3.1. La dignidad de lo cotidiano: la hora y tiempo de Dios en Jesús de Nazaret (73-85).

1.3.2. Jesús de Nazaret, Vattimo y yo (86-90)

1.4. ¿Por qué el Concilio Vat. II y la “Teología de la Liberación”? (90-94).

1.5. Mapa de la investigación (94-99).

2. LA “UTOPIA DÉBIL”. JESÚS DE NAZARET Y EL REINO DE LO POSIBLE: LA CARITAS (pág. 100-186)

2.1. Jesús de Nazaret: utopía y debilidad (100-111).

2.2. La fe y las obras. Mt 25 y St.2 (112-117).

2.3. Un acercamiento a Jesús de Nazaret desde los Evangelios: entre la fe, la teología y la historia (117-131).

- 2.4. **Lo natural y lo sobrenatural. La cuestión controvertida de los milagros: entre la fe, la teología y la historia** (131-146)
- 2.5. **“A Mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40): las cinco palabras básicas desde el interior de la comunidad cristiana** (Pág. 146-186)
 - 2.5.1. **Introducción** (146-158)
 - 2.5.2. **Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16)** (158-160)
 - 2.5.3. **¿Qué es el amor?** (161-163)
 - 2.5.4. **“El amor procede de Dios” (1 Jn 4,7)** (163-165)
 - 2.5.5. **Lo primero que hay que hacer para amar: volverse a Dios** (165-171)
 - 2.5.6. **«Porque de la abundancia del corazón habla la boca» (Lc 6, 43-45)** (171-174)
 - 2.5.7. **«Cuéntales a todos lo que el Señor ha hecho contigo» (Lc 8, 39)** (174-176)
 - 2.5.8. **«Permaneced en mi amor» (Jn 15, 9)** (176-179)
 - 2.5.9. **Amar es un éxodo: la dinámica de Dios con su pueblo para aprender a amar, el desierto** (179-186)
3. **NUNCA LLUEVE A GUSTO DE TODOS: LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES** (pág. 186-200)
 - 3.1. **El padrenuestro, el de todos** (186-190)
 - 3.2. **Bienaventuranzas y Malaventuranzas** (190-200)
4. **LA KÉNOSIS: CLAVE Y FUNDAMENTO DE LA CARITAS. CONFLUENCIAS CON LA HERMENÉUTICA DEBOLISTA DE GIANNI VATTIMO (200-584)**
 - 4.1. **Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Credere di credere* (“Creer que se cree”)** (201-229)
 - 4.2. **Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Después de la cristiandad*** (229-247)
 - 4.3. **Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El futuro de la religión*** (pág. 247-268)
 - 4.4. **Rastreando en otras obras editadas o co-editadas y aportaciones filosóficas y críticas de otros autores a la cuestión** (268-511)

- 4.4.1. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El pensamiento débil* (268-316)
 - 4.4.2. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *La secularización de la filosofía* (316-334)
 - 4.4.3. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Después de la muerte de Dios* (334-387)
 - 4.4.4. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (387-408)
 - 4.4.5. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *¿Ateos o creyentes?* (408-432)
 - 4.4.6. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Más allá de la interpretación* (432-469)
 - 4.4.7. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Hermenéutica y acción* (pág. 469-474)
 - 4.4.8. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Las aventuras de la diferencia* (474-487)
 - 4.4.9. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El compromiso del Espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín* (487-511)
 - 4.5. **Rastreando en la red las aportaciones bíblicas, teológicas y políticas del debilismo kenótico-caritativo de Gianni Vattimo** (511-584)
5. **LA IGLESIA POR ESTRENAR: TRAS 50 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II (584-609)**
 - 5.1. **¿Evolución o revolución?** (584-591)
 - 5.2. **“Juan Extramuros”: un hombre humilde abierto al Espíritu** (591-595)
 - 5.3. **“Yo soy José, ¡el hermano de ustedes!”** (595-601)

- 5.4. La fe que actúa por amor (Gal 5,6) (601-605)**
- 5.5. “Vino nuevo en odres nuevos” (Mc 2,22): de lo piramidal a lo circular (605-609)**
- 6. ALGUNAS VIDAS QUE REFLEJAN EL DEBOLISMO KENÓTICO-CARITATIVO (609-740)**
 - 6.1. El ejemplo de Gandhi, un gran cristiano no cristiano: la caritas como religión universal (609-613)**
 - 6.2. Irena Sendler y Víktor Frankl: pensar y actuar en y después de Auschwitz (613-619)**
 - 6.3. El padre Arrupe: un hombre para los demás (619-627)**
 - 6.4. El nuevo Papa Francisco: la teología de lo cotidiano y el miedo al cambio (627-740)**
- 7. LA CARITAS: DE AMOR Y JUSTICIA. CONFLUENCIAS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. ANÁLISIS Y ALTERNATIVA A LA POLÍTICA ECONÓMICA (741-812)**
- 8. ANEXO: ENTREVISTA A DIVERSOS FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS (pág. 812-828)**
 - 8.1. Introducción (812-813)**
 - 8.2. Entrevista a D. Andrés Ortiz-Osés (813-815)**
 - 8.3. Entrevista a D. Juan Antonio Estrada, S.J (815-821)**
 - 8.4. Entrevista a D. José Ignacio González Faus, S.J (821-824)**
 - 8.5. Entrevista a D. José Luís Sicre, S.J. (824-827)**
 - 8.6. Entrevista a D. John D. Caputo (827-828)**
- 9. CONCLUSIONES (828-836)**

BIBLIOGRAFÍA

LISTA DE SÍMBOLOS, ABREVIATURAS Y SIGLAS UTILIZADAS:

Génesis	Gn	Colosenses	Col
Éxodo	Ex	1 Tesalonicenses	1 Tes
Deuteronomio	Dt	2 Tesalonicenses	2 Ts
1 Samuel	1Sam	Hebreos	Hb
1 Reyes	1 Re	Hechos	Hch
2 Reyes	2 Re	Romanos	Rom
Salmos	Sal	1 Corintios	1 Cor
Cantares	Cant		
Isaías	Is	2 Corintios	2Cor
Ezequiel	Ez	Gálatas	Gal
Tobías	Tb	Efesios	Ef
Ageo	Ag	Filipenses	Flp
Mateo	Mt	Santiago	St
Marcos	Mc	1 Juan	1 Jn
Lucas	Lc	Apocalipsis	Ap
Juan	Jn		

-“**Q**”: abreviatura de la palabra alemana “Quelle”, “Fuente”.

-Conclio Vaticano II (**Vat. II**); “Lumen Gentium” (**LG**), “Dei Verbum” (**DV**), “Sacrosantum Concilium” (**SC**); “Gadium et Spes” (**GS**); Ecclesiam Suam (**ES**); “Octogésima adveniens” (**OA**); “Sacrosantum Concilium” (**SC**); Decreto sobre el ecumenismo “Unitatis Redintegratio” (**UR**); Encíclica “Humane vitae” (**HV**).

-“Deus caritas est” (**DCE**)

-“Societas Jesu” (**SJ** o **SI**)

- “Cristienisme i justicia” (**CJ**)

- “Congregación general de la Compañía de Jesús” (**CG**)

- “Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos” (**CLAR**)

-“Iesus Hominum Salvator” (**IHS**).

- “Ejercicios espirituales” (**EE**)

- “Servicio jesuita de refugiados” (**RSJ**).

0. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Como bien nos recuerda Teresa Oñate y Zubía, el contexto de la postmodernidad filosófica siguió a remolque de la línea que se estaba dando en la estética, pero fue a mediados de los ochenta y tras los ecos de Mayo del 68, cuando F. Lyotard declaró la condición postmoderna y el fin de los meta-relatos metafísicos. Es así que la filosofía de la historia se ponía de relieve pidiendo cuenta a Hegel-Marx de la violencia metafísica de la historia universal y de la perversión racional del progreso. Aquí hace lo que puede W. Benjamin y entra en escena Lyotard, pero sobre todo, Gianni Vattimo, el cual consiguió con asombrosa maestría releer a Gadamer desde Nietzsche-Heidegger y comenzar a estudiar la tradición europeísta comenzada en Grecia (Zabala 2009, 419).

Estamos en el momento en que la hermenéutica es la única alternativa para superar la racionalidad crítica. Fue, así, Vattimo de Heidegger a Nietzsche, convergiendo con Foucault y Deleuze y especialmente con Derrida. Vattimo, pues, configura la nueva izquierda democrática postmarxiana. Pero a esta conversación se suman otros dos grandes autores: Apel y Habermas, la hermenéutica crítica. Ahora bien, es Vattimo el contacto hermenéutico que abre paso a la significación de lo divino dejando sentir “una *kehre*, como conversación y retorno, inscritos en el movimiento mismo del pensar que interpreta y reproduce el sentido de las transmisiones de la racionalidad occidental, tras la muerte de Dios y del ateísmo dogmático ilustrado” (ibíd, 421).

Así pues, el principio hermenéutico debilista tiene como límite, según Oñate, el fundamentalismo y el relativismo del todo vale. El estatuto ontológico-hermenéutico del nihilismo activo se basa en traducir el sentido del ser de la historia de la metafísica hasta nosotros como disolución de las estructuras fuertes. En Vattimo, podríamos decir, estaba latente un giro transhistórico, cuestión central para la praxis hermenéutica, ya que los pasados –como afirma Oñate- son también textos a releer y reescribir.

La filosofía de Vattimo estaba obligada a conectar con la metafísica y con la filosofía de la historia. El debolismo es el criterio democrático de la crítica que

no cierra ninguna puerta a la conversación para que pueda ser discutido e interpretado. El debolismo es el criterio hermenéutico de elección (Zabala, op. cit, pp. 425-426).

La hermenéutica es la *koiné* comunitaria o lengua común del pensamiento democrático contemporáneo tras la “muerte de Dios”. Vattimo se para en el cruce histórico- hermenéutico, donde se da el misterio de la muerte y resurrección de Jesús, nos dice Oñate (Zabala, op. cit, p 426). Jesús, pues, es Dios interpretable, un Dios asequible. La novedad de la Buena Nueva de Jesús fue o es Él mismo. Este es el secreto de la *kénosis*: Dios hecho hombre, palabra, logos, praxis humana. Y los textos de Vattimo explicitan progresivamente el núcleo religioso de su hermenéutica (Zabala, op. cit, p 426-427).

Es lógico y vital para esta tesis entender, junto a Vattimo y Oñate, que no hay más manera que asumir positivamente la secularización, como historia de salvación, de interpretación hacia un cristianismo no dogmático, personal y en consecuencia con la hermenéutica debolista que se abre a la postmodernidad tras despedirse del poder en un tiempo post-cristiano no religioso (Zabala 2009, 428). Se trata, sí, de interpretar la buena nueva hermenéutica de acuerdo con el único principio-límite de la caridad. Jesús representa la nueva racionalidad espiritual pacífica y constructora, una racionalidad de la *charis*, de la caridad que nos libera y dignifica en el amor y el perdón.

Pero, fundamentalismo y relativismo son dos caras de la misma voluntad de poder que han de ser lavadas en las aguas hermenéuticas de este principio-límite del amor y la gracia del espíritu, del sujeto-fundamento. Para ello –entiende mi maestra y profesora Teresa Oñate- hay que hacer vida el *Andenken* heideggeriano: repensar, recordar y renombrar la tradición de la historia de la metafísica cristiana de la historia, prosiguiendo la vía del retorno hasta su límite y allí saltar a la afirmación del sentido espiritual de la interpretación pasando por la lectura del evangelio (Zabala op. cit, p 429-430).

Es aquí donde, profundizando e indagando todos estos controvertidos asuntos, conecto yo mi investigación procurando acortar distancias entre Grecia y cristianismo. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor se abrazan y conjugan en

gerundio. Profundizando en Jesús de Nazaret encontramos razones para seguir creyendo que el amor es la única religión verdadera porque si Dios existe, “Dios es amor” (1 Jn 4,8), y si no, merece que lo matemos. ¿Qué sentido tiene un Dios (todopoderoso por definición) que no sea capaz de amar?

Pero amar implica debilidad, ofrecimiento, nunca imposición. Es “fuertemente débil”, misericordioso y revolucionariamente pacífico. El debolismo kenótico-caritativo que propone Gianni Vattimo se inserta en la línea teológica de la liberación que, aunque posee un compromiso efectivo con los pobres y los pueblos crucificados, no hay que etiquetarla de marxista. Ahora bien, son evidentes diversos puntos de convergencia. Existen reflejos bíblicos, teológicos y políticos que evidencian la intuición formidable que ha tenido Vattimo al presentar su teoría de pensamiento débil como alternativa y herramienta no sólo en la filosofía sino también en la praxis político-social. Y lo más curioso es que el pensamiento postmoderno alternativo va, en grandes proporciones, aliñado de un retorno de lo divino que a nadie deja impasible.

La cuestión de Dios está de nuevo en el centro del debate actual, aunque también hay diversos posicionamientos al respecto. Cuatro rasgos principales de la cultura actual ayudan, aunque a la vez dificultan la aproximación a la cuestión religiosa. La cultura de hoy es la que es y esa es la que debemos abrazar e interpretar, nuestro lugar hermenéutico en el que debemos pensar qué posibilidades y dificultades posee, a qué Dios nos acerca o de qué Dios tendríamos que huir.

1.- La vuelta de Dios, el regreso de lo divino es amenaza o esperanza. Ha vuelto después de haberlo experimentado como ausente. Por otro lado, esto no es pura novedad. En el Nuevo Testamento el hombre tiene esta misma experiencia de ausencia y presencia en el horizonte vital y cultural. Es decir, no hay épocas mejores para relacionarse con Dios. Todas las épocas son posibles y, no están más lejos o cerca de Dios. Ahora bien, nuestras interpretaciones sobre el sentido teológico-religioso sí van cambiando con el tiempo y los contextos culturales. Existe la tensión del desvelamiento de Dios.

2.-Del luto al desvelamiento. Es precisamente lo que vivimos hoy día. Muchos indicadores sociológicos anuncian esto. Desde las últimas décadas del S. XX,

de la muerte de Dios (del luto) a sentir su nostalgia y desvelar a Dios en el horizonte de la vida humana. Esta década del s. XXI presencia que Dios no ha muerto, sino que está en todas partes. Ahora bien, esta vuelta de Dios a la vida humana, en la cultura, ha de ser discernida por todos; no debe ser apropiada, absorbida por un único sector interlocutivo. No podemos olvidar aquello que dijo J. Bautista Metz por los años 70: «Lo que de manera primordial y directa resplandece ante nosotros no son los *vestigia Dei*, sino los *vestigia hominis*. La *creación* de Dios está mediatizada en todas partes por la obra del hombre» (Metz 1970, 47).

En el 2006 escribía el periodista alemán Heribert Prantl esta significativa frase:

«Grübt Gott: aber welchen?». Es decir, “Dios ha sido desenterrado, sacado de la fosa”, pero ¿qué Dios, realmente? La expresión muestra que no sabemos bien qué Dios ha vuelto, o si más bien en la actualidad se ha producido el retorno de los dioses” (Cordovilla 2012, 34).

La sed espiritual ha vuelto. ¿Religión sí, Dios no...? Vuelve lo religioso, pero estamos metidos de lleno en una crisis de Dios, como el mismo Benedicto XVI dijo en varias ocasiones. Hay que abrir, pues, un acceso a Dios, pero no a un Dios cualquiera, sino al Dios Logos-Amor, aquel que se concilia con lo humano, con su sabiduría y con el corazón.

Existen cuatro rasgos interesantes respecto a la cuestión de Dios en el hombre posmoderno:

- 1.- Pretensión de ir más allá
- 2.- Experiencia de contingencia y debilidad
- 3.- Pluralidad y diversidad
- 4.- El deseo inagotable de inmediatez.

Si comenzamos con el primero, vemos que ir “más allá de” es vivir en el exceso del misterio que nos precede y nos excede, pero inalcanzable para el mortal humano. El Dios pobre encarnado, en segundo lugar, se hace accesible. El Dios

Trinidad, plural y divino, comunidad, unido pero dificultoso para acoger desde una mente humana, demasiado humana. Y en cuarto lugar la inmediatez se patentiza en el deseo –que entendemos los creyentes- de que Dios quiere (y lo hace) comunicarse aquí y ahora.

Si observamos el primer rasgo, ir “más allá de”, notamos que el prefijo “post” (detrás de, más allá de, etc.) delata la insuficiencia de la humanidad para la post-modernidad. Estamos bajo otro paradigma, aunque incierto. Hay que explorar caminos aún inexplorados o re-leer y re-sucitar lo aparentemente muerto pero latente en el corazón de la ontología y espiritualidad de Occidente, recuperar los pasados posibles. Vivimos en una sociedad post-metafísica, post-ideológica, post-cristiana, post... Estamos en un tiempo de cambio de travesía, sin seguridad de hacia dónde vamos ni cómo se configurará el cristianismo del futuro, sólo tanteos, excelentes tanteos hechos con la cabeza y con el corazón.

Queremos ir más allá de los dogmas establecidos por la modernidad. Necesidad tenemos de traspasarlos, de frenar la locura de la endiosada razón tecnocientífica. Existe un límite, una bisagra que conecta los plurales modos cohabitables y convergentes que abren todo un mundo de reales posibilidades y, a su vez, separa lo impropio e in-humano de lo auténticamente digno de ser asumido como principio universal: el amor, la caritas: la única religión verdadera. La cultura actual pide que elementos románticos como la poesía, la belleza y lo imaginario entren en escena. Se trata de ir más allá de la realidad del Cosmos, del cientificismo y racionalización inerte de Dios y el mundo, para poner a Dios mucho más cerca del hombre y de su inteligencia espiritual-emocional.

El Dios pobre y encarnado parte también de la experiencia de contingencia y finitud que posee el hombre, mortal y vulnerable, creatura en busca de sentido. Estos son, y mucho, rasgos de nuestra postmodernidad. Frente a una razón considerada todopoderosa, la cultura actual ha firmado su debilidad y su crisis.

Frente a los grandes relatos omniabarcantes que condujeron a los totalitarismos del s. XX y a un mundo excesivamente objetivado y cosificado, la deconstrucción es un elemento importantísimo para devolverle al mundo su

originariedad. Incluso en el mundo de la cocina del s. XXI, curiosamente, se ha instalado como alternativa.... El pensamiento débil de Gianni Vattimo y la propuesta philiial de Teresa Oñate ofrecen una praxis filosófico-política coherente entre libertad y justicia: el debilitamiento de las estructuras de poder de toda institución religiosa, social o económica para servir al hombre y no servirse de él.

Todo esto no es una amenaza para la teología, sino un buen comienzo para hacer algo digno de mención. Si no caemos en el derrotismo, ni en la pura fragmentación, si se encuentra sentido de historia de salvación, podrán ser luces en el horizonte hermenéutico. Jesús –Cristo- es el Dios humilde y vulnerable, débil, que asume su fragilidad para convertirla en fortaleza.

Por otro lado, ha sido reacción legítima el paso desde Nietzsche hasta Heidegger que ha hecho que se siga más a Heráclito que a Parménides, al pluralismo que al monismo. Este contexto cultural, sin caer en nacionalismos extremos, nos ofrece muchísimas oportunidades para nuestro encuentro con Dios, la cultura y las posibles políticas de acción social.

Realmente, lo que caracteriza la cultura postmoderna es su necesidad imperiosa de instaurarse en el presente, sin olvidar a las víctimas de ayer y hoy. Algunos no quieren asumir el pasado, tampoco el futuro que crea incertidumbre, pero el “sapere aude” del siglo XXI suena diferente, ya que en la época ilustrada de Kant todo estaba por realizar, por abrir en el reino de la razón y de la libertad. Ahora, después de la modernidad, en lo que llamamos “post-modernidad” y post-cristianismo, lo curioso es que ha convertido el instante del ahora en la conjugación del gozo y la satisfacción del tiempo, quizá -entre otros motivos- porque se nos ha bloqueado la perspectiva de futuro tras Auschwitz.

Todos queremos experimentar la felicidad de la inmediatez de lo divino. Es una petición legítima, pero es posible que una inmediatez sin la ayuda de la caritas, la tradición y la hermenéutica nos conduzca al capricho. No podemos vivir sólo de esperanzas en el futuro, pero siempre esperanzados en él. En este sentido, podemos hablar de “utopía débil”. Los puntos de luz que van apareciendo en el camino, las boyas que marcan el itinerario en este mar pocas veces en calma son necesarias para que no

dejemos de creer, de vivir creyendo. El instante y el presente se convierten en juez implacable de sueños e ideologías, pero hay que tener cuidado de no absolutizarlas. La cultura del consumo aplasta y cosifica al hombre actual. El deseo legítimo de inmediatez ha de conjugarse con la paciencia y la humildad, con el diálogo, la interioridad y la mística. El espíritu y su inapelable traducción en la caritas es lo que nos hace contemporáneos con Cristo.

Algunos rasgos que caracterizan la búsqueda del hombre con Dios son ambiguos, pero no por ello inciertos. El primer rasgo sería esa incesante búsqueda, por un lado, de un Dios trascendente, como misterio, quizá como un ídolo, irreal, lejano, que se nos revela, precisamente, en el ocultamiento. El silencio sería el lenguaje de su presencia. Dios es tan Otro que hace inviable la comunicación con el hombre. Misterio incomprensible que representa Dios Padre, pero que graciosamente ha querido encarnarse en el Hijo.

El segundo rasgo sería, precisamente, un Dios kenótico, frágil, caritativo y misericordioso... ¿Peligro de relativización de Dios? No, aunque sí acarrea un pluralismo religioso, teológico. ¿Peligro para la Institución religiosa? Puede que sí, como veremos. Y es que la experiencia de la contingencia del hombre-Dios (Jesús) se acerca sin imposiciones, ofreciéndose, relacionándose con el ser humano. Más sabe la humanidad de Dios por la encarnación que por otras vías, pero la encarnación no es el inicio sino el colofón del Espíritu de sabiduría divina cuya explosión y fiesta celebrativa fue Pentecostés. Esta es la base de nuestras escrituras: El Dios humilde y humillado (Fp 2, 6-8) está en las entrañas del pobre y desamparado (Mt 25). Parafraseando a Pascal, el corazón de Dios tiene razones que ni la propia razón entiende...y ha de ser interpretada por la comunidad de amantes del “Dios Amor”.

El tercer y último gran rasgo (siempre caben otros, pero pienso que subsidiarios de estos) de este sondeo de Dios post-moderno es la búsqueda del hombre de hoy de un Dios universal, pluralista, que conjuga su tolerancia ideológica-religiosa más allá de particularismos. El hombre es sensible al Dios personal, sin fronteras, no etnocéntrico, que se entiende desde una individualización con lo divino, sin ataduras a un pueblo o institución, sin dogmas impositivos. Esto también está en nuestras

escrituras. Bienvenida sea esta garantía de la salvación, pero Dios se ha dado también a través de la historia. Siendo personal esta fe, es en la caritas potencialmente universal para todos los hombres.

Cada época se relaciona con Dios, decíamos anteriormente. Ojalá en este contexto de crisis, búsqueda, indiferencia y anhelo del Dios-felicidad sepamos encontrarnos con el verdadero y plural rostro de lo divino y no con caricaturas deshumanizadas. La tierra prometida es para el que ama y sirve al hermano con alegría. ¡Ojalá la religión del mañana sea un paso adelante en la construcción de un hombre y un mundo más solidario, reconocido y justo! Amén.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. ¿Por qué el título y el tema de la tesis?

«Gracias a Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, hemos aprendido a dudar exactamente sobre todo lo que aparece como lo más obvio» (Zabala, *Debilitando la filosofía*, pág. 24).

Al fin y al cabo todo es cuestión de lectura, de ángulos de visión e interpretaciones. Un autor, un gran autor es tan rico que no se pertenece, es patrimonio de la humanidad hermenéutica, de modo que pueden extraerse interesantes argumentos de él en un momento dado y, por otro, quedar refutado o completado por otro investigador que hace valer un nuevo y revelador aspecto. En definitiva, las interpretaciones son contextuales.

Los textos están ahí y lo único que piden es leerlos de otro modo que no sea a través de interpretaciones caducas. Hay que conocerlas pero, por supuesto, no privan de la lectura personal e insustituible del hermeneuta. Volver a leer la crisis que acontece hoy, la propia Biblia, a Vattimo, Oñate, los presocráticos y tantas otras y otros es crecer en la responsabilidad de sumarse al descubrimiento de la nueva koiné, sin olvidar que nada comienza ni termina con nosotros.

Me gustaría en estas páginas sumar las aportaciones filosófico-políticas de Teresa Oñate a las de Gianni Vattimo y estas, a su vez, a las de Gadamer, Heidegger y Nietzsche. Quisiera reconciliar lo reconciliable (pero sólo eso y nada más) con la escuela de Fráncfort y divisar contigo las posibles relaciones existentes del cristianismo kenótico-caritativo de Vattimo con la teología y la iglesia de la libertad y la liberación.

Debo reconocer el riesgo que acarrea mi tesis al unir teología y filosofía bajo el hilo conductor de G. Vattimo. Es muy interesante saber que Vattimo recibió innumerables cartas de apoyo de creyentes y teólogos tras la publicación de *Crear que se cree*. Pero no sólo esto, sino que además una de las investigaciones de Vattimo más elaboradas que existen sobre su pensamiento –como nos recuerda Zabala– se debe a Carmelo Dotolo, profesor de la Gregoriana, de la prestigiosa facultad de teología romana (Zabala op. cit, p 35).

Ciertamente fue para mí un cierto alivio y empuje saber esto, ya que, aún consciente de que mi intuición no iba descaminada, me preguntaba -alguna que otra vez- si no era demasiado intrépido converger estos tipos de pensamientos, más aún cuando soy consciente que, en algunas instancias religiosas, Vattimo está estigmatizado. Ahora bien, es cierto que con el nuevo Papa Francisco, no es que suene ya esto de otro modo, sino que ni siquiera suenan estas cosas porque la prioridad, el acento se está poniendo, creo acertadamente, no en los legalismos que, a veces, la doctrina de la fe anda metida, sino en la evangelización, en la caridad y la justicia. Quiriendo o sin querer se está rehabilitando los sueños de muchos y las vueltas de tantos alejados y escandalizados de una “Iglesia fuerte”.

Así, pues: si partimos que cayeron los grandes relatos y decimos, con Nietzsche, que “no existen hechos, tan sólo interpretaciones”, ésta, la mía, será simple y débilmente eso: una interpretación. No esperes más: “Nosotros somos únicamente intérpretes de un hilo conductor...” (Vattimo 2000, 233).

1.1.1. En el universo Oñate-Vattimo: El nacimiento de la filosofía en Grecia y la crítica a la violencia metafísica

Para introducir este apartado voy a requerir los servicios de quien yo cariñosamente llamo “la Máquina del tiempo”: Teresa Oñate Y Zubía. Me ayudaré de sus consejos y sabiduría compartida en conversaciones, reuniones, libros y sus numerosos audiovisuales en internet, especialmente aquellos que dejan un poso ontológico vital como el que proporciona sus reflexiones sobre el nacimiento de la filosofía y la concepción temporal griega.

Vivimos la vuelta a una religiosidad exigente que nos pide buscar –al igual que lo hacían los griegos- el núcleo esencial que debe unir de forma sincrónica todas nuestras acciones, y ello dentro del respeto y pluralismo democrático, religioso e ideológico que debe reinar en una sociedad laica y postmoderna.

En la ontología Oñate-vattimo no hay escisión entre ética, política y estética. Este plano sincrónico de una temporalidad enlazada de pasado-presente-futuro es en realidad el Noein, el pensar no meramente racionalista-conceptual del logos sino el pensar como lugar donde puede acontecer lo que es necesario y eterno inmanente, en contra del dogmatismo de las diversas iglesias que se apropiaron de la verdad de lo eterno. No habrá –dice Oñate- una epocalidad libre, interpretativa activa-participativa hasta que no devolvamos lo sagrado a la ciudadanía y lo rescatemos del dogma contraracional. He aquí también el aspecto creativo que acarrea la política si quiere ser un arte al servicio de los hombres y mujeres. Lo divino está en los pucheros, en las posibilidades compartidas como en los movimientos sociales. La discontinuidad de las razones hegemónicas ya se está dando, algo nuevo está surgiendo.

La caritas vattimiana es el amor indispensable para la noesis del ser, base para comprender la sophía griega que se traduce luego en el Espíritu Santo. Empezar el cristianismo por la encarnación sería perder la dimensión espiritual de Jesús como Dios: hay, pues, un renacimiento del ser en Grecia que se dona como noética espiritual a través de la inversión del tiempo. Si no se da dicha inversión, lo que se tiene es una imagen mitológica de la creación, un Dios arché-origen: meta-físico.

“Gracias a Dios” podemos afirmar que este origen está luego inscrito en la encarnación de Jesús y en la Ecclesia histórica de la comunidad. Pero hay que hacerse griego, para no hacer de lo griego una colonización de contexto cristiano-medieval, y hay que hacerse cristiano, seguidor de Jesús histórico y transhistórico, para no caer en dogmatismos alienantes ni moralinas baratas.

La historia es la forma de la metafísica en la modernidad. Es falsa la visión evolutiva de la dialéctica metafísica de la historia que avanza y progresa de forma imparable. Desde el año 61, a partir del Nietzsche que Heidegger nos descubre y comparte, se explicita ya todo lo que en el postmarxismo, las relaciones analíticas, los movimientos libertarios, y en el post-psicoanálisis hay de referencia a la crítica que Nietzsche hace a la tradición de la metafísica occidental (la que se remonta a Platón y a Sócrates) y la decisión de la revisión del carácter completamente hermenéutico, estrictamente interpretativo, de lo que son las tradiciones autoritarias que nutren precisamente la memoria de occidente y la posibilidad de instaurar otros modos de memoria que se hagan cargo de una historia distinta con el pasado, de lo que Nietzsche y Heidegger llamarán “lo no pensado” y “lo no dicho” que está en el pasado, que está en lo dicho y lo pensado. Es decir, la comprensión de un futuro anterior, en la posibilidad del pasado que no estará agotado en ninguna de sus recepciones. La postmodernidad como postmetafísica y posthistoria, la koiné, la lengua común de la contemporaneidad es la hermenéutica.

Ya el gran Gadamer presocrático, el de *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, dedicado a Parménides, *El nacimiento de la sabiduría*, a Heráclito, o *Mito y Logos*, *Mito y razón*, *El estado oculto de la salud...*, este Gadamer, muchas veces criticado como conservador, devuelve la esperanza, especialmente, a Latinoamérica ya que los pasados posibles no se han superado porque no están agotados, devolviendo la ilusión y dignidad a los más débiles. Esto produce en Latinoamérica una transformación y liberación. Hay un acervo inagotable (como advierte T. Oñate en *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años de Gadamer*) en esta inmensa cultura autóctona.

Se advierte, pues, ante el acontecer una discontinuidad del progreso supuestamente acumulativo para la izquierda gadameriana y heideggeriana, para los hermeneutas. Precisamente este acontecer es un hilazón entre la Grecia nietzscheana, heideggeriana y gadameriana y el Vattimo del pensamiento débil. El acontecer es obra creativa y hay un acontecer sin ruptura ontológica de la obra.

Esto significa –diciéndolo con Nietzsche- que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, que hay hermeneusis. Pero esto dejaría de tener el sentido ontológico, histórico y político que se requiere si no se entendiera que, no estando agotadas las tradiciones y posibilidades del pasado, es indispensable que la interpretación se ponga en relación con lo no dicho y no pensado en lo dicho y lo pensado y que, por lo tanto, se transforme esa ontología del tiempo, del tiempo lineal, acumulativo, sucesivo, del capital y la muerte (en definitiva, el del relato mitológico) -se transforme como decimos- a un tiempo en el que se dé un retorno al futuro del pasado. Pero eso es imposible desde una perspectiva cerrada y lineal, ya que esta presupone que los pasados están muertos y agotados, vaciados, que son pre-rationales y salvajes.

Una relación con el posible del pasado se llama “hermenéutica”. Una interpretación única y exclusiva sería dogmática, además de ignorante. Al igual que en la obra de arte, las interpretaciones son siempre contextuales. Si leemos todo pasado como una obra de arte que no ha sido consumada ni se consume por ninguna de sus interpretaciones, entonces nos desligaremos de esa superstición que hace creer que el pasado ya ha muerto. La ontología (logos-racionalidad) del tiempo no ha logrado explicar nunca la sucesión temporal con un tiempo muerto, por no declinarlo, precisamente, desde lo posible del pasado.

La ontología del tiempo y del espacio, desde la racionalidad tecnológica, las guerras, la miseria humana y Auschwitz, ha suscitado una crítica fortísima al modelo lineal-dogmático cargado de una violencia matriz. Pues, toda la referencia del pensamiento contemporáneo alternativo y del pensamiento crítico de la tradición metafísica vehiculado a partir de Nietzsche, Heidegger, el post estructuralismo francés, el pensamiento débil de Gianni Vattimo, el pensamiento trágico español..., toda la referencia alternativa al modelo metafísico encuentra su semilla en el pensamiento pre-socrático, pre-metafísico, pre-pitagórico-órfico-platónico, ya que

volver a pensar desde estos pensadores y términos permite que podamos asistir al desplazamiento de la racionalidad violenta-impositiva metafísica (mixtura de mito y logos) a un regreso de una racionalidad estrictamente racional (y no violenta) y a una ontología del tiempo y ser (Heidegger, 1963) desde el ser y tiempo (Heidegger, 1927). Pensar el tiempo y el espacio del tiempo tiene que ver con la crítica de la violencia de la metafísica y con la historia del pensamiento universal a partir de Sócrates-Platón, y señala a la pluralidad de tradiciones y filosofías de los pre-Socráticos como un lugar hermenéutico configurado, a partir de Aristóteles que lo ensambla como un posible del pasado no pensado, pre académico, pre platónico.

Todo esto es lo que llamamos “pensamiento alternativo” y “de la diferencia” que no es, como advierte J. Habermas, una modernidad como proyecto racional inacabado e inconcluso, sino más bien un movimiento pluralista alternativo que hace del espacio y tiempo una interpretación ontológico-política alternativa y contra oficialista, que escarba otras sendas no saturadas ni finiquitadas como las que proponía las *Lecciones de la filosofía de la historia* en Hegel.

Así, pues, podemos volver a leer a autores pasados que, en realidad, no han pasado y se renuevan. La filosofía, así, no tiene historia, tiene contextos y epocalidades que han de re-pensar al autor y al problema. La filosofía no ha muerto por más que S. Hawking así lo sentencie en su última obra *The grand design*, por cierto con más ruido que nueces... (Hawking y Mlodinov 2010).

La tesis de Nietzsche, en definitiva, es que la tragedia muere porque el ciudadano se ha convencido y convertido en la ley-silogismo “si soy bueno, debo ser feliz”. Todos los posibles pasados pueden ser vigentes en el presente y en los presentes. Marx y los marxismos son más hegelianos de lo que Marx y los marxistas mismos pensaban. Y no sólo lo digo por aquello que -según dicen los estudiosos de Marx- dijo Karl a Lafargue: “Ce qu’il y a de certain c’est que moi, je ne suis Marxista” (kaosenlared.net, 2011), queriendo advertir que si eso es ser marxista, entonces él no lo era, sino por el modelo anti hegeliano que predica y, sin embargo, orbita dentro del mismo paradigma espacio-temporal, lineal y procesual que su maestro, del cual no logra deslindarse del todo.

Los vencidos, aquellos que la historia (pasado) no se hizo cargo, hoy siguen queriendo levantar la voz. La nueva koiné hermenéutica ha desacreditado y deslegitimado el modo de proceder de la racionalidad fuerte, que es metafísica y violenta por propia constitución. Así, Lyotard intenta legitimar la condición postmoderna, a sabiendas que Occidente no pondría fácil una tradición de pensamiento crítica en contra.

Hermenéutica, sí, para volver a leer los textos y las tradiciones plurales de la filosofía, no sólo al modo positivista que rige hasta la 2ª guerra mundial y de cariz anglosajón. Como suele decir Oñate, leer a los presocráticos como si fueran físicos post newtonianos impide leer seriamente a estos autores con un sentido verdaderamente hermenéutico. El término “racionalidad hermenéutica” insiste precisamente en ello.

Los griegos -también suele comentar Oñate- no son ni hebreos ni cristianos, por lo que el término “politeísmo”, que tanto cita Teresa no significa exactamente el cliché que inevitablemente todos tenemos como seres bajo herencia judeo-cristiana. Tendremos, así que tomar cierta distancia y deconstruir la historia para poder romper muchos de estos pre-juicios. Sin esta ruptura no se puede acceder como griego a los textos y encontrar en toda naturaleza algo eterno, permanente, necesario, gratuito y, además, inteligible. Esa concepción cristianizada de un Dios ininteligible (fruto del misterio de lo in-determinado y de lo in-finito) se estrella contra esta cosmovisión griega de la divinidad. Supone el abuso del misterio sobre el hombre y su razón.

El problema es ese sedimento de prejuicios y proyección colonial que han anidado en nuestras previas pre comprensiones y que nos pueden “encantar los textos”. Por ello debemos saber encontrar las claves interpretativas de cada texto, incluido los bíblicos.

El bien es débil, siempre frágil, por lo que no será fácil alterar los tiempos que corren por las voces verdaderamente racionales del futuro anterior. “Mirad que os envió como ovejas entre lobos” (Mt 10,17), decía Jesús de Nazaret. Pero su debilidad no es su derrota, sino su ser-estar al lado de los débiles, tal y como también lo

descubre Gianni Vattimo. La reproposición de la tesis de los verdugos por parte de las víctimas, donde están englobados todos los fascismos, las dictaduras, pero también los marxismos exasperados y las políticas radicalizadas y subversivas que han hecho del hombre un medio, ha sido tragada indiscriminadamente por la racionalidad dialéctica, algo que ya observó el mismo Marcuse (Mattick, P., scribd, 2010).

La historia, así, pasa a ser la nueva máscara de la apisonadora metafísica. No podemos liberar obligando, autoafirmándonos en las estructuras del poder. La voluntad de la voluntad es la última forma de la metafísica. La libertad del fascismo es, curiosamente, la metafísica de la libertad: estar enteramente libre de los que me molestan. La esencia de la metafísica es la historia y la esencia de la metafísica de la historia es la libertad, en el sentido de la superación, que no por casualidad es la palabra clave de la dialéctica hegeliana.

Así cualquier límite, alteridad, cualquier otro es inmediatamente algo a sobrepasar, algo a superar, trascender, en vez de –como suele tan bien transmitir Oñate- dar la vuelta, reflexionar, remitirse al pasado de un modo más piadoso, poder entender que la naturaleza y lo divino, las tradiciones y los contextos son constituyentes. Esto nos llevaría –afirma Teresa Oñate y confirma el pensamiento débil de Vattimo- a hacer cosas tan “extrañas” como agradecer, percibir, repensar, re vehicular y dar voz a aquello silenciado. No tanto superar ni dejar atrás, sino resistir y restituir desde el amor.

Si la metafísica de Platón es una metafísica del espacio, donde propone que hay un lugar más allá del cielo y donde se encuentra la verdadera realidad, allá donde no hay dolor, sorpresa, malentendidos, sufrimiento ni muerte, viene a decirnos de alguna manera que en otro mundo más allá del cielo y del infinito está el verdadero mundo, y esto germina en la tradición medieval cristiana-agustinista que añade la dimensión temporal de la encarnación de Jesucristo, siendo este el momento cero de la historia. Así que, ahora el paraíso no está atrás sino más allá del valle de lágrimas, más allá del cielo y más allá del tiempo, más allá del juicio final...en otro lugar y otro tiempo más allá del dolor y más allá de la muerte.

La secularización, a partir del s. XIV y, especialmente, en el desarrollo del XVIII con la Ilustración y con la formación del estado moderno, baja el sentido redentor a tierra pero no aquí y ahora sino después de (que/cuando) los hombres sean iguales, cuando se alce la dictadura del proletariado, cuando eliminemos todo impedimento que no ayude a conseguir nuestras santas y lícitas-justas metas (incluso – con Adorno- algunos dirán que nunca ya que si alguna vez se diera la fusión deber ser y ser, si ya alguna vez hubiera ocurrido la plenitud de el conseguimiento de la no muerte, de la no injusticia, desigualdad, ignorancia..., entonces se acabaría la Historia).

Es indispensable, es un sueño de la razón (el sueño platónico) pero no puede ocurrir nunca. Los que creen que puede ocurrir son unos a-críticos y unos positivistas. Siempre se ha dicho eso de que la racionalidad tiene ideales (“dialéctica de la Ilustración”), en nombre de los cuales y por seguirlos se conoce justamente la injusticia, la desigualdad, la miseria, la barbarie y la guerra.

La alteración de este estado de cosas es poder encontrar de qué modo la racionalidad (cuándo y cómo) ha sido puesta al servicio de la guerra y de la muerte y discutir si eso era necesario. El pensamiento postmetafísico encuentra que, discutiendo justamente la historia, la metafísica de la historia y la secularización de la metafísica sea justamente el tiempo que corre y que se supone que progresa a costa de todos los cadáveres que se quedaron en el camino.

Pero si pensamos ahora una racionalidad no predeterminada de antemano por el tiempo cronológico sino por las otras dos dimensiones del tiempo que Grecia siempre vislumbró de manera tridimensional aunque no de forma sintética, esto es, el tiempo del instante eterno (Aión): éxtasis, orgasmo, el del enamorado y el de una auténtica philía,; por otro lado, tenemos la temporalidad de Cronos, bien conocida por todos, el tiempo de la historia del reloj, el que avanza matando los instantes pasados, quien se alimenta y camina devorando a sus hijos: el gigante que avanza matando, comiendo, restando porque es el tiempo de la obligación, del cumplimiento.

Y por último está aición, un instante de eternidad continuo y permanente, el tiempo de la vida, el ser, pero no como predicado vacío y genérico al modo nihilista (la conversión del ser en la nada en nombre de la metafísica de la

libertad, de la voluntad que no tiene freno ni límites). Entre el tiempo de la muerte y el tiempo pensado desde la vida hay un enlace que es el aión, el instante eterno que, aunque es permanente, no se fuga en ese instante que ocurre y es.

Ya Aristóteles en *Ética a Nicómaco* advertía que el placer no era extenso, no tiene partes sino que se accede en cada instante perfecto y si no, no es (Oñate, *proyectohermeneutica*, 2009).

El placer no es medible salvo por el propio resultado, es súbito porque nada se le puede añadir, nada le falta, es perfecto y a eso llama “Eternidad inmanente”: ser divino aquí y ahora. Pero el pensamiento único, el de la racionalidad metafísica lo que hace es sesgar y reducir, en este caso una de las dimensiones del tiempo, como si el que se moviera en esta órbita fuera un irresponsable sin ascética. Por ello los textos griegos, como advierte Oñate, chirrían desde esta precomprensión no griega. Precisamente la transcendencia, el estar “más allá”, es la irracionalidad porque los conectores extrínsecos son arbitrarios.

La temporalidad narratológica de cualquier relato es extrínseca y mantiene conectores externos que remiten a la autoridad, al terror e, incluso, a la esperanza (des-almada), y la modalidad no es necesaria sino que es contingente, pudo haber sido de otro modo...Lo aceptamos porque lo dice tal tradición o comunidad y se nos haría muy difícil ser aceptados en su seno si lo contradijésemos. Es por ello que es mejor adscribirse al sistema determinante de creencias. Estos son, precisamente los mitos: piezas del lenguaje, en principio no vinculantes pero que –como siempre nos recuerda Teresa Oñate- es justamente la que por ser inefable (no discutible por no andar en clave racional) se convierte en domable, en paradigmas absorbentes que no nos deja salidas.

Cualquier pieza racional exige la posibilidad de discusión, su temporalidad no es diacrónica sino sincrónica, su modalidad quiere ser necesaria y sus condiciones de aceptabilidad son estrictamente racionales y libres.

La doxa (opinión) es el mito político en tanto que eficaz para algo. Para la filosofía, la doxa es un punto de vista que, precisamente, por no permitir

discusión es considerada violenta. No sólo que la afirmación es dogmática y que lo interrogable sea lo no dogmático, por cierto, precisamente por eso mismo no podemos hablar, dialogar con los políticos: porque no tienen afirmaciones. Es por ello que, para la filosofía, lo dogmático es lo que no afirma, lo que solamente pregunta o niega porque no permite ser juzgado. Esto es precisamente el contravalor del dogma religioso y político.

La única ley sin hipótesis sólo descansa en no poder ser a la vez “es” e “y” sincrónicamente. No puede ser a la vez esto y su contrario al mismo tiempo. Aristóteles dice que no puede ser uno e inmóvil. Si no puede ser uno e inmóvil, estamos obligados a pensar que es móvil y múltiple. El ser no puede provenir de la nada porque la nada no es, pero tampoco del no ser porque tampoco es; ¿puede ser el ser inmóvil uno? Tampoco, porque sería todo y excluiría la pluralidad. Estamos educados en el monoteísmo y, así, lo múltiple nos aparece como apariencia, debido a que -por definición de herencia teológico-metafísica- si el ser uno es el bien, todo lo demás es malo, derivaciones del no-Bien. Y esto no es obvio ni lógico-racional porque tendría que contener las máximas partes infinitas, sería lo máximamente divisible y, por lo tanto, lo máximamente mutable. Desde este punto de vista el uno-todo monoteísta, el divisible hasta el infinito podría ser todo menos ser.

No puede, así, ser uno en el sentido numérico porque el uno-todo es en realidad un nombre de extensión y esta es divisible hasta el infinito, por lo que tendría que contener todas las partes y ser divisible hasta el infinito en todas las partes. Esto quiere decir que habría que renunciar a alguna de las partes. El in-móvil no lo podemos eliminar. Pero sí, en principio, podría ser inmóvil si sí fuera plural (numéricamente). Esto sí desarticula los prejuicios monoteístas: que hubiera una pluralidad originaria que no fuera resultado genético, una pluralidad eterna, desde siempre que no fuera el resultado de la división en un uno-todo. Pero tendría que contar con un límite...

Quiere decir Aristóteles que habría que entender el Uno, no numéricamente, sino modalmente, desde un punto de vista intensivo y no extenso. No todo es extenso: proceso, trabajo, movimiento...eso es lo que Grecia llama absoluto: eso y sólo eso, no más sino menos. Sólo simplemente esta diferencia, o sea, lo contrario

del uno-todo. Que la diferencia sea lo que divide y no el resultado de la división no es abstracto. Que sólo las diferencias intensivas sean las que como límites dividan las extensiones. La idea es poder pensar el límite no como negación a sobrepasar ni a trascender sino como límite afirmativo, como límite que no sólo castra, niega, impide, sino al contrario constituye. La pluralidad es originaria. Permite librarse de un constructo de la imaginación que sustituye al pensar, ese uno todo que se divide de acuerdo con el tiempo cronológico no existe, no hay un uno-todo porque la inducción es infinita.

Entonces, ¿por qué eso que nunca hay ocupar el lugar del ser? Ser y pensar, interior-exterior, alma-cuerpo...son las escisiones del dualismo. En Grecia se pone *aletheia*: no –muerte, oscuridad, velamiento, silencio. Es lo que se desvela a la vez que se desoculta. Cuando decimos verdad, debemos entender no la adecuación entre el contenido, el concepto y la cosa sino lo que va desvelándose. Los espacios de continuidad que supone la metafísica de la historia muchas veces no son tales sino plurales y, a veces inconmensurables. Nos tenemos que dar cuenta de que aquí no está incluido ningún dualismo. El desplazamiento, el cambio de lugar de la verdad será uno de los síntomas inequívocos para el pensamiento contemporáneo de la metafísica, de un platonismo dualista nunca suficientemente deconstruido: que la verdad ahora no sea lugar de ser sino del concepto (y nosotros lo veamos normal) denota que somos hijos de los alucinados del trasmundo, como habitualmente expresa Oñate en sus conferencias.

Sigamos la otra gran tradición, no la platónica que se impuso, sino la de Aristóteles, Spinoza, Nietzsche, Heidegger. El pensamiento postmetafísico (de la inmanencia no metafísica) dice que si se parte de esa escisión, entonces nunca se podrá encontrar el enlace. ¿Y si ser y pensar estuvieran enlazados de antemano y esto permitiera toda verdad...? Lo que limita, da forma y configura (el límite positivo, digamos) es aquello sin lo cual no se puede ser. El término arché lo traducimos por principio y metidos dentro de la metafísica de la historia significa “origen” (para Grecia significa mayoritariamente ley), por lo que habrá que ver qué está significando en los textos para no caer en la traducción inmediata y hasta inconsciente de nuestras precomprensiones. Así, Marzoa señala algunos términos como “arché”, “aión”, “kosmos” (mundo, pero también orden), etc. (Oñate, 2010).

El término medio no lo obtenemos al modo de la aritmética, como una división entre los extremos. Los instantes eternos, aún sabiendo que vamos a volver a tenerlos (el éxtasis, la contemplación, hacer el amor, pasar un rato con los amigos...) no son continuos. Pero no sabríamos que hay eternidad sin el logos (enlace, ley). Todo logos es el límite, el gozne que une y separa dos lados. Para Grecia la filosofía fue siempre teología y no tanto mítica, porque el discurso racional es el discurso de lo divino. Lo divino griego no es el poder, no es el del Génesis, sino como advierte Jaeger cuando habla de la teología de los primeros filósofos griegos, lo que se manifiesta en el lenguaje de la racionalidad simbólica superior al concepto. Existe una causalidad sincrónica que no es la de la fuerza. Toda tecnología que se mueva sólo desde la eficiencia establece una violencia reductiva e ignora el pensar extático y, en ese sentido, sigue siendo mitológica. Lo violento del mito, de los cuentos es que ocupe el lugar de la racionalidad sincrónica por miedo.

Sin un pensamiento de la muerte no hay pensamiento crítico y contra-mitológico, sin una crítica fuerte de cualquier escatología o soteriología de salvación. Se puede creer en ello pero no desde el punto de vista filosófico. Es imposible decir y pensar que lo uno sea inmóvil e inmutable. El ser es plural, pues la unidad sería la indivisibilidad modal. En el mito no puedo cuestionar su propio relato. Mientras que la filosofía es una comprensión comunitaria indivisible, como cuando se piensa o se canta junto. Al contrario de la estructura temporal de los mitos que es diacrónica, la de la estructura racional es inmanente, de implicación, intrínseca y sincrónica. Su estatuto modal es necesario y causal.

La filosofía nace como comunidad de vida que dialoga y disiente. El mito hipnóticamente tiene la violencia de no ser discutido, precisamente por su falta de verdad. No tiene enlaces racionales, no acepta el disenso. Un mito no tiene sentido ser discutido, no está en ese registro. Pero el lenguaje racional exige que sus armas sean las palabras y ha de ser probado en la lucha que aquello a lo que se llega ha de ser lo mejor de lo posible, y excluir lo que no proceda. Cuando hablamos de verdad no nos referimos a la verdad lógica, sino ontológica.

No podemos decir que un mito es verdadero o falso, sólo verosímil. Porque no puede no aceptarlo, se acepta la racionalidad, al contrario que la mitología.

Un gran dogmático nunca querrá discutir. Lo dogmático es precisamente esto, lo que hacen muchos políticos. Lo discutible es signo inequívoco de racionalidad, curiosamente, y no al revés. En la acción comunicativa tenemos la experiencia de una libertad que descansa y ha recorrido todos los puntos del proceso y que no podía no aceptar y descansa en el ser. Pero hemos llegado, al contrario que en Grecia, a tal utilización de la racionalidad tecnológica del control que lo que deseamos es el imprevisto, el azar. No hay paso del mito al logos propiamente hablando. No hay sociedades no mitológicas y ésta más que ninguna.

¿Qué racionalidad queda fuera hoy de la globalización? El rayo es el enlace entre el cielo y la tierra, pues a la vez se ve la oscuridad y la luz. Occidente tiene mitos: uno de ellos es el relato de que somos los mejores, de que el resto no tienen racionalidad, el mito de que la tecnología y su cualquier uso es bueno y oportuno... Sólo a partir del s. XVIII y de una ciencia estrictamente tecnológica se separa de la filosofía la técnica. La no escisión entre ciencia-tecnología fue grande pero desde entonces nos dividimos lastimosamente entre científicos y humanistas.

Lo que pertenece a la racionalidad del relato mitológico y también del tecnológico es que lo que viene después no está antes. Lo que es narratológico es un después que no está implicado en el antes. En la racionalidad epistémica esto no ocurre nunca (“verdad analítica”). La semántica de la ciencia es criticable. Si no hubiera noción de causalidad no se podría pensar casi nada. Una cosa es la ley causal y otra el contenido de las leyes. Lo que hay es pluralidad de modelos, ya que cuando uno puede pensar una ley alternativa es porque hay otra ley alternativa.

Existe un enlace entre ser y pensar. El lenguaje es un constituyente de nuestra experiencia. La apuesta de la filosofía es que existe ese enlace, es inteligible de forma sincrónica y no primero existe la realidad y después se interpreta. Mirar desde el punto de vista de la eternidad es lo que dura, lo que permanece. El lenguaje asegura ese más allá y más acá del sujeto: antes de nacer –afirma A. Pérez Quintana en el curso de verano de la UNED titulado “El cuidado de sí. Cuerpo, alma, mente y sociedad”- ya se habla del hijo o la hija que va a nacer y se vive como actualidad. Igualmente cuando

muere, pero sigue vivo en nosotros en nuestros recuerdos, sentimientos y palabras. El lenguaje preexiste al sujeto, está ahí antes de llegar y después de partir el sujeto.

Hay una forma superior a la mirada política (individual): la amistad, la philía: la amistad al saber que se da en la comunidad de amigos (del saber). Al no estar en juego ningún poder, está el elemento de la philía de la presunción de inocencia; esta permite la experiencia de la verdad: la unidad entre ser y pensar (Platón y Aristóteles hablaban de esto. Grecia decía mito-Logos. El espíritu, el enlace entre la mente y el cuerpo).

Europa nació del cuidado del alma. Europa nace en Platón, como nos recuerda A. P. Quintana. Hay que comenzar, así, leyendo el Alcibíades de Platón (Proclo), el principio del conocimiento de lo divino (Teleodoro). Sócrates es el hombre de la inquietud de sí (Foucault). El “sí mismo” es el alma: conócete a ti mismo. Conocerse y cuidarse a sí mismo está dinámicamente entrelazados: un golpe de fuerza en la inquietud de sí; ocuparse de sí mismo es conocerse, como afirma también Foucault, según nos recuerda Walter Kohan cuando nos habla del último Sócrates en el último Foucault.

De alguna manera, advierte Alcibiades que uno se ocupa de sí porque tiene que ocuparse de los otros. Podríamos decir que hay que ocuparse del alma, que está entretejido de los otros, y ocuparse del alma como remedio para la ignorancia. Quien mirando la parte del alma reconoce la parte más excelente del alma, conoce así lo divino del alma, la sabiduría que te ayuda a conocerte, gobernarte y administrar justicia en la ciudad. “Pensar y ser” en Parménides no puede ser más que un afuera, dice Pérez Quintana. La normalidad, pues, según Lacán, es un mito moderno.

Según nos recuerda F. J. Martínez Martínez, catedrático de metafísica en la UNED (que también nos deleitó con una ponencia interesantísima sobre el cuidado de sí en el Barco de Ávila), en la teología había un intento de controlar las almas. Ahora en política –siguiendo a Foucault– hay un intento de controlar los cuerpos (Anatomopolítica del cuerpo). La estadística es el análisis del Estado: los reyes querían saber cuál era su potencia: tantos barcos, soldados, comida, riquezas, etc.

Los cristianos utilizan un pensamiento anterior de los estoicos que después queda transformado y apropiado. “Conócete a ti mismo”: cuídate a ti mismo: tu alma y tu cuerpo...La dogmática cristiana intenta hacer la ascesis previa griega-romana, pero no como obra de arte. Lo importante no era con quién, sino las condiciones de las cosas: cómo, cuándo, en qué condiciones...

La mentalidad agustiniana era que el cuerpo debía ser controlado. Mi sexualidad, eso que me constituye y que es mi decadencia: el pecado con el que tengo que combatir. Esta crítica de Foucault no es sólo contra el cristianismo sino contra el psicoanálisis freudiano. Es una estética de la existencia. El cuerpo y los placeres frente al sexo y los deseos. Es una sexualidad-vivencia entendida como “no me falta nada, sólo desarrollar todo lo que tengo”: sanación, alma-cuerpo y positividad mental. Pero Foucault no capta del todo el deseo positivo nietzscheano y prefiere quedarse con el placer. Una hermenéutica de sí que necesita al otro, la exterioridad, una tercera persona externa a mí como sujeto y como objeto que me interprete.

Pero, cuidado con el cuidado que no se torne egoísmo:

«El ser es tan grande –dice Martínez- que el cuidado de sí implica el cuidado de los otros. Cuidar de sí es cuidar de mí egoístamente, pero sabiendo que salvando a todos me salvo a mí mismo» (F. J. Martínez M. en el curso de verano de la UNED en Ávila, 16-7-13). Libertad y desarrollo de los individuos es un imperativo pero no fácil. Foucault nos abre un nuevo cuidado de sí-nosotros que rompa con el mito de la comunidad armónica y del individualismo liberal.

Pero, preguntémosnos con Oñate: ¿Por qué no hay filosofía sin asunción de la muerte? La pregunta por el arché (principio-ley) es vital: el inicio que te inicia y te transforma. El comienzo y la ley en sentido sincrónico; que es lo uno de lo múltiple, que es lo mismo (no igual e idéntico...), la ley del cosmos (ley, mundo y cielo) y lo permanente del cambio. La filosofía se contrapone al mito y así no es una tradición soteriológica ni escatológica. De dónde vengo yo y a dónde voy no son cuestiones filosóficas sino más bien mitológicas.

La filosofía nace en Grecia. El mito es racional, pero no posee la misma racionalidad, ya que no hay filosofía sin concepto aunque no acabe nunca en el concepto (Theoría= “ver lo divino”). *Verdad y método* de H. G. Gadamer, comenta que el método es a posteriori y tiene prioridad sobre el método. La tarea del pensar -como decía Lyotard en una entrevista a T. Oñate- es pensar (entrevista a J.-F- Lyotard, *Alfoz*, 39 (1987)). Grecia es un archipiélago, una pluralidad diferencial, por lo que ayudó enormemente a confrontar las distintas verdades/mentiras de los mitos, poniendo en cuestión el mundo de las costumbres.

Toda cultura helena converge en un límite: la asunción del límite. La tradición canónica de auto identidad griega es oral y comunitaria (improvisación individual dentro de los límites comunitarios), al estilo de una fiesta gitana o de jazz, como nos dice con mucho salero Oñate, y como tan generosamente practica ella con los amigos en los ágapes filosóficos. La oralidad no se fija, sino que convoca la sincronía.

Y los griegos, ¿creyeron en sus mitos? Los relatos literarios, conscientes de ser invenciones o, como decía Nietzsche, seguir soñando sabiendo que se está soñando...Y la mayoría de lo que conocemos es doctrina de salvación: si usted hace aquello, conseguirá...Son doctrinas escatológicas. Pero a Grecia no le ocurre esto. Sólo en el pitagorismo con su orientación hindú, adquiriendo costumbres orientalistas y, después, en Platón. Incluso la vida después de la muerte duraba en Grecia lo que dura en la memoria de los que lo resucitan recordándolos.

Cuando Heráclito se hace cargo de la co-pertenencia de los contrarios lo que hace es, como la sabiduría oracular, advertir para que no se pierda esto. El término medio aristotélico, griego, no es la tibieza. Phrónesis es el modo de sostenerse ante el peligro como andrós, el no poner la vida en peligro pero tampoco la muerte sobre la vida. Es primero la valentía y no una conjunción híbrida entre los dos.

Decir que una cultura es estética (musical-poética...) quiere decir también entre líneas que no es una cultura de guerra. Para los griegos, el pitagorismo es una cultura de la representación, de la escritura y figuración de la realidad. Nuestra condición hermenéutica es estética contra-utilitarista en el sentido nietzscheano que dice que no existen hechos, sólo interpretaciones.

El señor del oráculo no dice, no establece sino que señala. Entrando en éxtasis entrega los enigmas (piezas del lenguaje que necesitan ser adivinadas, interpretadas) e indica necesitando ser interpretada. No está fijada ni cerrada su traducción. Toda experiencia es contextual al lenguaje. Si hubiera una realidad al margen del lenguaje, no sabríamos si existe realmente. Si algo no es correlativo de ningún lenguaje comunicable, nada permite no pensar que sea una fantasía. No hay un solo documento heleno de acuerdo con la cual Grecia haya creído en cualquier realidad extralingüística, asegura -siempre que tiene oportunidad- Oñate. Esto sí es lo que hace el pitagorismo-platonismo cuando divide y divorcia la realidad en dos mundos...

Todos los elementos de la filosofía estaban ya en la tragedia. En Grecia, cuando no hay eulisis, salida del laberinto (solución), hay aporía, falta de razones razonables. La tragedia pone a los endoxas en colisión absoluta. Deberá haber leyes no humanas pero para el hombre. La experiencia griega es al revés de lo que a veces pensamos, y establece que el concepto no es suficiente pero sí necesario. Es ahí donde empieza un ámbito superior que involucra lo otro constituyente de lo humano: las leyes de la naturaleza y del lenguaje que se dan en la subjetualidad y se llama "lo divino".

Los sofistas eran entendidos como anti-políticos (contra la polis). La retro posición griega de la filosofía contemporánea tiene ya inmediatamente carácter político, un reconocimiento compartido. La tragedia es una educación estética a incorporar a la filosofía. El Fausto de Goethe termina matando a una pareja de ancianos en nombre del progreso. Desemboca en la tragedia tanto la sabiduría del límite como la oracular. El mito es siempre diacrónico, mientras el pensamiento crítico que empieza con la asunción de la muerte y la asunción del límite es siempre trágico. Sin el límite hay ensoñación, con límite hay topología, estructura, tocamos terreno. El pensamiento sincrónico siempre vuelve y no tiene miedo de volver...

El mortal asume la muerte, pero a veces funciona haciendo daño, matando a otros como si eso le restara su propia muerte. Si la muerte está enlazada con la vida, entonces para matar la muerte, matamos la vida, para olvidarla... Como si la realidad se redujera al presente, como si la ausencia no fuera; si fuera así, entonces

estaríamos en el nihilismo, no habría más eternidad que la de las partes. Pero el día es mientras hay noche, el silencio mientras hay sonido..., cultura y sabiduría ya presocrática. Los contrarios se co-pertenecen. En la tragedia la propia muerte se pone en escena. Todo mito salvador pretende decir que si uno se suscribe a tal comportamiento, no le ocurrirá nada (imperativos utilitaristas e hipotéticos), pero la tragedia pretende decir que eso es mentira, que incluso las más elogiadas personas pueden verse desbordados por algo incontrolable.

Una catarsis: conjunta la venganza ante la ofensa y el temor de que no haya muerte. Los humanos no son tan culpables ya que no están en sus manos los hilos de la vida. La educación estética de la tragedia es una educación contra la sobre determinación cultural de la justicia. Los excesos y defectos de la justicia hacen renacer la inocencia y la relativización de la moral y la culpabilidad. Cuando la muerte se pone en escena, la imaginación produce conceptos. Se trata de una ficción que busca lo otro, lo totalmente desconocido, una re flexibilidad que permite no olvidarlo ni ocultarlo, que haya conciencia... pues hay límites.

Rilke dice que la vida que se tiene no siempre es la propia pero que la muerte sí es la propia. Ya lo Advierte Vicente Arregui citando a Bolnow:

La muerte es vista ahora no como algo exterior a la vida, como un suceso terminal, sino como su fiato intrínseco que va madurando lentamente a lo largo de la propia existencia. La muerte es íntima a la vida: la llevamos dentro como una semilla que ha de sazonar, puesto que, como ya había mantenido antes Hölderlin, vivimos sabiendo que hemos de morir. En cuanto que la muerte es intrínseca a la vida, esta debe dar a luz desde si su propia muerte.

Vista de esta manera, la muerte propia, aparece como el fruto maduro de la existencia, como el desenlace desde siempre preparado. Frente al ideal de la muerte grande y propia, la muerte pequeña y extraña es la muerte anónima y banal, `aquella –como dijo Bolnow– que entra desde fuera como algo casual en nuestra vida y nos agarra antes de que la vida haya jugado a alcanzar su madurez´, la que `sobrecoge al hombre imprevistamente, el morir en la impersonal existencia de la masa, propia del mundo del 'se´" (Arregui, 1997).

Si no asumimos el límite de la muerte, las posibilidades infinitas se recrean, se hacen ilimitadas como ensoñación. Curiosamente, cuando se da el pensar por

la asunción por la muerte de los mortales, entonces cobran vida los inmortales, los divinos. Sin ese límite es imposible que se den estructuras de sentido porque el lugar del pensar se desplazaría constantemente en una ensoñación. La enajenación más brutal es esta ensoñación.

El sueño de toda mitología es el sueño de toda sociedad mitológica (y de Occidente): escapar de la muerte. El desplazamiento del límite y el límite por antonomasia es la muerte, consigue tratar a todo límite como límite negativo, por lo que es muy difícil que logre reconocerse ningún límite constituyente e impide que se dé ninguna topología sincrónica. Estamos suficientemente acostumbrados por siglos de cultura metafísica a ver el límite como límite negativo porque en todos los órdenes de la secularización se identifica con el sujeto infinito ilimitado, indeterminado. La diferencia de Grecia, en este sentido, por no ser una cultura escatológica es tener el límite como límite positivo y constituyente. Nada hay más ajeno a Grecia que el anarquismo del arché (ley), pensar que una anarquía pueda ser una forma de libertad.

En una anarquía sólo está el derecho del más fuerte, pues si no hay ley, hay fuerza. Los límites constituyentes griegos no son castrantes, eliminadores de posibilidades infinitas porque nuestras posibilidades nunca son infinitas (sólo para una cultura de la extensión pero no de la intensión). El nihilismo –dice Oñate- se expresa en la máxima: “cuánta más posibilidades tenga a expensa de menor realidades, más libre soy”. Mientras, para Grecia, cuanto más intensión y menor extensión de aquellas únicas posibilidades plenas, que sean las esenciales selectivas, más realidad y plenitud habrá. Intensión y extensión están en proporción inversa. Los radicales ahora de la asunción del límite y la muerte desembocan en la pregunta por el arché.

Una vez asumido la muerte, importa mucho aligerar la vida. Es ahí que el mito permite que aparezca la verdad de la muerte y del enlace con la vida, que aparezca de un modo que aparezca pero no hunda. La resurrección griega es que aquí y ahora se dé lo mejor de lo posible de cada caso y no esperar a un más allá. Y yo me pregunto: ¿no es legítimo pensar que la resurrección cristiana sea también aquí y ahora? ¿No es nuestra tarea –inconclusa pero real-posible- hacer de este mundo un cielo?

Platón entiende, de algún modo, que el bien y la virtud no pueden imponerse sólo mostrar, señalar y nunca asegurar, por lo que es más eficaz el mito que la filosofía.

Aristóteles en *De anima*, 411, afirma que todo está lleno de lo divino, y no dice de “los dioses” (antropomórficos olímpicos con los que precisamente rompe): “Afirman algunos que el alma está intercalada en el todo; probablemente por este motivo pensó Tales que todo está lleno de lo divino”. Y en el 411 a advierte: «Afirman algunos que el alma está intercalada en el todo; probablemente por este motivo pensó Tales que todo está lleno de dioses».

«Lo más hermoso es el *kosmos*, porque no ha sido engendrado», sentencia que, curiosamente, no aparece en las ediciones habituales de los textos presocráticos. Se atribuye con seguridad a Tales a partir de los años setenta; la traducción cristiana habitual es notablemente distinta (la del padre Fraile, por ejemplo, dice que «Dios y no el cosmos es lo más antiguo que existe, puesto que no ha sido engendrado»). Parece que Tales introduce aquí el valor cualitativo y estético de lo eterno, indefinido y no-generado, de lo divino. El *kosmos* es orden, presencia, brillo sin principio ni fin, no fue creado ni se destruirá (Romero S. 2010).

¿Cuáles son los sentidos de la pregunta por el arché?

Esto es algo que podría no haberse dado pero se dio en Grecia. Hubo un salto cualitativo (racional) por parte de los griegos respecto de las influencias que acogieron de Oriente, especialmente de los egipcios y babilonios. Purificaron todo esto aspirando al amor del mismo conocimiento. En sólo 150 años que van de Tales de Mileto (585 a.c) y la sofística estos conocimientos adquieren un salto tal que no alcanzan las sabidurías orientales en miles de años: las nomenclaturas desde las que pensamos, modos de división de las ciencias y la inducción racional, referencias, etc., diferencia entre conocimiento sensible, inteligible, causa-efecto, etc. desde Tales a Aristóteles. Estamos inscritos –dice Oñate como investigadora del Aristóteles griego pre-cristianizado- en un contexto griego que aún no hemos heredado.

La filosofía se da en Grecia y no en ningún otro lugar. El arché se entiende en filosofía presocrática o bien lo mismo de lo otro, o lo uno y lo múltiple, o bien la ley del cambio o el principio del cambio, la ley-cosmos, de cualquier sistema de

orden. Cuando se pregunta por el arché se responde a una o a todas estas acepciones del término. El límite permite hacer ver lo que las posibilidades tienen de posibles realizaciones (lo que yo llamo “utopía débil”). Esto es preguntar qué relación hay entre la pregunta por el arché y la asunción de la muerte, por qué no hay filosofía sin esta asunción, y por qué no acabó en escatología el espíritu griego, sino salvación en el más acá. Toda exclusiva esperanza de salvación en el más allá es susceptible de ser ametrallada con las palabras de Marx que delatan una evasiva racional por no resistir este “más acá” que poco nos gusta y algunos usan como herramienta de poder. Ahora bien, recordemos aquello que dice Aristóteles en *La Poética* (1460a, 27), «Hay que preferir lo imposible verosímil antes que lo posible no creíble». En el fondo nos tropezamos con la fe.

La pregunta de la filosofía es: ¿por qué no hay pregunta por el arché sin la asunción de la muerte entendida como límite? Si el límite se desplaza y se pospone temporalmente (como en la tradición judeo-cristiana), entonces no puede suceder sincronía y no hay relato, no hay pensar. Sin eternidad aquí no hay pensar porque pensar lo que hace es preguntarse por las condiciones de posibilidad transcendentales. El arché es siempre transfenoménico, tiene una condición posibilitante y determinante pero no como una facultad (sería mitológico) sino simultánea y sincrónica de aquellos fenómenos que explica y determina pero no genera sino que condiciona y determina sólo a la vez. Sin esta sincronía no hay pensar.

En el clásico *Antígona*, la osadía del hombre y el temor a la muerte le hace confundir el ser con el no ser. Así, dice T. Oñate en el Estudio preliminar de la obra de J. Vidal:

Ya lo vaticinaba el coro trágico del canto VI de la *Antígona* de Sófocles, que sin duda Alejandro, creyéndose Aquiles no supo escuchar: “el hombre, al predominar sobre el lugar lo pierde, porque el mortal confunde el ser con el non ser” y añadía el coro: “Quien ponga en obra esto que nada tenga que ver conmigo y su divagar no se confunda con mi morar” (Vidal Calatayud 2008, 26-27).

Sin isonomía (igualdad) no habría ninguna racionalidad. La naturaleza no es salvaje ni ignorante...La tradición del pensamiento filosófico-científico es la que

dice que la crítica del antropocentrismo es la esencia crítica del mito y a partir de ahí surge la noción de “physis”, que para los griegos es algo contrario de lo producido, espontaneidad auto legislada. Si el arché no proviene inmanentemente de la propia physis, no habría sincronía, y estaríamos ante una estructura de una diacronía que se sitúa en la nada, en la mitología de que el ser procede del no ser, pero esto, como dice Parménides, no puede ser pensado. Esto sería consecuencia del miedo a la muerte. La physis no procede de ningún sitio, es inmanente y no tiene origen. Pablo en el areópago (Hch 17, 22-31) les dice que el mundo ha surgido de la nada..., entonces –como todos sabemos- se van al escucharle, porque no comprenden esto igualmente que él. Son dos paradigmas culturales distintos.

La pregunta de la filosofía no fue qué será de mí, o de dónde he venido. La filosofía rompe con el mito porque es violento. Sino que las preguntas, más bien, fueron y son: qué es lo uno y lo múltiple, cuál es la ley del cambio. O sea, cuál es la cuota en cada caso de la eternidad de los fenómenos, qué es lo que hay de divino, de eterno y necesario, legislante sobre la subjetividad del hombre... Pero si a su vez lo múltiple fuese ilimitado tampoco tendría sincronía, por lo que lo múltiple es limitado también.

El pensar, así, no puede ser instrumentalizado. La instrumentalización del pensar ideológico es la no comparecencia del pensar. Un cambio mantiene la misma mismidad, sino no se llamaría cambio, transformación. No hay posibilidad de darse sin lo mismo que se transforma, pero vivimos en un universo tan apolítico y tan acósmico que estamos en una enfermedad, en una esclavitud. Lo múltiple está enlazado con alguna unidad. Por ello la inducción es incompleta. Cualquier límite une y separa y sin esa unidad no podría haber ninguna con-figuración, de-terminación, de-limitación, de-finición (de fines). Hay que pensar, a la vez, las contrariedades que ya establece el enlace del Logos.

Lo uno no viene antes o después. Lo otro no es otro sin lo mismo, lo plural, sin lo uno. El uno ya así no es el Uno-Todo- extenso sino algo simultáneamente plural. Y esto ya lo advierte Tales de Mileto. El pensamiento racional con Grecia es el pensamiento en común, político, de posible discusión para conseguir leyes isonómicas...Lo que distingue el pensamiento mitológico del racional es la

discutibilidad.Cuál es el sentido prioritario de la vida: la caritas, quién tiene razón, qué merece gobernar y regir la racionalidad de la vida: la caritas. Lo único que da sentido antropológico y ético a la asunción del límite de la muerte. Así, la caritas, el amor, es también el límite pero, como de alguna forma contagia Trías en su obra *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio del milenio*, el límite es limitante, pero también militante (por activo) podríamos decir., El hombre vive en el límite (del mundo, de la razón) y sólo desde él se entiende su realidad, pues porque hay límite hay razón y condición humana (Trías 2001).

Hay un sentido transfenoménico del arché en el logos, pero de manera inmanente, sin fuga infinitista. Supone una diferencia ontológica entre los fenómenos y las causas, lo que hay detrás de lo efímero no es efímero pues sería caer en un círculo vicioso de sin-sentido. Lo que hay eterno, necesario y divino detrás de todo es el amor, la caritas, los archai (arché en plural, siempre plural y democrático). Dejarse regir por aquello que el lenguaje comunitario establece como ley y, además –evidentemente-, es razonable.

1.1.2. El oxímoron de lo divino. El límite.

Dice la Wikipedia que el oxímoron (del griego ὀξύμωρον, oxymoron, en latín *contradictio in terminis*), dentro de las figuras literarias en retórica, es una figura lógica que consiste en usar dos conceptos de significado opuesto en una sola expresión, que genera un tercer concepto. Dado que el sentido literal de oxímoron es opuesto, “absurdo” (por ejemplo, «un instante eterno»), se fuerza al lector o al interlocutor a comprender el sentido metafórico. El recurso a esta figura retórica es muy frecuente en poesía mística y amorosa, por considerarse que la experiencia de Dios o del amor trasciende todas las antinomias mundanas. El filósofo griego Heráclito recurre a ella con frecuencia.

Más allá del infinito” es un oxímoron, una proposición aparentemente contradictoria que a través de la metáfora fecunda un nuevo logos y pide, así, una nueva interpretación. Más allá de la disyunción-exclusión finitud-

infinitud, se abre la puerta a la inclusión. ¿Qué hay más allá del infinito? Si infinito es lo que no tiene fin, forma, límite, lo que sobrepasa el tiempo y el espacio, más allá del abismo infinito no habría más que infinito, más de lo mismo. “La consumación –dice Oñate- ya se ha dado, consiste en el ser de la nada: el infinito; donde ya *nada* pasa y sólo *nada* puede pasar, al infinito” (Oñate 2000, 153).

El ser es tiempo, interpretado, y se va manifestando, se va finitando y delimitando bajo un crono-proceso no lineal, en una dimensión sincrónica donde presente (celebración y gratitud receptora, repensando-renombrando = “Andenken”), pasado (rememoración selectiva y criba del pasado recibido, el “charis” griego y el kairós caritativo cristiano = “Danken”) y futuro (producción creativa, poetización virtualizante del porvenir mejor de los posibles, comprometida con el amor y la apertura creativa = Dichtung) coexisten de modo circular, reciclable, como eterno retorno, fusión de diferentes sinergias, creación y dinamización de experiencias posibles, futuras, pero también pasadas y presentes, con sus omisiones y realizaciones, donde lo no pensado pervive, lo ausente está presente, y este último brota del futuro-pasado. Lo posible se va haciendo ayer y hoy. He ahí su transfinitud: la realidad de lo que es, lo que será, de lo que se dijo y escribió, y lo que en silencio aconteció, un diferir sin fin, un infinito inmanente, determinado, real, posible.

De eso se trata para Heidegger tanto como para la noética helénica: de pensar a la vez los dones del tiempo del ser y devolvérselos al ser convertidos en lugar temporal para el acontecer de la obra...Y de eso se trata para el *debolismo* cristiano de Vattimo, pues –como afirma espléndidamente Oñate- en los tres casos: en Nietzsche-Heidegger-Vattimo se trata del amor espiritual noético y de interrumpir con él el curso violento de la historia. De interrumpir la repetición indiferente de la venganza dialéctica entronizada falsamente –metafísicamente- como racionalidad de la justicia taliónica y edípica inacabable, siempre desplazada-repetida, mordiendo en la propia estructura violenta del capital nihilista indiferente... (Oñate 2011, 19).

Y relacionando a Aristóteles, Heidegger y Jesús, Oñate, en el contexto de esa gran contribución de Gianni Vattimo en su discurso de despedida de la Universidad de Torino, comenta:

... a ese gran lector de Aristóteles en nuestros días que es Heidegger se le ha de interpretar no desde una teología apofática del fracaso de la predicación, sino desde lo que he llamado –afirma Teresa- “epifanía de la ausencia”, es decir: desde una noética comunicativa, que no es mística, si por “mística” se entiende un lenguaje privado, una experiencia interior de lo divino inefable, sino que es todo lo contrario: un lenguaje noético: espiritual-racional, histórico, que responde a una experiencia del lenguaje comunitario del bien...precisamente de la esencia de participación en la cual hace comunidad participativa y vida comunitaria lo temporal...Jesús de Nazaret lo había llamado Amor y enseñaba también que es el criterio espiritual de medida para todo juicio extra moral (Oñate, op. cit, p 14).

Así, pues, reclama una relectura de los Evangelios que, convergiendo con la tradición filosófica -incluso partiendo de la noética de la *philía* y la estética del espíritu, siguiendo al *eros* de Empédocles-, aterrice sin dudar en el amor, la amistad, la simpatía...que

Se da como posibilidad de reconocimiento y transformación interpretativa por medio de la participación de la acción común, en el lugar abierto por el bien ontológico a ese mismo bien y a su puesta en escena necesariamente merced a dispositivos de traducción retórica, persuasiva, poética. Los dispositivos que convienen –dice Oñate- a una lógica comunicativa de la afirmación y de la acción común “más allá del sujeto” (Oñate, op. cit, p 15).

Y aquí es donde Oñate ve que engarza y converge el debolismo kenótico vattimiano y su belleza:

No la belleza vulgar del poder o la salud, prepotente, esa que se compra con el dinero, como si nosotros no perteneziéramos ya desde tan antiguo a la ontología de la excelencia del amor. No la belleza vulgar prepotente, impúdica, sino esa otra belleza estremecida, rota, que resplandece a través de las heridas de la diferencia. La belleza débilmente se opone a la violencia descomunal del mundo, a la barbarie indiferente del mundo... (Ibídem).

Tanto Oñate como Vattimo, los dos siguiendo a Martin Heidegger, comprenden que se alza, como única y posible alternativa, la voz débil hermenéutica, mas no ineficaz, que desenmascara el dominio y la sinrazón del hombre, a la vez que

hace resplandecer –como bien propone Teresa- la eternidad inmanente de lo público y lo diferencial convergente (Oñate, op. cit, p 15-16).

Este amor espiritual-noético es, como entiende Vattimo, el espíritu de la verdad-caridad, capaz de unir y de disolver la violencia sin menoscabo de la libertad y la pluralidad. El único límite de la secularización es, así pues, el amor, el único criterio de validez interpretativa. Por lo que es de vital importancia, para Vattimo y el resto de hermeneutas que se precien, y para los teólogos, interpretar los signos de los nuevos tiempos que acaecen y desvelar los nuevos mitos de hoy.

Si decimos “más allá del infinito” queremos expresar que el infinito, Dios, el cielo, la experiencia religiosa-espiritual, el ámbito de lo sagrado y toda humana pretensión cultural, moral o política tienen un límite para no convertirse en Uno, en discurso monológico, en bucle irracional, en secta peligrosa para los mortales: el amor; para no caer –como insinúa una aventajada discípula de Vattimo: T. Oñate- en la perversión de nuestra época: la de la racionalidad potencial dialéctica haciendo de ella un mismo absoluto, sin fin, sin límite, un infierno eterno que pone su basa en la legitimidad de la victoria que llegará. Como decía Hölderlin, siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno” (Hölderlin, 1976, 54).

Es en la alteridad donde se encuentran los límites de los hombres y las mujeres finitos, en el juego de nuestras libertades. «La hermenéutica rememora, así, el lugar incondicional de la tesis como afirmación no dogmática» (Oñate 2000, 209). La caritas reconduce la modernidad de la racionalidad como posibilidad no-violenta para alcanzar lo que pudo ser y no fue. El amor es el límite de la interpretación, la guía para no perderse bajo el pretexto de la libertad en el bosque del poder, para no caer en el puro abismo de abstracción-evasión de la vida-realidad.

Ahora bien, el amor, la caridad incondicional no se equivoca nunca porque es intrínsecamente no-violenta y creativa, no sustituye al otro, lo enriquece. El límite de la interpretación es el amor, para todos, mas para un cristiano su lema es “empequeñecerse”, porque no se puede amar desde la superioridad. Ni siquiera Jesús

tiene la última palabra, no es la cúspide de la pirámide porque no hay tal pirámide, sino comunidad, y el Espíritu representa la nueva etapa tras el anuncio de Jesús de Nazaret. He ahí la vitalidad e importancia que tiene el espíritu y su discernimiento actualizado por parte de todos. Eso sí, la caridad es el único mensaje decisivo de la Buena Noticia de Dios, ya que el Amor es Dios mismo revelado. La caritas es la continuidad y conexión entre finitud-infinitud que salva al hombre de la quema del dogmatismo y la metafísica.

Jesús, el gran transgresor de la ley inmovilista y alienante, nos ofrece como camino la misericordia, la ley espiritual del amor. ¿Cómo detallar la casuística del amor? ¿En cuántas leyes-normas la podemos encerrar? Es, más bien, una especie de “anarquismo caritativo” y contra-violento lo que nos ofrece Jesús y capta Gianni Vattimo: la mística del no-dogma, del Amor, hacer vida aquello del “ama y haz lo que quieras” de S. Agustín.

Leonardo Boff, en su reciente libro titulado *El cristianismo, lo mínimo de lo mínimo*, expone su profética y siempre reveladora visión teológico-ecológica liberadora:

El cristianismo solamente tiene sentido –afirma Boff– si mantiene viva la conciencia de que surge a partir de la presencia del Hijo del Padre en nuestro medio, en la fuerza del Espíritu y en la permanente actuación del Padre. Adquiere relevancia en la medida en que no deja que se enfríe el sueño de Jesús, guarda la memoria de sus *verba et facta*, sus palabras y acciones, de su gesta gloriosa y trágica, intenta concretar el sueño en los llamados bienes del Reino, hechos de amor, perdón, justicia, cuidado de los pobres y entrega total al Padre-Abba, como quien se siente en la palma de su mano. Pero principalmente si consigue suscitar en las personas la convicción de que son, de hecho y no metafóricamente, hijos e hijas en el hijo del Padre, y por eso hermanos y hermanas unos de otros. ¿Habría mayor dignidad que esta de saber que somos miembros de la familia divina y que somos también Dios, por participación?

Sin la presencia y la actuación del Espíritu, Jesús y la historia que impulsó no podrían ser pensados ni comprendidos. Él es quien mantiene viva la memoria de la vida y obra de Jesús, y suscita el entusiasmo necesario por la causa del Reino (Boff, 2013, 111).

Teresa Oñate, al hilo de algunas obras (especialmente las que van desde *Más allá de la interpretación* a *Credere di credere*) y declaraciones de Gianni Vattimo, comenta al respecto:

Restringir, pues, la pietas romana y clasicista gadameriana, en exceso comprensiva de una humanidad humanista indiscriminada, al principio del amor-caridad cristiano –afirma Oñate al hilo del pensamiento de Vattimo– que trae la buena nueva del Evangelio, ya que este mensaje interpretado a la luz de la encarnación y crucifixión como kénosis de Dios, sí permite la continuidad dia-logical de la hermenéutica con la secularización crítica moderna, en una dirección ya no plenificante ni totalizante, sino, al contrario, radicalmente crítica... (Oñate 2000, 45).

Condensó Oñate, así, el fondo hermenéutico plural y de la diferencia heredero del pensamiento débil de Vattimo en la conferencia que realizó en Buenos Aires acerca del mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio-tiempo, según nos habla de ello la página web de “proyectohermeneutica” (2009):

Este es el verbo esencial de la hermenéutica: “comprender” (verstehen, noein), implicando toda la constelación del: escuchar, interpretar, recrear, recibir, devolver, retransmitir, dialogar, negociar, disentir, etc. Verbos esenciales en que se expresa la necesidad y el talante de la experiencia histórica de la hermenéutica y del postestructuralismo, respondiendo a su esencial vocación no-violenta y de disminución activa de la violencia: tanto del racionalismo fundamentalista como del relativismo indiferentista, pues esa es la marca que caracteriza la diferencia crítica de la postmodernidad con respecto a la modernidad ilustrada

Sobre el fracaso de la modernidad no podemos olvidarnos tan pronto de lo que dijo F. Lyotard:

Los datos que podemos recoger acerca de este desfallecimiento del sujeto moderno parecen difíciles de recusar. Cada uno de los grandes relatos de emancipación, del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía, ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años.

-Todo lo real es racional, todo lo racional es real: “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa.

-Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: “Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980” (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el partido.

-Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las “crisis de 1911, 1929” refutan la doctrina del liberalismo económico, y la “crisis de 1974-79” refuta las enmiendas postkeinesianas a esta doctrina (Lyotard 1987, 40).

Los otros pueblos y culturas, los otros marginados: homosexuales, mujeres, niños, indios, negros, pobres, enfermos, vencidos, locos, drogadictos, etc. que la ontología hermenéutica es una ontología de las *Diferencias*, resume el vector determinante de la postmetafísica y posthistoria en términos, además de críticos, *positivos*” (Oñate, op. cit, p 14).

Como afirma Oñate en “Proyectohermenéutica (2009)” y señala también en el blog “*Introfilosofía´s*”,

Ahí reside el criterio, en la experiencia del límite que no es ni nada, ni objeto, ni indeterminación, ni algo a trascender y superar. Por eso, sin enlazarse con el pensamiento de la diferencia y la alteridad, la hermenéutica no puede ni siquiera descubrirse a sí misma, por así decirlo, pues no puede acceder ni tan siquiera a su propia noética: ni como experiencia teológica racional de lo divino otro y la creatividad, ni como ontología estética del espacio-tiempo del ser del lenguaje y de sus diferencias.

Es por ello que, aunque estoy de acuerdo en gran parte con el análisis del subcomandante Marcos, sobre todo en la observación que hace de que *vivimos una*

“globalización fragmentada”, una “mundialización” del planeta, (...) y que, precisamente por ella, la homogeneidad está muy lejos de ser la característica de este cambio de siglo y de milenio, que este mundo es un archipiélago, un rompecabezas cuyas piezas se convierten en otros rompecabezas y lo único realmente globalizado es la proliferación de lo heterogéneo (Subcom. Marcos 2000),

no entiendo exclusivamente este oxímoron de “globalización fragmentada” como únicamente un recurso de la interpretación-traducción de la dialéctica fascista y del neoliberalismo capitalista salvaje que pretende siempre someter

al pueblo, sino también como parte de la realidad plural que hemos de saber conectar para averiguar lo que se va dibujando para el futuro, al modo como los niños pequeños observan con ojos grandes lo que va surgiendo cuando unen sobre el papel los diferentes puntos mediante líneas y trazos.

Algo que afirma Vattimo de otro modo en su discurso de despedida de la Universidad de Torino: « ¿No es quizá la hermenéutica –ésa orientación filosófica en la que tras las huellas de Pareyson, de Gadamer, y antes de Heidegger y de Nietzsche siempre he tratado de inspirarme- precisamente una filosofía del diálogo?» (Vattimo 2011, 23-24).

La sabiduría de los límites que nos legaron los presocráticos es la voluntad de verdad y honestidad, de amor y amistad a la sabiduría y no la voluntad de poder-salvación. Por ello es un mito el que todo (buen) filósofo es ateo o agnóstico. De acuerdo con las investigaciones de Teresa Oñate, se trata de no dejarnos colonizar de toda la tradición cristiana-bíblica que nos han legado, pero sí dejándose empapar de la religión inmanente y pluralista de Jesús, de su Amor-Logos (Oñate 2004, 85). Y en El retorno griego de lo divino, página 77, nos recordaba “con Heidegger” que si «la falta de Dios y de lo divino es ausencia, ahora bien, la ausencia no se identifica con la nada».

Como advierte Charles Taylor, Vattimo observaba que lo mejor que merece el nombre de verdad moral surge sólo en un cierto tipo de Philein (Zabala, 2009, 76). La cuestión no es ya el triunfo, sino la ética con lo que podríamos llamar en el cristianismo y, por qué no, en Grecia, “hermano” si conectamos philía y caritas. La ética de Aristóteles, según Taylor, incide como huella en el cristianismo. «Las peticiones de caridad son incondicionales y anulan aquellas otras de plenitud (...) pertenece a esta perspectiva espiritual el que nuestra primera preocupación deba ser aumentar la vida, mitigar el sufrimiento, fomentar la prosperidad» (ibid, 77).

Teresa Oñate expresa una vereda intermedia, una vía que no sigue la metafísica: la ontología dialógica intratemporal y hermenéutica que apuesta no por la dialéctica ni la sofística sino por la ontología de las diferencias (Zabala, op. cit, p 78).

Como decía Jesús de Nazaret (aquel que, precisamente, fue asesinado por ser un revolucionario aunque, al mismo tiempo, criticado de no ser lo suficientemente violento contra “el enemigo”), muchas veces hay que dejar crecer juntos al trigo y la cizaña. No vaya a ser que, jugando a ser dioses decisores, fiscales de Cronos, arrancando la cizaña, acabemos por arrancar también el trigo. Doloroso discernimiento, pero este, creo, ha sido la tentación, el peligro en el que han caído todos los totalitarismos, de derechas y también –aunque me duela- los de izquierdas.

Les refirió otra parábola, diciendo: El reino de los cielos es semejante (igual) a un hombre que sembró buena semilla en el campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña.

Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: "Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña?"

Él les dijo: Un enemigo ha hecho esto. Y los siervos le dijeron: ¿quieres pues, que vayamos y la arranquemos?

Él les dijo: no, no sea que al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega (cosecha) yo diré a los segadores (a los que recogen la cosecha): Recoged primero la cizaña y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero (Mt 13, 24-30).

1.1.3. En el principio era el Logos (Jn 1,1) y el amor era Logos.

«Llegamos al lenguaje como venimos al mundo: desnudos. Y llegamos a Dios, o no, tal y como llegamos al lenguaje. Sin lenguaje no hay Dios (...) El mundo pende de una palabra, literal y figuradamente, no de un Dios abstracto, sino más bien del nombrar a un Dios sin otras palabras que la *koiné* de este mundo, la única a través de la cual `Dios puede ser nombrado aquí´. Dios no es Dios sin el mundo, pero el mundo no

es Dios. Dios es amor, pero el amor tampoco es divino: es algo demasiado valioso para ser disfrutado por quien, aunque divino, actúa por delegación. Y puesto que Dios es palabra, una y la misma cosa es decir que el amor es Dios o que Dios es amor sembrado a lo largo del mundo» (Caputo y Vattimo, *Después de la muerte de Dios*, 239, 243).

En el prólogo del Evangelio de Juan se menciona al Λόγος, identificándolo como a la persona espiritual con Dios en el principio de la creación. Juan 1,1 dice:

εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος
(En el principio era el logos y el logos era con Dios, el logos era Dios). Traducido al latín en la Vulgata: *In Principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (En el principio era el Verbo (la palabra razonada) y el Verbo era con Dios -el Verbo era Dios).

Muchas interpretaciones han surgido en torno al significado del Logos en este versículo. Algunos lo relacionaron con el Logos de la filosofía griega y la judeo-helenística de Filón de Alejandría quien precisamente utiliza -antes de del siglo I- la palabra griega λογος para significar la sabiduría y, especialmente, la razón inherente a Dios, luego del siglo I y a partir del Evangelio según Juan, λογος (traducido al latín como Verbum) obtiene una significación cristiana.

Los gnósticos se inclinaron más por el primer componente. Los cristianos apologistas del siglo II, veían en él al hijo de Dios, pero algunos como Tertuliano, diferenciaban entre el λογος como atributo interno en Dios, y otro el λογος que engendró Dios, que se tornaría en una persona. Otros teólogos lo entendían ontológicamente como "la razón de Dios" e inseparable de él. Los que se oponían a esta visión alegaban que λογος se predica sin artículo definido en griego, y esto indicaría para algunas opiniones que este Logos era un "segundo Dios"(δευτερος θεος) como en el caso de Orígenes de Alejandría, pero no el Dios Todopoderoso, El Dios (ο θεος), que lleva artículo definido.

El Logos es interpretado como aquello que existía desde el principio (αρχη) con Dios (con mayúscula, porque es el nombre propio). La palabra admite más de treinta acepciones, no obstante y según San Agustín, antes de la existencia de Dios no existía el tiempo, lo que convierte a la Razón en la energía del Universo.

Según parece evidente desde un punto de vista filológico-cultural, el pensamiento griego, de una forma distinta al cristiano, entendía la divinidad de forma plural y politeísta. No se hablaba de un único Dios, ni siquiera de exclusividad masculina de la deidad. Las divinidades no eran trascendentes al mundo sino más bien vivían y habitaban nuestro mundo de forma similar a como nosotros los humanos. Así, eran los grandes poetas y dramaturgos los que inmortalizaban sus vidas y hazañas. Mientras que las tres religiones del libro han ubicado el origen de la potencialidad de virtualidad humana en Dios (Dios es la causa de toda virtud humana), los griegos entendían θεος de forma predicativa. Así, no es que Dios o la divinidad sea buena o eterna porque primero exista como naturaleza y después (en un segundo momento) actúe a la manera como entiende el cristianismo su participación divina, sino que el amor es Dios, la eternidad es Dios, la bondad...es Dios, viniendo a afirmar que lo experiencial es quien (o lo que) relata lo divino y lo que sustenta su infinitud y eternidad.

Fue, efectivamente, el cristianismo, como adaptación cultural interpretativa de Cristo, el que aportó a occidente una concepción lineal de la historia al concebir este mundo como lugar de paso para una vida futura, distinta y mejor. Ahora bien, si se mantiene esta concepción lineal (esta idea de la vida como tránsito) es normal que el hombre siga recurriendo a la ilusión de los trasmundos. Es necesario, pues, como diría Nietzsche y “sus hijos”, romper con esta concepción del tiempo, hay que inmanentizar lo infinito incardinándolo en este mundo, y para ello nada mejor que cerrar el tiempo sobre sí mismo, haciéndolo eternamente cíclico.

El mito griego no es más que el punto de conexión necesario, histórico y natural con el logos interpretado. La relación entre ambos es a través de un punto y seguido y no de un punto y aparte. Es fruto del propio desarrollo cultural, económico, político y hermenéutico del pensamiento del hombre de aquellas colonias griegas en el Mediterráneo. Es por ello que sin rupturas pueden habitar mito y pensamiento racional, religión y ciencia, filosofía y praxis, pasado y futuro. La eternidad viene a ser para un

griego algo así como la continúa juventud, plenitud ya presente de algún modo. Posee una dimensión circular, cíclica, nunca acabada ni comenzada.

No hay fricciones, hiatos entre la vida y la muerte, entre dolor y gozo, entre A y Ω . Mientras Aristóteles daba curso de inmortalidad a la especie de la naturaleza entera, esa visión holística sobre la madre-diosa naturaleza (y en esto me acuerdo mucho tanto de la película “Avatar” como del sentido ecologista budista-oriental) muestra cómo el pensamiento heleno no separaba lo santo de lo mundano y abarcaba una mirada contemplativa globalizadora. Es su admiración lo que provoca su explicación e interpretación, sin subestimarla ni sobrevalorarla.

El enlace recibe en el pensar presocrático dos nombre precisos y equivalentes: el logos y lo mismo (*tó autó*), y se sitúa desde el principio como tercera *dimensión* entre los contrarios respectivos que son *otros* entre sí, gracias a serlo respecto de lo mismo. Tal enlace es así, por un lado, *síntesis*: la que se expresa en la cópula “es”, y por otro: *límite* que reúne y separa, deslindando el campo de variaciones o alteraciones posibles para cada instancia, pues, en cuanto límite es, además, *diferencia*” (Oñate 2000, 95).

El diccionario digital griego Liddell-Scott establece muchísimas acepciones del término Logos (The online Liddell-Scott-Jones Greak-English Lexicon). Pero nadie parece dudar de que hay dos acepciones sintéticas y mayormente aceptadas por los especialistas clásicos: palabra y razón. No hay una anterior a la otra, pues se complementan y actualizan en el ser humano, el único de los animales que posee logos.

Pero, si nos atrevemos a mirar este asunto desde un ángulo más amplio, desde un punto de vista psicoanalítico, si nos dirigimos al significante del verbo griego correspondiente (*legein*), la extensión se reduce a cuatro significados principales. Estos son:

- 1) Recoger, reunir (Ilíada XIII, 239)
- 2) Contar, con el sentido de enumerar, hacer la cuenta (Odisea IV, 452).
- 3) Contar, con el sentido de narrar (Odisea XIV, 197).

4) Significar (Esquilo, Agamenón 1035)

El logos, la palabra y su hermenéutica. El sueño es un hablar que dice, como lo interpretara el mismísimo psicoanálisis. Esto tan divino estaba ahí desde siempre. Es cosmos (κόσμος) griego. Pero esta palabra, esta noticia necesita y reclama ser oída y encarnada, interpretada. Como afirma S. Rocchietti, en su Artículo relacionado “Un esbozo del mito”:

Sólo en la asistencia del punto de encuentro de esas dos vertientes (mito-logos) puede hacerse la apropiación de: escuchar el lenguaje. No hay más cura que esa. Cuidar la palabra en su más pleno despliegue, esa es la asistencia requerida para que el mensaje sea oído. Cuidar el lenguaje y no dejarse atrapar por los nombres (lo común de los nombres es presentarse como imagen, imagen que es sorda), evitar la captura por las imágenes de la identidad eso es poder oír lo que allí se dice, es poder tocar los tiempos que pasados siguen insistiendo e insistirán hasta ser escuchados por más que queramos faltar a esa cita.

La historia no es el recoger hechos del pasado por un regusto de anticuarios. La historia es la inscripción de los significantes (palabras que se han inscrito y olvidado) y su consideración posterior, en otro tiempo. Esto último nos acerca otra señal, la historia es una consideración del tiempo. La palabra en la rememoración reúne distintos tiempos (vertiente del logos en su reunir), la palabra rememorativa une otros tiempos, distintos, que se van a oír afuera, "lo que la voz hace salir llamando", como dice Sergio Rocchietti en “Los tiempos y la palabra” (Rocchietti, 2001).

Instante fugaz del recuerdo que atraviesa las eras y los obstáculos para hacerse presente en forja de sonido.

Fundamentalmente, la historia no es el simple pasado. La historia es lo que portamos de otros tiempos en las inscripciones que se han efectuado en nuestro cuerpo por la acción de las palabras (lenguaje), erosiones y sedimentaciones. Una de las determinaciones de la ausencia de esa historia en la conciencia nos indica que los olvidos no fueron sino por represión y el retorno de lo reprimido es el surgimiento de los síntomas. El individuo sufrirá su ausencia de historia como también sufrirá de y por su historia (querrá ser otro; tema del hijo adoptivo en la novela familiar). Por ello Freud

proponía como meta clínica el llenado de las lagunas mnémicas. No se trata de la historia individual; la historia, de la que se trata en el psicoanálisis, supera los límites del individuo para transformarse en una historia supraindividual. Esta historia es la historia del circuito de lenguaje en el que está incluido alguien.

Pensábamos destacar la rememoración y notamos ahora que nuestro desarrollo ha proseguido la cuestión de la historia. ¿Por qué? Porque la rememoración es volver a memorar la historia particular y volver a memorarla no es sino escribirla; se trata de la asunción simbólica (palabra-lenguaje) de lo vivido. La rememoración se transforma así en la apropiación de lo vivido, y esta apropiación solo es posible por el advenimiento de nuevas (no escuchadas con anterioridad, no nuevas en la invención) palabras.

Una advertencia en el final. Los desarrollos que hemos implementado no admiten fronteras lineales en planos, hay interpenetración y anudamientos, podemos estar en un sitio y aparecer en otro. Mito, invocación, reminiscencia, rememoración, logos, evocación, son tiempos de la palabra. Aún no hemos considerado sus espacios de escenificación. Pero de nuevo aquí la misma advertencia, los espacios se incluyen, se pliegan, se laminan y admiten deformaciones. Tiempo, palabra y espacio se mueven en un juego incesante del cual somos el resultado.

Nos acercamos a una afirmación de J. Lacan en "Función y campo de la palabra": la función del lenguaje es evocar. La rememoración se ubica en superposición con la aparición de las palabras plenas (de sentido). Rememorar es historizarse con y en los símbolos (Rocchietti, 2001).

El paso del mito al logos sería aquel que damos los humanos cuando con humildad y constructiva curiosidad partimos de la afirmación de nuestra propia ignorancia e incompletud. Pues, aún blindadas nuestras creencias como búnques, si creemos que todo lo sabemos y que no necesitamos de nada ni nadie más, si no lo ponemos en duda y no nos exponemos valientemente ofreciéndolo al ágora social de la opinión, entonces podemos caer en la peor de las ignorancias: la de creernos auto-suficientes, Dioses, in-finitos en conocimiento y poder. Es así que podemos entrar, en consecuencia y casi sin pretenderlo, en un fanatismo o totalitarismo peligroso, en el poder, la práctica de los impotentes.

Oñate descubre en los *Metafísicos* de Aristóteles que «Ningún alma-cuerpo es divino, sólo los principios simples-necesarios de todas las almas lo son, y lo son por igual, desde el punto de vista de la soberanía ontológica de los archaí» (Oñate 2004, 77). En definitiva, las entidades tienen en ellas mismas su causa, pues si no fuera así –nos recuerda Oñate– serían accidentes.

Y es que la mayor fuente de disputas y conflictos políticos, sociales y religiosos en la historia de la humanidad la encontramos cuando confundimos certeza y opinión, y nos hacemos intolerantes ante lo discutible o cuando sobrepasamos el límite de cada uno invadiendo lo más sagrado del otro, de lo otro. Este es el mínimo del que debemos partir en sociedad. El otro, lo otro es discutible, pero siempre respetable.

Pero llegados a este punto donde lo griego se cruza con lo psicoanalítico y dado el límite positivo constituyente de lo humano: la caritas (la otra cara de la moneda, el punto y seguido de la muerte asumida como límite) que propongo a toda acción humana para no convertirla en bucle irracional, ¿por qué no entender las palabras de Jn 1,1 como que las cosas son y tienen sentido, ser...pero que nuestras interpretaciones son siempre limitadas e históricas, parciales y plurales, nunca definitivas, humanas, siempre provisionales, y que quizá nos alejemos más del error cuanto más comprensivos, incluyentes, plurales y abiertos seamos, cuanto más debilitemos nuestras verdades y deliberemos los problemas locales y globales hombro con hombro, de forma conjunta pero diversa caminando hacia una humanidad más cordial y bondadosa donde todos los universos quepan, y la única frontera infranqueable sea la manipulación del prójimo (próximo)?

¿Por qué no entender que la verdadera sabiduría, el tesoro por encontrar, el sentido aún no lo suficientemente investigado ni trabajado racionalmente es la caritas, el amor, algo solamente arañado en los últimos tiempos por la inteligencia emocional y la sabiduría que concede el estar enamorado de algo o alguien? ¿Por qué no unir los horizontes del cristianismo originario que asegura que Dios es amor (1 Jn 4,8), y el de la racionalidad griega del honesto filósofo, buscador incansable de la verdad, como Aristóteles y los pre-socráticos que bajo la palabra “logos” indagaban lo más

profundo del mundo y del ser, la razón de las razones, la comunicación de una *buena noticia*?

¿No es, de algún modo, el texto aristotélico como dice Oñate al hilo de la lectura de P. Aubenque, «una de las fuentes secretas que trabaja en el porvenir de la filosofía hermenéutica actual y su resistencia crítica a la modernidad hegemónica?» (Ibid, 266). Y, en vez de dar afirmaciones cerradas, argumentaciones y fundamentaciones racionales, ¿por qué no sustituirlas por vivencias inteligentes desde la pedagogía de la experiencia y la intuición noética que sabe confraternizar y compenetrarse con la realidad haciéndose una con ella, identificándose con lo otro, con el otro?

La henología aristotélica nos proporciona, en los secretos del uno-límite,

la clave de comprensión de una honda piedad: la piedad del pensar que se expresa en las teofanías ontológicas y la apofática del límite, estructurándose a través del politeísmo racional, del Aristóteles griego ignorado: el que se opone a Platón desde la sabiduría del padre Parménides, para quien, por primera vez en Occidente, rige (...) que el ser es uno e inmóvil, porque es lo mismo pensar y ser (Oñate, op. cit, p 263).

¿Por qué no alzar una lanza a favor de la razón? Sí, podemos y debemos:

...a favor de la racionalidad no traicionada, comunitaria, pública y abierta a lo otro: lo que la constituye y la limita: las leyes ontológicas; exigiendo a la vez, por parte de los lenguajes, la más intensa creatividad posible para que ahora pueda quizá, el pensar postmetafísico, tensarse hasta el extremo de su nacimiento pre metafísico olvidado, y volver a nacer como ya lo hizo: como crítica de todo dogmatismo; de la violencia de todos los dogmatismos (Oñate 2010, 22).

Que lo divino, lo eterno, el ser, es el límite constituyente correlativo del pensar-acción virtuosos. Que lo divino es la esencia del lenguaje y la historicidad concreta como presencia-ausencia inteligible plural, y luz-velo posibilitantes del pensar como praxis. La ley-distancia del lenguaje mismo: su diferencia (ibid, 150).

Como afirma Oñate en la página 23 de *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*,

No se trata de establecer la superioridad o inferioridad de Grecia respecto de la Civilización Cristiano-moderna-ilustrada y técnica que se inicia en realidad con la muerte de la Grecia pluralista del archipiélago de las póleis, en Alejandría y después en Roma, sino de notar cómo al haberse cumplido el programa-historia (de salvación-liberación) que dota de vertebración y unidad-continuidad a tal empresa civilizatoria, la autocritica de Occidente en nombre de la legitimidad racional ha desembocado en una epocalidad postcristiana, que, por primera vez, está en condiciones de recibir la heredad griega de su racionalidad originaria, esta vez leída desde los griegos arcaicos y clásicos y no desde los parámetros de consideración cristiano-helenistas (Oñate 2004, 23).

Más que “politeísmo” propiamente dicho, confieso que personalmente prefiero hablar de un pluralismo o ecumenismo religioso... ¿Por qué no unir, entonces, en un tiempo y espacio no lineal (donde presente, pasado y futuro se dilatan, fusionan, pliegan y recrean) a Jesús de Nazaret, hombre divino, histórico y transhistórico que actualizó y actualiza lo que siempre fue y será la sabiduría de la vida y el elixir de la eterna juventud, ...por qué no cruzar el “Dios es amor”, “Dios es eterno”, ...“Dios es sabiduría” del cristianismo con “el amor es Dios”, “la eternidad es Dios”, ... “la sabiduría es Dios” del mundo griego? ¿Por qué no cruzar filosofía y caridad, saber y amar? ¿Qué o quién los separa? ¿No es la filo-sofía el amor a la sabiduría, la sabiduría del amor?

¿Por qué no entender que si Dios existe, es amor, y que el amor es Dios? Este acercamiento a lo divino es mucho más comprensible y más inteligente. Conlleva una consecuencia vital: “Amo, luego conozco” es la sentencia revolucionaria de/para todos los tiempos. Un Amor expectante desde el principio, deseoso de traducción que no obliga a primero conocerlo para luego actuar en consecuencia sino que se conjuga en gerundio (amando conozco y conociendo amo): porque sé, amo, y porque amo, sé. Vivir, comunicar, dar palabras, no cualesquiera sino las que permanecen escritas en el corazón y en la mente del hombre dando razones de esperanza, capaces de tocar con la yema de los dedos la eternidad. Que se lo pregunten

al enamorado, y al poeta, y al místico, y al cooperante, al misionero y al niño. A los que su intuición humanitaria les desvela algo “sagrado” pero tangible, que no puede transgredirse, olvidarse, violarse.

Como dice Welsch, la filosofía debe ser para humanos. Vattimo, al igual que él, entiende que debe conllevar una mejora de la condición humana, implicándonos corpo-espiritualmente en los asuntos de la tierra (ibid, 127). Aquello que dice Vattimo de que somos conversación tiene base filosófica heideggeriana, afirma Welsch. Vattimo sigue a Heidegger en que somos seres comprendientes desde que nacemos. No es que nazcamos y después comprendamos sino que comprendemos desde que nacemos, que nacemos comprendiendo. Al igual podemos afirmar que no es que conozcamos primero para después amar, sino que amando conozco y conociendo amo, lo griego y lo cristiano se conjuga en gerundio, en un plano no diacrónico.

¿Se puede no creer en Dios? Sí, por supuesto. Mucho más si ese “Dios” es distante, incomprensible, difuso, perverso y lejano respecto al hombre. Sí, si Dios es un Dios muerto. A ese ya dijo Nietzsche que lo habíamos matado... En ese Dios extra-terrestre tampoco yo. Pero si conmutamos Dios por Amor, ¡ay!, si interpretamos en gerundio, amando, entonces quizá tengamos menos problemas para entender al/lo otro divino. “Amo, luego conozco”; “conozco, luego amo”. “Porque el amor es más fuerte que la muerte” (Cant 8, 6), Dios no fracasa. Al final, Él vence, vence el amor.

Andrés Ortiz-Osés en su capítulo “El mundo y Dios: una trascendencia problemática” comenta:

La sutil definición de Dios como amor explicaría la propia implicación de lo divino en lo cósmico, mundano y humano, ya que se trataría de un Dios desgarrado por un amor desgarrador cuyo efecto es la procreación del universo. Por otra parte el amor es a la vez expansión e impansión, donación y apropiación, autoafirmación y heteroafirmación, lo que daría cuenta del proceso de procreación del universo y de su ambivalencia ontológica (Bermejo, op. cit, p 383).

Alguien, como en Emaús, en el camino de la vida, me sale al paso (desde dentro y a veces desde fuera) y me pregunta dónde voy, por qué esa sensación de

agobio, esa tristeza que, parece, llevo dentro y ensombrece mi espíritu. Interpelado comento que voy ajetreado, en mi rutina diaria, sumido en mis tareas cotidianas y que Dios parece no responder a muchas cosas y situaciones. Siento que el mundo sigue hecho un lío. Las malas noticias superan siempre a las buenas, al honrado lo toman por tonto y, entonces, pienso: ¿no es como para rendirse? Y me viene a la cabeza el pasaje de los Salmos: “¿dónde está tu Dios?” (Sal 42:3), me preguntan, me pregunto. Yo intento engancharme a las palabras de amor ilusionantes de Jesús de Nazaret, pero tantas veces me parecen que los fuertes, los violentos y los perversos terminan ganando la partida... Aún así quiero seguir creyendo que la última palabra la tiene el amor.

¿Dónde están los hombres poderosos de la historia? La mayoría olvidados. ¿Dónde sus golpes o sus riquezas? La fraternidad, la paz y la justicia nos hacen inmortales. "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos." (1 Jn 3, 14). Sí, estuvo muerto pero ahora vive para siempre, nos recuerda Ap 1, 18. Y vive cuando actualizamos el amor, la caritas, la philía. Cuando tenemos los unos con los otros palabras, mensajes y gestos de amor.

¿Quién puede ponernos límites si sólo podemos ser en el amor, si el amor es el límite? Ya no habrá de asustarnos la bondad, Francisco (perdonen, pero nunca me salió con naturalidad eso de “Santo Padre”). ¿Qué hemos de perder? ¿Aquello que dicen muchos de que ser bueno es ser tomado por tonto? Tal vez del amante se aprovechen los egoístas, los injustos, los siempre ganadores. Pero prefiero fiarme, y elegir el camino de los sabios, de la sabiduría primera, de la comunicación participativa, el camino de Jesús, de Gandhi, de Buda, de los amantes, incluso de los vencidos que amaron, que vencieron amando, el camino que me conduce a los otros y a ti. Amar es querer el bien de los otros (Benevolencia); hablar con justicia, con honestidad, con empatía, de los otros (Bendición); es desear la felicidad en los espacios donde esa felicidad es más necesaria, más urgente y más debida (Bienaventuranza). Y esto no es exclusivo de un credo. La premisa no es la pertenencia a una Iglesia o abrazar un dogma, sino simple y complejamente amar, conocer con plenitud, vivir. Y se conoce si se ama, si se vive amando. «No juzgad según las apariencias, sino juzgad con justo juicio», dice Jn 7,24.

¿Qué sería de nuestra vida si le quitamos el amor? ¿Qué sería si no hubiera gente a la que querer, y sin la esperanza de ser amados? Y de la philía, ¿qué decir de ese valor griego-cristiano? ¿Qué sería de nosotros si no pudiéramos llamarnos “amigos”, si no hubiera alguien a quien echar de menos a veces, a quien cuidar y sentirse cuidado, acompañar y acompañado ratio-espiritualmente? ¿Cómo mantenerse en pie, si no fuera por la esperanza de un abrazo, de una palabra cálida, de un encuentro, una risa compartida y cómplice? Me quedaré sin la vida si renuncio al amor. Mejor amar, o buscarlo, de mil maneras, con mil nombres... aunque no siempre sea fácil y aunque a veces me rompa el corazón. ¿Es la ternura un límite? De nuevo Francisco, de nuevo Jesús de Nazaret, de nuevo la pregunta griega.

¿Es la ternura bajar la guardia y mostrarme vulnerable? Puede ser. Tal vez en nuestro mundo sea más prudente aislarse tras Auschwitz, tras un muro de indiferencia, de frialdad, de distancia, de iseología, bajo un único modelo de pensamiento global. Escondarse en un abismo, en una sima como las que abrimos a diario cuando pretendemos evadirnos de los problemas de los próximos. Pero, si actúo así, perderé la oportunidad de aprender de los demás, de tocar a los heridos, acariciar a los enfermos, levantar del suelo a los caídos, de reír en la mesa rodeándome de gente cercana y, también, diversa, de equivocarme para seguir aprendiendo. Y, entonces, seré vivido.

¿No pasará, quizá, mi hombro por el brazo del amigo, ni consolaré al que llora? Quiero poder mirar a la gente a los ojos y, adivinándoles las heridas que llevan dentro, servirles, al menos para algo. Quiero abrir los brazos y la entraña, para hacer de mi vida un espacio de encuentro, de mis ojos un faro en la noche, de mi palabra un canto en la tormenta. No quiero más campos de concentración. ¡Abajo todos los muros y murallas, bunques y silencios cómplices! ¡Qué los vencidos, los excluidos e ignorados se pongan a la mesa con dignidad! El paso del mito al logos es el paso del yo al nosotros, lo que llama G. Vattimo “racionalidad hermenéutica”, la lengua común donde se discute y «pueden tener lugar los debates de la racionalidad crítica actual» (Oñate 2000, 28), la philía que tanta propaganda hace Oñate y tanto fomenta.

Como afirma la web de los jesuitas pastoralsj (2013),

Amar al semejante es mirar de frente a Dios, y si ese semejante es el que está herido, el que se siente vulnerable, indefenso o fracasado; si es el que llora, acaso sin consuelo, el que no puede devolver nada, al que tal vez ni siquiera le quedan fuerzas para la gratitud, si ese semejante es perseguido por causa de la justicia, por construir la paz, por decir la verdad que desenmascara a los poderosos, entonces esa miseria nos conduce al corazón del evangelio.

1.1.4. La hermenéutica plural y democrática, desenmascaradora de ídolos falsos.

Por debajo de toda lucha dialéctica está el monismo tecnológico que satura e instrumentaliza todo lo que toca (historicidad, libertad, ciencias...). La hermenéutica filosófica desenmascara la racionalidad infinita, y ofrece otra racionalidad más sensata y plural. Es necesaria una búsqueda de racionalidad pluralista de las interpretaciones. La alternativa está en la calle, en las instituciones, en la cultura, allá donde se juegan las interpretaciones. Pero contra el relativismo absoluto, un límite transhistórico. Dentro de los mundos e interpretaciones simultáneas, una bisagra abre la cordura y cierra el fanatismo: la caritas.

La sentencia “no existen hechos, sólo interpretaciones” nietzscheano suscita un desmoronamiento de todo absolutismo, totalitarismo, de definiciones y comprensiones cerradas. Las interpretaciones son plurales y, así, el consenso y el disenso salen a jugar al mismo terreno de juego. Tenemos como humanos la obligación de interpretar y compartir la metáfora de la vida porque la hermenéutica renombra las verdades, desenmascara los falsos ídolos.

Como advierte A. Sierra en el curso de verano de la UNED sobre el cuidado de sí (julio de 2013, en el Barco de Ávila), el cuerpo es el sustrato de las influencias ideológicas y de poder. La metáfora es una expresión para facilitar la comprensión. El uso de la metáfora al hilo de la interpretación aristotélica, según Ángela, no es arbitrario y Aristóteles finalmente lo abandonó. M. Zambrano y Ortega y Gasset eran amantes de la metáfora como desveladores de realidades más allá de-.

“El cuerpo forma parte incluso de una retórica política”, afirma también A. Sierra. Nietzsche, en *Verdad y mentira en sentido extra moral* afirma – según nos recuerda esta autora- que la verdad es, de alguna forma, una suma de metáforas y relaciones humanas que, al tiempo, el pueblo canoniza; ilusiones que se han olvidado que lo son. Según esta psicoanalista, todos tenemos ilusiones y miedos impresos en nuestros propios cuerpos que no andan aislados sino que son cuerpos en relación con los otros, siendo cuerpos sociales.

La crítica de la hermenéutica al humanismo secularizado como historia absoluta y objetivista, ese humanismo que proclama la muerte de Dios pero que usurpa su poder y autoridad sobre los otros, que usa la violencia bajo la bandera de revolución ilustrada y el poder de la razón como poder tecnológico (razón instrumental) se desnuda en *La carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, donde se certifica que el producto de lo científico, del humanismo no salvará a la humanidad.

Así lo expresa Oñate en las ya citadas I jornadas internacionales de hermenéutica, celebradas en Buenos Aires en 2009 (“proyectohermeneutica”):

Una crítica que la Postmodernidad desenvuelve a partir de la Dialéctica de la Ilustración de la Escuela de Fráncfort y que contiene no solo la deslegitimación racional de la violencia y su atroz experiencia, sino la neta voluntad de interrupción y de reorientación de los procesos históricos y racionales desde otros parámetros sí posibles y sí practicables. Así pues, si el humanismo y el etnocentrismo colonialista están en la raíz metafísica de la tecnocracia, una liberación de la subjetualidad y de la tecnología que se despidan de la metafísica y no de la subjetualidad y la tecnología sino de la esencia metafísica de las mismas, como tanto ha insistido Heidegger en hacer comprender, solo puede operarse por la apertura y el compromiso con lo otro. Pero no con lo otro indeterminado, inefable o místicamente desdibujado, sino con lo otro en su diferencia y alteridad concretas, hirientes, porque esa ha sido la omitida, excluida, olvidada, reprimida, no recibida. Una diferencia que a veces se alberga, incluso a nivel documental e historiográfico, en el pasado no-dicho y no-pensado (el *Ungesagte* y *Ungedachte* de Heidegger) dentro del lenguaje de lo dicho y pensado, viniendo a transformar los tiempos que corren, como insistía también Walter Benjamin, cuando la diferencia es des-cubierta por la verdad (aletheia) hermenéutica, abriendo el futuro de la

diferencia gracias a que la ausencia sí es y la presencia no puede, por lo tanto, reducirse al mero presente (Oñate, 2009)

Umberto Eco se pregunta, al hilo del principio hermenéutico de “no existen hechos, sólo interpretaciones” si pueden existir malas interpretaciones. No hay obligación, entiende Eco, a asumir como buena toda y cada una de las interpretaciones que se den (Zabala, op. cit, p 66). De algún modo, y al hilo del pensamiento de Vattimo, Eco está proponiendo un criterio público con el que juzgar qué ideas son aceptables o no.

“El que el ser establezca límites en el discurso a través del cual nos establezcamos a nosotros mismos en su horizonte –afirma Eco–no es la negación de la actividad hermenéutica: más bien es la condición que debe satisfacer” (Zabala, op. cit, p 69). Y poco después comenta Eco:

El cuestionamiento continuo parece ser razonable y humano precisamente porque está asumido que hay un límite (...) tenemos la experiencia fundamental de un Límite del que el lenguaje puede decir pero más allá del cual se va apagando en el silencio; es la experiencia de la muerte (...) Porque hablamos sobre el ser, sabiendo que hay al menos un límite (‘toda la gente es mortal’), podemos continuar preguntándonos si no habría otros” (Zabala, op. cit, p 69).

Es en este sentido, afirma Eco, que Dios se manifiesta «como pura Negatividad, como puro Límite, puro ‘No’, del que el lenguaje no puede o no debe hablar. En este sentido es muy diferente el Dios de las religiones reveladas...» (Zabala, op. cit, p 71-72). Así pues, para Eco, el Ser «nunca nos dice que no. Simplemente, enfrentado con una pregunta exigente por nuestra parte, no nos da la respuesta que hubiésemos deseado. Pero el límite está en nuestro deseo, en nuestro tratar de alcanzar la libertad absoluta» (Zabala, op. cit, p 72).

Es por ello que este autor entiende que nuestra libertad juega siempre dentro de los límites históricos de lo ya dado y ya dicho. Es aquí que coincide con Vattimo en la debilidad del pensamiento, al entender que cualquier conocimiento es siempre conjetural (ibídem). Pero nuestra voz sólo puede ser escuchada en el coro de otras voces que se hagan eco. Esta es la esencia de la hermenéutica vattimiana para

Welsch. No es ni apología ni conservadurismo histórico: ¡siempre hay otras voces! Cada vez y toda voz está abierta a interpretación. Siempre hay alternativas críticas no conservadoras (Zabala, op. cit, p 129).

Para Vattimo, la historia nos ayuda a salir de dudas, es como una gran maestra que, bajo un proceso de debilitamiento establece una especie de mecanismo atenuado. Por ello le parece razonable a Vattimo que la única verdad provenga de la historia. Pero a Welsch le parece esta una dependencia excesiva y obstinada de la historia por parte de Vattimo. Pone así, la historia como rasgo distintivo de la hermenéutica, no existiendo nada fuera de la historia, quedando la historia como límite-afirma Welsch- de la hermenéutica.

Por lo tanto, según W. Welsch, la hermenéutica se queda corta pues olvida la prehistoria y trayectoria humana completa, «como si la humanidad hubiese caído del cielo...» (Zabala, op. cit, p 131). Hay que incluir, según, la provisión prehistórica y evolutiva total de esos orígenes humanos.

Finaliza Welsch advirtiendo que los límites de la hermenéutica y del pensamiento moderno están relacionados y que romper con el cascarón de la historia también nos situaría más allá de la mentalidad antrópica: «Nuestra comprensión y percepción no son una creación libre sin objetividad sino, en su base, una reflexión del mundo mediante la cual y en la cual hemos llegado a ser lo que somos» (Zabala, op. cit, p 133).

Pero la esencia de la libertad es la verdad del ser -como entendía Gadamer- porque el hombre no puede colocarse en el lugar de Dios sin surcar sendas peligrosas. El ser se dice de plurales maneras (Oñate 2010, 23), pietas bajo un común límite limitante: el otro, que el más famoso de Nazaret resumía en cinco palabras: a-mí-me-lo-hicisteis. En definitiva: el amor, la caritas que no se define sólo como buenos y abiertos deseos, sino también de praxis fraterna. El alma de la hermenéutica es la apertura al otro, la pluralidad de las diferencias, las que nos enriquece y que tantas veces cuesta poner en acuerdo, mas no por ello trivial o innecesaria.

Los hombres somos los mismos pero siempre diferentes. Los otros emergen ante mí. Son las hermenéuticas. Seguimos en plural. La verdad es un proceso interpretativo en el que acontece la verdad misma: es una ontología. Cualquier acción humana es así hermenéutica. No hay ninguna sociedad sin prejuicios, sin mitos. La filosofía tiene que transformar la realidad. Hay razones para no ser fundamentalistas ni consecuencialistas en el ámbito personal, religioso y socio-político.

Occidente está presente y obra en nosotros, incluso cuando ponemos distancia crítica hacia él. Esta noética se pone en marcha en nuestras acciones públicas participativas, cuando se expone al consenso, incluso al disenso, cuando se abre a las interpretaciones y a la pluralidad. Podemos con los otros percibir nuestras diferencias pero también nuestros convergentes ontológicos: el límite precisamente une y divide, es bisagra sincrónica, philía, alteridad necesaria para su completud, auto diferenciados, intransferibles pero en interrelación hermenéutica, racional.

Estamos en la transición de la dialéctica de la historia universal hegeliana y la lógica de la emancipación-superación que la preside, hacia la hermenéutica de la historicidad plural-dialogal que busca alcanzar acuerdos entre las diferencias enlazada; el paso de la dialéctica a la hermenéutica que aporta y permite una pluralidad de perspectivas y ricas aportaciones al bien común convergente e histórico.

«La experiencia racional -como dice T. Oñate y nos enseñaron Nietzsche y Heidegger- se ha curvado por obra y gracia del eterno retorno de la diferencia, tal y como nos lo ha enseñado Zaratustra... » (Ibid, 14).

Los relatos mitológicos, esos gigantes con pies de barro, han perdido su poder de legitimidad, como anunciara ya Lyotard. Siempre llevan el mismo esquema platónico. Incluso las secularizaciones modernas reciben la misma savia, el mito del más allá que pasa el mismo presupuesto de solución final (recordándonos esto a la cuestión nazi...), absoluta e infalible y por ello incapaz de dialogar con el/lo otro. Haberlos, haylos más allá de Platón: en el Positivismo científicista (mito de la ciencia), en la dialéctica marxista, en los fascismos, o en el neoliberalismo capitalista y salvaje que hace del hombre y la mujer simples consumistas; cada vez que silenciamos

preguntas y no compartimos respuestas. El límite es la condición de la pluralidad de las diferencias y de finitud inagotable del cuidado de la vida. Muchos pasados albergan futuros y lenguajes de posibilidad inagotables. Los textos y las traducciones desencantadas que la tradición que nos acoge nos brinda guardan una originalidad y esperan ser respondidas en el ágora de la razón plural y democrática (Oñate, op. cit, p 15).

Todo pensar es -como advertía Heidegger- recordar. Gadamer lo llamaba “*pietas*”: heredad. Los pasados no están vencidos por la fuerza por el mero hecho de ya no-ser presente. La *pietas* se interpreta como la no-violencia esencial que entraña la historicidad hermenéutica dialógica, no avasalladora ni superadora, sino recreadora de los pasados preñados de futuro: el bien que no está dado, el que tiene que poder venir si encuentra un lugar adecuado donde acontecer, abrir un lugar y tiempo de un mundo posible y mejor: menos violento (Oñate, op. cit, p 21).

La *pietas* tiene una relación abierta con el pasado posible y plural, no superado, ni superable, ni copado por el presente, marcando la diferencia esencial entre hermenéutica y su logos comunitario, y la razón dialéctica (necesaria para diseccionar objetiva y metodológicamente la filosofía, pero no su verdad, ya que -como nos recuerda Teresa Oñate - Aristóteles observaba ya que la verdad implicaba una acción comunicativa y creación participativa que desea apasionadamente el bien de lo mejor para, y desde, la *philía* y la *politeía* democrática.

Teresa Oñate, en el capítulo “Adiós al nihilismo. Reflexiones sobre la ontología hermenéutica y la teología política en la postmodernidad”, en *¿Dios a la vista?* nos concede una serie de reflexiones que resumen la línea ontológica Oñate-Vattimo, tras las huellas de Nietzsche-Heidegger:

La apertura de nuestra diferencia (no de época sino de era) comienza con una despedida. La despedida de la costumbre no revisada de distribuir las categorías de la modalidad ontológica (la posibilidad, la necesidad, la contingencia, la realidad, la probabilidad, etc.) según la línea temporal de un tiempo cinético que dejaba atrás los pasados como algo tenido por “necesario”, en el sentido de “forzoso”, “cerrado”, “fijado”, al ser considerados éstos como no modificables por el hombre (...) como si, en

cualquier caso, los pasados estuvieran condenados a ingresar en una suerte de reino de los muertos, separado e inaccesible para el reino de los vivos (Bermejo, op. cit, p 397).

Contra tal monstruoso destino –avisa Oñate- se levanta Nietzsche abriendo la puerta del camino de vuelta de los pre-platónicos (...) para que la Filosofía (...) Hermenéutica de la Historia nos vuelva a enseñar las vías del sentido de lo posible del pasado y su curva futuridad: la diferencia del ser. Un asunto de teología política racional (Bermejo, op. cit, p 398).

Y seguidamente pone el dedo en la llaga heideggeriana:

“Tal es también la *lêthe* (ocultamiento) de la *alêtheia* (des-velamiento) de la verdad ontológica del ser, para el pensar del Segundo Heidegger y su petición, expresa tras la *kehre* (*vuelta, reverso*), de su meditación filosófica: la invitación a un Re-pensar (*Andenken*) de la Historia del sentido de Occidente, cuyo hilo conductor viene suministrado por el progresivo olvido del ser. Lo cual-afirma Oñate- se traduce en la invitación a y apelación a la que el segundo Heidegger (dándole la mano al Nietzsche-Heráclito del Retorno) nos llama: a pensar o repetir y agradecer de otra manera (...) de cara a *abrir* otra interpretación diferente de la historia de la memoria, asumiendo críticamente la dislocación de la Filosofía de la Historia hegemónica: la que predetermina la Historia de la Filosofía a partir del trazado de la Ilustración...” (Bermejo, op. cit, p 398).

Y poco después, ahondando un poco más, asevera:

Así, pues, contra los prejuicios modales de la época de la que nos hemos despedido se ha de retener que para nuestra `nueva´ era, los pasados-futuros son posibles, los presentes son contingentes y lo necesario-posibilitante abarca a las condiciones de posibilidad del ser pero no del ente. Lo cual exige (...) volvamos a trazar la diferencia ontológica entre el ámbito de lo ser causal-primero y el ámbito de lo ente causado, fenoménico, para saber de qué es necesario exigir demostración y de qué no, por ser esto último precisamente aquello que proporciona el criterio, el métron, el límite, y lo divino de toda racionalidad comunitaria compartida (Bermejo, op. cit, p 400).

Oñate asegura, así, sin titubeos:

El nuevo Dios ha de ser necesario, ley, criterio posibilitante, límite indivisible, no mitológico, liberal o relativista. Ha de ser indemostrable y principio de demostración: o bien lógos condividible, comunitario. Y ha de tener que ver, por último, hasta aquí, con el futuro anterior del pasado posible que abre una nueva filosofía de la historia vinculada a una nueva teología política (Bermejo, op. cit, p 401).

Se trata, como advierte Oñate, de «un adviento de lo sagrado y lo divino» preparado por el Eterno Retorno de Nietzsche, a partir del segundo Heidegger, por la *Phrónesis* de Gadamer, cuya pietas se concreta –dice Oñate– con el Zarathustra y el segundo Heidegger, autores estos que reabren los caminos de los pre platónicos, junto al Aristóteles griego del ser que se dice de plurales maneras... (Bermejo, op. cit, p 402).

«Ser-historia y lenguaje constituyen una tríada unitaria y no pueden separarse sino re-unirse en la sincronía final a la que pertenecen desde su comienzo» (Bermejo, op. cit, p 404).

Una vía ésta, la de la Ontología Hermenéutica, –afirma Oñate– igualmente preparada por mi maestro Gianni Vattimo, quien explicita muchos de los motivos anteriores, señalando a su vez lo que está en juego en la postmodernidad filosófica de Occidente: nada menos que el paso a una edad de la interpretación que implica una ontología y teología política de la diferencia, de la no-violencia y de la dislocación (*Verwindung*) del nihilismo. El cual (...) ha de aplicarse al ente mismo, aplicarse a la disolución-dislocación del todo del ente; y verterse como nihilismo activo en el plano todopoderoso y mitológico de lo óntico perentorio, impositivo, para licuar cualquier estructura no dialógica con la que se sigue siempre ejerciendo la violencia (Bermejo, op. cit, p 405).

De aquí –asegura Teresa Oñate– parte Vattimo para proponernos repensar la Filosofía de la Historia en profundidad y en conexión con la teología política, no ya metafísica sino convergente a la tesis de la kénosis, de un Dios debilitado, aquella que dice que el ser es interpretación como mensaje de la encarnación. En definitiva, se trataría, como dice Oñate, de abrir una izquierda nietzscheana y heideggeriana, que haga de la hermenéutica la nueva *koiné* (Bermejo, op. cit, p 406).

1.2. ¿Por qué Gianni Vattimo y el pensamiento débil?

Critico mi tiempo, mi Iglesia, mi sociedad sólo con los “medios de a bordo”, bebiendo de la misma tradición y del mismo paradigma que estas instituciones históricas se remiten (Flores, Onfray y Vattimo 2009, 149).

Dijo Jesús en varias ocasiones, tras contar alguna parábola, con intención de acercar Dios al pueblo y que el pueblo pudiera comprender el corazón de las escrituras, aquello de «el que tenga oídos, que oiga». Yo creo que Gianni Vattimo ha sido uno de los pocos que, con agudo oído y maestría filosófica, ha sabido interpretar teológica y políticamente las palabras de Jesús de Nazaret en la postmodernidad y vincularlo a los más altos hermeneutas, incluso de la sospecha, generando una nueva y alternativa filosofía: el llamado “pensamiento débil”: debilitar la filosofía, las estructuras políticas, religiosas, económicas, sociales. No es un apologeta del relativismo sino de la caritas. Y esto siempre está interpretativamente conectado - consciente o inconscientemente- con el de Nazaret.

En ciertos sectores religiosos, especialmente de la Iglesia católica, decir “Vattimo” es sinónimo de herejía, suena a peligroso o inquietante para la buena fe. Pero estoy seguro que es uno de los baluartes que está ayudando a poner en su sitio a Jesús, al cristianismo y a la Iglesia. Eso sí, no sin polémicas y puede que algún desafino. Pero esto es algo que la Iglesia ya está bien acostumbrada, o debería. ¡Cuántos puntos de vistas plurales y distintos (autocrítica) se cuecen desde la teología y la praxis católica debilitando el fundamentalismo religioso, gracias a Dios! Sabiendo lo que sabemos y reconociendo lo que no somos, ¿Quién se sienta hoy en la cátedra de Moisés?

El problema no es, así, la verdad sino el poder. Vattimo se profesa creyente en el Dios de la Biblia, del Dios al que pertenece y sin el cual no puede pensarse. Tal y como dice M. Frank, para Vattimo, el pensamiento no debe ser demostrativo, sino más bien edificante (Zabala, op. cit, p 189).

Esta tesis, además de reflejar los retazos bíblico-teológicos y políticos de su pensamiento, intenta exponer el giro explícito que se va produciendo en Gianni Vattimo de una manera más contundente desde finales de los años 90 hacia un cristianismo que llamamos “hermenéutico”.

Pero, ¿por qué entre tantos filósofos he escogido a Gianni Vattimo? Precisamente porque en este autor se funden una serie de circunstancias personales, filosóficas y políticas que hacen que podamos hablar de una nueva y sugestiva propuesta sobre la religión y el cristianismo en la posmodernidad. Tiene Vattimo la sabia intuición de relacionar la realidad postmetafísica de un “pensamiento débil” con sus creencias cristianas profundas y el proceso secular en el que estamos inmersos en occidente. Dicho de otro modo: Vattimo, heredero de la hermenéutica de Gadamer, y cogiendo el testigo de la filosofía de Nietzsche y Heidegger, (propiciadores de una ontología multitemporal de las diferencias y una actualización de los pre-socráticos) va a enlazar la caída de los grandes relatos y la disolución de la metafísica con su pasado como militante cristiano “de izquierdas”, que se mantiene latente en lo más profundo de su ser, y que se reactiva en estos últimos años tras interpretar la conexión existente entre la kénosis de Dios y la secularización occidental como momento de madurez en el proceso pedagógico de Dios en el hombre.

Vattimo ha aprendido de Nietzsche y Heidegger el sentido encubierto de la secularización: el de la continuidad tapada e indeseable; pero desde dentro de la tradición cristiano-moderna en la que se inscribe, parece tan refractario como ella al cuestionamiento y la alternativa exterior que determina precisamente la crítica de la violencia irracional metafísico-moderna por parte de la ontología hermenéutica (...) Esta es la operación más arriesgada, más audaz y más brillante de Vattimo: subvertir la crítica radical de Nietzsche y Heidegger a la Historia de la Metafísica, trocándola en los dos eslabones principales de la prosecución del nihilismo como destino del occidente cristiano y su constante disolución de la violencia de los absolutos (Oñate 2000, 116).

Vattimo no se conforma con especular sino que, a pesar de la provisionalidad de nuestras disquisiciones, procura descubrir cómo la filosofía occidental puede seguir siendo útil a la realización socio-política y universalista de la

razón democrática. Esta es su vocación personal y responsabilidad, tal y como emerge en su obra *Vocación y responsabilidad del filósofo*.

Así, afirma Teresa en *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* algo, de lo que me atrevo asegurar, nos ha proporcionado Gianni Vattimo:

...de acuerdo con Vattimo, la alternativa conjunta al fundamentalismo y el relativismo pasa por la vía que repiensa la filosofía de la historia y abre a la filosofía de la religión o teología, descubriendo tanto su nexo olvidado como el lugar insoslayable donde encontrar criterios supra positivos o supra empíricos acordes con una ontología hermenéutica, ya no metafísica sino inmanente (ibid, 157)

La muerte de Dios nietzscheana no significa que Dios no exista. Ello conllevaría hacer metafísica contra la metafísica, acabar atrapado en las redes que pretendo desliar. Precisamente el “pinchazo de la burbuja metafísica” nos trae la crisis que cuestiona nuestras tradiciones, interpretaciones y vivencias que calificamos “cristianas”. El cristianismo, a pesar de perderse en el bosque del poder, nos ha precedido y alumbrado para que hoy podamos ver que no vemos. De ahí, la importancia –como veremos más adelante– de las palabras de Vattimo en *El futuro de la religión* cuando anuncia que la verdadera iglesia trabaja contra su aburguesamiento.

Este espacio vital o lugar hermenéutico, que podríamos acuñar de “utopía débil” siguiendo el rastro filosófico de Vattimo en su versión de un Heidegger débil y, en algunos aspectos, cercano a Bloch, implicaba en él razones cristianas. Es precisamente ahí donde cobra interés en él la formación teológica-cristiana.

Jesús no anuncia una doctrina; anuncia un acontecimiento: «el Reino de Dios está ya entre vosotros» (Lc 17, 20-21). El poder del bien no mata a los enemigos sino que libera a las personas del poder del mal. Es como un grano de mostaza que siendo tan diminuto, cuando crece, se convierte en un gran árbol donde los pájaros anidan. Ojalá un día podamos decir como Jesús “hoy,... en presencia vuestra esta escritura se ha cumplido” (Lc 4,21). Mientras tanto nuestra tarea será (la que está procurando con humildad y coherencia llevar a cabo Vattimo) interpretar las señales,

atentos, desde el consenso y la renovación de la mente, a los signos, a los tiempos que corren.

Hoy, se hace necesario alguien como Gianni, capaz de interpretar 1 Cor 12, 12-31 de forma político-social no sólo dentro de la organización cristiana, sino también en este mundo local y globalizado del que todos tenemos necesidad de ocupar un espacio real e interesante dentro de él. Todos somos parte de un cuerpo. Todas las partes se conectan y necesitan. Nada ni nadie es más importante. Los últimos brotes y reclamos sociales hablan de ello. Hoy se pide algo que ya estaba ayer y se espera para – como mucho- mañana: una sociedad plural y tolerante, más justa e igualitaria, una democracia real local y mundial.

Pero si hay una razón, digamos afectiva, de fondo que me haya movido hacia este autor y no otro...., entonces entiendo que la honestidad y, por ende, su humildad han sido las cuestiones principales que han determinado mi elección. Todo apunta que es, dentro y fuera de su casa, en la política y en la filosofía, el mismo hombre inquieto de libertad. Me confesaba personalmente (en una entrevista que tuve el placer de tener con él para comentar las líneas de investigación que me había propuesto y escuchar ávidamente qué sugerencias me hacía) que debía reconocer su mucho interés por esta cuestión mía de Dios, de Jesús, que le parecía muy interesante vincularlo a la teología de la liberación y Latinoamérica, pero que se siente mal consigo mismo, en cierto modo, por el olvido del dolor en su discurso.

Rápidamente, como al que se le salta una lágrima sin permiso, supo Gianni hacernos reír con un comentario (que ni siquiera me acuerdo) y levantando el ánimo nos decía que él ya estaba mayorcito, que éramos nosotros los que teníamos que ir abriendo nuevas puertas de esperanza, de palabras hechas vida. ¡Qué así sea, Gianni, pero contigo y por muchos años!

Es así, que haciendo una incursión por la obra de J. A. Estrada *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, y preocupándome de los temas que ahí se abrían y que tanto tenían que decirnos al hilo de este malestar que siente Gianni Vattimo respecto a su posición filosófica y religiosa en torno al sufrimiento y dolor humano, me encontré en internet con unos comentarios al respecto

que mucho tienen que aportar a la traducción religiosa que hoy vivimos y su relación con una teología liberadora y postconciliar.

El ateísmo y el agnosticismo son dos maneras racionales de plantearse los problemas humanos. Pero también la creencia religiosa es igualmente razonable y la podemos justificar de una forma argumentativa. Y aunque sabemos que la razón no lo es todo, es necesario que esté en todas partes para evitar así lo irracional, los distintos fanatismos.

Para Estrada, un sistema de creencias es válido en la medida que genera vida, que sirve para el crecimiento humano. Un planteamiento que se hace es el siguiente: realmente existe Dios porque personas como Jesús merecen la pena resucitar por la fecundidad de su vida, de su mensaje. Esto lógicamente no fundamenta la validez de esta creencia. Pero piensa que en cualquier caso (aunque no exista Dios), merece la pena vivir la vida como Jesús la vivió.

Vivimos una religión que se transforma en meros servicios sacramentales. El fracaso de las iglesias en Occidente desarrollado estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido un proceso de moralización y de ideologización doctrinal que han dejado aparte el discurso sobre Dios. El gran problema hoy, en un mundo acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que esta experiencia sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que K. Rahner y J.B. Metz defendían al hablar del futuro místico y político del cristianismo, encarnado en figuras como Oscar Romero, Ellacuría, Teresa de Calcuta, Ghandi y Luther King.

Pero ¿Cómo generar sentido y vida después de Hiroshima y Auschwitz? En el Concilio Vaticano II se intentó dar respuesta a los problemas de una sociedad secularizada. Fue un punto de partida para poder transformar un modelo de Iglesia, la forma de entender la relación con el mundo y el talante para abordar las realidades seculares. Pero viendo la realidad que nos rodea ¿no fue ésta una oportunidad perdida? La sociedad postmoderna se caracteriza por el desencanto, la superficialidad, la frivolidad, el individualismo egocéntrico, etc. Ante esta realidad ¿tiene cabida la pregunta por la existencia de Dios? Es más, ¿es plausible siquiera la pregunta por el sentido de la vida?

La muerte de Dios de la que tanto se ha hablado parece que ya no preocupa a nadie. ¿No es posible que esta insensibilidad se deba a que el vacío existente ha sido rellenado por determinadas pseudoreligiones (nacionalismos, fundamentalismos religiosos, etc.) que legitiman un determinado orden político, social y económico?

Parece que la religión hoy tiene pleno sentido siempre que se trate de un asunto privado, pero ¿cuál sería la función pública que le correspondería a la religión? Seguimos teniendo una serie de planteamientos muy etnocéntricos (Occidente) cuando hablamos del papel de la religión. Cuando nos planteamos el problema religioso hoy ¿no deberíamos hacerlo desde un plano más globalizado? ¿Valoramos de igual manera otro tipo de experiencias religiosas?

Hay dos formas de racionalización en torno a la creencia religiosa: una desde la búsqueda de un orden que estructure la realidad y otra desde la experiencia de sufrimiento, de injusticia. El rechazo de la injusticia, del sufrimiento hace que esta segunda forma sea difícilmente racionalizable. Todo intento de fundamentación discursiva de la creencia religiosa en este sentido produce insatisfacción. ¿Son inarmonizables estas dos cuestiones?

La pregunta por la Teodicea no puede ser nunca una pregunta meramente teórica (de aquí toda esta insatisfacción). Se puede intentar abordar esta cuestión desde la práctica, luchando contra el mal, contra el sufrimiento. ¿Desplegando la lógica interna de esta praxis no llegaríamos a la creencia religiosa?

Las creencias religiosas han ejercido muchas veces la función de unificación cultural, de cohesión social. Por otro lado vemos que el liberalismo está desmantelando los vínculos sociales, está destruyendo sus propias bases. ¿Es posible que la religión esté siendo nuevamente demandada para poder "engrasar" el sistema y que éste pueda seguir funcionando? ¿No se está intentando buscar, a cualquier precio, una armonía entre el marco capitalista y las creencias religiosas?

Las leyes de mercado siguen operando incluso sobre las creencias. ¿Qué podemos hacer para no entregar nuestras creencias al juego de la oferta y la demanda? (Cervantes G., 2002).

Aunque todavía queda mucho por traducir y realizar, quiero expresar de manera optimista e ilusionada mi fe en la humanidad, en una época en que la desesperanza religiosa, política y económica, especialmente en Europa, está cebándose

y especulando si enterrar lo más genuino del ser humano: su esperanza y dignidad. Por ello, me uno a las palabras proféticas de Teresa Oñate, agradeciendo a Gianni Vattimo su enorme honestidad como ser (humano y cristiano):

Que te bendigan Gianni, como ahora y hoy lo hacemos nosotros y nosotras, también los tiempos venideros, porque has propiciado, desde la filosofía, lo esencial: que ahora sí podamos preparar y difundir con sentido hermenéutico-espiritual, una posible noticia largamente esperada: que Dios ha resucitado en la postmodernidad (Oñate 2010, 408).

1.3. ¿Por qué el Dios de Jesús de Nazaret?

1.3.1. La dignidad de lo cotidiano: la hora y tiempo de Dios en Jesús de Nazaret.

«Cualquier segundo es una puerta para entrar en tiempo. Todo centímetro es una tierra que lleva tu huella (...) Señor, no puedes perderte en una clandestinidad absoluta: yo me moriría en tu ausencia. Ni puedes revelarte en toda tu grandeza: yo quedaría absorbido en el resplandor de tu gloria. Tú eres el Señor de la justa cercanía, del sacramento necesario que nos permite irnos haciendo, sin tanto frío y noche que quede crudo nuestro barro, ni tanto sol y mediodía que tu fuego nos calcine» (Benjamín González Buelta, “Salmos para sentir y gustar internamente”).

El año pasado tuve la suerte de asistir y escuchar ávidamente en Málaga unas charlas-conferencias de José M^a Fernández Martos S.J, profesor de Psicología del desarrollo durante más de cuarenta años en Comillas y asiduo visitador de reclusos en la cárcel. En él convergían la teoría y la praxis de un hombre sencillo y de fe. Entre otras cuestiones nos hablaba (bueno, al menos yo interpretaba) que a veces nos perdemos y no nos encontramos en la rutina del día a día, en el trabajo, el estudio,

los niños, el estrés: cosas pequeñas cotidianas que un día y otro, de forma repetitiva, hacen que nos agotemos, que nos sintamos desorientados, sin rumbo y control sobre nosotros mismos, y que, de alguna forma, acaban cosificándonos.

Tantas cosas sin poder hacerse, tantas prisas,... Lo cotidiano parece que trae dificultades. Y yo, al hilo de esta tesis, repensaba el tiempo, el griego y el cristiano, no de forma lineal como en principio es considerado y como han advertido numerosos filósofos. Se vive, de otra manera: subjetiva, poética, interior. M^a Zambrano lo tocó cuando advertía que el hombre viaja a través del tiempo siendo a la vez tiempo, pues en realidad es la lo más sagrado de nuestra estructura humana (Zambrano 1991, 34). Por ello unos minutos, unos segundos se nos pasan –a veces- como horas y unas horas las vivimos como segundos. Algo parece que se le escapa del control a Cronos...

Uniando mi investigación en la línea de Oñate y Vattimo, observaba cómo la Biblia, el A.T y, especialmente, una mirada humana de los evangelios, nos transmiten el hecho de que Dios está en la normalidad del día a día, en la rutina y ajetreo de esta vida, en los silencios y en el ruido, en lo que hacemos y dejamos de hacer, en los gestos, en el trabajo. No existe una hora para Dios y otra para el hombre. Todas las horas son para el hombre y para Dios, para lo divino que es lo humano, si se dignifica. Sólo falta apreciarlo, adensarlo para hacerle un hueco.

Una mirada afinada y contemplativa ayuda en gran medida a ello. Podemos recordar aquel pasaje del profeta Elías que, esperando a Dios, no lo encontró en el fuego ni en el terremoto aparatoso y deslumbrante, sino en la brisa que corría y acariciaba su rostro envolviéndolo por entero (1Re 19,9-13). Las pesadillas de lo cotidiano deben cambiar y convertirse en un sueño hermoso, siempre que un hilo contemplativo-experiencial lo atraviese.

Como comentaba Fdez. Martos en esta exposición, podíamos hablar, así, de tres tiempos: 1. Presente (como el del niño, minúsculo, que al nombrarlo queda detrás), 2. Futuro (el del joven, abierto a las posibilidades, ofertas, dudas también y, por qué no, angustias) y 3. Pasado (el del adulto, el mayor, queda grande, las cosas van dejando caminos y, también, heridas). El adulto se fija en el pasado. El GPS de nuestra vida es el presente, quien reinterpreta el pasado. Puede haber partes de la vida que se puedan reconstruir. El tiempo (Cronos) es un competidor y no estamos a buenas con él, con el reloj, siempre peleado con las tareas y los disfrutes, con el tiempo, con el nuestro.

Pero no son las muchas tareas las que acaban con mi presente, sino el activismo sin norte ni medida, sin fin. En el fondo, no miramos como es debido, con ojos clarividentes. Antes primaba el pasado: la tradición. Ahora, el futuro: promesas, avances, utopías desacreditadas (nazismo, extrapolaciones de la teoría marxista, capitalismo...), la desesperanza se agarra al presente, sin preguntas a tradiciones, a tablas de la ley, ni esfuerzos que pueden fallar. Por ello, existen riesgos: fijación, activismo, ensoñación, banalidad. Desde un punto de vista psicoanalítico, el pasado puede tener memorias amables pero también memorias hostiles. En algunas personas la hostilidad es lo que predomina. ¿Cuántos desesperanzados, presos, indignados en el mundo?

Sesgamos y matamos la realidad posible y actual: lo intenso: terribles y extendidos momentos de tedio, soledad; lo mejor, es corto, fugaz, escurridizo... Si sólo vivimos el tiempo plano, no lo redimimos. El tiempo actual realmente apreciado es, para muchos, jóvenes y no tan jóvenes, lo intenso, vivir en la euforia, en el riesgo, en la cuerda floja, en Dionisos pero sin fondo, sin conciencia ni libertad. Lo nuevo y lo joven emerge; lo que deteriora y envejece se convierte en enemigo. La novedad, para no aburrirse, lo “new”, lo joven, la eterna adolescencia, el nuevo falso dios de la cirugía estética que promete lo que no puede cumplir: la felicidad.

Tiempos cruciales también los hay, los de la hora de la verdad, los que dan vértigo y no podemos, por más que cerremos los ojos, dejar en manos de nada ni nadie. Los tiempos de seriedad en las cosas, en la vida. Un creyente en Jesús entendería este pasaje del evangelio en esa clave: «Cuando os entregaren (*problemas económicos, de salud...parafraseándolo hoy*), no os preocupéis... el Espíritu hablará por vosotros» (Mt 10, 19-20).

También existen muertes parciales: despedirse es de todos; llevar bien el dolor, persecución, es lote para todos. Las palabras del perseguido, las del mártir son las del Espíritu Santo. Fe significa dar preponderancia a la verdad de Dios (la del amor) sobre nuestras temblorosas verdades que nos alejan del otro y lo otro, de nosotros mismos. En horas centrales compruebo si «nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15, 13). «Hemos conocido...luego también nosotros» (1 Jn 3, 16). Lo diario abriga “horas de verdad” vividas en soledad de seres queridos y de la cultura.

Las cosas pequeñas dicen mucho. “El medio es el mensaje” irrumpía con fuerza como lema de una escuela de psicología. Las cosas grandes se hacen con detalles pequeños. Se llena de entraña lo cotidiano si vivo en un clima de amor, de apertura. A veces, para reivindicarnos, nos empeñamos en hacer una locura, algo extraordinario que nos avale. En realidad, el secreto no está en hacer, regalar o prometer grandes cosas fuera de lo cotidiano, sino en hacer, regalar, prometer y valorar muchas cosas cotidianas, pequeñas. La vida de Jesús es, utilizando un oxímoron, una vida llena de muchos pequeños instantes eternos, pero no al modo como algunos han querido robarle a la humanidad su libertad haciendo de la historia un triste drama continuo, lleno de eternos sufrimientos, sino más bien un ejemplo de sencillez y hondura enormes que se ofrece alternativamente debilitando las estructuras de poder.

-El tiempo de Nazaret. Disparate y pérdida

Jesús vivió Nazaret: 30 años en una aldea perdida. Se esconde la «luz para alumbrar a las naciones» (Lc 2,32). Pero, ¿Qué quiso contar con ese acontecimiento? Compartir y rescatar la vida de la mayoría de la humanidad en escenarios de trivialidad cotidiana. De este mundo no sólo podemos quejarnos sino también ser protagonistas, activos colaboradores de la justicia.

El niño «iba creciendo y robusteciéndose, y se llenaba de sabiduría» (Lc 2,40); la gracia de Dios lo acompañaba. El ángel anuncia a María que su cotidianidad ha excavado anchura donde cabe Dios. Pero también existe el desencuentro generacional: María y José aprenden que no son el centro. ¡Hay que romper esta fantasía nuestra de creer ser centro de los nuestros, centro de donde estemos, centro del mundo! Quien me tenía que saludar y no lo hace, quien -creo- debería amarme y, así, no lo siento, me enseñan que no soy centro de todo. Esa rutina del tiempo y vivencias enseña mucho en la vida. Hay que redimir y reconciliar estos tiempos: los muertos, los improductivos y los heridos. En ellos también se reconoce la presencia del padre.

-La hora de Jesús.

La hora, en Juan, lo invade todo. En sinópticos se refiere a la pasión y muerte de Jesús: «Ha llegado la hora» (Mc 14.41). La hora de Jesús no se amolda a lo cronológico y marca la plenitud de su obra que se insinúa en Caná donde antes de la

(su) hora regala seiscientos litros de vino. Hora temible y extremada en el amor. Plena. La hora aquí no es Cronos, sino el Kairós, el tiempo preñado de salvación. ¿Vivo en cronos o en Kairós? «A mí me lo hicisteis» (Mt 25,40), la caritas. He aquí la intensidad, la diferencia: seremos felices y tendrá sentido la existencia, nuestras horas, no tanto cuando seamos fieles de preceptos establecidos, fieles cumplidores con Cronos, sino cuando aquellos instantes, a veces rutinarios y cotidianos, sean salvados del sinsentido a través del tiempo del amor.

El ahora eterno de Dios cruza todos los tiempos. “Ahora están azotando a mi Señor crucificado” era vox populi que respondía Francisco de Asís cuando le preguntaban por qué lloraba. “Ahora siguen crucificando a Jesús en los pobres del mundo”, de alguna manera afirma la teología de la liberación. Rescatar el tiempo se hace “comprendiendo lo que el Señor quiere” (Ef 5,15-17). «Ahora es tiempo de salvación», dice 2 Cor 6,1-2. El “ahora” es dar «buena noticia a los pobres» (Lc 4,14-21). Pero no es fácil: « ¿Cómo no sabéis interpretar el tiempo presente? » (Lc 12, 56); «Hay quien trabaja y suda y corre y, con todo, llega tarde» (Eclo 11,11); «Jerusalén, no reconociste tu oportunidad » (Lc 19,42). «Si apartas tu rostro del pobre, el Señor lo apartará de ti» (2 Tob 4,8). El eterno desciende al hoy efímero. Hay que escuchar sus pasos quedos. Como nos recuerda la web <http://www.amediavoz.com/tagore.htm>, Tagore insiste en la presencia de Dios en nuestras vidas: « ¿No has oído sus pasos blandos? (...) Él viene, viene, viene siempre, en cada instante y en cada edad, todos los días y todas las noches».

-El tiempo de mi rutina:

Necesitamos amar el momento, incluso de la rutina, como ya dijera Karl Rahner en uno de sus Escritos espirituales:

Mediante tu amor toda salida a la rutina de cada día se vuelve incursión hacia tu unidad, la cual es vida eterna. Pero este amor, que permite a la rutina ser rutina, y a pesar de eso la transforma en retorno hacia ti, solamente me lo puedes dar tú. De modo que ¿qué he de decirte en esta hora en la cual me traigo a mí mismo, el rutinario, ante tu presencia? Sólo he de hacerte una petición del más común de tus dones, que a la vez es el más elevado: tu amor. Mueve mi corazón con tu gracia. Permite, cuando tiendo la mano a los objetos de este mundo, por la alegría o el dolor, que mediante ellos te

comprenda y ame a ti, primer principio de todos ellos. Tú, que eres amor, dame el amor, para que todos mis días desemboquen en el único día de tu vida eterna.

Señor, si una nota dijese “yo sola no hago melodía”, no habría música. Si la piedad dijese “sola no puedo levantar una pared”, no habría casa. Si la gota dijese “no puedo formar un río”, no habría océano. Si el grano dijese, “poco soy para sembrar un campo”, no habría cosecha. Si el hombre dijese, “un gesto de amor no puede salvar a la humanidad”, nunca habría justicia, paz, dignidad, ni felicidad sobre la tierra (Rahner 2008, 44).

Detrás de todo lo que me aparece en la cabecera de las noticias hay siempre millones de noticias cotidianas que nunca aparecerán en los medios de comunicación, pero que están, actúan y no en menor medida, sino de forma distinta a las que se esperan o valoran. No son noticias perdidas, sino anónimas, como tantos héroes.

Tiempo para dilatar y adensar:

No hay que contentarse con ver sino mirar los adentros de lo que nos rodea. Dar un paseo por la calle, contemplar el ajetreo de las personas, la paloma que revolotea, las flores del balcón, la abuela que lleva de la mano al niño... el dorado mundo de la hermosa y costosa cotidianidad. Que la noche no nos coja sin haber perdonado todo el día. Lo que no perdono, no limpio en mi presente, y es pasado hiriente en el futuro. Hay que volver al pasado y rehabilitarlo, si se da el caso, para tener presente-futuro. Ser positivo y agradecido con el nuevo día, con sus glorias y fracasos.

El padre Geoffrey Schneider, S. J, el profesor en activo de más edad que existe (102 años), cuando hablaba sobre el secreto para mantenerse en activo como docente y cristiano, decía que había dos cosas que hacer: tener un montón de paciencia con los demás, con uno mismo y, si las cosas van mal, no comenzar a gritar, estando atento a los signos pequeños.

Todos tenemos a alguien cuyo trabajo es importante para que nosotros podamos salir adelante. A veces perdemos de vista lo que es importante, y dejamos de saludar, de dar las gracias, de felicitar a alguien, de decir algo amable. Es interesante al respecto la anécdota de Charles Plumb, piloto de guerra en Vietnam, el cual sobrevivió

como prisionero y daba conferencias preguntando a su audiencia, «¿Quién plegó hoy tu paracaídas?». Y ello debido a que un día en un restaurante un hombre lo saludó:

-“Hola... ¿usted es Charles Plumb, era piloto en Vietnam y lo derribaron, verdad...?”

-¿Y usted, cómo sabe eso?, le preguntó Plumb.

-“Porque yo plegaba su paracaídas. ¿Parece que le funcionó bien, verdad?”

-Plumb casi se ahogó de sorpresa y gratitud. “Claro que funcionó. Si no hubiera funcionado, hoy yo no estaría aquí.”

Plumb no pudo dormir esa noche, preguntándose: “Cuántas veces lo vi en el portaaviones, y no le dije ni los buenos días, porque yo era un arrogante piloto y él era un humilde marinero...” Pensó también en las horas que ese marinero pasaba en las bodegas del barco enrollando los hilos de seda de cada paracaídas, teniendo en sus manos la vida de alguien a quien no conocía (La Vanguardia, 2011).

No pretendo animar ni justificar el belicismo mundial que, principalmente, EEUU mantiene en el mundo sino, a pesar de ello, aprender una lección humana sobre la densidad del tiempo y el valor a las personas con las que continuamente nos rodeamos, además –por supuesto- de un rotundo “no a la guerra”. Como insiste el nuevo Obispo de Roma, el Papa Francisco, no hay que tener miedo a la ternura. Hay cosas insignificantes que vivimos diariamente, que no advertimos o no le damos el suficiente valor, pero que nos da la vida. Personas importantes pero ignoradas. Somos inconscientes de tantas cosas...pero están ahí sosteniéndonos, dando consistencia a nuestro día a día.

La Biblia y, en concreto, el inicio del libro del Génesis ofrece una lectura del hombre y del mundo que considero de mucha actualidad. La humanidad está atravesada, por así decirlo, por dos filamentos, dos hilos. El primero es «seréis como dioses». En esta historia se nos advierte sobre nosotros y los otros, sobre deseos y falsas

ilusiones. Si nos fijamos, podemos advertir en Gn 3 la no aceptación del límite que implicaba que no lo eran todo. Había una prohibición, un límite que venía a decir, en segunda persona, algo así como “no podéis desbocaros”, “la desmesura os hará daño”, “no eres/estás solo/-a”, “está el/-la otro/-a”... El segundo hilo es medicina, por así decirlo: la mujer, la diferencia, la que fue uno de los problemas en el relato de la serpiente, proyectada más adelante, nos aparece con el filamento de oro en María, la aceptación apropiada, libre, el «hágase en mí según tu palabra (*logos*)» (Lc 1,38).

La torre de Babel era ese deseo de hacerse no común, cotidiano, el deseo de la fama, autosuficiente, de querer llegar más allá de nuestras posibilidades y necesidades, de las vanas ilusiones, de la sinrazón del hombre, del mito de la ciencia y la técnica desbocada. Pero esta torre acabó sólo –echando un poco de humor al asunto– alimentando las academias de idiomas, que tan en auge están últimamente, especialmente las de inglés, aunque también Alemán y chino (no por casualidad...). Pero los de Babel no se entendieron, no hablaban el mismo idioma, cada cual con y desde su cultura, historia e ideas enfrentadas a las otras, sin concierto ni consenso, sin entendimiento común. Hay divergencia, no koiné convergente.

La verdadera confianza y valor no viene de la autosuficiencia humana. Las noticias que vemos en la prensa, en los informativos hacen traslucir esta continua torre de Babel que es el mundo: ambiciones cruzadas, muchos líos, conflictos, desgracias, injusticias, muertes....La historia de la Biblia es la historia del ser humano, de lo bueno y lo no tanto, de lo posible por conseguir. El confín del hombre es a donde nos lanzamos para ver dónde llegamos en la historia. Si estamos hechos a la imagen y semejanza de Dios, no es raro entonces que el hombre quiera sondear confines. Pero muchas veces, por desgracia, acabamos errando. Y es que estamos modelados de esa masa humana atravesada por inveterados horizontes. ¿Hay posibilidad más allá de las redes sociales, del internet, del propio horizonte?

«El hombre supera infinitamente al hombre» (Pascal 1981, fr. 131), El hombre no puede alejarse por lo eterno, pues estamos hechos para más de lo que somos. Dios no es orilla de lo humano sino lo humano mismo. Desde Jesús no hay sagrado y humano. Pero no todos los confines son orillas de lo divino. El deseo es fundamental: en cada itinerario personal nos golpeamos, entramos en continua crisis. La desmesura del

ser humano es desmedida en numerosas ocasiones. Jesús, en el Evangelio, diferencia el apetecer del desear. El apetito de hoy es “me gusta”, “me mola” o, como se dice en algunos países de Latinoamérica, “me provoca”, mientras el deseo es el valor de toda la vida y, para esto, hay que descartar cosas que se me apetecen pero me desvían de ese sueño o del respeto al prójimo, que es también ya mi realidad.

No se trataría así de hacer lo que quiera sino de “hacer lo que quiero”, implicando un proyecto de vida, un cierto equilibrio dentro de nuestros desequilibrios. Requiere una estructuración que va descartando las sirenas que pretenden en el siglo XXI engañarnos (algunas también navegando...por este maravilloso océano de internet). Nunca como hoy la cultura ha tenido tantas sirenas, tanto mundo consumado de consumo, de ofertas y, a la vez, tanta infelicidad y vacío.

Quizá no es que estemos hechos la gente de esta generación de otro material, sino que el escenario en el que nos movemos da con mayor facilidad esta desmedida. La desmesura, la inquietud y la sed de Dios se dan de forma entrelazada y entrecruzada y produce angustia en muchos, desvíos. Todo ser humano es insatisfecho y, así, desea más. Los santos y los inconformistas son aquellos que desean más y más. Los obsesos y maniáticos también. Al camino de Santiago se va por turismo, por fe, por compartir en grupo o contemplar silenciosamente la maravilla paisajística, por reto personal o grupal. El viaje a Ítaca no sólo trae buenos deseos y experiencias increíbles, sino también dificultades. Estos filamentos entretejen nuestra dimensión humana.

Como muchos poetas, hay apóstoles que poseen mejores versos que vidas. Y a veces hay quien se tira toda la vida haciendo cosas por Dios, sin hacerlo a la manera del Dios de Jesús. Hasta el deseo de hacer el bien contiene esta desmesura. Y es que no somos omnipotentes; llevamos dentro el deseo de Dios pero también el infantilismo de nuestra inmadurez, de nuestra minoría de edad. Incluso en los monasterios y los conventos se vive la desmesura, pero no sólo en toda instancia comunitaria, pues habita incluso en los anacoretas; no se nos olvide que el rico más rico sigue soñando con poseer más.

¿Qué confines van marcándonos? No es cuestión, por tanto, de suprimir confines como de elegir horizontes. Es por ello interesante releer el cap. 3 del

Génesis, cuando nos relata aquello de poner nombre a los animales y a las cosas, eso de “poner nombre a lo creado...”. La creación (y la re-creación en la vida) está inacabada, inconclusa hasta que no le pongo nombre a las cosas, hasta que no llamo por su nombre y apellido a cada cosa, hasta que no llamo a eso “pesadez” u “oportunidad”, hasta que no lo interpreto. El mismo hecho puede ser vivido por unos de una forma y en otros de otra...Contrariando a una de las raíces del liberalismo, pues a priori no todos tenemos las mismas oportunidades de futuro, pues no la tuvimos en el pasado ni en el presente. Hay personas que nunca han vivido de sueños, sólo pesadillas. Se han confinado a los confines. Hay gente que, más que vive, sobrevive, seres que no vuelan porque bastante tienen con arrastrarse por la tierra. Hay quien no recibió promesas, sólo mandatos. Estos no contemplan, se informan, tan sólo preguntan “¿Por qué vivir?” ¿Nacieron tullidos - podríamos preguntarnos- o lo hicieron en África, América, en la fábrica, en tu ciudad...? ¿Por qué?

Hay quien no ha experimentado la cercanía, el perdón, la confianza, como recuerda poéticamente Bertolt Brecht:

Hay en el patio un ciruelo
 que no se encuentra menor.
 Para que nadie le pise
 tiene reja alrededor.
 Aunque no puede crecer
 Él sueña con ser mayor
 pero nunca podrá serlo
 teniendo tan poco sol.
 Duda si será un ciruelo
 Porque ciruelas no da
 mas se conoce en la hoja
 que es ciruelo de verdad
 (Brecht 1984, 50).

¿Quiénes son los que están de sobra? ¿Cómo está tan mal repartido nuestro mundo, nuestros gestos, sentimientos, felicidades? Hay quien sin haber comenzado a vivir ya no tiene futuro. Recuerdo, al hilo de ello, aquella anécdota que me contaron de unos jesuitas en Nicaragua que trabajaban con prostitutas en un ambiente muy difícil y que su prioridad humana (baste aclarar que nunca contrapuesta humana a evangélica) consistía en repartir preservativos y pastillas anticonceptivas a dichas prostitutas (No hay que advertir que el Papa no sabía aquello) para que el infierno no continuara de forma indeterminada en sus vidas.

Nos convertimos en huérfanos sin Dios, pues aunque no existiese algo más, ¡qué pobre y triste es vivir auto confinados a la muerte, al sinsentido! Ya Antonio Machado, con sus agudos prismáticos, en cierto modo, nos lo advertía:

¿Qué tienes tú, negra encina
campesina,
con tus ramas sin color
en el campo sin verdor;
con tu tronco ceniciento
sin esbeltez ni altivez,
con tu vigor sin tormento,
y tu humildad que es firmeza?

En tu copa ancha y redonda
nada brilla,
ni tu verdiobscura fronda
ni tu flor verdiamarilla.

Nada es lindo ni arrogante
en tu porte, ni guerrero,
nada fiero
que aderece su talante.
Brotas derecha o torcida
con esa humildad que cede
sólo a la ley de la vida,
que es vivir como se puede.

El campo mismo se hizo
árbol en ti, parda encina.
Ya bajo el sol que calcina,
ya contra el hielo invernizo,
el bochorno y la borrasca,
el agosto y el enero,
los copos de la nevasca,
los hilos del aguacero,
siempre firme, siempre igual,
impasible, casta y buena,
¡oh tú, robusta y serena,
eterna encina rural
de los negros encinares (...)

(Serrano Segura, 2000)

Hay algunos confinados que en la Biblia se llaman “anawin”, aquellos que viven con dignidad corporal-espiritual como hijos de un Dios. Dios en Jesús propone otros gustos, otras preferencias, otros deseos. La belleza de la naturaleza pide alma de poeta. Las Bienaventuranzas las queremos todos, pero para los demás, no para nosotros. «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu Palabra» (Lc 1, 38) devolvía la conexión del hombre con Dios, el deseo no desmedido, contenido, limitado, pero libre. Parece ser, según oí en algún lugar, que EEUU va a invertir muchísimos millones de dólares para descubrir de qué está hecho el cerebro. Esperemos que, además de serrín, encuentren otros datos interesantes para ponerlo al servicio del hombre, de la humanidad y no del capital de las grandes multinacionales. Lo que es obvio (y silenciado) es que, mientras tanto, morirán muchísimos millones de seres humanos en el mundo que no deberían hacerlo, al menos tan pronto y de forma tan impune.

Y es que el tejido interior del mundo está hecho de este barro...Ojalá nosotros, como lo hiciera en Ronda Rilke, lográsemos descubrir el alma de la belleza, de la poesía, la nuestra. Más acá sin soñar más allá de ellos. Eso que estamos sintiendo muchos (con la esperanza de no salir muy defraudados) con el Papa Francisco: “¿Por qué otros zapatos si estos me valen?” No vamos a ninguna parte sino a mí y a ti. La

caridad, esta utopía débil del hombro con hombro, que es lenta porque no abandona ni una sola de las más pequeñas opiniones u opciones, nos llena de ilusión y esperanza, nos acerca.

En el pasado reciente –afirma Rovatti en el capítulo que dedica al pensamiento débil vattimiano en *Debilitando la filosofía*- se hablaba de “compromiso”, “situación” o “tomar partido”; pero lo que ahora importa es “responsabilidad”, es decir, responder a, o simplemente corresponder a la complejidad del escenario, despojándose uno mismo de toda presunción metafísica e intentando escuchar sin prejuicio de las cosas que acontecen y en las que nosotros mismos acontecemos Zabala, op. Cit, p 173).

Deconstruir lo propio es el debilitamiento que necesitamos, «responsabilidad para acceder al horizonte de lo “todavía por venir”» (Zabala, op. cit, p 174). Y es que no hay acontecimiento sin alteridad, y cada acontecimiento se resiste en convertirse en nuestra propiedad. Se necesita responsabilidad para acceder, así, al reino de lo que está viniendo. Tiene esta responsabilidad un toque de utopía: acceder al horizonte del reino que adviene e la medida que encarnamos el futuro posible dando condiciones de posibilidad y significado filosófico-político, aunque sea débilmente, a nuestro existir con (para) los otros (Zabala, op. cit, p 173-174).

Necesitamos (social y personalmente) no solo esfuerzo, voluntad, sino -también y sobre todo- cambiar la mirada para no dejarme arrastrar por manzanas deliciosas de ver (Gn 3,6), para no envidiar la suerte del hermano que me aventaja (Gn 4,6), para no construir torres engañosas que me traigan fama! (Gn 11,4), para no volver la mirada atrás convirtiéndome en estatua (Gn 19,26), para aprender a fiarme en el corazón y no en las apariencias (1Sam16,7), para ver que ya estás en la aridez de mis malas noches (Gn 28,16) ..., para descubrir la bondad de todas las obras de tus manos (Eclo 39,33), para no apartarlos de la dura presencia del pobre (Tob 4,7), para que el fasto de Salomón sea nada ante uno de tus lirios (Mt 6,29) ... ¡Cuánto han de cambiar mis ojos para encender mi luz en tus trabajos y cariño (Is 53,11), cuando apliques tu colirio en mis ojos ciegos! (Ap 3,19). ¡Tanto cambiarán que un día no derramarán más lágrimas! (Ap 21,4) (Fdez. Martos 2013, 172-174).

1.3.2. Jesús de Nazaret, Vattimo y yo.

Hay un mensaje válido para todos (creyentes y no creyentes) en Jesús de Nazaret: su gran humanismo, el amor. Nuestra tarea (la de todos) es interpretar los signos del Dios-esperanza en los tiempos que corren desde una hermenéutica plural y democrática, desenmascaradora de falsos ídolos, aquella hermenéutica que no se dedica –como tradicionalmente ha hecho- a meramente comprender e interpretar la realidad, sino a transformarla desde la acción diferencial de cada uno, pues el comprender noético es un comprender de acciones participativas: produciendo acontecimientos, fusionando Gadamer, Nietzsche y Heidegger en una teoría dialogal para la praxis. Y esto es lo que ha hecho y sigue haciendo Vattimo.

Tanto Vattimo como yo somos creyentes y seguidores de Jesús de Nazaret desde hace años. Cada uno ha llevado su itinerario de fe personal, pero ambos hemos tenido la suerte de haber recibido este depósito, sin mérito alguno por nuestra parte, en el Dios de Jesús y, aún con nuestras torpezas y dudas a lo largo de este camino que es la vida, me atrevo a asegurar –según interpreto de la incansable búsqueda y honestidad del pensamiento y vida de Gianni- que no hay otra experiencia que nos aporte esta fe, intuición experiencial, de que Jesús es el Señor, la alternativa respetuosa que anda esperando nuestro mundo.

Pero este Dios no es un ser alejado del hombre y del mundo, sino encarnado en sus problemas, humilde, auténtico amante de la inclusión y la solidaridad, que mira el corazón y no las apariencias y dice que la única norma, el verdadero culto a Dios se traduce en el amor y respeto que nos tengamos unos a otros, entre diferentes personas y pueblos. Es más, se identifica con el hombre diciendo que lo que le hagamos al otro se lo hacemos a Él, que somos hijos de un Dios, que vivamos desde esa dignidad. En definitiva: si algo podemos tener en conexión creyentes y no creyentes es el testimonio y mensaje de Jesús como aquel que «pasó por el mundo haciendo el bien» (Hch 10,38; Mt 4,23; Mt 9,35). Pero, ahora dirigiéndome a los que conmigo y Vattimo creemos que creemos, sobre todo y primero, no olvidemos aquello de que «el que dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (1 Jn 2,6).

¡Valiente carrera más absurda para algunos! Tan ilusa para otros, que ya sabían que no podía acabar muy bien la transparencia y la honestidad de Jesús:

realistas oxidados de espíritu. Pero para los que -considerándose cristianos, creyentes o no- se animaron a coger el testigo de su mensaje, es fuerza y sabiduría distinta, (1 Cor 1, 24). Muchos están en desacuerdo con esta propuesta de Jesús debido a la imagen que de él hemos dado los que nos decimos “cristianos” y, sobre todo, la Iglesia institución. Pero estoy seguro que su oferta sigue siendo atractiva y razonable para esa gran mayoría de hombres y mujeres que siguen soñando en hacer realidad lo que es posible, que comprenden que, a pesar de sus dudas, creen y piensan que la felicidad es como nos mostró y prometió Jesús en vida: en palabras y obras. Aún no poseyendo esa fe, todos los de buena voluntad y obras limpias nos unimos a Él en la lucha por un mundo más justo e igualitario, que es lo que en definitiva le importa al hombre y, si me apuran mucho, al mismísimo Dios.

A raíz de Jesús de Nazaret y la nueva edad de la interpretación que se nos abre después de la muerte del Dios falso: aquel que se muestra fuerte y distante al hombre; tras la 1ª imagen recibida del Dios de Israel del A.T, entramos en el nuevo paradigma espiritual -en la 3ª edad como diría Joaquín de Fiore- aquella que abre las puertas a la interpretación del Espíritu solidario bajo el único filtro posible de autenticidad: no el dogma sino la caritas, que debe atravesar toda religión que se precie si quiere aportar algo consistente en estos siglos que corren y no quedar como una antigualla desgastada y anacrónica. A partir de la experiencia de abrazo humano del Dios de Jesús y el envío del Paráclito a nuestras mentes y corazones nos sentimos llamados a redescubrir y reinterpretar el concepto de “Dios” y de “hombre”.

Cuando muere Jesús, el velo del templo que separaba el lugar santo del lugar santísimo se rasga. A partir de este momento lo humano y lo divino se acercan, lo espiritual y lo material se funden. Entramos en la madurez histórica de la religión: en la edad hermenéutica comunitaria-espiritual, en contra de un pensamiento único y objetivo. No existe visión neutral, sólo entendimientos: todos partimos de un prejuicio, y en toda ultimidad hay implícito un porcentaje de violencia que procura acallar cualquier nueva pregunta. . Una nueva visión religiosa basada en la cultura del diálogo está acaeciendo. Tan sólo la caritas está a salvo de los años y la interpretación porque es débil, porque no impone, porque su verdad es respetuosa y alternativa, porque hace de los otros su imperativo categórico.

La polémica... ¡está servida! Y es que se suele identificar esta época como un momento en el que la increencia es constatable e incluso amenazante para la sociedad. Me gustaría hacer una aclaración: Si partimos que la fe es, como se decía en el catecismo Ripalda, “creer sin ver”, entonces vivimos en la época que más fe se tiene, somos más creyentes que nunca, pues en el fondo todos depositamos nuestra fe en lo que hoy podríamos llamar “sistemas anónimos de confianza”: en el avión que cogemos para volar sin conocer al piloto y sin dudar si ha dormido esa noche o no; en el pan que desayunamos sin cuestionar si el panadero -tras enterarse que su mujer le engañaba- pudo echar veneno para vengarse del mundo, o en el banco donde depositamos los escasos ahorros que con mucho arte somos capaces de conseguir y que precisamente tienen un problema serio de confianza por parte de los mercados hoy. Es más, distinguimos una sociedad desarrollada de una subdesarrollada precisamente en el nivel de confianza que obtienen las distintas instituciones y organismos.

Pero un no-creyente en Dios podría decir que Dios también es un “sistema anónimo de confianza”, un producto creado por la necesidad del hombre, pero mientras confiamos en estos organismos porque nos son útiles y necesarios, Dios es, para un cristiano, in-útil, aunque extremadamente valioso; innecesario pero presente y gratuito: es una experiencia originaria que te marca, que se tiene o no se tiene. Por lo que la fe en Dios no sería tanto “creer sin ver” sino, como decía Newman, capacidad para soportar la duda; la experiencia personal con la capacidad suficiente para seguir teniendo esperanza confiante, dinámica. Y una cosa son las creencias y los credos y otra la fe: yo puedo conocer las creencias, los distintos credos y no tener fe. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la filosofía, con la moral? ¿Y con el mundo? Si mi experiencia es verdaderamente originaria, aunque no tenga plena seguridad de lo que creo, puedo soportar la duda de mi existencia, tiene sentido «creer que se cree».

Ahora bien, Fernando Savater parece un tanto crítico respecto a este asunto que predico. En un capítulo que escribe en *Debilitando la filosofía*, saca a colación un diálogo del cardenal Martini con Umberto Eco que lleva el sugerente título de “¿En qué creen los que no creen?”. Para Fernando dicho título no es tan enigmático como pareciere ya que entiende que se puede de forma sensata justificar la posición de los que no creen. Más bien, entiende Savater, existe otra pregunta más radical: ¿en qué

creen los que creen? Ya que en el pensamiento postmetafísico, post-hegeliano el concepto de verdad es como un exceso de equipaje a declarar en la aduana filosófica, afirma genialmente Savater (Zabala, op. cit, p 344).

Y prosigue: si Vattimo decía en *Creer que se cree* (pág. 122) que «hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión», el de San Sebastián entiende que no hay mejores razones para creer o para dejar de creer. Como entiende Rorty (*El futuro de la religión*), Vattimo quiere disolver el problema de la coexistencia de la ciencia natural con el legado del cristianismo sin identificar el Cristo ni con la verdad ni con el poder, sino sólo con el amor. Pero, claro continúa Savater- ya lo decía el poeta Pierre Reverdy cuando sentenció que no hay amor sino pruebas de amor, o como advierte J. Gray, el secularismo tiene sentido como negación de algo (el cristianismo), pero este mundo no deja de ser cristiano aunque carezca de Dios: visión distinta a Vattimo que advierte que el ateísmo sólo tiene sentido en torno al cristianismo. (Zabala, op. cit, p 344-345).

Todas estas cuestiones hacen que me pregunte: ¿es posible, entonces, decir “esta ética es cristiana? ...Pues podemos coincidir gente creyente y no creyente en la lucha y vivencia por la solidaridad y la justicia, como en definitiva argumento en esta tesis (un cristiano y un no creyente, por ejemplo de una ONG). Pues creo que sí. La moral no es constitutiva del credo sino consecutiva del credo. La pregunta kantiana “qué debo hacer” tiene moralmente únicamente respuesta en la autonomía si no quiere ser imposición, claro está. Que yo deba ser caritativo, justo e igualitario es parte constitutiva de un cristiano pero no exclusivo de él, por lo que los valores que conforman a los cristianos son formales. Lo que distingue a la ética cristiana no es la formulación de los valores (pues también lo pueden tener los no creyentes). Lo propio de una ética cristiana no está en los propios valores sino en la motivación que me mueve a vivirlos. En 2º lugar, esa motivación es derivada de la incondicionalidad de Dios: mi experiencia fundante me dice que Dios no me pone condiciones para quererme, para enseñarme...por lo tanto, el cristiano también entiende su vida así.

Como sugiere Eugenio Trías en *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio dl milenio*, el límite es limitante y/o militante (Trías 2001). Lo que

diferencia, quizá, a un creyente sea que donde un no creyente dice “ya por aquí no paso porque no tengo razones para ello”, “¿por qué seguir siendo justo en esta situación o fiel a estas personas cuando te fallan o está en juego tu propia vida? O ¿por qué perdonar setenta veces siete?”, entonces es cuando del límite, el cristiano saca motivos para la esperanza, cuando a lo mejor decide jugarse la vida por los demás, o dar razones sin un sentido lógico productivo. Y en tercer lugar, la ética es el termómetro que verifica mi experiencia de Dios en la realidad (recordemos aquello de “¿cómo dices que crees en Dios que no ves y no amas a las demás personas que sí ves?”, en 1 Jn 4, 20-21). Por ello el límite (la muerte y la vida), aquel que hace sacar lo más genuino de ti para decidir, que da vértigo porque te hace sentir en tus propias manos y, por ende, tenerte en (tu) verdad, ese mismo límite humano contra-infinito, es el amor, la caritas, porque no existe verdadera libertad que no se sustente en la caridad. “Libertad, igualdad, fraternidad”: el grito de una nueva humanidad con el límite de la verdadera interpretación.

1.4. ¿Por qué el Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación?

Dejo por unos instantes que Vattimo mismo se pronuncie respecto a esta cuestión y muestre su relación con la kénosis y el pensamiento débil:

El pensamiento débil tiene la pretensión de ser una filosofía del cristianismo que precisamente, dada la intensidad de la secularización contemporánea, se enfrente con las posiciones dogmáticas de la iglesia oficial...En un mundo como el nuestro hay que debilitar siempre la verdad sea cual sea, para ser democráticos (Oñate, 2000, 44).

Y esto, creo, es lo que siempre han pretendido desde la teología de la liberación. Todo pensamiento que se precie, mucho más si se llama “cristiano”, debe verse en la obligación de respetar a los otros con dosis suficientemente holgadas de amor-caridad-logos-razón. Cualquiera que rompa esta sintonía simbiótica queda desacreditado como agente evangelizador y transformador de una sociedad plural y justamente digna. Intentar someter al otro, aprovechando como motivo lo divino es traicionar el mensaje kenótico, a saber: que si somos honestos debemos siempre de

partir de que podemos estar equivocados, no como relativismo puro y duro sino como apertura, honestidad, solidaridad y libertad.

Teresa Oñate, respecto del mensaje evangélico de Vattimo y su debilidad con la debilidad de Jesús, esto es, con las personas y pueblos más pobres e indefensos, comenta acertadamente:

La hondura del mensaje vertido con exquisita y firme insistencia: la atención a lo efímero, lo desamparado, lo frágil y herido, lo desprovisto de repertorios de intelección y de memoria, lo abandonado y sometido, que dibuja los anónimos rostros de las sociedades de masas odiernas, no por perplejas, menos violentas o brutales. Reactivar, también desde la filosofía, un cristianismo del *ágape* y la *caritas*, continúa y transmite, con Vattimo, la mejor tradición de la *Iglesia de los pobres*, en pugna secular con las iglesias del poder y la administración integradora. Es en este vector-afirma Oñate siguiendo a Vattimo-, según nos parece, la medida, tanto de la coherencia, como del alcance de su mensaje, pues no puede perderse de vista cuál es el interlocutor eventual al que se ciñe y refiere la emisión consciente de la praxis filosófica de Vattimo, siempre fiel a la vocación ética de la hermenéutica (ibid, 159-160).

Pero ¿quiénes son esos otros que están fuera, faltos del amor de Cristo? La teología de la liberación sigue entendiendo que esta es la pregunta a interpretar y responder desde la fe en Jesús: la lucha por la liberación-dignificación de los pobres y desamparados del mundo y sub-mundos, algo aún si cabe más de actualidad que antaño y necesitada –como el marxismo- de actualización.

La tradición cristiana siempre ha sido lenta y reticente a los signos de los tiempos pero posee un papel transmisor indiscutible: La doctrina social de la iglesia se ha ido gestando históricamente a raíz de los conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre el conservadurismo y la modernidad. Si bien hubo un tiempo en el que casi nadie cuestionaba el poder religioso, llega un momento, especialmente a partir de la ilustración, en el que se empieza a cuestionar, *gracias a Dios*, todo este poder socio-político. A partir de ahí, la iglesia tiene que “ponerse las pilas” para intentar defender sus principios y privilegios hasta ahora intocables. El Syllabus de Pío Nono (de 1864) es un ejemplo claro de ello; el nº 80 dice así: “El Romano Pontífice no puede

reconciliarse y entrar en diálogo con el liberalismo, el progreso y la civilización moderna”.

Esto ha hecho mucho daño a la iglesia y si bien, poco después de este catálogo de errores, de lo que se entendía un cristiano debía resguardarse, León XIII intenta tender ciertos puentes hacia la modernidad en su encíclica “*Rerum Novarum*”, no es hasta el concilio Vaticano II (del cual cumplimos ya 50 años) donde la iglesia hace las paces con la sociedad e integra la modernidad, la fe y la razón, mundo y religión en su medida más humana.

Juan XXIII hace una propuesta eclesial positiva a favor de la paz y los Derechos Humanos como reto político mundial, y utiliza un pensamiento más inductivo que deductivo para desterrar el derecho natural, como el entendimiento aquel que la Iglesia ofrecía de manera incuestionable a la razón humana. Los criterios cristianos no son ni tienen porqué ser necesariamente aceptados por todos, no pueden ser impuestos sino solamente propuestos en un mundo plural y laico. Y en la *Gaudium et Spes* afronta al mundo moderno no como un enemigo de la fe sino como una realidad en la que el cristiano ha de ponerse al día (el “aggiornamento”) para encontrar el espíritu de Dios que sigue soplando. Tras Juan XXIII, es Pablo VI, en la “*Octogésima adveniens*” (OA) quien apuesta claramente por la democracia y la presencia de los cristianos en un mundo plural no necesariamente antagónico.

La lucha por la justicia es una dimensión constitutiva de la evangelización. El concilio Vat II está, como ocurre con el evangelio, aún por estrenar. Pero es cierto que podemos ver atisbos de él en la que llamamos “Teología de la Liberación”. Son muchos los que han dado sus vidas por la causa de un Jesús cercano, con los pies en la tierra, muchos que han puesto como bandera la justicia y la solidaridad humana en la base del cristianismo. Porque al fin y al cabo por lo que finalmente seremos “juzgados” como personas, por lo que realmente merecerá la pena vivir será -como dice Mt 25- por el amor que hayamos puesto en nuestra vida: si hubo gente con hambre y le dimos de comer, desnudas y las vestimos, desconsoladas y las consolamos..., si amamos, en definitiva. Sí, Muchos dirán ¿Cuándo, Señor, estuviste enfermo y te visitamos, en la cárcel y fui a verte...? (Mt 25, 44). No importa que no nos

identifiquemos con un credo concreto, que ni lo supiéramos...lo que importa es que en la raíz de nuestra vida no falte la verdad del amor.

Pero seguimos pagando el enorme peso de la visión de Dios como verdad, dirigida por una casta machista sacerdotal que vela por el orden estructural y dictamina las verdades que hemos de asumir todos para no equivocarnos, pero que nos aleja de lo que realmente muchos queremos ser: cristianos, seguidores de Jesús de Nazaret, que únicamente subrayó de palabra y vida que Dios es Amor. La Iglesia institución ha priorizado más bien en el “Dios verdad”, por lo que ha tenido que hacer, obligatoriamente, una estructura muy fuerte de poder que custodiara, blindara, reforzara y retroalimentara dicha verdad como si de una ideología o doctrina se tratase, cuando en realidad el acento habría que darlo en la experiencia de Jesús: la caritas, la solidaridad, la tolerancia y la misericordia, vivir en plural, intentando establecer esa comunidad de los que no se sienten juzgados y siempre están abiertos a aprender de otros, a interpretar juntos...

Porque, como dice el concilio Vat II, precisamente la razón de ser de la iglesia es su presencia en la sociedad y el estar atenta a los signos de los tiempos, respetando la libertad religiosa, la conciencia individual de las personas y sabiendo discernir las fuentes de esperanza. La tarea exegética, la tarea de interpretar es de todos (no sólo de un grupo elitista, pues nadie representa mi conciencia ni siquiera en el terreno de la política) y consiste en rescatar a Jesús partiendo de la sospecha de que en nombre de Cristo se ha ignorado al mismo Cristo. El secreto está...en volver a Jesús. Esta es la tarea que, de otro modo, expresa Vattimo cuando procura reconectar el tejido cultural y sus sentidos (Oñate 2000, 16).

El gran debate, como dice S. Zabala, coincidiendo con la Teología de la liberación, no es si somos creyentes o ateos sino de qué dios somos creyentes o ateos. No tanto que Jesús sea dios como que Dios es Jesús...encarnado en la cultura, parcial pero universal a la vez. La realidad nos ayuda a entender el evangelio, más que el evangelio iluminar a la realidad.

Jesús y el Evangelio no son meros conceptos del cielo que han de ser asumidos en la tierra. Como dice la página 16 del Cuadernillo de Cristianismo y Justicia

(CJ) nº 178 “Vientos de cambio. La iglesia ante los signos de los tiempos”, «No existen lecturas neutrales de los signos de los tiempos. Lo que debemos hacer es que la inevitable comprensión no se convierta en prejuicio que domestique nuestra lectura». El lugar hermenéutico de Jesús fue los pobres, y su lucha instaurar aquí y ahora un reino de justicia entre los hombres, teniendo como única base el amor y la misericordia. Jesús es el Dios que interviene en la historia, por lo que su mensaje se resume en hacer, sin atropellos, de este mundo un cielo. Si el mensaje cristiano no manifiesta su justicia aquí y ahora, ese mensaje se convierte en metafísica, en “opio”, algo alejado e inalcanzable para el pueblo.

Hoy día sigue Jesús siendo crucificado, sigue padeciendo en los pobres, lisiados, enfermos, homosexuales, los de otra religión y cultura, en todo aquel que no es tratado con la dignidad de hijo de un Dios (del que sea o se crea, pero que nos iguala como hermanos). Para que este sueño de hacer realidad lo que sí es posible, que también lo fue de M. Lutter King, de Gandhi, de Arrupe y de tantos otros y otras, para que este sueño pueda cumplirse y conjugarse en presente continuo, ¿Cuántos cooperantes, misioneros y políticos honrados más tendrán que morir o seguir siendo perseguidos en América, África, Europa y en cualquier rincón oscuro del mundo?

1.5. Mapa de la investigación

Tras justificar el título de la tesis y sus implicaciones filosóficas, el punto de inicio de esta investigación es redefinir el concepto de “utopía”, entendiéndolo no al modo cómo la entendió la filosofía moderna, a través de una tecnología endiosada y sin límites, en el intento de realizar algo imposible, distante, infinito y uniforme, una estructura del logos lineal, dialéctico, contrapuesto..., sino más bien de hacer realidad lo que es posible -aunque cueste esfuerzos de diálogos comprensivos- creando sinergias, cultura, ofreciendo razones, nunca imponiéndolas, forjando derechos. En este sentido, la fe actúa como catalizadora de sentido y precursora de futuro, presente más llevadero cuando somos capaces de entrever el final sin traicionar los medios.

Las ingratitudes de la vida y la dura experiencia personal y comunitaria pesan tanto que acaban robándonos lo mejor que tenemos: la esperanza,

aquella que quizá perdimos o que espera reencontrarse con todos nosotros en algún lugar y tiempo. Por ello, sólo de los mansos, de los limpios de corazón y ojos asombrados es el “Reino de los cielos”. Sólo de aquellos que, en sentido inmanente, creen en el espíritu de una nueva humanidad, aquellos que intentan hacer de este mundo un lugar plural e integrador, un lugar mejor.

Jesús de Nazaret representa el reinado de lo posible, el triunfo de la caritas, de la religión sin dogmas, del espíritu sin bridas, la tercera edad de J. de Fiore, la era de la interpretación. Muchos son los que han intentado vivir este proyecto, pero quizá uno de los que mejor han aprehendido el núcleo del cristianismo más sincero ha sido Gandhi, un no cristiano, quien supo descubrir en el amor la razón universal de toda credibilidad religiosa y espiritual. Otra figura interesante ha sido el padre Arrupe, general de la compañía de Jesús, que vivió en su carne la bomba atómica y fue interpretado como marxista por las instancias vaticanas por el hecho de creer en la libertad de los hijos de Dios, por creerse el evangelio, esa buena noticia universal.

El apóstol Santiago ya nos advertía veinte siglos antes de la preeminencia de las obras respecto a la fe, como traducción fiel de una creencia (St 2, 14-26). Por las obras podemos mostrar nuestra fe. Precisamente la lectura del juicio final que nos propone el Evangelio en Mt 25 acaba sugiriéndonos que, al fin y al cabo, toda senda liberadora y salvadora converge en el amor. Aunque lo hagamos bajo un sentido no creyente -no religioso- coincidimos noéticamente con Jesús si tuvieron hambre y le dimos de comer, sed y le dimos de beber, si contemplamos con la frescura de un niño y la pasión de los enamorados... nos podremos reflejar como dignos seres en el espejo de la philía. Como test de comprobación, el amor que hayamos puesto en cada una de nuestras acciones u omisiones (1Cor 13). Tenemos una responsabilidad con nosotros mismos, con la humanidad y con los hijos de nuestros hijos y esa responsabilidad consiste en mirar hacia dentro de nosotros para descubrir una maravillosa infinitud de posibilidades posibilantes y plurales.

Aún reconociendo los límites que la razón aporta al ámbito de la fe, como bien advierte Alfredo Fierro cuando afirma que «Probablemente se aproximan mucho más a la verdad quienes matizan sus creencias con adverbios modestos: “tal

vez”, “quizá”, “probablemente”, “acaso”» (Bermejo, op. cit, p 565), entiendo que, al menos, otras voces sensatas y abiertas, como las de Javier Sádaba, se suman al hilo de la religión y su traducción social:

Mi respuesta –afirma Sádaba-, y con ella acabo, es que yo he estado hablando desde la mera razón, desde, permítaseme recurrir a mi oficio, la filosofía y nada más. Lo otro lo considero una cuestión estrictamente personal; en la que ni entro ni salgo. Mientras tanto, menos dioses que nos tiren de las orejas y más oído pegado a un mundo que debería sufrir menos. Si a eso ayuda la religión de mínimos que he señalado, bienvenida sea” (Bermejo, op. cit, p 504).

La religión simple que Jesús nos propone adquiere un rango privilegiado, a pesar de ella misma, siendo capaz de abrazar, así, a toda la humanidad salvándola, no juzgándola, acercándose a ella. Pero nunca llueve a gusto de todos. La caritas posee su propio dinamismo interno: es, así, interpretada como buena noticia para unos y mal asunto para otros. La proclamación de Jesús del sermón del monte y la buena noticia del Magnificat provocan la alegría de los pobres, enfermos y desahuciados y, al mismo tiempo, la crítica, represalias y ataques de los hartos, poderosos y exclusivistas representantes de Dios. Reinterpretando a T. Kuhn, difícilmente surgirá una religión libre, un sentido socio-espiritual vivificante y racional sin conflicto. Cuando los que están arriba no quieren o son incapaces de hacer los cambios necesarios, entonces, si no hay evolución, es inevitable la lucha, la revolución. Esta se abre paso, a veces, de forma silenciosa pero evidente a través de los segmentos desgarrados de la sociedad que van siendo capaces de crear sinergias democráticas si se conectan a pesar del desprestigio político al que están sometidos por los que hacen de la política no un servicio sino un modo de poder o riqueza.

Precisamente, Vattimo en su discurso de despedida de de la Universidad de Turín nos sorprende con un llamativo título que da mucho que pensar: “Del diálogo al conflicto”. El estudio de este y la obra editada por Teresa Oñate que interpreta sus palabras (*El compromiso del espíritu actual*), junto al también magnífico trabajo editado por S. Zabala *Debilitando la filosofía* componen la segunda parte de mi investigación, pero no sin antes adentrarnos “religiosamente” en tres de las obras más intuitivas de G. Vattimo: *Creer que se cree*, *Después de la cristiandad* y *El futuro de la*

religión (esta última escrita junto a R. Rorty). La kénosis (Fp 2) nos ayuda a comprender la confluencia de la caritas en la hermenéutica debilista de G. Vattimo.

Numerosas obras y referencias de Vattimo saldrán a pasear por el escenario que se va recreando en esta investigación, la mayoría en castellano, aunque algunas en su lengua natal y en otros idiomas. Pero, será su convergencia con otros filósofos y teólogos de relevancia mundial, a pesar de la aparente distancia, lo que hará que brille el fulgor de su propuesta de debilitamiento de las estructuras filosóficas, institucionales, religiosas y políticas. Es por ello que doy también un espacio privilegiado a los reflejos bíblicos, teológicos y políticos que podemos rastrear en sus otras obras editadas o co-editadas e, incluso, a las interesantes críticas que se le hacen desde la filosofía y la teología.

Confronto y repienso numerosas citas textuales, entre ellas doy prioridad a los fundamentos de los textos y las reflexiones audiovisuales que la profesora Oñate ha legado para el estudiante inconformista hacia una visión simplista de la filosofía. Tendrán un hueco especial, en la crítica de fondo de esta tesis, sus *Materiales de Ontología estética* y *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Oñate, además de acompañarme en este viaje intelectual, ha sabido ver, antes que yo pero conmigo, cuál era la inquietud profunda que necesitaba preguntarme y responder.

Mi agradecimiento a todos los autores entrevistados a través del correo postal, electrónico o aquellos que incluso me brindaron la ocasión de charlar físicamente sobre estas cuestiones. Sin ellos no hubiese podido nunca llevar a cabo – aunque con mucho atrevimiento por mi parte- estas páginas provocativas. Elementos comunes en todos ellos, a pesar de sus diferencias, al igual que ocurre en la política democrática y en la ciudadanía real, están pidiendo ser reescritos y reinterpretados con el objeto de poder descubrir nuevas constelaciones que ayuden a crear sinergias hermenéuticas a favor del hombre.

La cuestión de la secularización y la filosofía de la historia están presentes como hilo conductor en todo el análisis. Muchas problemáticas y autores palpitan y recorren la estructura de esta investigación, tanto la traducción filosófico-política de esa fe en el debolismo kenótico vattimiano, en ese cristianismo hermenéutico

ávido de signos que actualicen el mensaje de la debilidad como, quizá, única garantía para poder mirarnos a los ojos como seres, como ciudadanos, como hermanos.

Pero también emergen otras posturas y visiones que ayudan, precisamente, al diálogo de este controvertido asunto para no convertirlo en un pensar unilateral, en un dogmatismo inmovilista y estático. La experiencia (al menos eso me parece) dice que mientras más laicos, más abiertos, más humanos, espirituales y cristianos, si me apuran. De ahí la importancia del diálogo ciencia-religión-humanismo, la necesidad de recuperar el espíritu que nos habita y libera.

No hay que olvidar que celebramos medio siglo ya del concilio Vaticano II. Si bien ha llovido mucho desde entonces en el seno de la Iglesia, aquella frescura de aire limpio y renovado, aquella utopía, está aún por estrenar. Hubo y sigue habiendo frenos que se resisten contra el inevitable proceso hacia una comunidad de creyentes menos institucionalizada, más humana, universal y débil. Algunos ejemplos de fe y traducción consecuente la encontramos en la teología de la liberación, especialmente en América Latina.

Han sido muchos los que han consumido y consumado plenamente sus vidas, los que han dado luz al pueblo poniendo sus lámparas en el candelero, derrochándose y gastándose –al igual que Jesús– por causa de la justicia y amor al hombre, re-poniendo la dignidad robada de su semejanza con Dios. Son aquellos que simplemente “cometieron el pecado” de hacer posible el “aggiornamento” y la tercera edad que ya preconizara Joaquín de Fiore. Hablar de caritas es hablar de amor y justicia, de solidaridad y respeto a las diferencias, de inculturación y defensa de los débiles desde la propia debilidad, empatizándose.

Me congratula cómo Adela Cortina, en el capítulo: “El futuro del cristianismo en una sociedad plural” de *¿Dios a la vista?* señala:

Las religiones pueden convertirse en opio del pueblo, claro está, como todo lo hermoso de esta vida, pero lo suyo es ser el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón. Lo suyo es anunciar que Dios existe y tratar de hacer patente que esa es una buena noticia. Lo suyo es recordar con la vida que la persona es sagrada para la persona, que una vida solidaria y fraterna es la mejor vida en plenitud. Lo

suyo –continúa Cortina- es apuntar esperanzadamente que puede haber un mañana. Cargando con el misterio del mal, sin pretender justificarlo, con el barrunto de que todavía es más absurdo creer en la eternidad de la injusticia y más inhumano no empeñar todas las fuerzas a nuestro alcance en acabar con ella (Bermejo, op. cit, p 517).

Y en la página 518, prosigue –Adela Cortina- sin desperdicio ofreciéndonos otras cuantas hermosas palabras más de aliento y justicia:

Por eso, junto a la leyenda negra del cristianismo es importante también contar la *leyenda blanca*, la de los que dejaron y se dejan la piel desde la vivencia religiosa, que no es sólo la del amor a Dios, sino también la vivencia del amor al otro. Ciertamente que la leyenda negra no es tal leyenda, sino triste realidad, pero igual de cierto es que tampoco la leyenda blanca es tal leyenda, sino gozosa realidad. Es la que cuentan las noticias, cuando anuncian que todos han abandonado un país en guerra, excepto los misioneros, mujeres y varones que se comprometieron vitalmente con gentes a las que no quieren abandonar. Pero no lo dicen sólo las noticias, sino que conocemos a muchos de ellos, que han entregado su vida a tumba abierta por una convicción de fe religiosa, hecha a la vez de amor a Dios y de entrega a los otros. (Bermejo, op. cit, p 518).

Adela finaliza su capítulo con unas palabras para enmarcar en los campos abiertos de El Salvador, en cualquier misión de liberación del tercer o cuarto mundo:

No sé si coinciden con los canonizados públicamente. Son los que apostaron y apuestan por los débiles, los que arriesgaron y arriesgan por los sin éxito, los que ponen razón y sentimiento al servicio de los sin voz. Las miradas de mujeres y varones que han creído y creen en Jesús de Nazaret. También su historia hay que contrala desde los orígenes, porque son los que redefinen y negocian la identidad cristiana (Bermejo, op. cit, p 518).

Hay señales, pues. Rastreemos esos retazos, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle y a través de la sociedad tecnológica al servicio de la mujer y del hombre que apuntan hacia una nueva democracia, mucho más plural y

participativa, más bella, donde todos estemos bajo el manto de un mismo cielo estrellado. Los perdedores de la globalización están gritando con voz plural y unísona: conectémonos. Divisemos los referentes actuales, las voces que se levantan proponiendo un discurso y una política de construcción ciudadana, democrática y real. Muchos signos están sobre la mesa pidiendo respuestas...que, al menos un grupo de ciudadanos responsables y creyentes en la democracia, sepan converger, sepan dejar hablar para que no se olvide ni se silencien por la peor de las imposiciones (la violencia del ignorar y mirar hacia otro lado) todos estos puntos diversos de luz: los bíblicos, teológicos y políticos que asisten nuestro mundo actual y postmoderno. Tenemos todas las piezas del puzle sobre el terreno. La tierra prometida es esta...aquí y ahora.

2. LA “UTOPIÍA DÉBIL”: JESÚS DE NAZARET Y EL REINO DE LO POSIBLE. LA CARITAS

2.1. Jesús de Nazaret: utopía y realidad.

“Lo que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección” (Ellacuría 1989, 493-494).

Allá por 1980 Karl Rahner, quizá el teólogo más influyente del concilio Vat. II, dijo aquella conocida sentencia profética: «Man hat schon gesagt, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei» (Rahner, 1980, 375) que traducido al castellano viene a ser algo así como «El cristiano del futuro será un místico o ya no será cristiano».

Hoy me atrevo, al hilo de la filosofía debolista de Gianni Vattimo, y las hermosas y proféticas palabras de S. Pablo a los corintios “sin amor nada soy” (1 Cor 13,2), y “si no tengo amor, nada me sirve” (1 Cor 13,3), más que a objetar, a matizar que el cristiano del presente tendrá futuro sí y sólo si es justo y ama. Si no, no será nada, pues la única fuente fiable de Dios para un creyente del s. XXI no son las palabras sino las obras. Obras que no están desligadas y desconectadas de las distintas

creencias, de la mística o la espiritualidad (en la mayoría de las ocasiones auspiciadas por ellas), pero que tienen como final y resultado, si quieren ser creíbles, unas traducciones concretas muy humanas: social, económica y políticamente posibles. Una praxis llevada a cabo por y para hombres y mujeres reales.

Ahora bien, ser innovadores y constructores se hace muy difícil, por no decir imposible, si no trabajamos la interioridad y la reflexión, si no nos cuidamos. ¿Acaso un árbol malo puede dar frutos buenos? Hay que ser, hoy día más que nunca, elegantes en nuestro ser y actuar. Y “elegancia” –como nos recordaba Ángel Gabilondo en un magnífico discurso (“Mientras todavía es posible”) en el curso de verano de la UNED- significa “saber elegir”. Somos efímeros, “seres de un día”, como dice Píndaro. El descuido del cuerpo es un descuido del alma. Descuidar el alma es descuidarse a uno mismo. Descuidar la palabra es crear injusticia, como cuando metemos una palabra importuna e hiriente. La palabra es la relación. Y somos gente “de palabra”. Cuidarse, cuidar el alma, cuidar el cuerpo, transformarnos nosotros mismos. Es decir, la clave está en quererse mucho sin gustarse demasiado como para olvidar al otro.

El amor es el movimiento del uno y otro a cuidar a otros. Esto es de una actualidad vital. No se trata de paternalismo, sino de fraternidad (A. Gabilondo, 15-7-13). La gran espiritualidad del saber del mundo, la mística postmoderna es cuidarse y cuidar..., mientras todavía es posible... cuidando los detalles, mirando adentro para que no se escape nada, ni su cualidad propia ni su valor, afirma Gabilondo. Este momento, este instante es irrepetible, es instante eterno, es habitar ese instante.

Lo espiritual tiene también una dimensión greco-latina. Existe una conexión, un modo de ver, de logos-contemplación inscrito ya en la antigüedad griega que se relaciona con la caritas de Jesús de Nazaret. Esto nos es común y mientras nos sea posible-añade Gabilondo recurriendo a M. Aurelio- cuidémonos. Cuidar de sí hasta –si hace falta- “echarse a perder”... mientras todavía es posible. Hay que hacer un desplazamiento, un distanciarse respecto de sí mismo. La distancia es la que nos permite vernos. Hay gente que tiene mucho conocimiento y poca sabiduría, nos decía Ángel. Y es que cuidarse es filosofar, un saber fisico-espiritual.

La verdadera belleza es la forma de vivir. No tenemos que dejar de nacer; cada instante es ocasión. El dolor que nos pasa en el otro, del otro es ocasión para

seguir amando sin llegar a ser masoquista ni quemarse. Existe una sabiduría del Amor. «La mejor manera de defenderte es no asimilarte a ellos», decía M. Aurelio (M. Aurelio, meditaciones VI, 6). Mientras todavía es posible... hagamos ejercicios, sabiendo que el más importante de ellos es el de la muerte: vivir cada día como si fuera el único que tenemos, para que podamos decir: “hoy he vivido”. El espíritu no es algo distinto al cuerpo sino lo otro del cuerpo. No nos olvidemos del alma. No nos platicemos: ¡fuera del cuerpo no hay salvación!

La verdadera crisis en la que estamos –como decía Paul Valery es la crisis intelectual “Sabían leer: virtud que se ha perdido. Sabían escuchar, incluso oír. Sabían ver” (Valery 2000, 29). Tenían por profesión ser ellos mismos y gozar con atención. Tenemos que armonizar, así, el cuerpo y el espíritu, filosofía y praxis, saber y amar, Grecia y cristianismo.

No se trata de esperar a encontrarnos perfectos para actuar, ni se trata de esperar que pase la crisis para cuidarse de sí mismo, pues cuando pase la crisis, ya estaremos tan perdidos que seremos crisis; así que, mientras todavía es posible, vivamos en espíritu y en verdad. Dejar hablar, ser interferencia e interpretación como Foucault. ¿Cómo escapar con Hegel y qué hay de Hegel que nos hace escapar de él?

Hay que abrir un espacio de libertad dentro de la izquierda y no caer en la dictadura ideológica. La seguridad ha de estar al servicio de la libertad y no al revés. Entretanto, es algo así –afirma Gabilondo- como ser-actuar poco a poco pero inmediatamente: mientras entre tanto... Olvidamos que los muertos no son mortales, sólo los vivos. Consistimos exactamente en no ser todavía, pero sin saber si lo vamos a ser alguna vez. Esta es nuestra constitución: somos mortales no porque vayamos a morir sino porque los instantes son irrepetibles. Ser mortal consiste en querer ser eterno. Por eso las vacas para Heidegger no son mortales, sólo los humanos.

La historia de las palabras es la de la apropiación de ciertas palabras. Hay una tensión escatológica en el pensamiento siempre, lo cual no quiere decir que haya juicio final. Las condiciones de posibilidad son las condiciones de equidad, sobre todo con los más indefensos. La calidad sin equidad es elitismo. Esto es tarea social y

política. Gabilondo nos recuerda aquella sentencia profética de Eduardo Galeano: «guardemos el pesimismo para tiempos mejores», porque no nos lo podemos permitir.

No podemos equivocarnos: la vinculación con la tierra no es menos espiritual que andar por las ramas. Hay una dimensión histórica del ser. Si el mundo va a ir mejor o peor depende de lo que hagamos. El límite es el amor, pero el amor se encarna en Occidente en derechos, en derechos humanos (y también ecológicos, de animales), pero los derechos deberían ser releídos y reescritos hoy, incorporando nuevos derechos, como –por ejemplo– el de movilidad, de los pueblos indígenas, y otras libertades.

Como dice ese genial proverbio africano, «si quieres ir rápido, camina solo, pero si quieres ir lejos, camina acompañado». No podemos ser sólo simples copias, meros reproductores de lo que otros han trabajado y experimentado. Más bien estamos llamados a ser transformadores de la sociedad. La espiritualidad se verifica, en definitiva, en acciones humanizadoras. El testimonio es lo que certifica que esto es creíble, razonable y lleno de sentido. No es la suerte la que mueve al mundo sino el amor y la esperanza que engendra, ésta es la única fuente creíble de fe en Dios en la postmodernidad postcristiana. Sólo así podrá Dios estar vivo no sólo en la memoria, sino en palabras y gestos.

En plena crisis de las religiones, estamos asistiendo a una revalorización de la mística tanto en sus formas profanas como religiosas, que nada tienen de alienantes y mucho de subversivas. La mística es el grado sumo de experiencia religiosa y elemento de mayor convergencia entre las religiones. En vano se buscaría en la historia de las religiones resto alguno de conflicto entre los místicos, pues lo que predomina en ellos es una espiritualidad afín en sus rasgos fundamentales. La idea de Dios, que constituye una de las principales fuentes de divergencia entre los teólogos de las distintas religiones, se convierte en punto de coincidencia entre los místicos (Bermejo, op. cit, p 536).

Es mi intención, y no creo exagerar ni ser reduccionista, afirmar que el amor, la caritas, es la única traducción fiable de una creíble y humana religiosidad en la postmodernidad, el único destello de lo místico-divino que podríamos aceptar desde un punto de vista crítico-racional. La validez de una creencia o una institución es medible

por su capacidad testimonial de liberarnos sin evadirnos. Parafraseando a Mahatma Gandhi, no hay camino para el amor, el amor es el camino.

Hoy día se hace urgente reivindicar una sociedad que no sea superflua, que deje de caminar por los derroteros sin límites a los que nos aboca el consumismo feroz y la esclavitud que nos concede el capitalismo salvaje. Una nueva mística plural y convergente está naciendo. Débil pero racional y cotidiana, plural y comunitaria, que recoge lo omitido, excluido, olvidado, reprimido y lo no recibido de los pasados posibles.

Una generación que agradece los dones de la vida pero que no se sienta burguésmen en el sofá esperando que Cronos decida, sino que *ora et labora* con la hermosa potencialidad de la solidaridad y la justicia que jamás podrá ofrecernos el Capital, por más ilustrado que parezca. Múltiples ángulos de consideración política, religiosa y económica están vibrando hermenéuticamente en la postmodernidad. En Buenos Aires, en las ya citadas I jornadas de hermenéutica advertía Teresa Oñate:

Luchamos, en efecto, por un mundo donde ni el Indio del Amazonas ni la Selva puedan ser indiferentemente aniquilados por ser consideradas o episodios fantasmáticos o anacrónicos pretéritos, siempre desde el punto de vista del pensamiento único: la metafísica de la historia universal de la civilización y el desarrollo identitario de la humanidad. Pero la violencia monológica de todos esos mega-relatos ya ha sido destituida y deslegitimada por la crítica racional de la postmodernidad (Oñate, 2009).

Como advierte Taylor, la preocupación, sobre todo, por la plenitud de la vida puede tener el peligro de ensimismamiento y olvidar el igualitarismo y justicias que no sólo puede ser llevada a cabo por una élite minoritaria sino por todo el mundo de buena voluntad. Así pues, «hay un carácter moral para el cual parece obvio que nuestra preocupación mayor deban ser nuestras relaciones con los otros en justicia y benevolencia, y estas relaciones han de estar en un nivel de igualdad» (Zabala, op. cit, p 77).

La ética, según Taylor, no sólo implica lo que estamos obligados a hacer sino también a ser, y –añade- ser justo es un buen modo de ser, incluso en

nuestras obligaciones por los otros, por justicia. «La obligación de hacer y la bondad de ser son dos facetas, como lo eran, del mismo sentido» (Zabala, op. cit, p 85).

Adela Cortina, de forma muy sencilla pero incisiva, se pregunta así:

¿Para qué sirve la ética? Para recordar que los seres humanos necesitamos ser cuidados para sobrevivir y que estamos hechos para cuidar de los cercanos, pero también para recordar que tenemos la capacidad de llegar a los lejanos, creando vecindarios nuevos. Por eso hace falta no sólo poder, sino también querer hacerlo (Cortina 2013, 72).

En la pág. 178 de este libro Adela nos confirma en la justa, aunque *débil* utopía, la que nos abre a la esperanza:

¿Para qué sirve la ética? Para aprender a apostar por una vida feliz, por una vida buena, que integra como un sobreentendido las exigencias de la justicia y abre el camino a la esperanza”. Y es que la ética sirve “para recordar que es más prudente cooperar que buscar el máximo beneficio individual, caiga quien caiga, buscar aliados más que enemigos. Y que esto vale para las personas, para las organizaciones, para los pueblos y los países (...) Generar enemigos es suicida (ibid, 93).

En definitiva, la ética -como asume Cortina- tiene una traducción socio-política: sirve «para ayudar a construir una democracia más auténtica, que sea gobierno del pueblo» (Cortina, op. cit, p 159).

Taylor entiende la relación ética-política-cristianismo del siguiente modo:

La filosofía contemporánea ha explorado una de estas dos facetas con amplitud, pero no dice casi nada de la otra (...) La teología moral cristiana sin el Evangelio sería todavía un asunto más raro de lo que es. No obstante –prosigue Taylor-, todo este ámbito de la articulación de lo bueno, sea o no filosófico o narrativo, ha sido relativamente negado en la filosofía moral anglosajona (Zabala, op. cit, p 85).

Para Taylor, el motivo, en definitiva, estriba en que ha creído erróneamente que ello no es importante para saber qué hacer.

Es interesante cómo Taylor saca a colación aquella lectura de los Evangelios de los trabajadores que llegan a distintas horas y quedan igualmente pagados

(Mt 20, 1-16), y nos comenta que esa doble dimensión está presente en el mundo secular de los que no tiene fe o conviven respetándose mutuamente. «Dios opera en esta dimensión vertical, al igual que está horizontalmente con nosotros en la persona de Cristo» (Zabala, op. cit, p 90).

Se trata de un horizonte histórico, éste, que se ofrece como mejora del mundo. Platón lo entendía desde la idea de Bien y Aristóteles cuando actuábamos concienciados que somos animales que poseemos logos. En Kant, nos recuerda Taylor, su ética humanista se basa en la dignidad y valor de la vida humana. Las anteriores a Kant ponían su base en algo externo al hombre: Dios o el Bien, pero como reconoce Taylor, todas coinciden en que somos movidos por algo a actuar de una determinada manera.

La totalidad de la vida ética –prosigue Taylor- implica no sólo lo que hacemos sino también lo que somos, y no sólo estos dos, sino también el amar (que aquí es un modo de referirse a ser movido por, ser inspirado por) lo que es constitutivamente bueno. Es una reducción drástica pensar que podemos capturar lo moral fijándonos sólo sobre la acción obligada, como si no fuese un momento ético lo que eres y lo que amas (Zabala, op. cit, p 93).

La semilla de las virtudes humanas estaba ya sembrada en la antigua Grecia (prudencia, justicia, templanza y fortaleza), aunque madurada y fructificada a fuego lento en el corazón del cristianismo, en sus inicios más sinceros, aquellos que hacen del sermón del monte el discurso programático para la nueva humanidad. Todas las páginas evangélicas están impregnadas de dos componentes: de amor y justicia. Son las premisas que toda religión y espiritualidad que se precie, que quiera servir y ser aceptada por el hombre del siglo XXI dignificándolo y no sacrificándolo, debe asumir.

El Dios metafísico y poderosamente distante ha muerto. Nuestra tarea, en esta época postmoderna, es discernir los signos de los tiempos, aquellos que, a partir de un Dios cercano y débil (kénosis), posibilitan poner en marcha las bases de una sociedad más humana, racional y democráticamente creyente. El futuro de la religión y del hombre depende de ello. No sé si lo lograremos pero intuyo que sí...; la fe, en este sentido, es utopía. Utopía, pero no como única vía de acceso a la fundamentación, a la

justificación del pensamiento único, sino al derecho que tenemos como humanos de obtener cada cual sus fines más sensatos y plausibles respetando siempre al otro.

Como entendía Newman, nuestra confianza, nuestra fe es la capacidad para soportar la duda. Creo, aunque a veces reconozco que la sinrazón del hombre me hace dudar, que se puede cambiar este mundo injusto en uno más humano, que hay alternativas no totales pero sí cálidas, solidarias y racionalmente más sensatas. El único requisito para empezar es, al menos, *creer que se cree* en ello.

Ya lo bordó de manera poética el magnífico Eduardo Galeano:

«La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar» (Galeano, E. 2012).

Quizá el defecto de esta dichosa palabra sea semántico más que pragmático. Pues, si u-topía significa “no-lugar”, en este sentido metafísico se traduciría como ilusoria, desmedida e inalcanzable...como intraducible. En la era de la comunicación digital, virtual, estamos más hartos que nunca de ver y señalar con el dedo los problemas del liberalismo y neo capitalismo salvaje, pero faltos de alternativas que anuncien y demuestren que otro mundo es posible.

Mientras no logremos transformar esto, seguiremos creyendo que “utopía” es procurar conseguir algo lejano e imposible, que nace intrínsecamente muerto desde su pensamiento y sepultado en la palabra, o un motivo más para ejercitar el pensamiento único. Pero sólo de los utópicos es el reino de los cielos. Sólo de aquellos que, reconociendo su debilidad, son capaces de ir haciendo realidad lo posible, con esfuerzo, mucho esfuerzo y también con amor, libertad y la humildad necesaria como para solicitar ayuda, tantas veces sabiendo perder y, si es necesario, arriesgar la vida propia (nunca la del prójimo) en este sano intento de hacer de este mundo un lugar más hermoso y habitable, plural y diverso. Si nada puede cambiar, ¿para qué la política?

Algunos dicen con sus vidas que nuestro presente está escrito en pretérito imperfecto: dependientes de su historia y pasado personal, agoreros y pregoneros de calamidades futuras. Otros, lo interpretan en condicional, dependiendo de

la suerte y la malicia que hayamos echado en esta vida, según la experiencia y oportunidades que cada cual tenga. Pero el presente está en nuestras manos, brota del pasado no cumplido y aplazado al mismísimo futuro, ese horizonte que esperamos mucho más hermoso, justo, necesario y real, presente futuro que tocamos cuando somos ya capaces de contemplar el final adelantándonos a su presencia.

La utopía, esta certeza de “si queremos, podemos”, del triunfo del reino de las posibilidades, es el arma más potente que existe, capaz de rehabilitar los sueños, deshilar los miedos y disponernos a la lucha. Es el “dime cómo vives y te diré cómo has apostado”. Y no lo afirmo en sentido pascaliano, porque bajo la palabra utopía hay que reconocer que se pueden camuflar fanatismos y sectas, sino más bien queriendo dar a entender “dime cuánto amas y te diré en qué crees”, de quién te has fiado.

Como reza la canción de Silvio Rodríguez, “sólo el amor alumbra lo que perdura, sólo el amor convierte en milagro el barro, sólo el amor engendra la maravilla, sólo el amor consigue encender lo muerto” (Rodríguez, S., 1987). El único sendero existente para lograr la justicia es el amor, el único camino que nos conduce derecho a la utopía de lo posible. Pero tocaremos lo cierto siempre que seamos capaces de integrar y asumir la muerte y el sufrimiento como parte integrante de la vida.

Cuando decimos “fe”, yo pienso en obras fiables, justas, en vidas razonables y consecuentes, pero cuando hablamos de Dios me pregunto a qué o quién nos referimos. Realmente dudo que exista un consenso global. Juana de Arco sentía como divinas aquellas voces que escuchaba en su interior; los talibanes procuran hacer su “guerra santa” antes que el enemigo de Dios se alce con la victoria. Y las cruzadas o la inquisición nos demostraron cómo, poniendo a Jesús por testigo, se puede interpretar como correctos y necesarios actos vejatorios, inhumanos, justificando los medios más anti-cristianos bajo la bandera del mismísimo Dios.

Esas divinas voces que resuenan en cada uno de los creyentes han de ser discernidas, como dice la carta a los colosenses, al hilo de la caritas. Y no es que el amor sea exclusivo de los cristianos, pero en Jesús y sus seguidores más consecuentes

podemos sondear un universo experiencial singular y extraordinario, un relato histórico y profético difícilmente comparable.

No hay más extranjero, bárbaro, esclavo (...) Pónganse, pues, el vestido que conviene a los elegidos de Dios, por ser sus santos más queridos; revístanse de sentimientos de tierna compasión, de bondad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia (...) Haciendo todo con amor, todas las cosas concurrirán a la unidad... (Col 3,11-14).

Encontramos con frecuencia jóvenes cristianos (y no tan jóvenes) con la disponibilidad del profeta Samuel, la confianza de María, la generosidad para dejarlo todo como Mateo, o la inquietud por propagar el Evangelio de S. Pablo... Pero, ante todo, hay que preguntarse qué es lo que sienten para actuar así, ¿es llamada de Dios? Lo que oyen en la oración, en su interior, ¿viene de Dios? ¿Cómo saber si todo esto que trabaja en el interior de muchos pasaría la prueba y crítica de Freud, Marx o Nietzsche, entre otros? ¿Cómo saber si es cosa de Dios o, si preferimos, de lo más divino que llevamos dentro?

Interesante pregunta para una respuesta inviable. Para ello siempre podemos preguntarnos si, creyendo todo lo que creemos y viviendo tal y cómo pensamos, somos mejores personas y vamos dejando tras de nosotros un rastro inconfundible de honestidad, libertad y justicia:

Quien dice conocer a Dios conoce el lenguaje del amor, y conoce al hombre; si no, claramente damos la razón a quienes hablan de un dios prefabricado para justificar estructuras de poder. Si hay algo de divino en el hombre, esto es la caritas, la philía, el ágapé, la traducción humana de lo divino que, junto a la razón creativa, nos hace elevarnos sobre el resto de los animales. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» dice Gn 1,26. Y es que Dios es amor. «El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor» (1 Jn 4,8).

No existe auténtica justicia si no se mueve en la órbita de la fraternidad y la solidaridad, si no supera la frontera de lo legal (como esos trabajos esclavos que se fomentan últimamente y donde se cobra una miseria), ni verdadera caridad que no sea algo más que una mera compasión, pena que ignora las causas (cuántas medidas políticas ignoran esto y sólo se preocupan, a lo sumo, de poner

parches... o, incluso, le sale más barata... ¡siempre el peso de lo económico!). Una institución, religiosa o no, que deshumaniza, que no ensancha ni suma en la pluralidad, que no nos devuelve la dignidad y brillo de hijos de un dios, se convierte en una peligrosa secta por más tiempo y recursos que gaste en convencer a través del miedo y adoctrinamiento, la obediencia ciega o la propaganda.

Nunca se dio un Dios sano en una mente enferma ni se maduró como persona, como sociedad, dejando a otros, individuos o instituciones, nuestras voluntades para responder y decidir. La mayoría de edad supone una continua violencia y esmerada apertura y superación interior. Parafraseando a Hölderlin, cuando no se cuenta con el disenso, con la oposición, con la pluralidad, cuando no se escucha..., por muy buenas razones y santos proyectos que tengamos para procurar hacer de nuestro estado un cielo, lo acabamos convirtiendo en un infierno (Hölderlin 1976, 54). Y de esto saben mucho los gobiernos y las diversas Iglesias y religiones. Sus historias están plagadas de de utopías fuertes llenas de buenas intenciones, en muchos casos, pero también de guerras e intereses, divisiones internas, intrigas y falta de luz bajo el pretexto de conseguir su “santo objetivo”. Por ello, todo lo que no plenifica y libera al hombre, ha de ser primero cuestionado y, en su caso, rechazado en nombre de una filosofía de la liberación. No podemos aceptar una dictadura ideológica de ningún tipo, de ningún signo. De ninguna manera, ¡Por el amor de Dios! ¡Por el de las mujeres y hombres!

Se ha dicho y, parece que aceptado, que la fe es “creer sin ver”. El catecismo así nos lo transmitía a modo de pregunta-respuesta. Pero ese fiarse de Dios no brota de forma gratuita ni espontánea, mucho menos a base de inutilizar la razón, aquella –como decimos- que junto a la caritas nos iguala a los dioses. Tampoco es asumible porque lo diga una estirpe elegida para pensar por nosotros y dirigirnos. Algo intuimos y vamos viendo cuando creemos que creemos, cuando nos hacemos responsables de nuestro futuro, cuando re-direccionamos nuestro presente.

Nuestro reto como humanos, como civilización es aprender a querer, a discernir en libertad cuál es el negocio, el asunto por excelencia que debe preocuparnos. De todas las ofertas que hay, ¿cuál es la elección correcta, la que nos debe quitar el sueño?, ¿Qué debemos hacer para conseguir la mayor felicidad (la vida eterna)? (Lc 10,25).

« ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma», su vida? (Mc 8,36). Igual que las matemáticas se aprenden, a querer también..., y «nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13). Para saber actuar de forma fiel al mensaje de Cristo comencemos con el a-e-i-o-u de la aritmética básica de la fe: siempre sumando rostros y democratizando intereses; restando injusticias, juicios extremistas, quitando importancia a lo superfluo; multiplicando oportunidades en los demás y en uno mismo, dividiendo los problemas para que no nos supere, para identificarlos con nombre y apellidos y, cómo no, repartiendo las tareas y responsabilidades entre todos, especialmente la de despejar la “x” más importante y difícil de todas: discernir e interpretar los signos de Dios en estos tiempos, rastreando pistas para seguir trabajando por y para la felicidad y bien de la humanidad.

Esta es la experiencia de Tim Guenard, aquel niño violado, humillado, abandonado y maltratado por su propio padre que, poco después, descargaba su furia, su violencia interna, como boxeador profesional llegando a ser campeón de Francia. Cuando se convirtió fue capaz de sanar sus heridas más profundas sólo con amor. Estas son sus palabras en uno de los videos que realizó para comunicar su experiencia de vida:

El señor es muy delicado con las personas heridas. Incluso acepta que no le llamen por su nombre. Para algunos Dios es como algo mágico, Como si pasaran por una lavadora: entran sucios y al día siguiente salen limpios. Pero no hay nada mágico, tan sólo se muestra en los seres humanos, en sus debilidades y sus mejores deseos. No hay que ver a Dios como el Dios del domingo, es el Dios de cada día que ama tu ocupación, nuestras competencias, ya que a través de ello pasarán cosas que nunca imaginemos, Dios no está encima, está a nuestro lado, las personas suelen buscar a Dios lejos, fuera de nosotros, contraponiéndolo al mundo.

Dios está en tu vida: si eres feliz, Dios está feliz, si estás triste, él también, porque es un Padre que es feliz viendo a su hijo feliz. Es importante que los creyentes demos ganas de creer. Nuestra fe no hace daño sino que hace el bien, acaricia, como el padre del hijo pródigo de Rembrandt: la mano del padre no aplasta a su hijo, sino que es una mano de hombre y de mujer que abraza. Los creyentes del III milenio, si queremos que la fe exista, debemos abrazar a la gente. La prueba de que uno ama a Dios es que te re-envía a amar a los demás (Guenard, T, 2010).

2.2. La fe y las obras (Mt 25 y St.2).

Para sentirnos salvados, hijos y no esclavos, es necesario ejercer la libertad de los hijos de Dios (Jn 3,1), de aquellos que no nos sentimos juzgados, siempre abiertos a aprender y a arrimar el hombro, alegres de ser llamados a un hermoso proyecto. Casi sin darnos cuenta, el enorme peso de la visión de un Dios meramente intelectualizado o totalmente encorsetado bajo unos dogmas está aplastándonos como una losa. La Iglesia institución ha priorizado más bien en el Dios “Verdad”, por lo que ha tenido que hacer, obligatoriamente, una estructura muy fuerte de poder que custodiara y retroalimentara dicha verdad, cuando en realidad debería poner todo el acento en lo nuclear del mensaje y vida de Jesús: la solidaridad, la tolerancia y la misericordia, pues la verdad más verdadera es el amor, la caritas. ¿Es que acaso puede salvar (dotando de sentido) nuestras vidas una ideología, creencia o fe si no la sentimos, si no la encarnamos e incorporamos en nuestro día a día y en la de los demás?

Muchos siglos antes, encontrándose con este mismo problema, el apóstol Santiago sentenció:

Hermanos míos, ¿de qué le sirve a uno alegar que tiene fe, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarlo esa fe? Supongamos que un hermano o una hermana no tienen con qué vestirse y carecen del alimento diario, y uno de ustedes les dice: “Que les vaya bien; abríguense y coman hasta saciarse”, pero no les da lo necesario para el cuerpo. ¿De qué servirá eso? Así también la fe por sí sola, si no tiene obras, está muerta.

Sin embargo, alguien dirá: “Tú tienes fe, y yo tengo obras.”

Pues bien, muéstrame tu fe sin las obras, y yo te mostraré la fe por mis obras. ¿Tú crees que hay un solo Dios? ¡Magnífico! También los demonios lo creen, y tiemblan.

¡Qué tonto eres! ¿Quieres convencerte de que la fe sin obras es estéril? (St 2, 14-20).

Dice el refranero, siempre sabio y nunca traidor, que «de buenas intenciones el infierno está empedrado». Lo menos que podemos pedirle a una persona es tener buena voluntad, sanos deseos, pero lo segundo e inmediato al propósito, lo que

marca el nivel de madurez humana, es la coherencia entre lo que quiero, sé y puedo, entre lo que hago y digo, el ser consecuente y responsable de mis actos.

Pero como no vivamos como pensamos (ahora, arriesgados con la bendita y limpia ilusión de juventud), acabaremos pensando como vivimos (después, de vuelta y cansados de muchas batallas, conservadores y temerosos de perder lo poco que tenemos). Si no intentamos cambiar el mundo ahora, es muy probable que el miedo a lo incierto esté ya cambiándonos y condicionando.

Jesús, tras contar la parábola del sembrador a una multitud de personas, con intención de remover en sus oyentes la tierra interior y evitar una vida estéril, prosiguió:

“¿No comprendéis esta parábola? ¿Cómo, pues, entenderéis todas las parábolas? El sembrador siembra la palabra. Primero están estos que caen junto al camino donde se siembra la palabra. Y cuando la oyen, en seguida viene Satanás y quita la palabra que había sido sembrada en ellos.

También los que son sembrados en pedregales son aquellos que, cuando oyen la palabra, en seguida la reciben con gozo; pero no tienen raíz en sí, sino que son de poca duración. Entonces, cuando viene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, en seguida tropiezan.

Y otros son los que son sembrados entre espinos. Ellos son los que oyen la palabra, pero las preocupaciones de este mundo, el engaño de las riquezas y la codicia de otras cosas se entrometen y ahogan la palabra, y queda sin fruto.

Y aquellos que fueron sembrados en buena tierra son los que oyen la palabra, la reciben y producen fruto a treinta, a sesenta y a ciento por uno” (Mc 4, 13-20)

Derecho a la utopía. Esto es lo que algunos, sin saberlo (y sin importarles mucho este detalle), han conseguido realizar. Hay quienes han acertado con el proyecto más cristiano del cristianismo sin considerarse creyentes. Son aquellos que han conseguido afinar en la caritas, lo vital que toda opción que se precie para poder ser calificada de humana y digna debe tener. Todos nos unimos a Jesús, aún sin saberlo, en el amor y la solidaridad.

Curiosamente el capítulo 25 de San Mateo nos relata el juicio final de un modo anti-institucionalista: cuando Jesús nos convoque a todos, nos llamará de muy diversos ámbitos y “seremos juzgados” por nuestras obras, no por los oficios eclesiásticos que tengamos en el currículum, ni tan siquiera por los rezos necesarios que hayamos podido acometer o los actos litúrgicos consumados. El amor y la calidad que hayamos puesto en nuestras acciones delatarán quiénes somos, hablarán de nosotros. Así pues, nos pediremos y se nos pedirá cuentas de nuestra actitud concreta con los demás, con el consiguiente peligro de contestar como Caín tras asesinar a su hermano Abel: «¿Es que soy yo acaso el guardián de mi hermano?» (Gn 4,9),

Y entonces Jesús dirá: «Venid benditos de mi padre porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve en la cárcel y me visitasteis (...), y entonces muchos dirán: ¿pero cuándo Señor hicimos eso contigo? Y Dios les responderá “cuando lo hicisteis con uno de estos más pequeños» (Mt 25, 31-46). Por lo tanto, es obvio que éstos que hacían lo que Dios quería y sentía no sabían que estaban realizándolo con/por él. Lo cual puede indicar, haciéndole un guiño a Gianni Vattimo, que lo que a Dios le importa no es tanto en qué grupo (religioso o político-social) estemos apuntados sino, apuntados o no, si hacemos vida la caritas, si amamos, si nos liberamos unos a otros en definitiva, ya que es probable que Dios y nuestros ciudadanos se pregunten quiénes son o somos muchos de los que hablan o hablamos en su nombre (Mt 7, 21-23).

No olvidemos que Santiago, el apóstol, dice que «la religión verdadera y perfecta delante de Dios» consiste en resolver los problemas de los marginados, que en aquel tiempo eran los huérfanos y las viudas (St 1,27). En el de hoy, los que están pasando esta injusta crisis económica y moral, y los que siempre la pasaron, los que no conocieron otra mejor realidad que la que viven, aquellos que parece no tienen derecho a la utopía.

Dios se encarna, se hace hombre para que el hombre se acerque a Dios. Así, Dios se abaja y se vacía (kénosis): quien tiene todo el poder se quita el poder libremente para asumir el único camino que nos hace divinos como humanos: la caritas (Fp 2 y 1Cor 13). Quien, se dice, moraba en la gloria del cielo se encarna y pone su

tienda entre los hombres, en el suelo (Jn 1,14), en medio de nuestra sociedad humana, de nuestra tribu, y dentro de cada persona para que el hombre brille con luz propia. Esa deidad (entendamos la capacidad de amar) no estaba fuera de él, moraba dentro de sí, como ya nos indicó con el dedo Agustín: «Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas» (San Agustín 1979, 159).

Estas son las razones de mi fe, las razones de mi esperanza (1Pe 3, 5). Pero si fundamento a Dios como algo cercano, incluso interno al hombre, ¿no estoy humanizando de alguna forma a Dios, o divinizando al hombre? Lo cierto es que nunca se ha dado una religión liberadora en una estructura opresiva. «Vino nuevo en odres nuevos» (Mt 9, 17). Es por ello que, a este peculiar Dios, tan frágil pero a la vez tan asombroso, se accede, necesariamente y a la vez, desde un equilibrio entre corazón y mente, individuo y comunidad, razón y fe.

« ¡Te doy gracias, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla! Gracias, Padre, porque así te ha parecido bien», decía Jesús de Nazaret (Mt 11, 25). No entendamos que la religión es para los necios e irracionales, sino que, para hablar de Dios, Jesús utiliza palabras tan simples que asustan. Muchas veces creemos que no utilizar imágenes grandiosas y desproporcionadas es no hablar de lo divino. Sin embargo, si miramos en lo ordinario y sencillo, lo cotidiano de cada día, no sólo las grandes ocasiones ni los actos multitudinarios, entonces apreciamos que las cosas de Dios, las cosas más divinas se construyen con pequeños gestos, comienzan con cosas tan pequeñas como una semilla de mostaza (Mt 13,31-33).

Si dedicásemos un tiempo al día a pasar por el corazón los gestos, las miradas, las palabras y acciones concretas, y valorásemos qué hemos aportado hoy a la construcción positiva del mundo, cuánto y cómo hemos amado, entonces, quizá, estaríamos en disposición de crear reino de liberación en los que nos rodean, entonces la utopía de un mundo mejor empezaría a hacerse realidad y crecería, como está ya creciendo hoy, casi sin ser percibida. El reinado de Dios tiene un componente de simpleza, de sencillez activa, no de incultura, ignorancia o proyección inconsciente sino de apertura a los pasados futuros posibles, con libertad y responsabilidad. Muchas

personas anónimas ayer y hoy trabajaron y están trabajando, con sus límites, por construir un mundo mejor: apostaron por la caritas, por la “utopía débil”, como débil es el amor frente al otro.

Es fácil acostumbrarse y ver como normales, no dándoles el valor que tienen, que se merecen, los pequeños milagros que nos rodean diariamente. Por eso Jesús hablaba en parábolas, para hacernos percibir lo bueno que nos pasa desapercibido, lo bueno que, aunque desapercibido, ya nos está pasando. Es buena la introspección para no perder el tren de sentido de nuestra historia.

Vivimos tiempos convulsos en los que observamos un sorprendente giro, una vuelta que favorece el sentir religioso. Pero esta apertura hacia la religión y lo sagrado es ambivalente. Por un lado, podemos constatar en todo el planeta una preocupante proliferación de sectas religiosas, las cuales podemos calificar de “virus social”, y en las que Dios, al modo del Zeus prometeico, parece, se toma la revancha contra la razón del hombre y sus conquistas. En este caso se trata de una vuelta a las mazmorras del sinsentido, un golpe sobre la mesa a cargo del miedo que se hace fuerte a través de la impotencia e ignorancia, caldos de cultivo de todo totalitarismo hondo que anida en el ser humano y que se muestra externamente bajo las formas de la alienación, fanatismo y abuso intolerante.

Pero en la posmodernidad, de vuelta la razón de su viaje sin rumbo por el mundo de la técnica y la ciencia, donde se desmitifica y destrona a la razón como donadora de sentido, tras la época que más se centra en el hombre pero sin contar realmente con él, sin llegar a él y, posiblemente, haciendo de éste un sujeto pasivo y alienado donde, como botón de muestra, los hippies y el mayo del 68 nos hablan del espíritu de desconfianza política que se vive como algo lejano e insensible ante los problemas reales de cada día, en medio de toda esta crisis de modernidad de ayer y de hoy, la única posibilidad de supervivencia de lo religioso susceptible de superar la crítica racional y de establecer lazos socio-políticos transformadores es la caritas. Esa philía de la que ya nos hablaba el mismísimo Aristóteles apuntaba maneras, esa amistad profunda que nos une en aras a promover el bien común, a trabajar y cooperar unos con otros, a conectarnos creando sinergias constructoras.

Tal y como dice la carta a los Hebreos, «Preocupémonos los unos por los otros, a fin de estimularnos al amor y a las buenas obras» (Hb 10, 24), para lograr vivir ese amor ágapé desinteresado, incondicional y gratuito. Es curioso cómo, en la era de la comunicación y de la globalización, gran parte de la población mundial sufre la soledad y el sinsentido. Por ello, quizá, muchos viven en el infierno más atroz que existe. Sartre comentaba, al hilo de su conclusión sobre la mirada en *El ser y la nada*, que el infierno son los otros. Quizá como de alguna forma insinuó Oscar Wilde, somos nuestro propio demonio y hacemos de este mundo nuestro infierno, pues «ignorar las consecuencias de nuestros actos –dice A. Dolina-, esto es el infierno» (Dolina, A., 2011). Pero prefiero pensar con Borges que mejor será «que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno» (Borges 1996, 580-581).

De lo que el mundo está necesitado es de Amor fraterno, de la solidaridad y el reconocimiento mucho más cercano del prójimo, de sentir los problemas y alegrías del otro como algo propio, próximo, más familiar, de no sentirnos excluidos. La crisis económica mundial que estamos viviendo ha despertado la solidaridad y el compromiso de las familias, organismos y personas pero, al mismo tiempo, está resucitando un nuevo e intransigente fascismo que se hace insensible al sufrimiento de los más débiles, en los cuales ven representados la amenaza a la uniformidad de sus estrechas pretensiones.

En otras épocas, bajo un régimen teocrático, se ha creído, casi sin dudar, en un dios etnocéntrico y distante que premiaba a unos pocos (elegidos, sanos, creyentes, ricos y poderosos) y sometía y castigaba a los apatridas, enfermos, incrédulos, pobres y marginados. Un dios muy sospechoso contado e interpretado desde un único ángulo, desde cierta altura.... Y lo más problemático era cuestionar este paradigma. No es hasta Jesús de Nazaret cuando la religión se hace evangelio (buena noticia) para el hombre, cuando lo humano y lo divino se acercan, cuando la verdad se traduce y conjuga en presente de indicativo, con el verbo amar. El cristianismo es, así, la religión del amor, la religión simple cuyo contenido se resume con los dedos de una mano, con cinco palabras: “a-mí-me-lo-hicisteis” (Mt 25,40). Todo lo demás es secundario: la fe, la esperanza. Porque amo, tengo fe en ti y en los demás, en que esto puede cambiar, en

que podemos cambiar-lo. Porque amo, tengo esperanza. La philía, el ágapé, la caritas son la clave para un mundo hambriento de esperanza y cansado de sufrir.

2.3. Un acercamiento a Jesús de Nazaret desde los evangelios: entre la fe, la teología y la historia

Si partimos con Nietzsche de que no existen hechos, sólo interpretaciones, la actualidad de los Evangelios no se basaría en los datos históricos. Ahora bien, esto no significa que da igual que sean inventados. Evidentemente, dentro de todos los escritos y visiones superpuestas de humanos -demasiado humanas- que metieron mano a lo largo de la historia en las Escrituras, debe existir alguna base histórica como para que, aunque no tengamos la suficiente seguridad empírica de demostrar aquello, podamos no sólo tener una corazonada sino saber que la percepción va bien encaminada. Aquí la cuestión no es si lo dijo o no lo dijo Jesús sino -como advierte J. L. Sicre- si podría haberlo dicho. Y esto no es una mentira, no es una deducción de la nada, sino una interpretación teológica al hilo de una verdad histórica.

No puedo negar que el Jesús que yo creo es la mezcla de los Jesús que han creído otros, más mi experiencia personal de fe en la oración, en espíritu y -espero que- en verdad. Lo histórico no convierte por sí mismo. Cuántos contemporáneos de Jesús no sólo no le siguieron, sino que, incluso, lo condenaron o se rieron de él. Los textos que más han cambiado a la gente, muchas veces tienen dudosa procedencia. El problema es cuando entendemos “histórico” al modo como la ciencia-razón se erigía en juez supremo en el S. XVIII, como indudable y enteramente comprobable. Entonces se suele creer que las cosas que no son “históricas” (legado del s. VIII) no tienen validez. Pero, en la Biblia y los evangelios, la teología está basada en la historia de fe que el pueblo interpreta, en este sentido, de unos hechos. El relato del cuento del hijo pródigo ha cambiado a más personas que el hecho de que Jesús, históricamente, cruzara el río Jordán en barca. No parece haber mucha duda de que el hijo pródigo lo contara Jesús, aunque sea una parábola, un relato inventado pero muy real en su significación personal y comunitaria.

Una breve introducción acerca de los evangelios:

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

Los presentes datos los consigno de uno de los mejores biblistas que existen en la actualidad: José Luís Sicre, S.J., profesor en el Pontificio Instituto bíblico de Roma y en Cartuja (Granada) y de una humildad y sabiduría no habituales. Tuve la suerte y el lujo de asistir a unos cursos basados en su famoso libro *El cuadrante* y destinados a un grupo reducido de personas, de los cuales saco e interpreto muchas de las cuestiones que aquí destaco. Ante mi pregunta si le importaba que le citara en mi tesis, me respondió: «sin problemas, como si no me nombras. Haz conmigo lo que quieras...». Una actitud -no menos que- chocante, ahora que se habla tanto de derechos de la propiedad intelectual.

¿Qué son los evangelios?

De modo esquemático podemos decir que:

a) No son una biografía de Jesús. No ambientan su momento histórico: falta una presentación física y psicológica del personaje, dejan de lado toda la juventud de Jesús.

b) Tampoco son una síntesis de lo que Jesús hizo y dijo. Una síntesis sólo se fijaría en lo ocurrido, en el pasado, y los Evangelios tienen una relación esencial con el presente.

c) Podemos definirlos como *una* “buena noticia” para nosotros, basada en el pasado, interpretada a la luz del presente (la vida de las primeras comunidades) y con vistas al futuro (fomentar la fe y el compromiso de la Iglesia posterior).

¿Cómo surgieron los evangelios?

Etapa de transmisión oral

Los orígenes de los evangelios hay que buscarlos en la predicación de los apóstoles, centrada en la muerte y resurrección de Jesús. El testimonio más antiguo que tenemos se encuentra en 1 Cor 15,3-7:

«Lo que transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido: que el Mesías murió por nuestros pecados, como lo habían anunciado las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día como lo anunciaban las Escrituras; que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce... »

De acuerdo con este esquema básico, se amplía considerablemente el relato de la Pasión. Incluso en los evangelios actuales se advierte que constituye un bloque de primordial importancia. Se añaden anécdotas sobre la vida de Jesús que iluminan su persona, poder, enseñanza... y palabras de Jesús que se consideraban más importantes.

Etapa escrita aramea

Pronto se advierte la necesidad de consignar esta tradición por escrito. Se forman pequeñas colecciones, en orden cronológico o lógico (parábolas, enfrentamientos de Jesús con diversos grupos: Mc 2,1-3,6). Se compone un primer evangelio en arameo; abarca desde el bautismo hasta la resurrección y recoge palabras y hechos de Jesús. Este evangelio se perdió, pero sirvió de base a los otros tres evangelistas. Al mismo tiempo se forma una colección aramea de palabras de Jesús (conocida con la sigla Q, abreviatura de la palabra alemana “Quelle”, “Fuente”).

Etapa escrita griega

Las dos obras anteriores se traducen al griego. Mc redacta su evangelio usando -según testimonios antiguos- detalles personales de Pedro. Un autor griego escribe el evangelio de Mt, sirviéndose del Mt arameo, de Mc, y de la colección aramea de palabras de Jesús (Q). Lc lleva a cabo una tarea semejante utilizando las mismas fuentes que Mt y otros datos que recogió personalmente. A finales del siglo I se redacta el evangelio atribuido a Juan, que también tiene un complejo proceso de formación.

Importancia de la comunidad

Actitud de Mc con sus lectores de origen pagano:

Explica Los vocablos arameos: *Boanerges* (3,17), *Talita qumi* (5,41), *epheta* (7,34), *qorbán* (7,11), *Abba* (14,36), *Gólgota* (15,22), *Eloy...* (15,34). También las costumbres judías: comer con manos impuras (7,3), primer día de los ázimos (14,2), Parasceve (15,42).

Evita contraponer la Ley antigua y la Nueva (el auditorio no la habría entendido), hablar del cumplimiento de las profecías (por el mismo motivo).

Añade «Casa de oración para todos los paganos» (Mc 11,17), «Primero tiene que anunciarse la buena nueva a todos los pueblos» (Mc 13,10).

Adapta, en el caso del divorcio, las palabras de Jesús a la legislación greco-romana, que iguala al hombre y la mujer ante el divorcio (10,11-12).

Actitud de Lc con sus lectores de origen pagano

Omite cosas duras para ellos como lo que dice Mt 10,5 («no vayáis a los gentiles») y 15,24 («No he sido enviado...»). Toda la historia de la cananea.

Añade notas de universalismo y apertura a los paganos (2,31s; 4,25-27). Deja muy bien a los samaritanos (10,33-37; 17,18-19). Alaba mucho al centurión (7,10). Los gentiles precederán a Israel (13,29-30).

Piensa en sus necesidades e insiste en la oración. Personajes del evangelio de la infancia; ejemplo de Jesús (3,21; 5,16; 6,16; 9,18; 9,29; 10,17-21; 22,39-46; 23,34-36); parábolas: amigo inoportuno (11,5-8), juez inicuo (18,1-8)

Insiste en la abnegación y la renuncia. Añade 9,62 y 14,33 y radicaliza la exigencia (interesante es comparar Lc 14,26 con Mt 10,37).

Subraya la alegría que supone el evangelio en los relatos de la infancia, los 72 discípulos (10,17.20.21), la multitud (13,17), Zaqueo (19,6), los discípulos de Emaús (24,41), después de la ascensión (24,52).

Lc añade, pues, notas de universalismo, como decimos (Lc 4, 26-27): Simeón...ante todos los pueblos (Lc 2, 31-32); los diez leprosos, de los cuales el único que regresa para agradecerle a Jesús su curación es extranjero. Esto es exclusivo de Lc., el samaritano, el centurión...

Existen diferencias entre Mt 7, 23 y Lc 13,27: “vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur...”. Jesús reza e insiste en la oración en Lc. Textos exclusivos de Lc: 9,62, por ejemplo. Radicaliza las exigencias de Jesús: Lc 14, 20 (comparar con Mt 10,37). La alegría en concordancia con la exigencia.

Actitud de Mt con sus lectores de origen judío

Elabora de manera sistemática la enseñanza de Jesús: los cinco discursos: Sermón del Monte (cc.5-7), Discurso de misión (c.10), Las parábolas del Reino (c.13), Discurso comunitario (c.18) y el Discurso escatológico (c.25). Cita frecuentemente las Escrituras, como el evangelio de la infancia, etc. Trata Mt temas de especial interés para ellos, como la relación entre la ley antigua y la nueva (22,40; 5,17). Hace un paralelismo entre Jesús y Moisés.

Pero Mt también ofrece una imagen distinta de muchos protagonistas. Así, pues, omite referencias a los sentimientos de Jesús, también detalles que podrían interpretarse como ignorancia (comparar Mc 5,29-33 con Mt 9,22). Omite también las curaciones del sordomudo y del ciego de Betsaida (en Mc), que puede sugerir la idea de que Jesús es un mago o un curandero y detalles que pueden sugerir impotencia por parte de Jesús (comparar Mc 6,5-6a con Mt 13,58), añade el diálogo de Juan y Jesús en el bautismo.

Es un catequista fabuloso: Jesús es el cumplimiento de todas las escrituras. En Lc no aparece esto porque sus destinatarios no entienden nada de las escrituras. Mt suprime textos de Mc que les parece escandalosos o que rompían su finalidad; por ejemplo de curación de un sordomudo. Mc 6,5-6: y no podía hacer allí ningún milagro, pero Mt señala que fue por su incredulidad.

Diferencias importantes: Mc 3,21. 31-35 y Mt 12, 46-47. Mateo mejora las imágenes de los discípulos respecto de Mc, pero empeora la imagen de las autoridades judías (finalidad).

Sobre la familia de Jesús es interesante comparar Mc 3,21.31-35 con Mt 12,46-47. También mejora la imagen de los discípulos, omitiendo o cambiando detalles de Mc, y ofrece una imagen mucho más polémica y dura de las autoridades judías, especialmente de los fariseos: añade 15,12-14 y c. 23.

Una forma distinta de leer:

El texto en su contexto

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

Al hilo de la importancia del texto en su contexto, es curioso el dogma de la virginidad de María del protoSantiago (apócrifo) que afirmaba que María fue concebida como una luz que atraviesa un cristal, sin romperlo ni mancharlo, etc. Curioso que tuviera este fragmento tanto influjo en la Iglesia, aún rechazándose los evangelios apócrifos, y que al final se convirtiera en un dogma. Una manera práctica para comenzar a cuestionar, pues, a los dogmas, al menos como intemporales, pues claramente son contextuales.

-El núcleo del mensaje kenótico-caritativo de Jesús: el esquema del sermón del monte y las Bienaventuranzas:

Las Bienaventuranzas comienzan diciendo «...porque de ellos es el Reino de los cielos...». Y al final, igual (la última). Las Bienaventuranzas no son una carrera de obstáculos, como si lo tuviésemos que ir haciendo desde nuestra voluntad. Son más bien ocho puertas que permiten de forma diversa y plural entrar en el reino de Dios. Cada cual debemos encontrar nuestra puerta y ahí es donde comienza todo; no donde termina. Ahí comienza lo que debe diferenciarnos de los escribas: «si vuestra piedad no supera la de los escribas y fariseos...» (Mt 5,20). El texto –como advierte Sicre- hay que verlo en su contexto.

Esquema del sermón del monte (Mt 5-7): una manera esquemática y distinta de interpretarlo:

I. Introducción: la entrada al Reino de Dios (5,3-16)

1. Las bienaventuranzas: ocho puertas para entrar al palacio

(O: ¿quiénes pueden adoptar una actitud cristiana?)

2. ¿Qué peligros corren?

- Perder su energía: la sal de la tierra

- Ocultar su energía: la luz del mundo

II. Cuerpo central: la vida en el Reino (5,17-7,12)

1. Advertencia preliminar (5,17-20)

2. La actitud cristiana ante la Ley (5,21-48): contra los escribas
3. La actitud ante las obras de piedad (6,1-18): contra la postura fariseos
4. La actitud ante el dinero y la providencia (6,19-34): contra los idólatras
5. La actitud ante el prójimo (7,1-6).
6. Dos posibles dudas del oyente (7,7-12)
 - ¿Podré vivir todo esto? Poder de la oración
 - ¿Conseguiré recordar tantas cosas? La regla de oro

Epílogo: Requisitos para mantener una actitud cristiana (7,13-27).

1. No despreciar la puerta pequeña y el camino angosto
2. Cuidado con que te engañen
3. Cuidado con engañarte a ti mismo
4. Poner en práctica lo escuchado

-La expulsión del demonio al comienzo de la actividad de Jesús

(Mc 1, 21-28):

«Les enseñaba con autoridad, no como los letrados...» (Mt 7, 28-29).

Es una enfermedad teológica. Es el primer momento de actividad de Jesús. El episodio anterior era las tentaciones, por lo que se supone la primera batalla entre Jesús y Satanás. Desde el inicio hay personas que se oponen a su mensaje. Pero hay otros que lo ven, no como amenaza, sino como oportunidad. No es como los otros. Estamos ante el enfrentamiento de la doctrina de Jesús, pero los grandes y peligrosos rivales de Jesús son, no demonios, sino hombres; tirando de ironía, muchos más difíciles de expresar de sus mentiras, de sus presupuestos, sus teologías y adoctrinamiento, de sus puestos.

-También es relevante la sencillez con que Jesús se revela en la escena de la curación de la suegra de Pedro: el ánimo (de alma) que le devuelve la salud, que cura el alma. Cuántas veces somatizamos nuestras penas interiores...y la cura es alguien que te escuche, te comprenda y te dé la mano.

-La curación del leproso en Mt 8, 1-4:

El contexto es que Jesús ha demostrado su sabiduría en el sermón del monte y Mt muestra, así, p. ejemplo, milagros. El primero es éste: en el A. T tenemos dos casos de lepra. En referencia a Moisés y en referencia a Eliseo. Moisés, ante un caso de lepra, no puede curar a su hermana, sólo pedírselo a Dios. Eliseo manda a Nahamán que se lave siete veces. A este le choca pero le hace caso y, así, queda limpio.

Pero un judío pedirle a otro: «si quieres, puedes curarme...», supone una fe en que esa persona tiene el poder en Dios. Si lo aislamos del contexto, hacemos sólo ver que a Jesús, la ley religiosa le trae sin cuidado (la prohibición de tocar al impuro), demuestra su poder, pero si miramos el contexto observamos que es el primero de una lista de hasta diez milagros relacionados y muy humanos.

-Marta y María (Lc 10, 38-42):

Teniendo en cuenta el contexto, hay que ver que lo anteriormente ocurrido es la parábola del buen samaritano. ¿Quién es mi prójimo? Y le cuenta la parábola del buen samaritano: el que lo trató con misericordia. Ante el prójimo, la lectura del cristiano es la acción misericordiosa, actuar. Y con Jesús (Lc 10, 38-42) Lc pretende enseñarnos que con Él lo mejor que podemos hacer es escucharlo, sentirlo, gustarlo, leer su palabra que nos ayuda a la acción misericordiosa, a no vaciarnos de nosotros mismos. Es incomprensible el machismo en la iglesia, quizá fruto de leer poco las escrituras y con los ojos enturbiados, especialmente los evangelios. Que Jesús fuera acompañado de mujeres significa mucho, sobre todo si nos retrotraemos a la mentalidad judía.

-La limosna de la viuda pobre: Mc 12s:

Contexto: los sumos sacerdotes, escribas y senadores: autoridad de Jesús; fariseos y herodianos: tributo al César (política-economía), saduceos (resurrección), un escriba (el mandamiento principal de los más de seiscientos que existían), la viuda (que no se interesa por Jesús sino que da lo que tiene. Jesús no la llama para hablarle, simplemente la alaba). En este contexto Jesús nos dice, de algún modo, lo que importa es amar y dar lo que uno es y, por lo tanto, tiene.

Mc 8, 27-10,52 (se puede leer “haciendo zapping”, pero perderíamos la visión global). Da la impresión de que son textos inconexos, pero lo que domina todo en su contexto es quién es Jesús. Tras preguntar a sus discípulos quién dice la gente que es él y quién creen ellos que es él, anuncia su pasión. Por lo que Mc introduce unos relatos de incompreensión (anuncio-incompreensión) de forma cíclica. Un verdadero discípulo de Jesús sólo puede ser en esta relación.

-Curación del ciego Bartimeo: Mc 10, 46-52:

Es la única persona curada por Jesús que sigue a Jesús: fuerza simbólica enorme cuando Jesús habla de cómo quedar desconcertados. La del ciego es la manera que tenemos que tener en su seguimiento. El evangelio es utópico para el que no lo vive o no lo cree. Si este proyecto se empieza a poner en práctica acaba llenándose de instantes eternos, discontinuos, no nos engañemos, pero transformadores para mí y los que me rodean.

Mt 4, 23 y Mt 9, 35: Es lo mismo: en medio de estas citas mete las Bienaventuranzas y los diez milagros. Para un judío el reinado de Dios significa Dios gobernando este mundo (algo mucho más que la democracia que entendemos, al menos de la que se viene practicando). Los israelitas siempre han sufrido mucho. Los profetas siempre iban alzando el ánimo, pero surgieron grupos apocalípticos que afirmaban que lo que anuncian los profetas no podrá ser conseguido nunca de esa manera tan radical. Pero el mundo futuro saldrá, pero no sin hacer desaparecer este mundo malo presente...

Jesús recoge la idea político-religiosa del mundo bueno futuro, pero aceptando el mundo bueno presente; si se trabaja se consigue el mundo bueno futuro, un paraíso radicalmente “comunista” que ni los propios comunistas creen en ello. Transformar este sí, hacer de este mundo un cielo, pequeños continuados gestos. Jesús

es la bisagra entre la profecía y la realidad: no ha llegado el Reino, está cerca porque se ha cumplido el plazo, donde los pasados posibles, no ocurridos, hoy y mañana se irán gestando.

El evangelio de Lc dice, para corregir esta disyuntiva de los cristianos del primer siglo: «El reino de Dios está dentro de ti». Esto que dice Jesús tiene que cambiarnos la vida, convertirnos: volvernos a Dios, como lo expresa en la parábola del hijo pródigo: hay que cambiar de conducta: vete y no peques más: Retorno teológico.

A Jesús lo mataron por su coherencia. La persona humana está por encima de la ley religiosa. La encíclica *Humane vitae* ha apartado a muchos de la fe en Cristo (la cuestión del matrimonio, entre otras).

**De cómo el A.T ilumina la persona y el mensaje de Jesús:*

Mt 21, 12-14: ¿Qué hizo Jesús?

Si nos fijamos en los verbos de acción, vemos cómo actuó Jesús en el templo: entró, echó fuera, les dijo, los curó... En el templo de Jerusalén se hacían los ritos de sacrificios y holocaustos. Jesús echó a los mercaderes y volcó las mesas. Según Salomón, David, el rey, dijo aquel día (paralelismo con David) que a los cojos y ciegos los detestaba. Esta escena de la expulsión de los mercaderes relaciona, así pues, el A.T con Jesús: los animales y los tributos que allí se cambiaban, Jesús los rechaza, y añade Mt, haciendo alusión a Salomón y David- : en el templo se le acercaron ciegos y cojos y él los curó (Mt 21, 12-14). Jesús “se mete en la boca del lobo” contra la normativa respaldada judía.

Comida con publicanos y pecadores:

El espíritu del buen judío está inspirado en el salmo nº 1: “Dichoso el hombre que no camina en el camino de los malvados...”, y Jesús comiendo con pecadores y publicanos está poniendo en entredicho el ideal del buen israelita.

El grano de mostaza (Mt 13, 31-32):

Parábola de optimismo que tiene reminiscencia (en la misma situación de desánimo contextual) en Ez 17 (el cedro de Ezequiel), pero a diferencia del cedro del

A.T, es más menuda la mostaza y sólo más alta que las hortalizas y el cedro alto, vástago, monte elevado y señero, monte encumbrado y cedro magnífico. Y es que seguimos viendo nuestro futuro como Iglesia, como el cedro de Israel, como el Vaticano, etc., y no como algo más humilde. Además, curioso es también el sentido de pertenencia en Jesús: el grano de mostaza, cuando se hace grande, los pájaros anidan, se van y vuelven cuando quieren: libertad.

La viña (Mt 21):

Está basada en Is 5, 1-7. Isaías describe al pueblo del Señor (la viña) que no da frutos buenos. El pueblo entero es culpable de esa situación. Pero, a diferencia, en Isaías (Is) la voz es mala y todo el pueblo es culpable; pero en Mt la viña es buena pero no así los encargados de la viña. Así, cuando finaliza la parábola (versículo 45), los sacerdotes y fariseos comprendieron que el mensaje iba por ellos.

El perdón de los enemigos (Lc 6, 27-30):

«Amad a vuestros enemigos...». Esto es de tal novedad que revoluciona la mentalidad del A.T. En el Sal 109 (108) el judío pide el fracaso, la maldad contra sus enemigos. En cambio, Jesús anuncia todo lo contrario. Ha llegado al punto el asunto de la culpabilidad alemana del exterminio judío que los teólogos y biblistas alemanes llegan incluso a decir que el N.T es sólo una continuidad sin más con el A. T, un punto y seguido sin apenas novedad sobre la tradición judía, debido a la hipoteca que le ha creado la 2ª guerra mundial.

La persona de Jesús y su comparación con Moisés:

Los evangelistas eran catequistas y consideraron que el mejor recurso era relacionarlo con personajes famosos bíblicos. En Mt hay un paralelismo entre Jesús y Moisés, pero muestra la superioridad de Jesús a una comunidad judía, lo cual era tan arriesgado o más que decir hoy Jesús es más grande que Mahoma. Mt, en las tentaciones retoma las frases del Deuteronomio, respondiendo al diablo (Moisés) para hacer ver que es el nuevo Moisés. Pero llegando a Galilea, poco después, se despunta de Moisés y, en paralelismo con él (en el monte Sinaí), muestra el mensaje a la

muchedumbre: las Bienaventuranzas y el Sermón del monte, lo nuclear del mensaje cristiano.

El límite en Ex 19, 12-13:

«Traza un límite alrededor». No podían subir al monte (simbología de alcanzar a Dios). Jesús sí permite que suban y el límite es el amor: «sabéis que se os dijo ojo por ojo...pero yo os digo: amad a vuestros enemigos.... » (Mt 5, 38-48). El amor lo interpreta todo. Es la nueva koiné. Entre la ofensa y la venganza había una equidad y justicia absoluta: ojo por ojo, pero no lo mates, se decía. Jesús no sólo es un buen discípulo de Moisés sino que lo supera con creces, en el amor, el límite es transportado en su sentido y significación. Es normal que lo mataran; simplemente hicieron lo que debían en su concepción-interpretación-mentalidad de las escrituras. En el Maná también podemos encontrar un paralelismo con la multiplicación de los panes. También demuestra su superioridad, en su integración y solidaridad, en su Amor (con mayúsculas).

En Mt 28 tenemos el final del evangelio. Ahí se nos recuerda que Jesús tiene plena autoridad en el cielo y tierra...y por ello nos envía en nombre de la comunidad del amor (del Padre, del Hijo y del Espíritu) con la fe de que estará con nosotros hasta el fin de los tiempos.

- Paralelismo con Deuteronomio: con la muerte de Moisés (Moisés murió a la edad de 120 años...pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés). *En Mt no hay entierro ni despedida fúnebre. Sigue vivo; sutilmente Mt hace valer la diferencia. Jn dice que la ley se dio en Moisés, pero que la quintaesencia es Jesús (Ex 34): A Dios nadie lo ha visto nunca (Moisés tampoco), pero su hijo, la palabra, ha estado al lado del padre y lo conoce (Jn 1,18).

Pero nos podemos preguntar qué conciencia tenía Jesús de sí mismo:

-Paralelismo de Ana (la madre de Samuel. 1 Sam 2, 26) y María (Magnificat. Lc 2): Samuel, de niño, con 12 años, según dice Flavio Josefo. Jesús con 12 años en el templo. Recordemos que en la llamada de Dios al profeta, Samuel respondió: «habla señor que tu siervo escucha...» (1 Sam 3, 3s). No conocía aún al

Señor, aún no se le había revelado la palabra...; por eso Jesús, con 12 años sí sabía que tenía que estar en las cosas de su padre. Lc advierte que ya tiene conciencia de quién era.

Jesús y Elías

Posee diferencias: la lluvia, el rayo, y no es violento ni duro. Ni intratable, sino kenótico-caritativo, con una distinta autoridad.

**Resurrección de los muertos= Elías/ Eliseo/ Jesús:*

-Elías: «más tarde cayó enfermo el hijo de la casa» (1 Re 17,17), y entonces coge al niño, va a la habitación de arriba, reza y clama al cielo, se echa tres veces sobre el niño clamando sobre el niño, reconoce que es un profeta.

-Eliseo (discípulo de Elías): «Eliseo entró en la casa y encontró al niño muerto...» (2 Re 4,4). Es muy parecido al de su maestro Elías (entró y cerró la puerta): es una cosa privada entre Dios y el niño. Eliseo lo hizo siete veces, como buen discípulo que no podía ser más que su maestro Elías (tres veces).

-Jesús (Lc)= resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17). Diferencias: 1. es un caso público acompañado de una gran multitud. 2. Jesús no necesita rezar, pues el poder lo tiene él, no como los profetas. 3. Pero antes, al verla sintió compasión, y le dijo “no llores”: una humanidad profunda; por eso lo 1º es tranquilizar a su madre y enseguida resucitarle. 4. Un gran profeta ha nacido: el más grande, Jesús, en comparación con los otros profetas, hace ver que «el tiempo se ha cumplido», por eso que los muertos entierren a sus muertos... (Mt 8, 21-22).

Jesús y Eliseo:

Paralelismo de la multiplicación de los panes con 2 Re 13, 20-21 (en los dos casos sobra pan). Los evangelistas utilizan un recurso catequético: problema de la historicidad.

**Milagros después de muerto* (paralelismo 2 Re 13,20-21 y Mt 27): “Los sepulcros se abrieron...” (Mt 27, 52). De todos estos paralelismos sacamos y

concluimos que la verdad teológica que se transmite es clara, aunque posiblemente no la literalidad histórica de los hechos.

En el Talmud de Babilonia se observa un paralelismo: «Al morir Rabí Aha, se vieron estrellas en pleno mediodía». Y al morir Jesús tienen que ocurrir prodigios para hacer ver que era un hombre bueno, de Dios: «...las tumbas se abrieron y muchos cuerpos...» (Mt 27, 51-53).

2.4. Lo natural y lo sobrenatural. La cuestión controvertida de los milagros: entre la fe, la teología y la historia

Los datos y las reacciones que suscitan

Los evangelios están plagados de milagros. Encontramos:

-Curaciones de todo tipo (posesión, fiebre, lepra, parálisis, tisis, ceguera, hemorragia, sordomudez, epilepsia, deformación, hidropesía, herida de espada);

- Tres resurrecciones de muertos (Mc 5,35 y paralelos; Lc 7,12; Jn 11,39);

- Cinco milagros de la naturaleza: Jesús camina sobre el agua (Mc 6,45-52 par.); maldice una higuera y se seca (Mc 11,12-14.20 par.); calma la tempestad (Mc 4,35-41 par.); multiplica los panes y los peces (Mc 6,34-44 par.; 8,1-9 par.); cambia el agua en vino (Jn 2,1-11);

-Dos hechos, que en sí mismos no tienen por qué ser milagrosos, pero que, en el contexto, aparecen como tales: dice a Pedro que pescara un pez, y que encontraría una moneda en su boca para pagar el tributo del templo (Mt 17,24-27); pesca milagrosa (Lc 5,1-11).

a) Tres actitudes posibles

Ante esta avalancha de milagros caben tres actitudes:

1) *la fe ingenua*: se aceptan todos ellos, sin mayor discusión ni profundización; los cuentan los evangelios, luego son verdad; los milagros demuestran el poder y la bondad de Jesús, su divinidad.

2) *la negación*: no me refiero aquí a la postura del ateo, sino a la del “creyente incrédulo” (nos vale el oxímoron), que, como Tomás, de algún forma duda y necesita constatar tangiblemente a Dios (Jn 20, 24-29). Cree en Dios y en su poder, pero se erige a sí mismo en criterio último de lo que es posible e imposible. “El creyente incrédulo” piensa fácilmente que todos los relatos evangélicos de milagros fueron inventados, y no se esfuerza por encontrarles un sentido.

3) *la fe responsable y crítica*: admite que muchos relatos de milagros contienen un núcleo histórico indiscutible; pero, en ciertos casos, advierte la necesidad de distinguir entre lo que se cuenta, (Jesús calma la tempestad, por ejemplo) y lo que se quiere decir (Jesús tiene un poder absoluto sobre la naturaleza). Todos los relatos tienen gran valor para la fe, aunque algunos no reflejen la realidad histórica. Esta postura crítica no se debe a falta de fe, sino a falta de credulidad. El poner en duda algún episodio o algún detalle no significa dudar de Jesús ni de la necesidad de entregarnos a su mensaje.

b) Fallos de la fe ingenua

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. La primera postura, además de mucha fe, puede significar mucha superficialidad y fácil credulidad. Cierra los ojos a datos evidentes:

El tipo de curaciones que realiza Jesús tiene un claro componente psicológico; cuando no hay colaboración (“fe”) por parte del enfermo, no puede hacer nada. Dice Mc 6,5: «No pudo hacer allí ningún milagro, sólo curó a unos pocos enfermos aplicándoles la mano. Y se extrañó de aquella falta de fe». Esto ocurre sobre todo en Corozán y Betsaida.

A veces, un evangelista presenta de forma milagrosa lo que otros cuentan como la cosa más normal del mundo. Por ejemplo, Mt y Mc cuentan la vocación de los primeros discípulos de forma muy sencilla (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20). Jesús pasa junto a ellos, los llama, y lo siguen. En cambio, Lc adorna este episodio con el milagro de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11).

Otras veces se advierte en Mt la tendencia a ampliar los milagros. Cuando Mc habla de un ciego (Mc 10,46), Mt habla de dos (Mt 20,30); Mc 5,2 de un poseso; Mt 8,28 de dos posesos.

En esta misma línea, a veces se cuenta dos veces el mismo milagro (multiplicación de los panes). ¿Cómo se explica que los sinópticos (Mt, Mc, Lc) no digan nada de un milagro tan importante y decisivo como el de la resurrección de Lázaro? Es difícil imaginar que los tres se olvidasen de él. Es como si tres biógrafos de Beethoven -simpáticamente nos dice Sicre- olvidasen mencionar que era sordo, o que compuso la Novena Sinfonía. Lo mismo ocurre con el agua convertida en vino, que sólo cuenta Juan.

¿Cómo se explica que algunos milagros evangélicos se parezcan tanto a ciertos milagros del Antiguo Testamento? Parecen su versión corregida y mejorada. Los milagros no demuestran automáticamente la divinidad de Jesús, ni siquiera que sea un enviado de Dios. Los fariseos y escribas los atribuyen a que Jesús está endemoniado. El fallo más grave de esta postura es que no intenta profundizar en el sentido de los milagros. Se contenta con creer en ellos y no piensa en el valor que puedan tener para el momento presente. Además, el que lo cree todo ingenuamente corre el peligro de usar su fe como un arma arrojadiza contra el incrédulo. Y esto es injusto, además de anti-cristiano. Olvida que un milagro supone, ante todo, un beneficio excepcional para una persona o un grupo de personas. Pero, quien no presencia el milagro, no se beneficia de nada, y encima tiene que creer algo que le resulta difícil o fantástico. Si me dicen: “Se ha curado un ciego de nacimiento”, la primera reacción es pensar que no se ha curado, o que no estaba tan ciego. Para creer en el milagro tengo que hacer un doble acto de fe: en el hecho en sí mismo, y en la veracidad del que me lo cuenta. No es cosa fácil, cuando existe tanta gente ingenua que se inventa cosas o cuenta las historias más inverosímiles.

c) Fallos de la postura incrédula

Por otra parte, el “creyente incrédulo” debería revisar su postura procurando no caer en contradicciones. El problema de fondo en los milagros es admitir el poder excepcional de una persona (en este caso, Jesús). El “creyente incrédulo” puede caer en una disquisición semejante al de algunos antiguos cristianos de Corinto. Ellos admitían que Jesús había resucitado, pero negaban que se diese la resurrección de los

muerdos. El “creyente incrédulo” admite que Jesús es Hijo de Dios, pero no le reconoce el poder de realizar determinados signos. Pero con humildad no se resuelve todo. Incluso puede ser perjudicial en ciertos casos, porque nos impediría comprender más a fondo el mensaje de los milagros.

d) Ventajas de la fe crítica

Por todo lo anterior, es evidente que la postura más válida es la tercera: acepta el hecho milagroso como posible, no se escandaliza de algo que no puede entender ni explicar. Admite el poder de Jesús para realizar obras extraordinarias. Por otra parte, usa la razón, analiza los textos, y llega a menudo a conclusiones sorprendentes sobre la historicidad de los hechos y su sentido.

Ciertas personas crédulas no estarán de acuerdo con ellas; otros muchos descubren en la nueva presentación de los milagros un mensaje más profundo y cierto alivio para su fe. Para adentrarse en este terreno conviene tener unas ideas sobre los milagros en el Antiguo Testamento y en el contexto en el que surgió el Cristianismo (ámbitos judío y pagano).

Los milagros en el Antiguo Testamento

Para comprender los milagros de los Evangelios no es preciso tener en cuenta todos los hechos milagrosos que se cuentan en el Antiguo Testamento. Basta recordar algunos detalles. Dentro del Antiguo Testamento, los milagros pueden ocurrir de dos formas: por intervención directa de Dios (o a través de un “ángel”) y por mediación de un hombre. En el primer apartado podemos incluir la pretendida derrota del ejército asirio a manos del ángel del Señor (2 Re 19,35), la historia de Heliodoro (2 Mac 3,24-34), inmortalizada por Rafael en la Capilla Sixtina, y otros muchos episodios.

Son más abundantes los del segundo apartado, en los que Dios realiza el prodigio a través de un hombre: Moisés, Samuel, Elías, Eliseo, Isaías...

De estos intermediarios humanos, hay tres de especial relevancia: Moisés, Elías y Eliseo. Moisés está vinculado a la liberación de Egipto y la marcha por el desierto, con todos los portentos conocidos (plagas contra el faraón, paso del Mar de las Cañas, maná, agua que brota de la roca, etc.). Elías multiplica la harina y el aceite de una viuda, resucita al hijo de ésta, hace bajar fuego del cielo y dispone del rayo contra

sus enemigos (1 Re 17-18; 2 Re 1). Eliseo, aunque sea discípulo de Elías, supera a su maestro en poder milagroso, orientado generalmente a ayudar a la gente pobre: sana el agua de Jericó, hace que llueva, multiplica el aceite de una viuda para que pueda pagar sus deudas, anuncia a una mujer estéril que dará a luz un hijo, y resucita más tarde a este niño, multiplica el pan que le regalan para sus discípulos, cura de la lepra a Naamán, el general sirio, recupera milagrosamente un hacha caída al río Jordán, etc. (2 Re 2-13). Muchos de estos milagros serán capitales para comprender la presentación de Jesús en los evangelios.

Los evangelistas quieren dejar claro que Jesús es cualitativamente superior a Moisés, Elías, Eliseo. Su poder es mayor, y de orden distinto. Para expresarlo, tienen que contar cosas parecidas, pero con matices distintos. Por otra parte, comparando los milagros del Antiguo Testamento con los de los evangelios se advierte una diferencia importante con respecto a las curaciones de enfermos y endemoniados.

En el AT son poco frecuentes las curaciones de enfermos. Quizá, los casos de lepra de María y Naamán. Nunca se habla de cojos, paralíticos, mudos, ciegos (el caso de Tobit se presenta más como recurso a una medicina prodigiosa que como milagro). En realidad, los milagros del AT tienen sobre todo un sentido comunitario, los hace Dios en beneficio de todo el pueblo. Y, cuando entra en juego la suerte de algunos individuos, lo que atrae la atención de los narradores es el fenómeno de su supervivencia (milagros relacionados con la alimentación de viudas, huérfanos y pobres) y de la victoria sobre la muerte. Este detalle será también interesante para valorar la actividad de Jesús. Pero estos datos del Antiguo Testamento no bastan para comprender los relatos evangélicos. Hay que conocer otros del mundo entorno, tanto judío como pagano.

Los milagros en el mundo judío

El mundo judío tiene interés por tres aspectos: nos pone en contacto con otros personajes a los que se atribuyen milagros; nos da una pista para entender mejor los relatos sobre expulsiones de demonios y curaciones; y nos hace caer en la cuenta de que, muchas veces, lo importante no es lo que se cuenta, sino lo que se quiere decir.

Los obradores de milagros

Geza Vermes es un personaje interesante. Judío de origen húngaro, se convirtió al catolicismo y fue ordenado sacerdote. Más tarde, volvió a su antiguo fe judía. Como científico, su aportación más duradera será probablemente la edición actualizada de la monumental obra de Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Este gran conocedor de la época intertestamentaria y de Qumrán no ha perdido su interés por Jesús. En su obra *Jesús el judío*, que él mismo reconoce que debe ser completada con otros aspectos, lo presenta en la línea de otros grandes obradores de milagros judíos de aquel tiempo: Joni y Janina ben Dosa. Los textos pertinentes resultan más asequibles en el interesante librito de H. Cousin, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos* (Documentos en torno a la Biblia 17. Verbo Divino, Estella 1989), de donde se toman las citas que siguen.

A Joni (siglo I a.C.) le decía Simeón ben Setá, un rabino importante contemporáneo suyo: «Te comportas con Dios como un inoportuno, y él cumple tu voluntad, como un niño que importuna a su padre, y éste le satisface su deseo». No lo decía en tono de reproche, sino para subrayar amablemente el poder que su oración tenía ante Dios. Ese poder se centraba en la lluvia. Cuenta Flavio Josefo que «en cierta oportunidad, con motivo de una sequía, rogó a Dios que mitigara los calores y Dios lo escuchó enviando lluvias» (*Antiquitates Iudeorum* XIV, II, 1.). La Misná cuenta el milagro de forma más detallada:

Ocurrió una vez que dijeron a Onías [nombre griego de Joni] que orara para que descendiesen las lluvias. Les dijo que salieran y metieran dentro las estufas de pascua [hechas de barro] para que no se deshicieran por el agua. Oró, pero no descendieron las lluvias. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo ante él: “Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí ya que soy como un hijo de casa ante ti. Juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que no descienda la lluvia”. Comenzaron entonces a caer unas gotas. Exclamó: “No he pedido esto, sino la lluvia que llena las cisternas, las fosas y las grutas”. Comenzó luego a llover con furia. Exclamó: “No es esto lo que pedí, sino lluvia benévola, de bendición, de generosidad”. Descendieron las lluvias con moderación (pero continuadamente), de modo que los israelitas tuvieron que salir de Jerusalén al monte del templo a causa de la lluvia. Se le acercaron y le dijeron: “Del mismo modo que oraste para que descendieran las lluvias, ora ahora para que cesen” (Tratado *Ta'anit* 3,8).

El otro gran obrador de milagros, Janina ben Dosa, es galileo, como Jesús, y contemporáneo suyo, aunque más joven (entre los años 20-70, según unos; entre 40-90, según otros). La lluvia vuelve a ocupar un papel importante en alguno de sus milagros. Cuenta el Talmud:

Iba por un camino llevando una espuerta de sal; se puso a llover. Se dirigió a Dios: “Soberano del universo, en estos momentos todo el mundo está contento, menos Janina”. Cesó la lluvia. Una vez en casa, dijo: “Todo el mundo está apurado, menos Janina”. Y entonces volvió a llover (*Ta'anit* 24a 5).

Por eso, siglos más tarde, el rabí José (muerto el 333) decía que la oración de Janina era muy superior a la del Sumo Sacerdote. Esta oración suya la solía hacer por los enfermos, con efectos curativos a veces. Así ocurre con el hijo de Gamaliel y con el de Johanán ben Zakay (Talmud, *Berakot* 34b). En otra ocasión, avisado de que una serpiente peligrosa mordía a la gente, fue al agujero del animal y puso su talón en él; cuando la serpiente salió, mordió el talón, y murió en el acto [la serpiente, no Janina]. Desde entonces corrió la frase: « ¡Ay del hombre que se tropieza con una serpiente! ¡Pero ay de la serpiente que se encuentra con Janina ben Dosa!» (*Berakot* 33b).

También se cuenta de él su poder sobre los demonios (Talmud, *Pesajim* 112b-113a) y otra serie de milagros que ocurren en beneficio de su familia: a su mujer, el horno se le llena de panes y el barreño de masa; su hija, por error, echa en la lámpara vinagre en vez de aceite, pero Janina consigue que el vinagre arda. A una vecina, que está construyendo una casa, pero las vigas son demasiado cortas, le concede que se alarguen un codo por cada lado.

Joni y Janina no son los únicos casos de obradores de milagros que conoce la tradición judía. Del Rabí Judá (hacia el año 150) se cuenta que «cuando se quitaba uno de sus zapatos [para rezar], la lluvia empezaba a caer» (*Berakot* 20a.). Mar bar Rabina (hacia el año 400),

un día estaba en valle de Avarot y sintió una ardiente sed. Entonces se produjo un milagro en favor suyo y brotó espontáneamente una fuente para que pudiera beber. Otra vez, se estaba paseando por los alrededores de Mehoza y fue atacado por un camello rabioso. Entonces se levantó ante él una pared y pudo guarecerse detrás de ella (*Berakot* 54a).

Y a esta lista podríamos añadir otros muchos nombres.

Comparando estos relatos judíos con los evangélicos se advierten tres diferencias notables. En primer lugar, conceden gran importancia al tema de la lluvia, cosa que falta por completo en los evangelios. En segundo lugar, son muy frecuentes los milagros realizados en beneficio del protagonista, cosa que tampoco ocurre en los evangelios. En tercer lugar, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento, tienen muy poca importancia las curaciones de enfermos, que en los evangelios son capitales.

b) Salomón, el “hijo de David” terapeuta

Los milagros de los “santos” judíos dejan sin aclararnos dos aspectos capitales de la actividad de Jesús: la expulsión de demonios y la curación de enfermos. Ambos hechos están muy relacionados, ya que se suponía que eran los demonios los que encadenaban a los hombres con las enfermedades. Sin embargo, hay una pista interesante para enfocar este tema.

Cuando Mc cuenta la curación del ciego Bartimeo pone en su boca, y por dos veces, estas palabras: «Hijo de David, ten compasión de mí» (Mc 10,47.48). Nosotros podemos pensar que el “Hijo de David”, el “Mesías”, es lógico que tenga poder para curar a un ciego. Sin embargo, en tiempos de Jesús nadie pensaba que el Mesías se dedicase a realizar curaciones. Los grupos que esperaban su venida (por ejemplo, los fariseos, los esenios de Qumrán), lo veían como un rey que liberaría a su pueblo del yugo extranjero y de los malos gobernantes, no como un médico prodigioso.

Pero el evangelio de Mt recoge esa misma idea, y en nueve ocasiones llama a Jesús “Hijo de David”, relacionando en cinco casos ese título con la curación de enfermedades (Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31). Aunque “Hijo de David” sea una forma normal de referirse al Mesías, también sugiere espontáneamente el nombre de Salomón, el más famoso de sus hijos. Y aunque en la tradición bíblica Salomón sólo es famoso por su sabiduría y su riqueza, en siglos posteriores se le atribuyó un poder especial sobre los demonios, con las curaciones consiguientes. El poder sobre los malos espíritus le venía de su padre, David. De él se cuenta que «cuando el mal espíritu atacaba a Saúl, David tomaba el arpa y tocaba; Saúl se sentía aliviado y se le pasaba el ataque del mal espíritu» (1 Sm 16,23).

No extraña que un documento de Qumrán diga que «compuso cuatro cantos para cantar sobre los poseídos» (QSalmos col. XXVII, 9-10, según la nomenclatura de F. García Martínez en su edición y traducción de *Textos de Qumrán* (Madrid 1992)). Y las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón incluyen en el capítulo 60 «el salmo que cantaba para Saúl a fin de ahuyentar de él al mal espíritu». Al final de ese salmo dice David a los demonios: «de mis lomos nacerá luego el que os subyugará» (Las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo Filón han sido traducidas por A. de la Fuente Adánez en el tomo II de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, editados por A. Díez Macho (Cristiandad, Madrid 1982)).

Efectivamente, en la tradición judía, el gran dominador de los demonios será Salomón, gracias a su sabiduría. Flavio Josefo afirma:

Dios le concedió también el conocimiento de las artes anti demoníacas para beneficio y curación de los hombres. Compuso ensalmos para el alivio de enfermedades y legó diversos exorcismos, gracias a los cuales los poseídos pueden expulsar los demonios de forma que nunca más retornen (*Antiquitates Iudeorum* 8, 2, 5 (44)).

Y sigue contando que un tal Eleazar, judío, delante del emperador Vespasiano, curó a poseídos del demonio de esta forma: ponía en la nariz del poseído un anillo que tenía bajo su sello una de las raíces prescritas por Salomón; cuando el enfermo la olía, el demonio salía por sus narices; y cuando el enfermo caía por tierra, Eleazar conjuraba al demonio para que no volviese a entrar en él, pronunciando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que el rey había compuesto. Esta fama de Salomón como exorcista se extiende entre los cristianos, y encontrará su expresión culminante en una obra de los siglos II-III de nuestra era, el *Testamento de Salomón* (Traducción de A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo V (Cristiandad, Madrid 1987)).

c) Los milagros, una forma de expresar el misterio

Además de ponernos en contacto con los personajes anteriores, los relatos judíos tienen el interés de ayudarnos a distinguir entre lo que se cuenta y lo que quiere decir. Lo que se cuenta puede ser invención del autor; lo importante es lo que se quiere decir a través de esa ficción. Esta postura desconcierta al lector moderno, pero es

fácil justificarla con un ejemplo. Cuando Jesús está en la cruz, cuenta el evangelio que «toda aquella tierra quedó en tinieblas hasta la tarde» (Mc 15,33). Y, cuando muere, «la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo» (Mc 15,38). El evangelio de Mt añade que «la tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron» (Mt 27,51-53). Estos prodigios resultan desconcertantes al lector moderno. Pero entran en la lógica de los antiguos judíos. Podemos leer con atención el texto siguiente, tomado del Talmud de Jerusalén:

Al morir Rabí Aha, se vieron estrellas en pleno mediodía. Al morir rabí Hanan, las estatuas se doblaron. Al morir rabí Yohanan, las imágenes pintadas se doblaron... Al morir rabí Janini de Berato Horón, el lago de Tiberíades se dividió... Al morir rabí Isaac ben Eliasib, se derrumbaron setenta dinteles de casas que se bamboleaban en Galilea; se dice que habían resistido hasta entonces por el mérito de aquel rabino. Al morir rabí Samuel ben Isaac, fueron arrancados los cedros de la Tierra santa... durante tres horas, truenos y relámpagos surcaron la tierra, en testimonio de la buena conducta del anciano... Al morir rabí Yassa ben Halafta, los arroyos de Laodicea se llenaron de sangre; se dice que era una alusión a que aquel rabino había arriesgado su vida por cumplir el precepto de la circuncisión. Al morir rabí Abahu, lloraron las columnas de Cesarea (Tratado *Abodá Zará* 3,1).

La idea de fondo es clara. Cuando muere un personaje importante, que ha tenido especial relación con Dios, siempre ocurre algún portentoso. En este contexto cultural, resulta evidente que los evangelistas no pueden contar la muerte de Jesús sin añadir algún detalle prodigioso que signifique la importancia de su persona y simbolice la trascendencia de su obra.

En todos estos casos, lo importante no es lo que se cuenta (pura ficción), sino lo que se quiere dar a entender (la especial relación de ese hombre con Dios). No se piense por esto que el ambiente era de absoluta credulidad en los milagros. Curiosamente, se admitía que todos esos personajes habían realizado tales prodigios en el pasado, pero se advertía el fuerte contraste con el presente. El rabí Pappa (s.IV d.C.) preguntaba a su maestro Abayé: «¿Por qué eran posibles los milagros en los tiempos antiguos y no lo son en nuestra época?» Y la respuesta de Abayé nos parece una escapatoria fácil: «Porque los antiguos estaban dispuestos a sacrificar su vida por santificar el Nombre de Dios, mientras que nosotros no estamos dispuestos a tal

sacrificio». En cualquier caso, se constata la diferencia entre los tiempos antiguos y los actuales.

Los milagros en el mundo pagano

Si el mundo judío admite con naturalidad el milagro y lo considera un hecho normal en la vida de los grandes personajes religiosos, lo mismo ocurre en el ambiente pagano. Tres estelas del santuario de Esculapio encontradas en 1883 narran setenta milagros: siete casos de oftalmía; cuatro de embarazo inesperado; dos casos de parto después de cinco y de tres años de embarazo; cuatro casos de parálisis; tres curaciones de cojos; tres casos de tenia intestinal; dos casos de heridas por lanza; dos casos de úlcera; dos casos de absceso purulento; dos casos de litiasis; dos casos de marcas en la frente; una serie de casos aislados: afasia, envenenamiento, pérdida de cabellos, hidropesía, infección de pulgas, dolor de cabeza, tisis, gota, reparación de una copa rota, hallazgo de un niño perdido. Se trata esencialmente de curaciones.

Es también interesante la idea de que algunos reyes tienen poderes milagrosos. Plutarco, en su Vida de Pirro, rey de Epiro (+ 272 a.C.) cuenta lo siguiente:

Se creía que Pirro curaba las enfermedades del bazo sacrificando un gallo blanco, haciendo dormir a los enfermos de espaldas y apretándoles suavemente esa víscera con el pie derecho. No había nadie, por pobre o de baja condición que fuese, que no obtuviera de él, si se lo pedía, esta curación. Recibía como paga el gallo del sacrificio, y este regalo le era muy agradable. Se dice que el dedo gordo de su pie tenía una virtud divina, hasta el punto de que, después de su muerte, una vez quemado enteramente su cuerpo, se observó que aquel dedo no había sufrido las llamas y que estaba intacto.

Y Suetonio cuenta de Vespasiano, que reinó del 69 al 79 de nuestra era:

Dos hombres del pueblo, uno ciego y otro con una pierna enferma, fueron a buscarle al mismo tiempo, mientras estaba sentado en el tribunal, y le rogaron que hiciera para curarlos lo que Serapis les había indicado en sueños: devolvería al ciego el uso de sus ojos si los mojaba con su saliva, y a la pierna enferma su vigor si se dignaba tocarla con su pie. Como era difícil de creer que esta curación tuviera ninguna oportunidad de resultar, Vespasiano no se atrevía a intentarlo; pero, finalmente, ante las exhortaciones de sus amigos, intentó públicamente ante la asamblea esta doble experiencia, y el éxito la coronó.

El relato que ofrece Tácito de este mismo hecho es mucho más crítico (*Historias*, IV, LXXXI), pero deja también clara esa fe popular en el poder curativo del emperador. Pero, durante los orígenes y expansión del Cristianismo, el gran obrador de milagros es Apolonio de Tiana, que murió hacia el año 98 de nuestra era. Filóstrato escribió hacia el 127 su *Vida de Apolonio de Tiana*, que se prestó a un debate continuo entre los adversarios y los partidarios de Cristo. En ella se cuentan veinte milagros (Padilla 1991), que Agustín George clasifica así: un relato de resurrección, cinco relatos de curaciones, cuatro relatos de liberación de personas sometidas a la acción de los demonios, un relato de género mixto (la peste en Éfeso), seis observaciones muy breves que manifiestan el poder de Apolonio sobre la naturaleza inanimada.

Ya que estos relatos no pudieron influir en la redacción de los evangelios, por ser bastante posteriores a ellos, podemos omitir más detalles. Pero dejan clara la convicción reinante en el mundo antiguo de que los milagros eran posibles.

Naturalmente, no faltaban voces críticas. Ya en el siglo II a.C., el historiador Polibio se rebelaba contra una serie de pretendidos portentos muy difundidos en ciertos ámbitos. Por ejemplo, que la estatua de Artemis, que se encontraba al aire libre, nunca se mojaba de nieve ni de lluvia. O que hay cuerpos que, expuestos a la luz, no proyectan ninguna sombra, como los visitantes del santuario de Zeus en Arcadia.

Para Polibio,

cuando se trata de cosas que contribuyen a fomentar la piedad popular en los dioses, los historiadores pueden tener cierta excusa al referir milagros o leyendas de este tipo, pero no es admisible que se pasen de la medida. Quizá sea difícil poner un límite en las cosas, pero no es imposible. Por eso, según creo, hay que perdonar los errores ligeros y las pequeñas mentiras, pero no hay que tolerar los excesos en esta materia (*Historias* XVI, 12).

En esta línea crítica, es curiosa la actitud de Filón, un filósofo judío de Alejandría, totalmente contemporáneo de Jesús (del 15 a.C. al 45 d.C.) y hombre de profunda fe. En su *Vida de Moisés* cuando cuenta el milagro de la roca que mana agua, lo racionaliza, procurando hacerlo aceptable para los paganos:

“Movido por una inspiración divina, Moisés golpea la roca de duras aristas. Y la roca se hiende en un punto determinado, hasta una vena que, o bien contenía ya agua, o bien la recibió entonces por primera vez, por canales invisibles. Este agua

afluye en masa y brota con fuerza, la roca se abre bajo la violencia de la corriente y derrama las aguas como una fuente, de forma que no sólo ofrece para aquel instante un remedio a su sed, sino que por largo tiempo tienen agua abundante todos aquellos millares de hombres...” (Filón. *Vida de Moisés*, I, 210s).

La presentación evangélica de los milagros

Tampoco en ambientes populares falta el espíritu crítico y la negación del milagro. Lo demuestra la reacción de los habitantes de Nazaret, Corozáin, Betsaida y Cafarnaúm frente a Jesús (Mt 11,20-24). A veces exageramos al hablar de la credulidad de los ambientes populares. Pero, en conjunto, los evangelios no se escriben para un ambiente crítico ni racionalista. Muchos de sus lectores aceptan los milagros con sencillez y naturalidad. Y los evangelistas van a aprovechar este hecho para llevar a cabo la difícil tarea de explicarnos quién es Jesús. Esto no significa que todos sus relatos sean pura invención. Jesús realizó curaciones, y debieron de ser numerosas.

La conclusión de J. Jeremías parece válida:

Por consiguiente, aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de `expulsiones de demonios´, realizadas por Jesús con una breve orden, pero se trata también de la curación de leprosos (en el sentido amplio en que entonces se entendía esta palabra), de paralíticos y de ciegos. Se trata de acontecimientos que están en la línea de lo que la medicina llama “terapia de superación” (Jeremías 1974, 115).

La presentación evangélica de los milagros podríamos resumirla en estos puntos, relacionados con lo que pensaba Jesús sobre los milagros y lo que pensaron los evangelistas.

Actitud de Jesús ante los milagros según los evangelios

1. A diferencia de otras tradiciones judías y paganas, Jesús nunca realiza portentos en beneficio propio. El episodio de las tentaciones es programático en

este sentido. Cuando pasa hambre, y Satanás lo tienta invitándolo a convertir las piedras en pan, la respuesta de Jesús es tajante: «No sólo de pan vive el hombre» (Mt 4,4). Es una clara decisión de nunca usar su poder en beneficio propio. Lo mismo ocurre en la cruz, cuando vuelven a tentarlo diciéndole: «Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz» (Mt 27,40). Y en esta línea se inserta su negativa cuando le dicen: «Maestro, queremos ver una señal tuya personal» (Mt 12,38); la única señal que ofrece es la de Jonás, la señal de la debilidad y la muerte. Ni un solo relato evangélico se orienta en la línea de algunos de los de Janina ben Dosa o en la de los “milagros” de Vespasiano.

2. Jesús no interpretaba sus milagros como simples manifestaciones de su poder y de su amor a los enfermos. El texto más revelador es el de Mt 11,20-24 (con paralelo en Lc 10,13-15): « ¡Ay de ti, Corozáin; ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia, cubiertas de sayal y ceniza».

La idea se aplica luego a Cafarnaúm. Aunque este texto falte en Mc, no hay motivos para dudar de que refleje el pensamiento de Jesús. Los milagros, sus curaciones, son una invitación al arrepentimiento, tema central de su mensaje: «Arrepentíos, que el Reino de los Cielos está cerca» (Mt 4,17).

Existe estrecha relación entre las curaciones y la predicación del Reino de Dios. Las curaciones son signo de ese mundo futuro y deben preparar a los hombres a aceptarlo. En el debate con los fariseos sobre la expulsión de los demonios, Jesús lo afirma tajantemente: «Si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Mt 12,28).

El punto de vista de los evangelistas

1. Siguiendo el pensamiento de Jesús, interpretaron las curaciones como algo más que simples portentos. Por ejemplo, Mt ofrece dos claves muy importantes. Ante todo, las presenta como una forma de identificarse Jesús con el sufrimiento humano, citando Is 53,5: «El tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades». En segundo lugar, sintetizando toda la actividad de Jesús en los capítulos 8-9, donde tienen tanta importancia las curaciones, dice que «éstas son las obras que hacía el Mesías» (Mt 11,2).

La idea de que el Mesías curase a los enfermos era extraña. A lo sumo podría aducirse un texto de Qumrán que habla sobre lo que ocurrirá en los tiempos del Mesías (4Q Sobre la Resurrección [4Q521], Frag. 2 col. II):

El Señor observará a los piadosos, (...) y sobre los pobres posará su espíritu (...), librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos (...) pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, colmará a los indigentes, conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá....

Pero advirtiendo dos detalles: a) el texto debe ser interpretado poéticamente, igual que las citas de Isaías en las que se basa, de la que hablaremos enseguida; y b) quien da la vista, endereza a los torcidos, cura a los malheridos, no es el Mesías, sino Dios.

Es, entendiéndolo desde ahí que, por eso, Juan Bautista se siente desconcertado y manda preguntar si es Jesús el que tenía que venir, o deben esperar a otro (Mt 11,2-3). Sin embargo, Mt ve en esas obras el comienzo de la era mesiánica, citando en parte Is 35,5-6: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva». Con esto, Mt da un sentido nuevo al texto de Isaías. El capítulo 35 de Isaías no habla de enfermos en sentido estricto. Para infundir esperanza a sus lectores, el profeta/poeta les dice, entre otras cosas: «Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán, saltará como un ciervo el cojo, la lengua del mudo cantará» (Is 35,5-6).

Tenemos cuatro tipos de enfermos: ciegos, sordos, cojos, mudos. Pero el texto no habla de personas reales. Para el autor, son metáfora del cambio prodigioso que se operará en el futuro, imagen del mundo ideal. Sin embargo, lo que era promesa poética, Mt lo ve hecho realidad en Jesús. Por otra parte, las citas del Antiguo Testamento (Is 53,5 y 35,5-6) aportan un complemento esencial: todo lo que ocurre no son hechos aislados (como los milagros de Janina o Joni), sino cumplimiento de las antiguas promesas; están en estrecha relación con las esperanzas formuladas en el pasado.

2. Si Jesús es superior a Moisés y a cualquier otro personaje del Antiguo Testamento, su forma de actuar también debe superarlos por completo. Por eso, Jesús no necesita invocar a Dios para hacer un milagro. Moisés, para alimentar al

pueblo en el desierto con el maná, necesita que Dios haga el prodigio; él por sí solo es impotente. Para que su hermana María quede curada de la lepra también tiene que interceder ante Dios, que es quien la curará. Elías y Eliseo, para resucitar a los niños muertos, tendrán que encomendarse a Dios y pedirle que intervenga. Así en todos los otros casos. El caso de Jesús es totalmente distinto. Nunca invoca al Padre pidiendo su intervención. Él tiene poder sobre la muerte y la enfermedad.

Otra forma de exaltar el poder de Jesús es suprimir el complejo ritual de curación que a veces encontramos en el Antiguo Testamento. Para resucitar al niño, Elías debe llevarse a su habitación, acostarlo, tenderse tres veces sobre él. Eliseo, con el mismo fin, se echa sobre el niño, boca con boca, ojos con ojos, manos con manos, encogido sobre él, hasta que la carne del niño fue entrando en calor. Los relatos de las resurrecciones realizadas por Jesús no contienen nada de esto.

3. Para expresar el misterio de Jesús, no basta hablar de curaciones. Jesús no es sólo superior a Moisés, sino radicalmente distinto de Moisés. Su poder se extiende a todos los ámbitos: la naturaleza, los demonios, el pecado. Es difícil formular esta fe en Jesús. Los evangelistas no recurren a conceptos abstractos, como harán más tarde los concilios («Dios de Dios, luz de luz, engendrado no creado, de la misma naturaleza del Padre...»). Recurren al lenguaje simbólico, más profundo y comprensible que el conceptual. Creo que en este ámbito es donde desempeñan un papel capital los milagros sobre la naturaleza (tempestad calmada, Jesús caminando sobre el agua, etc.).

A diferencia de las tradiciones judías de milagros, que conceden tanto interés al de la lluvia, de Jesús no se cuenta ningún caso parecido. Lo anterior no debe provocar en nosotros una actitud de sospecha frente a los evangelios, sino una forma distinta de leerlos, donde lo principal no es el hecho prodigioso, sino lo que ese relato me enseña a propósito de la persona de Jesús, de su obra, y de nuestra relación con Él.

2.5. “A Mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40): las cinco palabras básicas desde el interior de la comunidad cristiana

“El amor del prójimo...si entendiéseis lo que nos importa esta virtud, no traerías otro estudio” (Santa Teresa de Jesús, Moradas del castillo interior, 5 M 3, 10).

2.5.1. Introducción

Algunas citas que dan mucho para pensar... y orar

Carlos de Foucauld, quien dejara la semilla para que después de su muerte se iniciaran los “Hermanitos de Jesús”, posee algunos escritos que reflejan la espiritualidad de Jesús en Nazaret, oculto pero dando testimonio de sencillez, siendo levadura en la masa de este mundo. Él no entendía la Eucaristía sino desde el ángulo de los pobres y la misericordia con el hermano, desde abajo:

Creo que no hay una frase del Evangelio que me haya causado una impresión más profunda y haya transformado más mi vida, que ésta: “Todo lo que hagáis a uno de estos pequeños, a mí me lo hacéis”. Si pensamos que son palabras de la Verdad increada, la de la boca que ha dicho: “Esto es mi cuerpo... esta es mi sangre”, con qué fuerza somos empujados a buscar y a amar a Jesús en esos pequeños”, esos pecadores, esos pobres, aportando todos los medios materiales para aliviar sus miserias temporales (Carlos de Foucauld; Carta a Luis Massignon, 1-08-1916).

Tuve hambre, tuve sed, estaba desnudo, enfermo, en la cárcel y no me disteis de comer, no me recogisteis, no me cuidasteis, no me visitasteis. Todo lo que no hicisteis a uno de estos pequeños, no me lo hicisteis a mí. ¡Qué palabra tan grave! No hace falta comentarla, hay que creer en ella y darnos cuenta de que todo lo que podríamos hacer a un hombre y que no hacemos, de hecho es a Nuestro Señor a quien no lo hacemos. No dice: todo bien que rechazamos hacer, no, todo bien que no hacemos, que podríamos hacer y que no hacemos. Este hombre que pasa y que es pobre, desnudo, viajero, enfermo, no nos pide nada, pero es miembro de Jesús, porción de Jesús, parte de Jesús; nosotros le dejamos pasar sin darle nada de cuanto necesita... es a Jesús a quien dejamos pasar (Carlos de Foucauld; A los más pequeños de mis hermanos, 1897-1898).

Todo lo que hacemos al prójimo se lo hacemos a Jesús mismo: hay allí con qué cambiar con qué reformar nuestra vida, dirigir nuestras acciones, palabras,

pensamientos. Todo lo que hacemos al prójimo, se lo hacemos a Jesús... ¡Todo bien espiritual o material hecho al prójimo, se le hace a Jesús: qué espíritu apostólico, qué espíritu de limosna da esto! (Carlos de Foucauld; Meditación, 1897).

“Entrégate al prójimo, es la mejor manera de ir hacia Dios: lo que hacemos a uno de estos pequeños, es a Él a quien se lo hacemos.” (Carlos de Foucauld, septiembre de 1916)

Teresa de Calcuta tenía una oración para aprender a amar que todavía hoy sigue siendo una de las claves del carisma de la institución que creó para servir a los más pobres:

Señor, cuando tenga hambre, dame alguien que necesite comida;
 Cuando tenga sed, dame alguien que precise agua;
 Cuando sienta frío, dame alguien que necesite calor.
 Cuando sufra, dame alguien que necesita consuelo;
 Cuando mi cruz parezca pesada, déjame compartir la cruz del otro;
 Cuando me vea pobre, pon a mi lado algún necesitado.
 Cuando no tenga tiempo, dame alguien que precise de mis minutos;
 Cuando sufra humillación, dame ocasión para elogiar a alguien;

Cuando esté desanimado, dame alguien para darle nuevos ánimos.
 Cuando quiera que los otros me comprendan, dame alguien que necesite de mi comprensión;

Cuando sienta necesidad de que cuiden de mí, dame alguien a quien pueda atender;
 Cuando piense en mí mismo, vuelve mi atención hacia otra persona.

Haznos dignos, Señor, de servir a nuestros hermanos;
 Dales, a través de nuestras manos, no sólo el pan de cada día,
 también nuestro amor misericordioso, imagen del tuyo.

(Madre Teresa de Calcuta)

“Os voy a mostrar un camino que los supera a todos.” (1 Cor 12,31)

Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe.

Y si tuviese profecía, y entendiéndose todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy.

Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve.

El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece;

no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor;

no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad.

Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.

El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará.

Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos;

mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará.

Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño.

Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.

Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor. (1 Cor 13, 1-13).

La naturaleza íntima de la Iglesia, y por lo tanto de los distintos grupos, movimientos y de sus comunidades, se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios, celebración de los Sacramentos y servicio de la caridad. Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. (Benedicto XVI; *Deus caritas est*, 25)

Esta última tarea, la caridad, es la que une a las otras dos en el ensamblaje evangélico. Cuando no es así (no siempre se ha entendido así en el seno de la Iglesia a la hora de su praxis) la Institución se come al carisma, la supervivencia política al espíritu evangélico. La caridad para la Iglesia debe ser -aleccionada por el Evangelio- todo, porque «Dios es amor» (1 Jn 4, 8): todo proviene de la caridad de Dios, todo adquiere forma por ella, y a ella tiende todo. «La caridad es el don más grande que Dios ha dado a los hombres, es su promesa y nuestra esperanza» (Benedicto XVI; Caritas in veritate, 2).

El amor es, según nos recuerda Benedicto XVI en la jornada misionera mundial en el 2006,

el único criterio según el cual todo debe hacerse y no hacerse, cambiarse y no cambiarse. Es el principio que debe dirigir toda acción y el fin al que debe tender. Actuando con caridad o inspirados por la caridad, nada es disconforme y todo es bueno.” (Benedicto XVI Domund, 2006).

Todo debe partir de esto y todo debe llevar a esto: toda actividad pastoral, toda iniciativa comunitaria. Porque si no, como dice S. Pablo, “Si no tengo caridad, de nada me sirve.” (1 Co 13,3)

Respecto al capítulo 4º de la 1ª Carta de san Juan san Agustín afirma:

Ama y haz lo que quieras. Si callas, calla por amor; si hablas, habla por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor; que esté en ti la raíz del amor, porque de esta raíz no puede salir nada que no sea el bien. (S. Agustín 7, 8)

«El amor de Cristo nos empuja» (2 Cor 5, 14). Es el mismo Jesucristo quien a través del Espíritu Santo, desde dentro, nos impulsa. Esto es el motor de todo. Este es el objetivo central para todo cristiano: impulsados por el amor del Señor, Teniendo la caridad como método, como herramienta, como medio.

Benedicto XVI, en la Homilía del 25-03-06, insiste: «Esforcémonos por verificar que todas las cosas, tanto en nuestra vida personal como en la actividad eclesial en la

que estamos insertados, estén impulsadas por la caridad y tiendan a la caridad» (Benedicto XVI 2006).

¿Cómo puede aterrizar todo esto en el día a día de la vida de la Iglesia? He aquí una propuesta al hilo de la reflexión que hemos hecho en mi pequeña comunidad:

Para las comunidades cristianas:

1.- Los grupos y pequeñas comunidades deben, si quieren ser “comunidad viva”, dedicar tiempo para hablar y acompañar fraternalmente a sus hermanos de fe. El grupo cristiano, si por algo se identifica pastoralmente es por acompañarse mutuamente en el trayecto de la vida y desde esa vitalidad que da Jesús y los que buscan ante todo su Reino, contagiar al resto de conciudadanos en la solidaridad y la justicia. No está sólo para coordinarse internamente y mirarse al ombligo: esto es lo que suelen hacer las sectas. Como anunciaba el nuevo Papa Francisco en la homilía de la misa Crismal el 28-03-2013, «hacen falta pastores que tengan olor a oveja».

2.- Que la comunidad sirva, se dedique a la gente que sufre, a la evangelización. Un cristiano que no sirve, no sirve para nada. Y esto mismo se aplica a la comunidad. Una comunidad que no sale de sí misma, que no está al servicio, es como un cuerpo que no hace ejercicio. Termina debilitándose, atrofiándose y enfermando. Las comunidades de la Iglesia son comunidades de fe, y la fe sino actúa por la caridad, por amor (Gal 5, 6) está muerta (St 2, 17).

Las comunidades, si se llaman cristianas, deben actuar cristianamente como Cristo hizo. Al menos intentarlo, poner en ello el énfasis. Ahí es donde hay que poner toda la pasión. Esta es la única doctrina fija que cabe. ¿Qué sentido tiene la vinculación a la Iglesia cristiana si la comunidad no se mueve? ¿Para qué sirve un grupo, una institución, un movimiento sin “movimiento” y sin misión *ad gentes*?

3.- No debe, la Iglesia, dejarse llevar por la pasión de la pertenencia, la identificación hacia un grupo o comunidad concreta olvidando la visión global (el resto del mundo). Hay cosas innegociables. No se puede caer en el corporativismo y en el silencio que sigue permitiendo que las víctimas sigan muriendo y sufriendo en el anonimato. Hay que denunciar. Ahora bien, esto no significa que seamos

sistemáticamente legalistas y vayamos en contra de nosotros mismos. Hay cosas indeseables, inhumanas, por lo tanto no queridas por Dios. Jesús vino a salvar lo humano. Hay que querer bien a nuestros vecinos, compañeros de trabajo, amigos pero, si tenemos un gran laboratorio de prácticas, una sociedad en pequeño, esta es la comunidad de hermanos y la familia. Bendigamos (decir bien) y no maldigamos (decir mal). Es algo fundamental en un cristiano. Vivamos en positivo. Miremos lo bueno del hermano, corriamos y llevémoslo aparte para que no haga daño ni se haga daño, pero todo por amor (al hermano de comunidad y al resto universal de hermanos, aunque no sean tan cercanos física y moralmente).

Deben animarse mutuamente, cristianos y no cristianos, para el servicio de la caridad: «Procuremos estimularnos unos a otros para poner en práctica el amor y las buenas obras» (Hb 10, 24). En las tareas en la vida diaria, si quiere ser fiel al programa de Jesús, la comunidad debería procurar:

1.- Dar testimonio de vida cristiana, a nivel personal y como comunidad. Esto es muy importante para que todos, especialmente los más pequeños, no se escandalicen y se puedan enamorar del proyecto de Jesús. El rostro de Jesús aparece en el grupo de cristianos que se ayuda, que se quiere. «Por el amor que os tengáis los unos a los otros reconocerán todos que sois discípulos míos» (Jn 13, 35).

Ha sido sobre todo la práctica del amor la que ha impreso una marca de fuego en los ojos de los paganos: “Mirad cómo se aman”, dicen (mientras que aquellos se odian entre ellos), “y cómo están dispuestos a dar la vida unos por otros” (mientras que aquellos prefieren matarse entre sí).

2.- Paciencia con los otros, que es una característica del amor (1 Cor 13, 4). Todo va lento, pero todos embarcados. De ahí que paciencia y confianza en el Señor. Cuando hablamos de paciencia nos referimos a la paciencia del agricultor que ha sembrado. Sabe que el fruto no va a salir en dos días. Pues igual el creyente. Sembrar, no dejar de sembrar en todo momento y confiar en el Señor.

3.- No perder la calle. El cristiano lleva a Dios y a la auténtica Iglesia a la calle, a las plazas y a la fábrica. Si se queda en las catedrales y en los templos, ¿qué mérito tendremos o en qué nos diferenciamos de los no cristianos? Esto es muy

importante. No hay que esperar que el mundo cambie, hay que contagiar, no obligar ni agobiar, sólo ofrecer. Pero nadie da lo que no tiene. De ahí, la importancia de la oración, el silencio, la espiritualidad y la mística interior. Pero, ante todo, las personas deben ver alguien que está ahí no para juzgarte sino para salvarte, como Jesús de Nazaret.

Ante un aumento del paro sin precedentes. Ante una corrupción generalizada y que toca todos los estamentos. Ante una crisis económica, social y humana (que está haciendo estragos: paro, desahucios, suicidios, etc.) cuya raíz es una crisis moral y de valores. Ante una clase política que ha perdido el norte, e incluso, el sentido común. Ante unos medios de comunicación cada vez más censurados, partidistas e ideológicos. Ante un retroceso de derechos y libertades... ¿qué pueden *decir* los cristianos? Ante el espectáculo que estamos dando todos, ¿qué alternativas ofrecer?

¿Y el Tercer mundo? Ellos ya no son noticia. Tenemos bastante con ocuparnos de nuestra crisis, ¿no? Gracias a Dios no todo es negativo. Pero ante este panorama, ¿qué pueden *hacer* los cristianos? ¿Cuál debe ser la respuesta como Iglesia, como “cuerpo de Cristo”? Nos planteamos hoy la pregunta dirigida a Pedro en Jerusalén, inmediatamente después de su discurso de Pentecostés: « ¿Qué hemos de hacer, hermanos?» (Hch 2,37). Y nos lo preguntamos con confiado optimismo, aunque sin minusvalorar los problemas. No nos satisface ciertamente la ingenua convicción de que haya una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo. No, no será una fórmula lo que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: « ¡Yo estoy con vosotros!» (Mt 28,18).

No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo (...). Es un programa que no cambia al variar los tiempos y las culturas, aunque tiene cuenta del tiempo y de la cultura para un verdadero diálogo y una comunicación eficaz” (Juan Pablo II, NMI 29).

Jesucristo, del mismo modo que se unió a los discípulos en el camino de Emaús, camina también con nosotros según su promesa: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo». Aunque de modo diferente a los Apóstoles, también los demás cristianos deberían tener una experiencia auténtica y personal de la

presencia del Señor resucitado. El Resucitado se ofrece vivo y operante por medio de nosotros en el hoy de la Iglesia y del mundo.

Como de alguna forma Benedicto XVI sugiere en la Homilía de la misa en Lisboa, 11-05-2010, Cristo está siempre con nosotros y camina siempre con su Iglesia, la acompaña y la protege. Hay que aprender a reconocerlo también en los pobres (Benedicto XVI, 2010). Aquí empieza nuestra aportación a los enormes desafíos que se nos plantean: que solos no podemos hacer nada. El amor si puede convertir en milagro el barro. Toda mi vida espiritual me debe conducir a esto: puedo muy poco. Juntos podemos si llevamos un mismo espíritu de ternura e inclusión plural, como en Pentecostés, no como en Babel. Y cuando soy consciente de esto, y lo acepto como parte de mi programa de vida, estoy en disposición de no meter la pata con mis protagonismos, mis prisas, mi impaciencia. Esto es lo que estorba: mi ego. No estorba la razón, pues si va sazonada con caridad irá en la línea de la convergencia.

Y entonces ocurre el milagro:

Dios construye sobre la nada. Por su muerte, Jesús ha salvado al mundo; sobre la nada de los apóstoles ha fundado la Iglesia; por la santidad y la nada de los medios humanos se adquiere el cielo y se propaga la fe (Foucauld, notas diarias, 1916).

El Espíritu de discernimiento en caridad camina con nosotros. Frente a estos desafíos históricos, sabemos que la respuesta es el encuentro con Cristo. Aprendamos de la historia. Antes, otros han querido responder a estos desafíos, como por ejemplo, el capitalismo y el marxismo. Y mirando el siglo XX y la situación actual del XXI, vemos que ambos han fracasado, porque son las dos caras de la misma moneda. Y por cierto, la moneda es falsa. No es que todo lo que hicieron o pensaron estuviese mal. El conjunto, la globalización de la doctrina es la que genera una asimilación del individuo supeditado a la maquinaria del Estado o del capital de la tecno-ciencia, ahogando el derecho y deber a lo plural, dejando esquinas sin aceptar y amar, justificando el dolor de algunos para obtener la causa final.

Jesús nos da pistas a todos, no sólo a los cristianos, para que podamos realizar plenamente nuestro bien personal y comunitario. Los cristianos deben aprender de la historia, ver a Cristo al lado y colaborar con Él siguiéndolo. Eso sólo se puede

hacer si se ama y sirve. «¿Cuándo te vimos Señor...? Cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, a mi me lo hicisteis» (Mt 25, 39-40). Es el amor el que me hace ver. Dondequiera que haya un hambriento, un extranjero, un enfermo, un encarcelado, un desatendido (¡cuántas personas están en esta situación!), alguien que sufre, allí está Cristo mismo que espera nuestra visita y nuestra ayuda desinteresada y libre.

Sólo a través de una vida que ama “como Él nos ama”, que sirve al que sufre, se puede experimentar la presencia de Cristo a nuestro lado. Es el amor el que me hace ver a Jesús, porque es el amor el que lo hace presente en el mundo. «Donde hay amor allí está Dios». «Ves la Trinidad si ves el amor», decía S. Agustín (*De Trinitate*, VIII, 8, 12: *CCL* 50, 287.). Y parafraseándole, podíamos llegar a decir: “ves lo plural, la diversidad si ves el amor”. Y es que amando al prójimo se puede ver a Dios Amando a tu prójimo purificas tus ojos: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8).

“Ubi caritas et amor, Deus ibi est”: La salvación del mundo no es obra del hombre (de la ciencia, de la técnica, de la ideología). Es obra del amor a través del hombre. «El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior. El hombre es redimido por el amor» (Benedicto XVI; *Spe Salvi*, 25-26)

¡Es el amor lo que nos salva! Es sólo el amor el que revela y hace presente a Dios en el mundo. ¡Sólo *el Amor* puede salvarnos!

Nosotros podemos estar al servicio de esa salvación, colaborar en ella. Como Iglesia (llamados a ser corredores de Cristo en la salvación del mundo) y como creyentes, como seres espirituales estamos en el mismo barco. Jesús actúa en nosotros y con nosotros. La corredención y la cooperación (ecológicos, en sintonía con la naturaleza y con la humanidad) es uno de los puntos fuertes de la espiritualidad cristiana. Esto, pienso, es lo más urgente: hacer presente al amor (un creyente puede traducir por “Dios”), porque «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). Sin ese amor solidario, el ser humano está perdido, no sabe dónde ir ni tampoco logra entender quién es. Esta es la raíz de todos los males.

Tenemos necesidad de Amor, con mayúsculas, o ¿acaso las cosas van bien sin Él? Cualquier telediario es una buena prueba de ello. No hay más que poner el televisor, leer el periódico y escuchar a los vecinos.

Hay que hacer presente a Dios pero no un Dios cualquiera, sino el manifestado en Jesucristo. Un Dios que es amor. Es voluntad de Dios, cuyo rostro contemplamos en Jesús, hacerse presente en el mundo para mejorarlo, salvarlo (y no condenarlo) a través de nosotros de su propia inercia psicótica colectiva.

Por lo tanto, llegamos a una primera conclusión importante: El amor es nuestra primera necesidad. Para hacerlo presente hay que aprender a amar, y Jesús nos dio muestra de ello, al estilo del Dios verdadero, que no es poner en discusión a todas las diversas y múltiples religiones sino convergerlas, si se merecen seguir existiendo, en la caridad. Porque «quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16).

Hacer presente a Cristo con el gesto del amor, que es la verdadera expresión de su presencia y de su palabra. El amor nos convierte en signo de la acción de Dios en el mundo. La caridad, el servicio, nos transforma en “buena noticia” para los demás. ¡No hay otro camino de progreso mayor que el amor al prójimo! Esto es lo que nos enseña Jesús y es lo que, si lo creemos, debemos practicar. No nos dejemos llevar por las malas noticias, ni por el cumplimiento doctrinario religioso.

¡Sí, hay progreso en la historia! Pero progreso como mejoría, porque todos podemos mejorar. ¿Pero dónde pongo las bases del progreso? En el amor y la caridad: respeto, pluralismo, tolerancia, justicia, espíritu, palabra, paciencia, derechos, deberes... no tengo la patente de una única solución final. La tarea es ponerse a la tarea sin decretazos porque el discernimiento del espíritu que mejora este mundo es tarea de todos.

En este sentido, sin exclusivismo cristiano, sino universalmente caritativos, «Progreso es todo lo que nos acerca a Cristo y así nos acerca al verdadero humanismo» (Benedicto XVI. Audiencia General, 2006). El verdadero progreso se realiza únicamente haciendo el camino de Jesús, siguiendo la orientación del amor. El corazón del progreso es el progreso del amor. Y el corazón del amor es la cruz, el

perderse con Jesús. Esta es nuestra respuesta como cristianos. Así colaboramos con Cristo en la salvación del mundo. Esta es nuestra revolución. Esta es nuestra aportación para que el mundo cambie. Esta es la invitación.

Ahora más que nunca no debemos arrojar la toalla. No podemos dejarnos llevar por el pesimismo y la desesperanza ambiental. No podemos dejar el mundo correr porque nos estrellamos. Este es el momento de hacer de la prioridad de Dios nuestro estilo de vida, tal y como pide el evangelio: «Buscad primero el reino de Dios y todo lo que tiene que ver con Él, y lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33). Esto conlleva permanecer en el amor.

Ahora más que nunca tenemos que perseverar en la caridad: llamados a construir la civilización del amor, la cultura de la caridad, pasar de la “ley del más fuerte” (la ley de la selva, la ley de los animales) a la ley del amor (de la ocupación y preocupación por el otro), renovar la ciudad de los hombres hasta transformarla en la ciudad del “Dios Amor”, no el imperio sino la democracia del amor. Éste no se inscribe bajo un apellido (católico, protestante, islámico, etc.) sino bajo la misma acción, conjugándolo con el verbo “amar”. Ojalá en el examen que nos hagan, cuando pregunten: “yo amo, tú amas, él ama, ¿qué tiempo es?”, respondamos: “presente, es hoy, no mañana”.

Pero me puedo engañar creyendo que amo y estar buscando “arrimar las ascuas a mi sardina”. Para vivir el amor necesito a Dios, porque “el amor procede de Dios.” (1 Jn 4, 7) En este sentido, Dios es, y será siempre, nuestra primera necesidad. ¿Entendemos ahora por qué Dios, si lo matamos, resucita?

Lo único que cuenta en la vida es el amor; lo único que permanece de todo lo que hemos dicho y hecho, pensado y programado, es el amor. Y el amor siempre es grande; aunque se manifieste en gestos pequeños como un vaso de agua, un pedazo de pan, una visita, una palabra de consuelo, una mano que se estrecha. El amor es grande porque es un destello de Dios que ilumina y salva la tierra. Así se afirma el amor en el blog “laalegriadelacasa-luna blogspot” (2011):

El amor tiene sus destellos y es el mayor signo que podemos dar a un mundo en el que se instala la increencia. El amor es ya signo de la presencia de Dios. Con TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

ese solo gesto basta. No son necesarios más signos. La gente suele pedirlos, está hambrienta de signos extravagantes que doblen el curso de la naturaleza. El signo de la presencia de Dios es la conversión diaria, el amor hecho carne en los más pobres, los gestos sencillos en nuestro quehacer diario, la alegría, la entrega. No hay más signo que el talante cristiano en la oficina, en el aula, en la familia, con los amigos, en el grupo, en cualquier momento y circunstancia. El mejor signo que podemos dar a esta sociedad que pide que le demos la existencia de Dios como fuente de nuestra felicidad es el de una vida entregada, atenta a los necesitados y siempre vivida en honestidad y responsabilidad. Éste es el signo que moverá a la conversión.

El amor (*caritas*) siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo (Benedicto XVI; *Deus caritas est*, 28b).

2.5.2. .- «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16).

¿Se puede decir algo más hermoso del amor que lo que se dice en esta cita? ¿Se puede decir algo más bonito de Dios? Dios es amor y Cristo, crucificado y resucitado, es la revelación suprema de esta verdad. Aquí está la clave de la vida, porque nos hizo «a su imagen y semejanza» (Gn 1, 20). Es decir, hemos sido creados por amor y para amar.

El amor es lo que hace de la persona humana la auténtica imagen divina. Para esto vivimos: para amar y ser amados. A esto nos llama el Evangelio: a parecernos a Él (semejanza), a ser su imagen: «Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Pero si a alguno no le queda claro qué es eso de la perfección, S. Lucas lo aclara: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es

misericordioso» (Lc 6, 36). Y S. Pablo remata la faena: «Por encima de todo, revestíos del amor que es el vínculo de la perfección» (Col 3, 14).

Miremos que Pablo dice: «por encima de todo». Hay una escala de valores. La vida nos muestra infinidad de caminos, muchas ofertas, muchas invitaciones, mucha información, mucho entretenimiento, distracciones, lucecitas, anuncios, etc. Todo esto puede crear confusión: De todo lo que se me ofrece hoy en día, ¿qué es consistente y qué es vano? ¿Sobre qué fundamentar la vida? ¿Hay algún referente válido? ¿Por dónde tirar? ¿Cuál es el camino correcto? ¿Cuál me lleva a la vida verdadera? ¿Qué orientación es la justa para no desperdiciar mi vida y poder construir un mundo más humano?

Y aquí aparece la enorme y valiosísima aportación del evangelio: nuestro encuentro con Cristo ha hecho posible que conozcamos y creamos en el amor que Dios nos tiene (1 Jn 4, 16). Aquí está la verdad. Y gracias a esta experiencia sabemos cuál es el camino correcto de la vida, «un camino que los supera a todos... el amor» (1 Cor 12, 31.13, 4). «Para el ser humano la vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente» (Juan Pablo II; *Redemptor hominis*, 10).

Somos seres limitados con un dinamismo que sobrepasa nuestras expectativas. Ese dinamismo es el amor. Lo hemos dicho antes: hemos sido creados por amor y para amar. La auténtica realización del hombre y su verdadera alegría no se encuentran en el poder, en el éxito, en el dinero, en estar rodeados de cacharritos, en tener muchos botoncitos (o pantallas táctiles) que apretar, sino sólo en el amor que, precisamente, Jesucristo nos permite conocer y nos hace cercano.

Dios es la plenitud del ser humano. De ahí que, sólo el amor, lo realiza por completo. Por eso, fracasar en el amor, fracasar en la convivencia, en negarme a servir, el buscar una vida fácil y cómoda, es fracasar como persona. «Si no tengo amor no soy nada» (1 Cor 13, 2). Podríamos también decir: no soy nadie, quedo asimilado por el gran sistema globalizado del no-amor que nos asiste y preside. Y no sólo esto: vivir en el amor, nos hace participar en la liberación de los pobres, en cambiar la realidad. Ya

lo advertía con la sabiduría que le caracterizaba san Gregorio Nacianceno en el nº 27 de *Sobre el amor a los pobres*:

Nada emparenta mas al hombre con Dios como la facultad de hacer el bien (...) Que tu voluntad de dar supla lo que falta de riqueza a tu don. Si no tienes nada, ofrece tus lágrimas. Es un gran consuelo para los desgraciados que la piedad brote del corazón, y una compasión sincera endulza el sufrimiento (Fdez. Carvajal 2005).

«Sed, pues, imitadores de Dios como hijos suyos muy queridos. Y haced del amor la norma de vuestra vida, a imitación de Cristo» (Ef 5, 1-2). Dejémonos tocar por la caridad: esta es nuestra respuesta a los enormes desafíos que nos toca vivir. «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16).

2.5.3. .- ¿Qué es el amor?

Estamos hablando mucho del amor pero, ¿cómo podríamos definirlo?

Al igual que ocurre con “caridad”, la palabra ‘amor’ está hoy tan estropeada, desgastada y se abusa tanto de ella, que casi da miedo pronunciarla. Y sin embargo, es una palabra primordial, expresión de una realidad fundamental; no podemos abandonarla: debemos retomarla, purificarla y devolverle su brillo original, para que pueda iluminar nuestras vidas y se postule como la nueva koiné.

Para ver qué es el amor no vamos a mirar en el diccionario sino en la Palabra de Dios, ya que, para los que son creyentes en el amor de Jesús, el amor no es un concepto abstracto o una definición, sino el modo de ser y actuar de Dios. Y desde la encarnación de Jesucristo el amor pasa a ser una persona de carne y hueso. «Ha aparecido la bondad de Dios y su amor al hombre» (Tt 3,4) Esto se cumple en Jesús. Él es la concreción del amor de Dios. ¿Nos damos cuenta de lo que significa esto?

Dejemos que la Palabra de Dios nos guíe:

«En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él ha dado su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16) Mirando a Cristo sabemos qué es el amor: «Nadie tiene amor

más grande que quien da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). «Dios ha manifestado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único, para que vivamos por él» (1 Jn 4, 9)

O en otras citas encontramos:

«Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16), «El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo para librarnos de nuestros pecados» (1 Jn 4, 10).

« ¿Qué más podemos añadir?... Dios, que no se reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todo con él? » (Rom 8, 31-32). Dios se da a sí mismo en el Hijo, y así nos lo da todo: Dios no es más ni menos que el Amor, y nosotros participamos de Él en cuanto amamos. Y existe la inteligencia caritativa, al igual que la emocional.

La cosa está clara. Fijémonos en las palabras que se repiten: “dar”, “entrega”, “vida”. Y lo dice en el sentido no de dar “algo” sino de “darse”. Dar la vida. Se da una Persona. Dios ha sido el primero en dar un testimonio sorprendente de su amor. No ha donado cualquier cosa. A través de su Hijo, Jesús se ha donado a sí mismo. Así es como Cristo ama. Ese es su estilo, el estilo de Dios. Ese es su «como Yo os he amado». De ahí que Pablo a los corintios les insista que todo lo que haga sin amor no vale para nada (1 Cor 13).

El cristianismo es ante todo don, gracia: Dios se da a nosotros; no da algo, se da a sí mismo. Y eso no sólo tiene lugar al inicio, en el momento de nuestra conversión. Dios sigue siendo siempre el que da. Nos ofrece continuamente sus dones. Nos precede siempre. Por eso, el acto central del ser cristianos es darle las gracias al Señor por haber recibido sus dones, la alegría por la vida nueva que él nos da. En nuestra vida todo es don de su amor, todo es gracia. De todo esto sacamos una conclusión importante para nosotros: el amor es entregarse a sí mismo, y por eso es el camino de la verdadera vida, simbolizada por la cruz y el corazón, con los dos palos: vertical y horizontal solidario.

El ser humano sólo logra ser él mismo en la entrega de sí mismo, y sólo abriéndose al otro, a los otros. «La vida no se tiene para guardarla para uno mismo, se tiene para entregarla» (Papa Francisco; Audiencia general, 24-04-2013). Acordémonos de la parábola de los talentos y del episodio evangélico de la viuda que, en su miseria, echa en el tesoro del templo «todo lo que tenía para vivir» (Mc 12,44). Su pequeña e insignificante moneda se convierte en un símbolo para nosotros: esta viuda no da a Dios lo que le sobra, no da lo que posee, sino lo que es: toda su persona.

Los que no pueden dar un poco de sí mismo, siempre dan muy poco; de hecho, a veces se intenta reemplazar el corazón y el compromiso de donarse, a través del dinero, con cosas que son materiales. La Encarnación significa que Dios no lo ha hecho de este modo: no ha donado cualquier cosa, sino que se entregó a sí mismo en su Hijo. Aquí encontramos el modelo de nuestro dar, porque nuestras relaciones, sobre todo las más importantes, son impulsadas por el don gratuito del amor (Benedicto XVI; Audiencia general, 09-01-2013).

Si alguno se llama “cristiano”, está llamado a seguir la pauta de actuación de su maestro: «Mi mandamiento es éste: Amaos los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 15, 12). La grandeza de la vida cristiana consiste en amar "como" lo hace Dios; se trata de un amor que se manifiesta en el don total de sí mismo. Siguiendo a Jesús estamos llamados a nuestra entrega personal, a la donación de nuestra vida. Evidentemente esto requiere conversión. Hace falta una mística y una ascética libre y personal, nunca terrorífica y oscurantista que se ampare en el, repito, objetivo final (sea como sea...). Aquí Teresita de Lisieux es de buena ayuda. Para ella lo primero es reconocer que no sabemos amar. No amamos al modo de Jesús de Nazaret. Amamos a nuestra manera. La caridad evangélica pide no encerrarse en sí mismos, sino de interesarse por los demás.

Es la lógica del don, una lógica poco valorada en una sociedad en la que todo es mercado: comprar y vender. El don, la gratuidad, choca en la mentalidad actual. De ahí la necesidad de conversión. Así es el evangelio: ir contracorriente, cambio de mentalidad, no ser del mundo aunque estemos en el mundo. Esta es la vida del cristiano: dar el propio tiempo, las propias habilidades y competencias, la propia profesionalidad; en una palabra, prestar atención al otro, sin esperar nada a cambio en este mundo. Al vivir así, no sólo se hace bien al otro, sino que también se descubre la

felicidad verdadera, profunda, la que nunca acaba, según la lógica de Cristo, que se entregó totalmente a sí mismo. Este es nuestro testimonio. Esto es ser sal y luz del mundo.

Sí, aquí está la alegría de verdad. Pablo VI escribió: «En el mismo Dios, todo es alegría porque todo es un don» (Ex. ap. Gaudete in Domino, 9 mayo 1975). Se cumplen las palabras de Jesús: «Hay mayor alegría en dar que en recibir» (Hch 20, 35) Justo después del lavatorio de pies, nos dice también: «Os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis lo que yo he hecho con vosotros... Sabiendo esto, seréis dichosos si lo ponéis en práctica» (Jn 13, 15.17). No existe otro camino para experimentar la alegría y el verdadero fruto del Amor: el camino de darse, entregarse, perderse para encontrarse. «Nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene», dice 1 Jn 4, 16. Y Gal 2, 20 afirma: «Vivo creyendo en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí».

«En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él ha dado su vida por nosotros También nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos» (1 Jn 3, 16). San Agustín, en Sobre la Epístola de san Juan, 5, 12 escribe: «Si todavía no te sientes en disposición de morir por tu hermano, disponte al menos a darle algo de lo que tienes. Que la caridad comience ya a conmoverte».

Quedémonos con la palabra: «disponte al menos». Dar la vida no sabemos, pero ¿podemos, al menos, dar de comer, dar de beber, visitar al enfermo o al preso, vestir al desnudo? (Mt 25, 31-46). ¿Puedo dar buenos consejos? ¿Puedo evangelizar? ¿Y soportarnos unos a otros? «Soportaos los unos a los otros con amor», dice Ef 4, 2. Así pues, como decía S. Agustín en *Sermones* 34,7: «El precio del amor eres tú mismo. Búscate, pues, y encuéntrate. Y tras encontrarte, date a ti mismo» (San Agustín, Obras completas Tomo XXV Sermones, en ebiblioteca.org).

2.5.4. .- “El amor procede de Dios” (1 Jn 4,7)

Acabamos de ver que, los que se consideran cristianos, están llamados a amar a los demás como Cristo ama (Jn 15, 12). Sinceramente, ese “como yo”, ¿está hecho para mí? ¿No sentimos nuestra impotencia ante el enorme reto? Digámoslo con toda claridad: es imposible que yo, por mi esfuerzo, llegue a amar y

perdonar como Cristo, que perdonó a sus asesinos. Así de claro. Sin embargo, Jesús nos pide en el mandamiento nuevo que amemos como Él. ¿No hay aquí una contradicción? Pero, ¿no es imposible para nosotros?

Jesús los miró y les dijo: «Para los hombres es imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios» (Mc 10, 26-27). No es malo que sintamos nuestra limitación y nuestra dependencia hacia Dios, porque no somos Dios. Es bueno que reconozcamos nuestra condición de creaturas. Por eso,

el amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de la gracia: “Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1,17). (Juan Pablo II; *Veritatis Splendor*, 23b).

«Imitar y revivir el amor de Cristo no es posible para el hombre con sus solas fuerzas. Se hace capaz de este amor sólo gracias a un don recibido» (Juan Pablo II; *Veritatis Splendor*, 22c). No seguimos a Jesucristo únicamente con nuestras propias fuerzas, sino que lo podemos seguir porque hemos recibido su modo de vivir: nos ha sido dado el Espíritu Santo, verdadero protagonista de todo esto, de toda nuestra vida. «El amor procede de Dios» (1 Jn 4,7) «El don de Cristo es su Espíritu, cuyo primer “fruto” (Gal 5,22) es la caridad» (ibid, 22c).

Al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones.” (Rom 5,5). No aprendemos este tipo de amor solos o en la facultad. El tipo de amor del que habla Jesús es un don de Dios; más aún, es Dios mismo que viene a habitar en nuestro corazón. “Este amor se aprende sólo en la escuela de Dios, al calor de su caridad. Fijando nuestra mirada en él, sintonizándonos con su corazón de Padre, llegamos a ser capaces de mirar a nuestros hermanos con ojos nuevos, con una actitud de gratitud y comunión, de generosidad y perdón (Juan Pablo II; Homilía 30-04-2000).

Aquí entra en juego la novedad del Nuevo Testamento y, por tanto, la cuestión sobre la esencia del cristianismo. Este es el secreto del cristiano: el mandamiento nuevo, «amar como yo os he amado», es decir, en amar hasta estar dispuestos a sacrificar la propia vida por el otro no es una exigencia sino un regalo, un

don. Es el Espíritu de Cristo el que lo hace realidad en nosotros. Es Cristo quien lo realiza en nosotros. El estilo de Jesús se convierte en el nuestro, porque Él mismo es quien actúa en nosotros. En esto Teresita de Liseaux vuelve a ser de una ayuda enorme. Leamos unas palabras de los Manuscritos autobiográficos. Historia de un alma, pág. 168:

Tú sabes bien que yo nunca podré amar a mis hermanas como tú las amas, si tú mismo, Jesús mío, no las amaras también en mí. Hacer el bien es algo tan imposible sin la ayuda de Dios como hacer brillar el sol en plena noche. Para amarte como tú me amas, necesito pedirte prestado tu propio amor.

En la comunión con Jesús, lo que parece difícil se hace posible en y por nosotros. En la medida en que pertenezcamos a Jesús, se realizarán en nosotros sus mismas cualidades. «Toma a Dios por esposo y amigo, con quien te andes de continuo y sabrás amar» (S. Juan de la Cruz; Dichos de luz y amor, 67). Por lo tanto, para poder amar necesitamos a Dios, y siempre necesitamos al amor. Es el “artículo” de primera necesidad de nuestra vida. No podemos olvidarlo. Sin amor no podemos vivir, se puede malvivir, ir tirando, pero eso ni es vida ni es nada. Sin amor somos unos desgraciados. De ahí que Cristo sea nuestro salvador, el que nos saca de esa situación de muerte que es el egoísmo, el odio, la omisión, etc....

¿Queremos vivir el mandamiento de Jesús? Seamos pobres delante del Señor. Es nuestra realidad más profunda. “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1 Cor 4,7). Hay pedir, hay que suplicar. Con perseverancia. Sin cansarnos. Todo esto es una invitación a volvernos a Dios.

2.5.5. - Lo primero que hay que hacer para amar: volverse a Dios

Por desgracia, cada día experimentamos el mal, que se manifiesta de muchas maneras en las relaciones y en los acontecimientos. La Palabra de Dios nos revela que en el origen de todo mal se encuentra la desobediencia a la voluntad de Dios porque la libertad humana ha cedido a la tentación del Maligno. Esto se ve perfectamente en el libro del Génesis. La Biblia es clara: el pecado es la raíz de todo

mal. Y el pecado habita en el corazón del ser humano. «Porque es de dentro, del corazón de los hombres, de donde salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, avaricias, maldades, engaño, libertinaje, envidia, injuria, soberbia, insensatez. Todos estas maldades salen de dentro, y manchan al hombre» (Mc 7, 21-23)

La clave de los males del mundo está en el corazón de cada uno y de allí se extiende e influye en las costumbres personales, las relaciones humanas y las condiciones sociales. «Los desequilibrios que aquejan al mundo de hoy están estrechamente relacionados con aquel otro desequilibrio, más fundamental, que tiene sus raíces en el corazón del hombre» (Vat. II; *Gaudium et spes*, 10). Todo el mal del mundo tiene su origen en la conciencia humana. Esta es una convicción cristiana. Los demás males del mundo proceden de allí. Cuando analizamos el deterioro de la vida social, del entendimiento entre las personas y los pueblos, de la violencia y la injusticia, en el fondo tropezamos con el pecado personal y estructural.

Llegamos a una conclusión importante: la raíz de todos los problemas es el mal uso de nuestra libertad. Nuestro pecado es la falta de amor:

El mal no es una fuerza anónima que actúa en el mundo de modo impersonal o determinista. El mal, el demonio, pasa por la libertad humana, por el uso de nuestra libertad. Busca un aliado, el hombre. El mal necesita de él para desarrollarse. Así, habiendo trasgredido el primer mandamiento, el amor de Dios, trata de pervertir el segundo, el amor al prójimo. Con él, el amor al prójimo desaparece en beneficio de la mentira y la envidia, del odio y la muerte. Pero es posible no dejarse vencer por el mal y vencer el mal con el bien (Rom 12,21). Estamos llamados a esta conversión del corazón. Sin ella, las tan deseadas “liberaciones” humanas defraudan, puesto que se mueven en el reducido espacio que concede la estrechez del espíritu humano, su dureza, sus intolerancias, sus favoritismos, sus deseos de revancha y sus pulsiones de muerte. Se necesita la transformación profunda del espíritu y el corazón para encontrar una verdadera clarividencia e imparcialidad, el sentido profundo de la justicia y el del bien común. Una mirada nueva y más libre hará que sea posible analizar y poner en cuestión los sistemas humanos que llevan a un callejón sin salida, con la finalidad de avanzar, teniendo en cuenta el pasado, con sus efectos devastadores, para no volver a repetirlo. Esta conversión que se requiere es exaltante, pues abre nuevas posibilidades, al despertar los innumerables recursos que anidan en el corazón de tantos hombres y mujeres deseosos

de vivir en paz y dispuestos a comprometerse por ella. Pero es particularmente exigente: hay que decir no a la venganza, hay que reconocer las propias culpas, aceptar las disculpas sin exigir las y, en fin, perdonar. Puesto que sólo el perdón ofrecido y recibido pone los fundamentos estables de la reconciliación y la paz para todos (cf. Rom 12,16b.18).” (Benedicto XVI; Discurso 15-09-2012)

La libertad nos da la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Lo sepamos o no, en nuestro interior se libra siempre una batalla.

Mira, hoy pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios que yo te prescribo hoy, amando al Señor tu Dios, siguiendo sus caminos y observando sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, vivirás y serás fecundo, y el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomar posesión de ella (Dt 30, 15-16).

De ahí el sentido y la posibilidad que tenemos de convertirnos: podemos elegir. Dentro de nosotros está el mal pero también el bien (y todo su despliegue de posibilidades). Y no hay mal y bien a partes iguales. Hay pecado pero sobreabunda más la gracia de Dios (Rom 5, 20). ¿Qué vamos a elegir? ¿En qué vamos a emplear nuestros esfuerzos? «Del hombre bueno, como atesora bondad, salen cosas buenas; en cambio, del hombre malo, como atesora maldad, salen cosas malas» (Mt 12, 35). El Papa Francisco dijo: «Es un hecho que de lo profundo de nosotros mismos nacen nuestras acciones: es el corazón el que debe convertirse a Dios, y el Espíritu Santo lo transforma si nosotros nos abrimos a Él» (Papa Francisco; Audiencia general, 15-05-2013).

Ese debe ser el esfuerzo y trabajo como cristiano: atesorar cosas buenas. Y qué mejor que el Espíritu Santo (Lc 11, 13). La cuestión está en el corazón. Es el punto crítico. De ahí la necesidad de conversión. Cuando pecamos participamos en el rechazo de Cristo. Lo que sucedió en la cruz es la imagen de todos los pecados de los hombres, de todos los rechazos. «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11).

Hay que reparar los daños del pecado. Pero la reparación requiere seguir el orden inverso del pecado. En primer lugar, es necesario recuperar la unión con Dios. Como dijo M. Zundel y refleja el blog “nuestrapalabradominical”, el 26-3-13:

La miseria del hombre consiste en haber traicionado a Dios. Ninguna injusticia humana será de verdad reparada hasta que no se repare esta injusticia con Dios. Nos acusamos unos a otros, y todos somos culpables. Y los más culpables somos nosotros, los cristianos mediocres. Ciertamente, hay necesidades materiales que debemos satisfacer hoy, pues hay miserias corporales que no pueden demorarse ni una hora más. Mi intención no es tanto la de atenuar el sentimiento de su urgencia cuanto demostrar que su existencia proviene de nuestro abandono de Dios y que su curación se derivará infaliblemente de nuestro retorno a Dios.

Un cristiano debe recuperar la vida con Dios. Fortalecerla, profundizar en ella. Esta es la raíz de todo bien. Esto es ser radical (“ir a la raíz”) con Dios. Detrás de cada estructura están las personas que aceptan sus principios. Es decir, que detrás de cualquier estructura del mal hay pecados personales. ¿Quién puede curar el corazón herido por el pecado? Sólo el “Dios Amor”. «Él sana a los que tienen roto el corazón, y les venda las heridas» (Sal 147, 3).

Como advierte Carlos de Foucauld el 11-06-1909 en su Carta al P. Caron, en Tamanrasset, hay que volver a Dios: he ahí el camino. Para ello el sendero es volver al Evangelio. Si el cristiano no vive el Evangelio, Jesús (el amor) no vive en los cristianos. Hay que volver a la pobreza y sencillez cristianas... El peligro está dentro y no en sus enemigos externos. Esos no pueden proporcionar más que victorias. El daño sólo lo puede recibir de él mismo. Volver al Evangelio es el remedio.

No dejar de mirar a Jesús, su vida, palabra y actuaciones. Para que así, de tanto mirar al Maestro terminemos pareciéndonos a Él, pensando como Él, diciendo lo que hemos aprendido de Él, haciendo lo que Él hace. En definitiva, convirtiéndose el cristiano en otro Cristo. “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 20). Y así Dios se hace presente, la Palabra se hace carne y hueso, y la caridad se hace realidad en la vida. He aquí la conversión del mundo.

He aquí nuestra gran aportación como cristianos, como Iglesia. Lo primero en el amor: conversión, es decir, volverse a Dios. Todo cambia cuando un hombre se vuelve a Dios, tal y como afirma C. de Foucauld en la pág. 247 de *Al hilo de los días. Nueva antología de Ejercicios espirituales* (1998): «Lo primero que tenemos que hacer para ser útiles a las almas es trabajar con todas nuestras fuerzas y de modo continuado en nuestra conversión personal». Solamente a través de la conversión de los corazones, solamente por un cambio en lo íntimo del hombre se puede superar la causa de todo este mal, se puede vencer el poder del maligno. Sólo si los hombres cambian, cambia el mundo y, para cambiar, los hombres necesitan la luz que viene de Dios-Amor.

La verdadera transformación del mundo, no puede surgir más que de un corazón nuevo, de un corazón vigilante, de un corazón hermenéutico, abierto a la verdad del amor. El cambio impulsado por el Evangelio arranca del interior del hombre (de su corazón) y consiste esencialmente en la acogida en el fondo del corazón humano del Espíritu Santo. Es Él el que nos cambia, el que nos va modelando, haciendo que nos parezcamos a Cristo, a Dios. Como decía el salmista: «Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio» (Sal 51, 12). Qué jaculatoria tan bonita, tan realista, tan necesaria. Hagámosla nuestra. Recitémosla a cualquier hora del día, en cualquier sitio. Recémosla con alegría porque será feliz la persona que empieza a actuar con el corazón limpio (Mt 5, 8). Recémosla desde la confianza en la Palabra del Señor: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; os arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis mandamientos» (Ez 36, 26-27).

Todo esto es obra del Espíritu Santo, precisamente el gran desconocido para muchos en la Iglesia. «Al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones» (Rom 5, 5). En definitiva: el mal se vence con el amor, con el bien. «Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal» (Mt 5, 38-39). «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal a fuerza de bien» (Rom 12, 21).

He ahí el verdadero rostro de Dios. Estamos llamados a transformarnos para que la Iglesia sea realmente “sacramento universal de salvación”. Cristo, el modelo del creyente (y me atrevo también a decir del hombre pleno aunque no sea creyente), no ha vencido el mal con otro mal, sino tomándolo sobre sí y aniquilándolo en la cruz mediante el amor vivido hasta el extremo. Toda una lección de cómo se arregla el mundo sin oprimir, sin imponer, desde el debolismo kenótico-caritativo. «Es como si Cristo hubiera querido revelar que el límite impuesto al mal, cuyo causante y víctima resulta ser el hombre, es en definitiva, la Divina misericordia» (Juan Pablo II; Memoria e identidad, 73). «El límite impuesto al mal por el bien divino se ha incorporado a la historia del hombre por medio de Cristo» (Ibid, 30).

Jesús de Nazaret es el hombre nuevo que quiere vivir como hijo de Dios, es decir en el amor; el hombre que, de cara al mal en el mundo, elige el camino de la humildad y de la responsabilidad, decide no salvarse a sí mismo, sino dar la vida por la verdad y la justicia. Ser cristiano es vivir así, pero este tipo de vida implica un renacer: renacer de lo alto, de Dios, por la gracia (Jn 3, 3).

Sólo un hombre nuevo y una mujer nueva hacen posible un mundo nuevo. Descubrir de verdad, el perdón y la misericordia de Dios, permite recomenzar siempre una nueva vida. No es fácil perdonar. Pero el perdón de Dios da la fuerza de la conversión y la alegría de perdonar. El perdón y la reconciliación son caminos de paz, y abren un futuro.

Sois elegidos de Dios, pueblo suyo y objeto de su amor; revestíos, pues, de sentimientos de compasión, de bondad, de humildad, de mansedumbre y de paciencia. Soportaos mutuamente y perdonaos cuando alguno tenga motivos de queja contra otro. Del mismo modo que el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros (Col 3, 12-13).

Conversión, perdón, paciencia, misericordia, humildad, servicio, diálogo y argumentación racional, búsqueda del último puesto, detalles, comprensión, escucha, generosidad, justicia... son nuestras armas para enfrentarnos al mal. ¿Y de dónde saco yo todas estas “armas? Si «Los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre, y dominio de sí mismo» (Gal 5, 22), entonces habrá que dirigirnos hacia los senderos del espíritu.

Otra vez el Espíritu Santo. Otra vez lo divino. Hay que ponerse en marcha. La vida de interior es un camino. Aprender a amar, como Cristo ama, es una peregrinación que dura toda la vida. Amar es un camino, es un éxodo. Salir de mi ego para ir a la caridad. Salir de mi yo para ir al otro, a Dios.

2.5.6. - «Porque de la abundancia del corazón habla la boca» (Lc 6, 43-45)

Partimos que todos queremos llevarnos bien entre nosotros. Todos queremos que haya buena sintonía. Todos queremos que haya justicia, que haya solidaridad, generosidad, paciencia entre unos y otros. Que haya comprensión. Esto está claro. Pero la realidad es bien distinta. Ahí están los telediarios para recordárnoslos: corrupción, violencia, terrorismo, paro, destrucción, hambre, venganzas, discriminación... ¿Por qué ocurre entonces esto? ¿Por qué no pueden ser las cosas diferente?

Si queremos que haya paz hacen falta hombres y mujeres de paz. Por arte de magia no surge la paz. Si queremos que haya justicia hacen falta hombres y mujeres justos. Las varitas mágicas sólo están en los cuentos y películas. Si queremos que haya solidaridad, generosidad, comprensión, etc. necesitamos hombres y mujeres solidarios, generosos, comprensivos, etc. Si queremos construir la civilización del amor, hacen falta hombre y mujeres que amen.

¿Queremos de verdad que las cosas cambien a mejor? Sabemos por dónde comenzar. Lo hemos visto en el apartado anterior. Como ejemplo tenemos el sermón de la montaña que podríamos resumir en que toda verdadera renovación del mundo empieza por el corazón de la persona. El cambio empieza en mí: «Sé tú el cambio que quieres ver en el mundo» (blog “sabiduriaparacompartir”, 2010).

Una persona con prejuicios no puede construir la paz por mucho que hable de ella. Una persona crítica e injusta no puede crear buen ambiente por donde pasa, no puede construir un mundo mejor. Una persona que sólo busca su interés personal puede construir poco bien común.

¿Queremos que sea el amor, el servicio, la búsqueda del bien comunitario, los que marquen nuestras relaciones con los demás? No busquemos culpables. Tenemos que dar el paso. La oración que se le atribuye a Francisco de Asís (“Haz de mí Señor, un instrumento de tu paz”) es muy sugerente al respecto. Podemos invitar y contagiar a otros de esta forma de vivir pero no obligar. Siempre respetar y dar el primer paso. «...Que donde haya odio, lleve yo tu amor». Que lleve “yo”, no el otro, sino “yo” lleve tu amor. «No hay mayor invitación a amar que adelantarse en el amor. ¡Así nos ha enseñado Dios a amar! » (S. Agustín, *De catechizandis rudibus* 4), y Juan de la Cruz, en su carta a María de la Encarnación, 06-07-1591, como nos recuerda Fernando Pacual en *catolic.net*, bajo el tema “Testigos del amor de Dios”, sentenció «Donde no hay amor, ponga amor, y sacará amor».

“Amor saca amor.” (Santa Teresa de Jesús; *Vida* 22, 14). Aquí está la clave. Si no pongo amor, ¿cómo espero que haya amor en el mundo? Debo cuidarme de tal manera que en mí se dé un afecto cariñoso, de respeto y con ganas de servir a todos. S. Juan de la Cruz nos decía que viviéramos con «advertencia amorosa a Dios» en *Llama de amor viva*, 3, 33. Hoy diríamos “con atención amorosa a Dios y al prójimo”. «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo... Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col 3, 1-2). «Tomad en consideración todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de amable, de laudable, de virtuoso y de encomiable» (Flp 4, 8).

¿Cómo puedo saber yo si tengo ese afecto, ese respeto, ese amor en mí? Cristo nos da la respuesta: «De la abundancia del corazón habla la boca» (Lc 6, 43-45). Miremos si son palabras de bendición, de agradecimiento o de crítica destructiva hacia el otro. Revisar si hablo mal de los demás. Viendo de lo que hablo puedo saber qué es lo que hay en mi interior, en mi corazón. Y esto es importantísimo porque el corazón del hombre es el lugar donde actúa Dios. Luchemos para que en nuestro corazón no se instale la maldad sobre el otro. Si tenemos una duda sobre el hermano, preguntémosle. ¡No juzguemos nos pide el Señor! (Mt 7, 1)

Trabajar colaborando con el Espíritu divino, para que el amor sea el centro de nuestra vida, a imitación de Cristo (Ef 5, 1-2). Si no amo, Dios no permanece

en mí. Me estoy alejando de Él. La cercanía o alejamiento de Dios no depende de los metros, ni de los labios embusteros sino de la caridad.

No hay árbol bueno que dé fruto malo, ni árbol malo que dé fruto bueno. Cada árbol se conoce por sus frutos. Porque de los espinos no se recogen higos, ni de las zarzas se vendimian racimos. El hombre bueno saca el bien del buen tesoro de su corazón, y el malo de su mal corazón saca lo malo. Porque de la abundancia del corazón habla la boca (Lc 6, 43-45).

Es a través de la palabra que Jesús llega a nuestros corazones: Si de *mi* boca salen palabras amargas o de enfado, entonces *mi* corazón no está lleno de Jesús, solía decir la madre Teresa de Calcuta. Los mayores pecados están en la palabra. También están las cosas más bonitas, como la Palabra de esperanza de Dios. La primera arma (la más cruel) es la lengua. "En primera instancia pensamos en armas, en cuchillos, en matar y ese tipo de cosas. Nunca se nos ocurre relacionar la violencia con nuestras lenguas. La primera violencia que ocurrió en este mundo fue "una mentira".

La crítica, "el cáncer del corazón", no es un simple error, una debilidad humana, es algo que afecta de verdad al corazón, a tu relación con Dios y con los otros. Si no amo, arruino mi vida y produzco mucho daño alrededor. No puede olvidar un cristiano que todo lo que hace al prójimo, se lo hace a Jesús. Si habla mal de su hermano, está hablando mal de Cristo. Los errores siempre hay que corregirlos tal y como Jesús mostró (Mt 18, 15-17) y a la persona, amarla (Mt 7, 3).

"¿A ti qué te importa?" es, de algún modo, la pregunta que Jesús dirigió a Pedro, que se había inmiscuido en la vida del otro, en la vida del discípulo Juan, a quien Jesús amaba. Pedro tenía un diálogo de amor con el Señor, pero luego el diálogo se desvió hacia otro sendero y él también padece una tentación: Inmiscuirse en la vida de los otros. Como se suele decir, Pedro hace de "curioso". Hay dos modalidades de esta intromisión en la vida de los otros. En primer lugar, la comparación, el compararse con los demás. Cuando existe esta comparación, terminamos en la amargura y hasta en la envidia, y la envidia arruina la comunidad cristiana, le hace mucho daño, y el mal se expande a sus anchas (Jn 21, 20-22).

La segunda forma de esta tentación son las críticas que terminan destruyendo al prójimo. Recientemente el papa Francisco recordando estas palabras de Jesús en su homilía de Santa Marta el 13-9-13 ha recordado:

¡Cuánto se chismea en la Iglesia! ¡Cuánto chismeamos los cristianos! Es maltratarse el uno al otro. Como si se quisiera disminuir al otro, ¿no? En lugar de crecer yo, hago que el otro sea aplanado y me siento muy bien, por comparación. ¡Los chismes son destructivos en la Iglesia. Es un poco como el espíritu de Caín: matar al hermano, con su lengua; ¡matar a su hermano! "¿Por qué miras la paja en el ojo de tu hermano y no te das cuenta de la viga que está en el tuyo? Otra cosa muy distinta es denunciar las injusticias y, aunque nunca podamos ir contra la persona, pues Dios salva a todos y le da su divina dignidad ("El amor todo lo cree, todo lo soporta, todo lo espera..."), no podemos aceptar ciertas actitudes de abusos en los que hay que posicionarse al lado de las víctimas.

Hay un episodio de la vida de Santa Teresita que se preguntaba por qué Jesús dio tanto a uno y poco a otro. La hermana mayor, tomó un dedal y un vaso y los llenó con agua, y luego le preguntó a Teresita cuál de los dos estaba más lleno. "Ambos están llenos", dijo la futura santa. Jesús hace así con nosotros, no le importa si eres grande, si eres pequeño. Él está interesado en que "estés lleno del amor de Jesús". (Papa Francisco; Homilía misa diaria, capilla santa Marta, 18-05-2013)

2.5.7. - «Cuéntales a todos lo que el Señor ha hecho contigo» (Lc 8, 39)

De esto es lo que un cristiano tiene que hablar: de las cosas que el Señor ha hecho con él. Sabemos que el amor empieza por el detalle, por un vaso de agua, por una visita, por un consejo, por compartir lo que tenemos y lo que somos. Sobre todo lo que somos. El cristiano sigue al Señor, sigue el Evangelio, y éste siempre pide más:

Si te piden que lo acompañes un kilómetro, el Señor dice que lo acompañes dos. Si te piden la túnica, el Señor dice que le des también el manto. Si te golpean en una mejilla, el Señor dice que le ofrezcamos también la otra. Si se nos enseñó

a perdonar siete veces, ahora el Señor dice que setenta veces siete. “Todo eso lo he cumplido desde joven». A estas palabras, Jesús le replicó: aún te falta una cosa... (Lc 18, 21-22)

Y así podríamos seguir un buen rato. Sólo hace falta abrir el Evangelio para darnos cuenta. «Aún te falta una cosa»... Más, siempre más. No me puedo conformar con el servicio que presto en estos momentos. Pero no se trata de ser masoquistas ni de estar siempre infeliz o enfermo de insatisfacción. ¿Por qué el evangelio pide más? El ser humano, al estar creado por amor y para amar (imagen y semejanza de Dios), está llamado a ser más de lo que es, ya que, el amor es un proceso nunca concluido. Siempre se puede amar más y mejor. Es la impronta divina en lo humano o, si se quiere, lo humano más divino. Somos seres limitados con un dinamismo ilimitado. Ese dinamismo es el amor. Amar es algo eterno. Es para siempre. ¿Cuál es el amor más grande? El que da la vida por sus amigos (Jn 15, 13), tal y como hizo Jesús. El Señor nos recuerda que sus cuentas funcionan al revés: «el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará» (Mc 8, 34)

Para un seguidor de Jesús de Nazaret, el mayor acto de amor es gastar la vida en la evangelización. Propagar el bien anunciando al Bien. Sembrar cosas buenas, dar fe de Jesús con nuestras obras a los demás y, si es necesario, comunicar con las palabras lo que el Señor ha hecho con él y la comunidad. Quien no da a amor da demasiado poco. Y el cristiano está llamado a dar más, no en sentido extensivo sino intensivo: a dar-se.

La mayor obra de caridad es precisamente la evangelización, es decir, el «servicio de la Palabra». Ninguna acción es más benéfica y, por tanto, caritativa hacia el prójimo que partir el pan, el físico y el de la Palabra de Dios, hacerle partícipe de la Buena Nueva del Evangelio, introducirlo en la relación con Él: la evangelización es la promoción más alta e integral de la persona humana. Como escribe el Papa Pablo VI en la Encíclica *Populorum progressio*, es el anuncio de Cristo el primer y principal factor de desarrollo (cf. n. 16). La verdad originaria del amor de Dios por nosotros, vivida y anunciada, abre nuestra existencia a aceptar este amor haciendo posible el desarrollo integral de la humanidad y de cada hombre (*Caritas in veritate*, 8).

En definitiva, todo parte del amor y tiende al amor. Conocemos el amor gratuito de Dios mediante el anuncio del Evangelio. Si lo acogemos con fe, recibimos el primer contacto (indispensable) con lo divino, capaz de hacernos «enamorar del Amor», para después vivir y crecer en este Amor y comunicarlo con alegría a los demás (Mensaje para la cuaresma 2013; Benedicto XVI).

El cristiano vive el mayor acto de amor: el ser apóstol de la Buena Noticia de Jesús y el amor, especialmente a los que más sufren, los que están más “dejados de la mano de Dios”. «Compartiendo con ellos lo más valioso que tenemos: que no son nuestras obras ni organizaciones, ¡lo más valioso que tenemos es Cristo y su Evangelio! » (Papa Francisco; Homilía 12-05-2013). La evangelización no es otra cosa que enseñar el arte de vivir. Y esto es enseñar a amar. Aprender el arte del verdadero amor. Aprender de Dios mismo el modo correcto de ser persona. Cuidemos la fe, como cuidamos otras cosas.

La misión de Cristo se realizó en el amor. Encendió en el mundo el fuego de la caridad de Dios (Lc 12, 49). El Amor es el que da la vida; por eso la Iglesia es enviada a difundir en el mundo la caridad de Cristo, para que los hombres y los pueblos "tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10) (Benedicto XVI; Homilía, 13-05-2007).

2.5.8. - «Permaneced en mi amor» (Jn 15, 9)

Permanecer en el amor es perseverar en la caridad, lo más urgente en estos momentos. Si nos fijamos bien, dice “en mi amor” y no en el “nuestro”. ¿Y cómo se permanece en el amor de Cristo? «Sólo permaneceréis en mi amor, si obedecéis mis mandamientos» (Jn 15, 9). Así es como se persevera en el amor.

Escuchar la palabra, orar con la palabra, dialogar con ella a lo largo del día, vivir de ella, orientarnos con ella. Apreciarla, quererla, valorarla porque la Palabra que se encarna y se hace caritas es la nueva koiné para una nueva humanidad. Pero no es sólo cuestión de voluntariedad, ya que para ello necesitamos la ayuda de Dios. «La recepción de las palabras y las verdades de fe, para que se conviertan en vida, se realiza y crece bajo la acción del Espíritu Santo» (Papa Francisco; Audiencia general, 15-05-2013).

Tarde o temprano vendrán problemas, seguro, pero si el cristiano está cimentado sobre la Palabra y persevera, no se hunde, (Mt 7, 24-27). Somos lo que hacemos cada día. Por eso, hay que cuidar diariamente todo lo que tenga que ver con la fe para permanecer unido a Él, para vivir la Palabra, y así perseverar en el servicio del amor. Cuidar la oración personal, la comunidad y los actos comunitarios que nos vinculan a Dios y los demás, el espíritu, los encuentros... Todo lo que ayude a tener más amor.

“La fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino. En efecto, muchos cristianos dedican sus vidas con amor a quien está solo, marginado o excluido, como el primero a quien hay que atender y el más importante que socorrer, porque precisamente en él se refleja el rostro mismo de Cristo. Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del Señor resucitado. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25, 40): estas palabras tuyas son una advertencia que no se ha de olvidar, y una invitación perenne a devolver ese amor con el que él cuida de nosotros. Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida. Sostenidos por la fe, miramos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando “unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia (2 P 3, 13; cf. Ap 21, 1)” (Benedicto XVI; Porta fidei, 14).

El cristianismo tiene dos piernas en las que se apoya para “andar en cristiano”: oración y amor. Fe y caridad han de ir juntas. «Sólo la profunda relación con Dios hace posible una plena atención al hombre, del mismo modo que sin una atención al prójimo se empobrece la relación con Dios» (Benedicto XVI; Discurso en Friburgo 25-09-2011). «No se pueden construir puentes entre los hombres olvidándose de Dios. Pero también es cierto lo contrario: no se pueden vivir auténticas relaciones con Dios ignorando a los demás» (Papa Francisco; Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 22-03-2013).

«El que persevere hasta el fin, ése se salvará» (Mc 13, 13). Y también salvará a otros. Quien persevere hasta el final será feliz.

La creación misma espera deseosa que se manifieste lo que serán los hijos de Dios... vive en la esperanza de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 19-21).

No es que la transformación del mundo sea exclusiva del cristiano, como ya hemos dicho en varias ocasiones, pero es algo innegociable para el que se considera hijo de Dios. ¿Y quiénes son los hijos de Dios? «Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (ibid, 14).

Aquí aparece el Espíritu Santo, el Espíritu del Hijo que nos hace hijos. El Espíritu de amor, artífice de toda transformación. El Espíritu Santo es nuestro amigo y compañero de camino y nos dice dónde está Jesús. El Espíritu Santo, que es justamente quien da testimonio de Jesucristo en nosotros. El Espíritu nos abre el corazón para conocer a Jesús (Hch 16, 14). Sin Él no podemos conocer a Jesús. Nos prepara al encuentro con Jesús. Nos hace ir por el camino de Jesús. El Espíritu Santo actúa en nosotros durante todo el día, durante toda nuestra vida, como testimonio que nos dice dónde está Jesús.

Hay que pedir la gracia de acostumbrarnos a la presencia de este compañero de camino, el Espíritu Santo, de este testimonio de Jesús que nos dice dónde está Jesús, cómo encontrar a Jesús, qué cosa nos dice Jesús. Tenerle una cierta familiaridad: es un amigo. Recordemos las palabras de Jesús: 'No, no te dejo solo, te dejo a Éste'. Lo llama Paráclito, o sea aquello que nos defiende, que siempre está a nuestro lado para sostenernos. Jesús nos lo deja como amigo.

Antes que termine la jornada tengamos la costumbre de preguntarnos: '¿Qué cosa ha obrado el Espíritu Santo en mí, hoy? ¿Qué testimonio me ha dado? ¿Cómo me ha hablado? ¿Qué cosa me ha sugerido?'. Ya que el Espíritu Santo es presencia divina que nos ayuda a ir adelante en nuestra vida de cristianos. Pidamos hoy esta gracia. Y esto hará que, como lo hemos hecho en la oración, en cada momento tengamos presente la fecundidad de la Pascua." (Papa Francisco; Homilía misa diaria capilla santa Marta, 07-05-2013).

Como afirma Hechos de los apóstoles, "Dios nos dará el Espíritu Santo en la medida en que acojamos la Palabra allí donde la oigamos" (Hch 10, 44). Esto requiere silencio, oración, escuchar y guardar la Palabra para vivirla,... Somos lo

que hacemos cada día. Los teólogos antiguos decían que el alma es una especie de barco de vela; el Espíritu Santo es el viento que sopla la vela para hacerla avanzar; la fuerza y el ímpetu del viento son los dones del Espíritu. Sin su fuerza, sin su gracia, no iríamos adelante. El Espíritu Santo es el amor del Señor que nos impulsa (2 Cor 5, 14).

¿Y hacia dónde nos lleva? Hacia el servicio de los que más sufren (Lc 4, 18-19). El Espíritu Santo se nos da para servir. ¿Cómo sabemos que hemos recibido el Espíritu Santo? Hay que preguntárselo a nuestro corazón. Si amamos al prójimo, el Espíritu de Dios está en nosotros. Debemos ponernos a prueba delante de Dios para ver si en nosotros hay amor.

2.5.9. Amar es un éxodo: la dinámica de Dios con su pueblo para aprender a amar, el desierto.

A la luz de la Palabra de Dios podemos entender nuestra vida como un éxodo, como una peregrinación interior del propio egoísmo a la tierra prometida de la caridad, que es Dios. Jesucristo inauguró un éxodo ya no sólo terreno, histórico y como tal provisional, sino radical y definitivo: el paso del reino del mal al reino de Dios, del dominio del pecado y de la muerte al del amor y la vida. Jesús mismo vivió su vida como un éxodo: «hablaban del éxodo que Jesús había de consumir en Jerusalén» (Lc 9, 31), «dejar este mundo para ir al Padre» (Jn 13, 1).

De igual forma, la vida cristiana es un “camino” que recorrer, que consiste no tanto en una ley que observar, sino la persona misma de Cristo, a la que hay que encontrar, acoger, seguir. El recorrido de este viaje pasa por las alegrías y las pruebas de la vida cotidiana: en nuestras familias, en el colegio, en el trabajo, en la calle... en la vida misma. Para un cristiano, no hay mejor compañero de viaje de la vida ni mejor guía que Jesús. Él le enseña «con verdad el camino de Dios» (Lc 20, 21).

Siguiendo a Aquel que es el Camino (Jn 14,6), nos convertimos en personas siempre en camino, siempre esforzándonos en el bien para todas las personas,

para la Iglesia, para el mundo. Somos personas llenas de la Vida que es Cristo. La vida cristiana es un continuo pasar del modo de ser de cada cual al modo de ser de Cristo. La vida no es otra cosa que aprender a amar, porque «al atardecer de la vida seré examinado en el amor. Aprende a amar como Dios quiere y deja tu condición» (S. Juan de la Cruz, Dichos, 59).

El Dios Amor es nuestro origen y nuestro destino. La iniciativa de este camino la tiene Dios, que ha puesto en el corazón del hombre la búsqueda de su rostro. Todo camino tiene un punto de llegada. Saber cuál es la finalidad de la vida es un asunto de vital importancia, porque si no sé para qué estamos aquí podemos echar a perder nuestra vida. Como destino: «amaros unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34). Ese “como yo” es la tierra prometida, es la brújula, el camino, el método y el destino. Es aprender a amar como Cristo nos ama. Y a amar se aprende amando, caminando en el amor...

Preparativos del viaje: “cuarto y mitad de Palabra de Dios”

Las grandes cosas comienzan siempre en el desierto, en el silencio, en la pobreza: «Pero yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,16); «Entonces el Espíritu llevó a Jesús al desierto...» (Mt 4, 1); «Acuérdate de todo el camino que Dios te ha hecho andar durante estos cuarentas años en el desierto para humillarte, probarte y conocer lo que había en tu corazón: si ibas o no a guardar sus mandamientos» (Dt 8, 2); «Durante cuarenta años os he conducido por el desierto... para que os dieseis cuenta de que yo soy el Señor vuestro Dios» (Dt 29, 4.5).

Es necesario pasar por el desierto y permanecer en él para recibir la gracia de Dios: es en el desierto donde uno se vacía y se desprende de todo lo que no es Dios, y donde se vacía completamente la casita de nuestra alma para dejar todo el sitio a Dios solo. (...) Es indispensable. Es un tiempo de gracia. Es un período por el que tiene que pasar necesariamente toda alma que quiera dar fruto; es necesario este silencio, este recogimiento, este olvido de todo lo creado, para que Dios establezca en el alma su Reino, y forme en el alma el espíritu interior, la vida íntima con Dios, la conversación del alma con Dios en la fe, la esperanza y la caridad (...) Y es en la soledad, en esta vida sólo

con solo Dios, en el recogimiento profundo del alma que olvida todo lo creado para vivir sólo en unión con Dios, donde Dios se da todo entero a quien se da todo entero a Él (Foucauld 1964, pp. 30-31).

Dios se presenta ante Moisés. El lugar del acontecimiento es el desierto. Para Moisés, para Elías, para Jesús, ése es el emplazamiento de la vocación y de la preparación. Si no se sale del trajín cotidiano, si no se afronta la fuerza de la soledad, no se puede percibir a Dios... el corazón codicioso, egoísta, no puede conocer a Dios... el corazón ruidoso, aturdido, disperso, no puede encontrar a Dios.

Para no perder el norte los seguidores de Jesús necesitan tratar con el Señor, que es la brújula de sus vidas, su "GPS". Esto es lo primero. Darle importancia a la oración personal y comunitaria, a la vida comunitaria, a la lectura espiritual... Todo esto ayuda a cuidar la fe. Y es ésta, la fe, la que me hace aprender a amar, destino final de nuestro Éxodo comunitario, la tierra prometida.

Fe y caridad van juntas. La fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. Fe y caridad se necesitan mutuamente, de modo que la una permite a la otra realizar su camino. (Benedicto XVI; Porta fidei, 14).

Si se cuida la fe, se persevera en la caridad. Pero antes de ponernos en marcha, y lo digo en plural porque este no es un camino individualista, no podemos olvidar llevar con nosotros algunos detalles: echar y guardar estas cosas en nuestro corazón (Lc 2, 19): Agua viva: el Espíritu Santo y a todo lo que tiene que ver con Él. Una vida de interioridad y al servicio (los dos pies del Espíritu). Sin agua no se puede vivir. Sin el Espíritu Santo no se puede vivir en cristiano; alimentarse de la certeza del fruto del amor.

La brújula (la orientación decisiva en la vida). Sin el amor nos perdemos. «Buscaré tu rostro, Señor...» (Sal 27, 8). «El que busca encuentra» (Mt 7, 8); Nosotros preguntamos: ¿dónde está Dios? Y Dios nos pregunta: «¿dónde está tu hermano?» (Gn 4, 9). «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Así, guardando todo esto en el corazón y con la brújula en mano, ¡nos ponemos en marcha!

1º etapa: «Sal de tu tierra» (Gn 12, 1)

Abrahán: «sal de tu tierra y vete a la tierra que yo te indicaré» (Hacia lo desconocido) Moisés: «El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí. He visto también la opresión a que los egipcios los someten. Ve, pues; yo te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas» (Ex 3, 9-10) «Los sacaré de este país y lo llevaré a una tierra nueva y espaciosa...» (Ex 3, 8).

Como los Magos de oriente, hemos de salir de nuestro mundillo particular (de nuestro micro-mundo) en busca de la verdad. Jesús dijo: «Salí del Padre y vine al mundo» (Jn 16, 28). También nosotros hemos sido llamados por nuestro nombre, invitados a emprender un éxodo diario desde el pecado y la esclavitud hacia la vida y la libertad de la caridad. La vida del creyente es salir de su modo de ser para llegar al modo de ser de Cristo; salir de su manera de hacer las cosas para llegar a hacerla a la manera de Cristo; abandonar sus planes para asumir los planes de Dios (Is 55, 8), dejar los caminos anchos y espaciosos que llevan a la perdición (Mt 7, 13-14) para transitar por el camino del Señor.

Se nos pide el compromiso de salir de los muros del egoísmo, «salir de mi tierra» significa convertirse, comenzar por dejar de mirarse al ombligo, y preguntarse qué es lo que Él quiere, que siempre coincidirá –si no quiero errar– con qué conviene a los demás, cómo se ama mejor. El evangelio siempre pide salir (“ven y sígueme”), siempre pide más, para darse a los demás...

«Todo eso lo he cumplido desde joven. A estas palabras, Jesús le replicó: aún te falta una cosa...» (Lc 18, 21-22). «Aún te falta una cosa...». El amor nunca se da por concluido y completado. Amar es un proceso inacabado e ininterrumpido, como la vida misma. Siempre se puede amar más y mejor. El listón es ese «como Yo os he amado». Y es que o avanzamos o retrocedemos. La perfección no es otra cosa que seguir el camino del amor y la caridad. Y eso siempre implica salir.

Imitar a Dios significa salir de sí mismo, darse en el amor. Porque eso es lo que hizo el Hijo en la encarnación. Jesús mismo se hizo niño para salir a nuestro encuentro, para llevarnos a Dios. Dios salió de sí mismo para venir en medio de nosotros, colocó su tienda entre nosotros para traer su misericordia que salva y da

esperanza. También, quien quiera seguirlo y permanecer con Él, no debe contentarse con permanecer en el recinto de las noventa y nueve ovejas, debe "salir", buscar a la oveja perdida, a la más lejana. Como dijo el Papa Francisco:

Recuerden bien: salir de nosotros, como Jesús, como Dios salió de sí mismo en Jesús, y Jesús salió de sí mismo para todos nosotros. Alguien podría decirme: "Pero Padre no tengo tiempo", "tengo muchas cosas que hacer", "es difícil", "¿qué puedo hacer yo con mis pocas fuerzas, también con mi pecado, con tantas cosas?". A menudo nos conformamos con algunas oraciones, con una misa dominical distraída e inconstante, con algún gesto de caridad, pero no tenemos esta valentía de "salir" para llevar a Cristo. Somos un poco como San Pedro. Tan pronto como Jesús habla de la pasión, muerte y resurrección, de darse a sí mismo, de amor a los demás, el Apóstol lo lleva aparte y lo reprende. Lo que Jesús dice altera sus planes, le parece inaceptable, pone en dificultad las seguridades que él se había construido, su idea del Mesías. Y Jesús mira a los discípulos y dirige a Pedro quizá una de las palabras más duras del Evangelio: « ¡Retírate, ve detrás de mí, Satanás! Porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres». (Mc 8,33)...

"Salir" al encuentro de los demás, acercarnos nosotros para llevar la luz y la alegría de nuestra fe ¡Salir siempre!

Y hacer esto con amor y con la ternura de Dios, con respeto y paciencia, sabiendo que ponemos nuestras manos, nuestros pies, nuestro corazón, pero que es Dios quien los guía y hace fecundas todas nuestras acciones. (Papa Francisco; Audiencia general, 27-03-2013).

Salir e ir al encuentro de quien tiene necesidad de atención, comprensión y ayuda, para llevarle la cálida cercanía del amor de Dios, a través de gestos concretos de delicadeza y de afecto sincero y de amor...

¿Estoy atento a los otros? ¿Percibo quién padece necesidad? ¿Veo a los demás como hermanos y hermanas que debo amar?" (Papa Francisco; Homilía misa 12-05-2013)

Hay que salir de la tierra que nos hace fuertes y nos blindan insensibles con los demás, la que me instala en lo sabido, la que me cierra a la novedad (Gn 12, 1-2).

2º etapa: “Os voy a mostrar un camino que los supera a todos.” (1 Cor 12,31)

Muy bien, nos ponemos en marcha, pero ¿qué hacemos ahora? ¿Hacia dónde tiramos? ¿Cuál es la dirección correcta? ¿Cómo ser persona? “¿Cómo puede un cristiano llevar una vida honesta? Viviendo de acuerdo con tu palabra” (Sal 119, 9); «Tu palabra es antorcha para mis pasos, y luz para mi camino» (ibid, 105); Y «la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14); «Yo soy la luz del mundo. El que me siga no caminará a oscuras, sino que tendrá de la vida» (Jn 8, 12).

Queremos llegar a la tierra prometida, es decir, a Dios que es amor (1 Jn 4, 8). Pero hay un problemilla: «A Dios nadie lo vio jamás...» (Jn 1, 18). No problem!, diría un anglosajón, siempre mucho más pragmático en sus elucubraciones: «El Hijo único, que es Dios... nos lo ha dado a conocer» (ibídem). «Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí» (Jn 14, 6); «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (ibídem). Y si Cristo es el camino, ¿qué camino es ese? ¿Qué ha hecho Él con su vida? «Él pasó haciendo el bien» (Hch 10, 38), al estilo del buen samaritano de la parábola que él mismo nos contó.

Jesús nos ha dado la clave de la vida: «Os voy a mostrar un camino que los supera a todos... el amor» (1 Cor 12,31.13, 4). Es el amor el camino que Cristo practicó para llegar hasta el Padre. Desde que Dios se hizo hombre, es el hombre el camino para llegar a Dios. «Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20): «Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40).

Estamos ante el verdadero sacramento de Dios: la caridad con y a través del prójimo. Es la caridad practicada al otro el camino que me lleva hasta el Otro. Creer en Dios significa renunciar a los propios prejuicios y acoger el rostro concreto con el que Él se ha revelado: el hombre Jesús de Nazaret. Por lo tanto, a Dios se llega amando, se deja tocar por el amor.

Quien no vive para servir, no sirve para vivir. Quien ama, vive de verdad. Es ser responsable del otro. La caridad no es sólo la meta, sino también el

camino. El amor es la medida del avance. Y como nos dice S. Agustín en el proemio de *De la virtud cristiana*, «La medida del amor es amar sin medida». En otras palabras: El amor es siempre exagerado. Si no es así, no es amor. La imagen de este amor que se sale es la cruz. Así nos ama Dios. La vida no es otra cosa que aprender a amar como Dios nos ama. Ahora caigo en lo que dijo Jesús: «Todos vosotros os vais a escandalizar...» (Mt 26,31).

3º etapa.- entrar en la tierra prometida: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8)

«Yo soy la Puerta» (Jn 10, 9) «para que haya vida y vida en abundancia» (Jn 10, 10). Dios es la plenitud del ser humano. Y ésta plenitud se da en el amor. «El amor de Dios llega verdaderamente a su plenitud en aquel que guarda su palabra. Esta es la prueba de que estamos en él» (1 Jn 2, 5). Por lo tanto, la llave que abre la puerta que da acceso a Dios, a la tierra prometida es su Palabra, es su voluntad.

«No todo el que diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre » (Mt 7,21). “Entrará en el reino”, en la tierra prometida, el que haga la voluntad de Dios. Y su voluntad es que nos queramos, que nos sintamos responsables unos de otros. Donde hay amor, allí está Dios. Donde se realiza su voluntad el cielo ha comenzado. «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). Así es como la tierra se convierte en reflejo del cielo. El cielo no es un lugar geográfico, sino un estado de vida, la misma vida de Dios. Eso me hace familia de Dios. Pero, « ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?... Estos son mi madre y mis hermanos... todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12, 47-48). Y aquí, como venimos diciendo, es donde muchos nos reconocemos hermanos de una misma causa: hacer de este mundo un cielo, posible, realizable, con límites.

«Padre mío,... no sea como yo quiero, sino como quieres tú» (Mt 26,39). La salvación del mundo descansa en la oración del monte de los Olivos: ‘no se haga mi voluntad, sino la tuya’, oración que el Señor nos enseñó en el padrenuestro como centro de la fe vivida. «Todo el fondo del problema consistía en esto: en dejar de

querer lo que yo quería y en comenzar a querer lo que querías Tú», entendía al tiempo San Agustín en sus *Confesiones* (IX, 1,1).

Así pues, caminamos hacia la meta de nuestra peregrinación terrena, hacia la Jerusalén del cielo: la vida en caridad y amor, que no es otra que la solidaridad y la fraternidad respetuosa con las diferencias. Allí ya no hay ningún templo: Dios mismo y el Cordero son su templo. (Ap 21, 10-14.22-23). Entonces y sólo entonces, cuando la fe se alíe con la caridad, se cumplirá aquello de adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24).

3. NUNCA LLUEVE A GUSTO DE TODOS: LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES.

“Tiene que existir,
aún tiene que latir,
amordazado por la razón,
un corazón”
 (“Un corazón”, Luís E. Aute).

Al igual que la crisis económica destapa el nivel de consumismo desorbitado, imposible de soportar, y cuestiona al propio sistema, tras explotar la “burbuja metafísica” se desploma con ella una serie de valores y presupuestos aceptados, pero también emergen otros “nuevos” que ya estaban naciendo mas no proliferaban por el peso de la violencia que engendraba el antiguo paradigma. Se produce, así, una revolución de tipo kuhniana, la cual será secundada por una nueva humanidad que sepa “hacerse como niño” al lograr mantener la esperanza y la ilusión de los jóvenes investigadores, no dejándose hipotecar ni encadenar al contexto de una edad, esa que proyecta a Dios como propiedad de una institución fuerte que impone su traducción única a todos.

Hace tiempo que los mundos alternativos se recrean y ganan sitio en nuestra sociedad plural y diferenciada. Cayeron los grandes relatos, las visiones unilaterales y estrechas. Hoy más que nunca se pone todo “patas arriba” y la

humanidad se distancia de un pensamiento único. Esta visión plural y desinstalada, aunque incómoda para nuestras conciencias burguesas y especialmente para nuestros gobiernos, presta gran ayuda a la hora de prevenir un tipo de esclerosis mental múltiple (llamémosla “estupidosis”) que está vigente en nuestra sociedad.

Así, nada podemos dar por sabido o aceptado porque sí. Se piden explicaciones, necesitamos repensar argumentos, justificar humanamente los credos..., y esa es una beneficiosa, aunque incómoda, dialéctica. No sólo hay que tener claro cuáles son nuestras amenazas (hasta cierto punto sencillo) sino establecer además puntos de acción, nada fácil de coincidir bajo el mismo paraguas, bajo un acuerdo global. Tenemos el derecho a la diferencia, a matizarnos y completarnos, pues las diferencias nos enriquecen. El derecho y deber a la pregunta para responder de nuestros actos con razonable maestría.

Si algo tiene la historia de la humanidad es que se repite cuando no se la interpreta, cuando se olvida. Perder la memoria histórica es enfermar de Alzheimer social, de amnesia política. Y es hora de mirar desde el prisma de los perdedores. Recordemos que si no se dan los cauces y evoluciones necesarias para una justicia para todos, entonces los de abajo, los perdedores levantan sus voces y brazos revolucionarios, latentes, mas no ausentes. Si no hay evolución, es inevitable el conflicto, la revolución. Esta se abre paso a veces de forma silenciosa pero fulminante. “Cada día creo más que la revolución es una obra de arte”, nos dijo G. Vattimo (el 16 de julio de 2013 en el Barco de Ávila) a los cuatro doctorandos que hacemos la investigación sobre algún aspecto de su, y queriendo éste hacer alusión a la conversión de los otros como acontecer de la obra de arte. Pero quiso continuar diciendo: “la verdadera emergencia de hoy es la falta de emergencia”, recordando a Zabala.

Y es que Jesús, que no fue excluyente en sus relaciones y pronunciamientos (recordemos su normal relación con ricos, publicanos y pecadores) se identificó y sigue identificándose con las víctimas, prefiriendo volcarse con los últimos. Pero toda buena noticia tiene diametralmente su opuesto: “Los últimos serán primeros – decía- y los primeros, últimos” (Mt 20,16). Siempre hay alguien a quien no le viene bien tal anuncio, a quien le puede parecer más un infortunio que una buena noticia. La actitud y hechos de Jesús fueron interpretados por muchos acomodados de arriba como

una provocación, una amenaza al régimen social, político y religioso establecido y vigente, y esto acaba cobrándose una revolución: la del amor, en el caso del de Nazaret.

Estamos ante un necesario y justo cambio de paradigma, únicamente posible a base de crisis, conflicto..., de “utopía débil”, cuya fuerza es su cercanía y debilidad por los últimos, por las víctimas y las minorías. Se trata de una especie de giro copernicano socio-político contra nuestro mal reparto de la riqueza mundial, entendido no como poner parches farisaicos ni pedir limosnas a los países ricos, aquellos que se atribuyeron la victoria en esta carrera de poseer más y más cosas, sino, más bien, direccionar el sentido del mundo desde el sur, desde los últimos. Todas las políticas sociales, como las estrategias evangelizadoras, deberían ir por estos linderos si queremos ser fieles a la caritas, al mensaje del Dios kenótico de Jesús.

En esta carrera global hay que ir al ritmo de los últimos, enfermos, países pobres, parados, pensionistas... Estos son los que deben marcar el ritmo social, acelerar o desacelerar las políticas de cada institución y sociedad. Pero curiosamente, vivimos hoy una situación de crisis que, precisamente, está apretando el cinturón a los más desfavorecidos con medidas contraproducentes, menos convenientes y productivas, menos humanas: ataques a la sanidad pública, facilidades en los despidos, falta de inversión y recortes en educación e investigación... Claro está que el concepto de “carrera” que aquí expongo parte del entendimiento de que a la meta debemos llegar todos juntos. Ese es el auténtico éxito global, no el que se imponga uno o unos pocos en todos los sitios, normalmente a costa de muchos. Lo que proponemos no es una competencia eliminatoria sino un juego cooperativo. Todo ello supone un poner en entredicho el aparente único modelo de sistema económico-social que nos quedó tras la caída del muro de Berlín.

Es la contradicción tan grande que vivimos: por un lado pedimos derecho a internet, que quizá sea también importante, pero desde una visión global, mundial, como ciudadanos del mundo sin fronteras, me atrevo a decir, no urgente...; por otro lado piden el derecho a alimentarse al menos una vez al día, y entiendo que nadie justifica tal situación, aunque todos la mantengamos con nuestro silencio y consumismo cómplice. Hay que luchar por los problemas de todos porque todos son

nuestros problemas, directa o indirectamente nos afectan: los ecológicos, económicos, migratorios, sociales, religiosos...

En este mundo global cada vez nos afectamos más, pero no estamos logrando hacer de él un ejemplo de humanidad solidaria. Y hay que tener conciencia de humanidad. Hay ciertas prioridades que deben cumplirse para poder hablar de otros aspectos secundarios. El problema está en que el nivel de desarrollo conseguido a través del avance industrial capitalista ha sido y es consecuencia de aplastar el tercer mundo utilizando su mano de obra barata y contaminar y destruir sus países y ecosistemas. Al igual ocurre dentro del primer mundo: en este planeta finito no hay riquezas para todos, así que unos pocos se hacen con el monopolio que teóricamente debía ser socializado, distribuido entre todos. Así se abre el cuarto mundo...

Lo curioso de todo esto es observar cómo es posible que ante el mismo Jesús unos se sientan justificados y acomodados en su sillón, y otros necesitados de justicia; unos sobrados de pan y espectáculo y otros faltos de básicos derechos que llamamos graciosamente “universales”. Y es que, los que “por suerte” hemos caído del lado de acá de este mundo (aunque últimamente en “busca y captura” del llamamos “Estado del bienestar”) no queremos cambiarnos y ocupar el lugar de los últimos.

Decimos: “que hagan como nosotros”, “que se civilicen” o, si es a nivel local, “que trabajen como yo”, “que se esfuercen”... como si diéramos por bueno y necesario el hecho de que tienen que existir perdedores para que otros sean ganadores, como si lo que nosotros divisamos como oportunidad desde nuestro nacimiento fuese algo que nos hemos ganado por meritocracia. Y claro, me apunto del lado de los triunfadores. Como entendía Caifás, conviene siempre que alguien muera y se sacrifique por el pueblo (Jn 11, 45-56). Uno, unos pocos, unos grupos, unos países, unas culturas..., pero no satanicemos a Caifás. Puede que nos salpique, pues todos llevamos uno dentro de nuestra lógica defensiva y permisiva. Aquella lógica que está siempre vigilante para tirar en sentido contrario a la justicia. Como entendía S. Agustín, caridad y justicia están siempre vinculadas.

Pero, ¿es posible otro mundo? ¿Hay alternativas? Sí, pero habrá que luchar contra el afán acumulativo y egoísta que todos llevamos dentro. Si viviésemos

como simples administradores, mas no propietarios de los bienes de la tierra, otra situación se restablecería. Razón tenía Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* cuando hablaba de cuán ilusos y simples somos, a veces, cuando acabamos creyendo e ingenuamente aceptando, nunca cuestionando, las divisiones hechas por mano de la razón interesada del hombre.

3.1. El padrenuestro, el de todos

Cuando retenemos las riquezas y nos la apropiamos, incluso legalmente (tantas veces no coincidente con éticamente), cuando las estancamos o hacemos un uso mísero y egoísta de estas, acabamos rezando el “padremío” y no el “padrenuestro”. El padrenuestro conlleva partir de la premisa de que si Dios es nuestro padre, todos somos hermanos, verdaderos amigos que, en sus diferencias, mantienen una conexión filial. Así, nuestra petición, acción de gracias y perdón es siempre con sentido comunitario, de pertenencia, de hermandad. Esta es la única globalización que entiende el cristiano.

-«Venga a nosotros tu reino»:

El reino de la justicia y la libertad, reino de la simpleza (no de la ignorancia), del codo con codo, del derecho a la discusión y a la reconciliación.

-«Danos hoy nuestro pan de cada día»:

No queremos más que lo necesario, enfrentando el día a día en su afán, no acumular el maná para, como dice la Escritura, se lo coman los gusanos (Ex 16, 15-20).

Así es como Yavé habló por medio del profeta Ageo, y les dijo:

¿Cómo es posible que ustedes se queden en sus casas bien construidas, mientras esta Casa es un montón de escombros? Pues bien, Yavé de los ejércitos les dice: Examinen cómo van sus asuntos: ustedes han sembrado mucho, pero han cosechado poco; han comido, pero se han quedado con hambre; han bebido, pero han seguido con sed; se han vestido, pero no estaban bien abrigados. Y el obrero pone el dinero que ha ganado en un bolsillo roto. Piensen en lo que hacen: Vayan al monte a buscar madera y reconstruyan la Casa. Con eso Yo seré feliz y me sentiré muy honrado a

la vez, dice Yavé. Ustedes *esperaban mucho y lo que amontonaron es muy poco, pues Yo lo he soplado*. ¿«Por qué? -pregunta Yavé-. Porque mi Casa está en ruinas, mientras cada uno de ustedes corre para arreglar la suya (...) Y el pueblo se llenó de respeto a Dios. Enseguida Ageo, actuando como mensajero de Yavé y conforme a su misión, *transmitió al pueblo esta palabra de Yavé: «Yo estoy con ustedes.»*” (Ag 1, 3-9. 12-14).

La humanidad es “la casa de Dios”. Allá donde habite un hombre, jugando con el concepto de “Dasein” heideggeriano, existe la casa del ser del amor.

-«Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden»:

Jesús de Nazaret cumple y asume el programa del Mesías, de ese que casi todos esperaban; bueno, la mayoría, aunque no como lo esperaban: no vino cortando cabezas, ni de alta cuna sino como uno más. Pero, curiosamente era, ese ser débil a ojos de los poderosos, aquel que iba a poner a cero la deuda externa y abrir el año de Gracia para los des-graciados que se convertían en agraciados, la libertad para el que vivía esclavo.

Este año jubilar seguimos hoy día esperándolo. Qué necesitado está el tercer mundo de ello. No lo dejan, no lo dejamos respirar, levantarse. ¿Y este cuarto mundo que cada vez se hace más grande dentro de los países que llamamos “desarrollados”? Cuántos necesitados de “padrenuestros” hay que esperan que paren su desahucio, el embargo..., cuántos necesitan que les dejen de apretar las tuercas. Si seguimos así –algunos se preguntan- ¿hasta dónde llegaremos? ¿Hasta dónde aguantaremos?

-«No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal»:

No nos dejes caer en la tentación de acaparar, de pensar que tenemos más o somos mejores que los demás. ¿Qué han desmerecido otros con menos suerte que nosotros? Líbranos de vivir de espaldas a los problemas del mundo, de acabar siendo unos aburguesados, de vuelta y cansados de intentar cambiar las cosas; líbranos del mal del individualismo y la globalización insolidaria. Que creamos en el “padrenuestro” más que en el “padremío”. Como dice la letra de la canción de “Luís Guitarra”:

Si todo es de todos,

la Deuda del mundo es una injusticia.

Si todo es de todos,
 los que tienen tanto que no pidan más.
 Si todo es de todos,
 ¿por qué hay tanta gente que no tiene nada?
 Si todo es de todos,
 las deudas eternas tendrán un final.
 Todo es de todos, todo es de todos”

(Guitarra, L. 2009).

-¡Amén!:

¡Qué así sea!, si Dios quiere y tú, y yo también, qué así sea para todos...Que nos pongamos manos a la obra, que creamos en la capacidad solidaria del hombre, en una razón tecnológica con ética, al servicio de los pueblos. Que luchemos para que el amor nos haga libres, felices...Nuestro triunfo es saber vivir adelantándonos, como si todo fuera ya de todos porque sabemos que “todo es de todos”: los bienes, las riquezas naturales, la cultura, el discernimiento, el Espíritu, el futuro y el presente. Qué así lo creamos y así lo vivamos, con honestidad y vocación. Quién lo cree ya lo adelanta. ¡Qué así sea!

Ya está tocando a su fin, está agonizando la meritocracia y la súper competitividad clasista. El sistema neo liberal-capitalista anda herido. Pocos inventos y re inventos le quedan ya tras esta crisis mundial económica y, en definitiva, moral. El dogma neoliberal está siendo cuestionado: “Banca ética”, “Comercio justo”, “Plataformas sociales y ciudadanas”... Algo está cambiando, se está acercando algo muy gordo. Leamos e interpretemos los signos de los tiempos. No podemos seguir como ciegos dando palos al aire:

Dijo (*Jesús*) también a la multitud:

Cuando ven que una nube se levanta en occidente, ustedes dicen en seguida que va a llover, y así sucede. Y cuando sopla viento del sur, dicen que hará calor, y así sucede. ¡Hipócritas! Ustedes saben discernir el aspecto de la tierra y del cielo; ¿cómo entonces no saben discernir el tiempo presente? ¿Por qué no juzgan ustedes mismos lo que es justo? Cuando vas con tu adversario a presentarte ante el magistrado, trata de llegar a un

acuerdo con él en el camino, no sea que el adversario te lleve ante el juez, y el juez te entregue al guardia, y este te ponga en la cárcel. Te aseguro que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último centavo" (Lc 12,54-59).

Tal y como deja entrever Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, el cambio de paradigma llegará a través de una revolución. ¿Serán los jóvenes revolucionarios de hoy el futuro? ¿O son ellos, como muchos anunciaban, metiendo miedo disfrazado de realismo, "la generación perdida"? Los nuevos movimientos sociales que están naciendo, ¿son las semillas de una nueva sociedad más humana? La democracia y la política, sobre todo, tan criticada y cuestionada y sorprendentemente tan deseada, ¿llegará a ser más real y participativa fomentando las debidas estructuras para que no sea un mero reflejo de directrices previamente pactadas? ¿Llegará el cambio sin conflictos, sin violencias, sin ningún tipo de discriminación positiva? ¿Qué papel tiene la Iglesia como institución dentro de la sociedad del siglo XXI?

3.2. Bienaventuranzas y Malaventuranzas

Hubo muchos profetas del amor y la libertad, pero nadie como Jesús de Nazaret. Cristo va a ser la piedra de toque de esta inevitable lucha dialéctica. Con el mismo Jesús unos se sintieron bienaventurados y otros malaventurados. Se da a todos pero todos no lo acogen de la misma forma, con las mismas ganas, con la misma sencillez. El evangelio de Lucas, tras animar y levantar la moral de los vencidos, advierte de forma muy clara que habrá justicia:

Mas ¡ay de vosotros, ricos! porque ya tenéis vuestro consuelo.
¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados! porque tendréis hambre.

¡Ay de vosotros, los que ahora reís! porque lamentaréis y lloraréis.

¡Ay de vosotros, cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!
porque así hacían sus padres con los falsos profetas. ... (Lc 6,24-26).

Los valores de Jesús en el sermón del monte, aquellos que tanto inspiraron e ilusionaron a Gandhi, fueron, y siguen siendo, contravalores para los maestros de la ley, conservadores de poder y tradicionalistas de toda índole. Como dice el refrán, “nunca llueve a gusto de todos”, pero algunos reciben con fuerza ilusionante el rocío mañanero, y se dejan empapar poco a poco, “se mojan”, unos el 30, otros el sesenta y otros el cien por cien, cada cual según su realidad y posibilidades pero todos mejorando la convivencia social.

Muchos viven las injustas diferencias que existen como si de un tsunami o catástrofe natural se tratase. Pero son cuestiones estas evitables, como la crisis económica que nos está azotando en estos momentos, situaciones susceptibles de mejora, de necesario cambio. Si existen ricos es a costa de vivir de los pobres, del injusto reparto de las riquezas por parte de algunos países, corporaciones, políticas. Si existe un norte es porque hay un sur. Si hablamos de buenos proyectos, hombres, incluso bancos..., es porque también hay malos proyectos, hombres, bancos.... Si viven algunos el infierno, es porque no pueden o no les dejan vivir en el cielo, y si en África la cosa se pone oscura, seguramente en alguna otra parte del mundo blanco se ve más claro. Si existe deuda es porque alguien ha prestado y alguien ha hipotecado. Si alguien presta es porque puede y quiere más.

Siempre más. Pero no hay riquezas naturales como para mantener la codicia insaciable del hombre. Si consumimos, por ejemplo, como los EEUU, entonces necesitaríamos de cinco a siete planetas para mantener ese ritmo trepidante. Pero sólo tenemos uno (storyofstuproject, 2009).

Así que, arrasar otros lugares, otras personas, es la solución que muchos han visto para mantener sus egoístas e inhumanas aspiraciones. ¡Y esto no es nuevo!

Ahora bien, toda acción provoca una reacción. Siempre he dicho que si no me vigila la CIA es porque aún no les he incomodado ni preocupado, no soy potencialmente peligroso para ellos, segurísimo. Si Jesús fue acusado y torturado injustamente es porque a alguien no le convenía ni su predicación, ni su lucha, ni su libertad, ni su Dios. Si Jesús era la luz del mundo, muchos se deslumbraron. Y los que creían que veían acabaron ciegos y los ciegos necesitados de luz, agradecieron que el de

Nazaret les iluminara devolviéndoles la dignidad robada (Jn 9,39). Este es el gran milagro de Jesús.

Si Gandhi murió asesinado fue porque no interesaba su solución emancipatoria ni la apertura religiosa que encarnaba. Aunque fue ejecutado su ejecutor, y encerrado perpetuamente sus colaboradores, estos tenían el apoyo de muchos grupos religiosos y políticos de la India. La mayoría, brahmanes pertenecientes a las castas altas fueron quienes organizaron su asesinato y lo lograron, después de seis intentos fallidos. Si Chico Méndes creyó que era posible salvar la selva amazónica, otros creyeron que no era lo más conveniente para sus fríos intereses. Como reza el estribillo de la canción de Rubén Blades versionada por “Maná”:

¿A dónde van los desaparecidos?

Busca en agua y en los matorrales.

Y por qué es que desaparecen,

por qué no todos somos iguales.

Y cuando vuelve el desaparecido

cada vez que lo trae el pensamiento,

¿cómo se le habla al desaparecido

con la emoción apretando por dentro?

(Maná, 1999).

Si alguien es honesto y consecuente con sus ideas o fe, tendrá dificultad para continuar su labor y mantener el tipo pero, por supuesto, difícilmente llegará alto en cargos políticos y religiosos porque quien llega arriba no puede ser incómodo para el resto que lo acompaña y, si llega alto, ha tenido tiempo para demostrar con pactos y concesiones que no será un error su elección, que ante todo pondrá, por delante de la solidaridad y la justicia, la causa del partido, de la institución, o el interés nacional. Al final anteponemos las estructuras e instituciones a las personas que las conforman: el gran pecado estructural de los poderosos. Pero no siempre se cumple este pronóstico...

De ahí el desconcierto producido por el nuevo Papa Francisco, que sigue sorprendiendo incluso en los ámbitos más críticos de la Iglesia, como por ejemplo

el archiconocido teólogo de la liberación Leonardo Boff, quien parece encontrar en Francisco una señal de reconciliación (El País, 27-03-2013).

Si Óscar Romero fue eliminado no fue por casualidad ni por ignorancia, sino por ser consecuente con la realidad, por amar y volcarse hacia los más débiles y pisoteados, como el mismo Jesús que, veinte siglos antes, anunciaba que pobres, lisiados y cojos ocuparían los puestos de honor junto a los publicanos y prostitutas (Mt 21, 28-32). Su anuncio llevaba implícito mucho peligro, era potencialmente revolucionario, anti institucional, desestabilizador, no era como los demás profetas, hablaba con autoridad. ¡Qué se lo pregunten a Herodes, a Pilatos, a Caifás, a Judas, a Barrabás, a Nicodemo, a Jairo, o al joven rico, entre muchos otros!

En el Estado Amazonas (Venezuela), un religioso de el Salvador (al hilo de una conversación) me sorprendió un día contándome que óscar Romero se la buscó. Según él, fue un imbécil que se metió donde no debía. Bueno, debo asumir eso que no existen hechos, sólo interpretaciones...Siempre habrá quien lea la historia entendiendo que muchos de estos testigos de la caritas se la buscaron y la encontraron, que podían haber evitado tal final. ¡Por supuesto que podían haberlo evitado!, pero entonces no habrían amado tanto. Dime cuán libre y consecuente eres y te diré cuánto amas, y viceversa. Si Jesús, Gandhi, Romero, Méndes y otros muchos fueron molestos, es porque alguien en algún lugar y bajo unas concretas circunstancias se molestaron, temieron algo que perder, algo a lo que tenían que seguir aferrándose, seguir abrazados, algo que no estaban dispuestos a conceder sino pagando un alto precio.

Jesús era un profeta judío preocupado por la suerte de los más pequeños. Pero un profeta distinto que hablaba con la autoridad moral del que se sabe transmite y vive la experiencia narrada. Convencía porque en él cobraban sentido y se hacía posible la utopía de las escrituras. En él sentían los marginados y excluidos del reino una amnistía por parte de Dios que, por fin, hacía justicia con la historia. Esta conexión simbiótica con sus necesitados destinatarios, los desgraciados de este mundo, fue lo que hizo del nazareno persona non grata a los ojos de los intocables poderosos de la política religiosa. La santidad de los discípulos del maestro se vincula al destino de los pobres. Los mártires del Salvador son los otros Cristos que hacen visible y real que el reino está entre nosotros, que ya está cambiando la situación de los marginados.

La decisión de Caifás fue, quizá, políticamente correcta si entendemos la política como el arte de controlar todo lo que pueda descontrolar el orden impuesto o, como dicen los hermanos López Vigil en su interpretación de las tentaciones del desierto en el capítulo 9 de *Un tal Jesús*, «la política es el arte de pisarle la cabeza al que está en el escalón más bajo».

El evangelio de Juan nos lo recuerda: «¿No os dais cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo, a que toda la nación sea destruida?» (Jn 11,50). Pero no era esta la política de vida que Jesús llevaba con sus conciudadanos: lo primario es siempre salvar a la persona, auténtico templo sagrado, inviolable. De ahí su solidaridad con los que pagaban las culpas de la injusta estructura social judía. De ahí su ruptura con la concepción de pureza e impureza vigente, su enfrentamiento con el cumplimiento religioso farisaico.

Era un utópico, pero no un iluso ni un irresponsable: creía en la inclusión de todas y todos como ciudadanos de un nuevo Israel, de un cielo nuevo y una tierra nueva. Con él las puertas del paraíso dejaban de estar encajadas. Se reabrían ilusiones. Pero, como en toda dialéctica, también miedos... La proclamación y autoproclamación del Magnificat (Lc 1, 46-55), como programa político, como simbiosis fe-vida-cultura por parte de Jesús, no fue bien acogida por todos. Esta proclamación lleva implícita bajar de la cruz a los pueblos crucificados: la utopía del Dios justo y compasivo que se rige, como diría Jon Sobrino, por «el principio misericordia» (Sobrino 2007).

Cuando desenrolló el libro del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret encontró y proclamó el pasaje de Is 61, 1 donde estaba escrita la misión del profeta y el sentido mesiánico de su predicación:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
Por cuanto me ha unguido para dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
A pregonar libertad a los cautivos,
Y vista a los ciegos;
A poner en libertad a los oprimidos;
A predicar el año agradable del Señor (Lc 4, 18-19).

Un Señor que sana las heridas de los desafortunados y devuelve la libertad a los cautivos, que ensalza a los humildes y sacia a los hambrientos pero que, al mismo tiempo, este mismo buen Señor, no puede más que hacer justicia derribando del trono a los poderosos despidiendo a los ricos muy vacíos, Un Señor así no deja impasible a nadie (Laguna, J., 2012, (CJ), nº 181). No, no podía contentar a todos. Permitir las injustas y desajustadas estructuras significa que Dios ve con buenos ojos las desigualdades que el hombre ha ido creando a lo largo de su historia: que unos tengan mucho, que otros tengan poco, que unos ordenen y manden y otros obedezcan... Tan sólo se trata de una simple regla de tres: tú, yo y los otros. ¿Por qué no podemos ser, estar, convivir y reinar todos?

Jesús de Nazaret representó y representa “el principio kenótico”, el de la caridad y la fraternidad, que no es posible ni operativa sin la kénosis de bajarse del rango superior, del pedestal para servir y compartir sentimientos, risas y, también, problemas y soluciones, deseos, oídos. Y precisamente su comunidad, la Iglesia, debería tener este asunto como la prioridad de su evangelización, luchar para que ello sea posible, pues no se puede predicar a Jesucristo olvidando desenredar este nudo. No predicó Jesús con su vida y palabras el cumplimiento (“cumplimiento y miento” de mis actos por un lado y mi corazón por otro), sino la misericordia y el seguimiento de este proyecto ilusionante. Mas si no quieren bajar los de arriba, si no están dispuestos a ello, por más justificaciones que se pongan en aras a la paz y al orden social, el conflicto será inevitable porque jamás habrá paz sin justicia.

El texto del joven rico es significativo al respecto de cuán difícil es amar como el maestro, de cuán difícil se hace el seguimiento a Jesús. No vale sólo ser un fiel cumplidor para pertenecer a sus filas, eso sería quedarse corto, muy corto atrincherado en el Antiguo Testamento. Hace falta personas nuevas y renovadas, no tanto buenas como cristianas, quizá más amantes que perfectas, como la Magdalena o la mujer adúltera, misericordiosos y no tanto sacrificados; consecuentes con el proyecto y buscadores de libertad frente a la tentación del poder:

Le preguntó cierto hombre principal, diciendo:

—Maestro bueno, ¿qué haré para obtener la vida eterna?

Y Jesús le dijo:

— ¿Por qué me llamas “bueno”? Ninguno es bueno, sino sólo uno, Dios. Tú conoces los mandamientos: No cometas adulterio, no cometas homicidio, no robes, no digas falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre.

Entonces él dijo:

—Todo esto lo he guardado desde mi juventud.

Jesús, al oírlo, le dijo:

—Aún te falta una cosa: Vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme.

Entonces él, al oír estas cosas, se entristeció mucho, porque era muy rico.

Jesús, al ver que se había entristecido mucho, dijo: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas! Porque más fácil le es a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios (Mt 19, 16-23).

No menos impactante es la parábola del hijo pródigo, que podíamos mejor titular “del padre bueno”. La justa reacción del hijo mayor nos recuerda lo incrustado que tenemos en nuestras mentes eso de que la razón se gana a base de méritos obtenidos y de compararnos con los demás: el hijo mayor no sólo no le “ha hecho el feo” al padre pidiéndole libertad para hacer lo que quiera, sino que ha cumplido las leyes y preceptos, ha sido cumplidor... pero no cristiano. Se ha comparado con su hermano, no lo ha querido, ha olvidado el amor, la caritas, la philía. Por ello se indigna y no quiere entrar al ágapé cuando su padre le brinda una fiesta por haber recuperado sano a su hermano.

Su justicia no es la de Dios: no es caritativo, habla y comprende desde su pedestal y rango. Entiende que, a lo sumo, su hermano debería de entrar a su fiesta y no al revés. El perdón del padre pertenece no al derecho y la política que hoy entendemos, sino como insinúa J. Derrida, más bien a la locura, a la desproporción de una lógica no común. El perdón calculable y reglado pertenece al derecho. El incalculable al amor con mayúsculas, a la caritas:

Si yo digo, como creo, que el perdón es una locura y que debe seguir siendo una locura de lo imposible no es ciertamente para excluirlo o para descalificarlo. Es incluso, quizá, la única cosa que sucede, que sorprende, como una revolución, el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Porque eso significa que sigue siendo heterogéneo con el orden de la política o de lo jurídico tal como se los entiende de ordinario. Uno nunca podría, en el sentido ordinario de las palabras, encontrar una política o una ley acerca del perdón (publicado en “Deconstruir el terrorismo, entrevista a J. Derrida por Giovanna Borradori).

4. LA KÉNOSIS: CLAVE Y FUNDAMENTO DE LA CARITAS. CONFLUENCIAS CON LA HERMENÉUTICA DEBOLISTA DE GIANNI VATTIMO

Jesús, según parece, pudo haber elegido otra forma para transmitir su mensaje; podía haber sido importante y rico para ayudar desde arriba a cambiar las estructuras de abajo, como algunos grupos políticos y religiosos entienden su vocación. Podía, incluso, haber obligado a muchos contrariando su libertad, pero no lo hizo. Debe existir un motivo muy importante para ello, un motivo –si me permiten otro oxímoron– poderosamente débil.

Vattimo supo escarbar en lo más hondo de la cristiandad: la kénosis (Fp 2). Esta, en cierto modo, le vale de punto de partida para una filosofía política debilista: expuesta pero activamente encarnada, hecha de pequeños gestos pero universalmente posible. Jesús es la encarnación tan esperada del amor. Metafísica y distancia divina son inversamente proporcionales a la libertad humana. La kénosis es la clave del nacimiento del nuevo hombre y la nueva sociedad.

Para descubrir las conexiones existentes entre el debilismo de Gianni Vattimo y la kénosis evangélica vamos a analizar las pistas que su obra ofrece y las consecuencias teológico-políticas que podemos obtener de ellas. Es a partir de *Historia de salvación, historia de la interpretación* cuando Vattimo comienza a ir gestando «un paso que se opera sin titubeo- hacia un retorno de lo divino plural» (Oñate 2000, 37). A raíz de aquí, su posición será cada vez más sugerente y polémica, como se traduce en las mil y una discusiones filosófico-hermenéuticas que sostiene Vattimo con teólogos y filósofos en gran parte de su obra. Pero podemos vislumbrar señales de esto no sólo a

partir de finales de los 90 y principios del 2.000, también en sus obras iniciales más clásicas.

En primer lugar, para comprender el sentido y peso de la caritas en su filosofía, intentaremos llegar al corazón del asunto dando un lugar privilegiado y sondeando tres de sus obras merecedoras de estudio crítico: *Credere di credere* (*Creer que se cree*), *Después de la cristiandad*, y *El futuro de la religión*, esta última escrita junto a Richard Rorty. Seguidamente analizaremos esta visión en gran parte de sus escritos, en mi opinión, más sugestivos respecto a la Biblia, la teología y su traducción política. Partes concretas de estas obras tendrán también un hueco como complemento crítico en las tres anteriormente citadas.

4.1. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Credere di credere* (*Creer que se cree*).

Creer que se cree es, en nuestra opinión, uno de los textos más sinceros, arriesgados y comprometidos que haya producido el cristianismo intelectual, quizá desde Kierkegaard, y sin duda desde mayo del 68 (Oñate 2000, 137).

Si profundizamos en la persona de Gianni Vattimo nos encontraremos con su pasado militante cristiano, cuestión siempre latente en su vida que vuelve, por así decirlo, a re-activarse, a finales de los años 90 y comienzos del 2000. Vattimo ha sido y es un hombre de fe que, como toda experiencia en la vida, evoluciona hacia entendimientos menos infantiles y simplistas. Los descubrimientos que va haciendo, como si de una cebolla se tratase, va llevándole a su “verdad inmanente”, interna e histórica, a base de despojar capas y capas de piel, no sin “llorar” mientras descubre, conoce, padece y admira.

En este ir descubriendo a Jesús de Nazaret también está presente el Vattimo pensador crítico, el militante de izquierdas, el amigo de la solidaridad y enemigo de la ceguera, el amante de la libertad y, a la vez, respetuoso con la tradición. Está presente el cristiano convencido y el que se siente excluido por cosas que el mismo Jesús, seguro, no daría importancia, ni mucho menos sería impedimento para seguirle. Vattimo logra intuir y -me atrevería decir- tocar la verdad encerrada en la caritas.

Dentro de la realidad y experiencia vital que nuestro autor posee es obvio que profesa un profundo amor y admiración por Jesús y, a partir de él, por la humanidad: no sólo lo tiene presente en sus especulaciones y discursos, también en sus oraciones. No representa una experiencia más ni un dato añadido. Como el hijo pródigo, Vattimo siente que Dios lo llama para reencontrarse con él y retornar a casa después de andar un tiempo “perdido”. Pero por ahora, visto lo visto y experimentado lo vivido, no entiende que esta Iglesia lo represente y proteja, más bien se reconoce juzgado. No siente, así, que Jesús actuara del mismo modo que sus representantes más cualificados, pues vino especialmente para recuperar lo que parecía perdido y no para tirar piedras a los que son acusados bajo criterios estrechos y, a veces, hipócritas.

(...) Inclinandose otra vez, seguía escribiendo en el suelo. Ellos, al oírlo, se fueron retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos, hasta quedar solos Jesús y la mujer, que estaba allí delante. Incorporándose entonces Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te condenó? Ella respondió: “Nadie, Señor”. Díjole Jesús: “Pues tampoco yo te condeno” (Jn 8, 8-11).

En *Credere di credere* Gianni “se nos pone a tiro”, se nos confiesa, se expone y mucho. Creo que la humildad implícita que requiere este tipo de ejercicios ayuda a mostrar la persona que hay detrás del filósofo, o mejor dicho, la persona filósofo. No se pueden separar, pero a veces requiere el riesgo de “bajarse”, “debilitarse” para sacar y exponer experiencias que, conscientemente, sabemos no podemos totalmente justificar de forma racional, pero que forman parte integrante de nuestro ser y comprender la vida. Y, a veces, la mayor humildad (y aquí la palabra la entiendo como Santa Teresa, como “verdad”, sinceridad de corazón) consiste en reconocer tus dudas y hacerte preguntas que sabes no lograrás dar respuesta completa. Pero en eso consiste filosofar.

La aportación no obstante del *Creer que se cree*—dice Oñate en la pág. 140 de *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*— no debe por ello subestimarse en absoluto: ofrece, al contrario, la única prueba posible para una demostración de la existencia de Dios, del Dios y la fe de Vattimo: su testimonio experiencial, su vida biográfica, la expuesta desnudez del *ecce homo* y sus heridas” (ibid, 140)

Siguiendo la línea de honradez que, ante todo, procura Vattimo debemos reconocer que, a veces, el detonante de la fe en Dios proviene de toparnos con nuestros propios límites humanos: la vejez, la derrota, el fracaso, la muerte... pero, en otras ocasiones y junto a la que acabamos de mencionar, se observan razones filosóficas y políticas. Entre otros ejemplos, nuestro autor nos recuerda la presencia decisiva de J. Pablo II en la caída de los regímenes comunistas de Europa del Este, la creciente fuerza política de las jerarquías religiosas islámicas y «el nuevo y relevante peso político de las jerarquías religiosas (...) *que* no es causa, sino efecto de la renovada sensibilidad religiosa» (Vattimo, 1996, 19), aunque en esta compleja interrelación, como «la pescadilla que se muerde la cola», es difícil advertir si fue antes «el huevo o la gallina». No hay razones puras. «Es obvio -afirma Vattimo- que el hundimiento *del comunismo y la caída del muro* ha ampliado, finalmente, el alcance de la acción del Papa, contribuyendo a conferirle una nueva autoridad ante la opinión pública» (ibid, 20).

Como afirma Diego Bermejo:

Contra todo pronóstico en la sociedad tardo moderna o posmoderna y global se observan por doquier signos de una actualidad insoslayable de lo religioso que han conducido a la necesidad de una renovada reflexión teórica sobre Dios, la religión o la creencia religiosa, cuestiones que supuestamente *debieran* haber sido superadas en una sociedad moderna.

La sociología, la filosofía y los estudios culturales recientes se han aplicado a dar cuenta del fenómeno incontestable de la pervivencia e, incluso, de la revitalización de lo religioso, tomando en consideración algunos hechos que muestran la actualidad vibrante del tema (Bermejo, op. cit.).

En *Crear que se cree* existe una explicación para el nuevo brote religioso postmoderno: la crisis del fin de la modernidad (declarar la violencia de la infinitud: el nihilismo y, por ende, la apertura a la ontología de las diferencias) y la disolución de aquellas corrientes y teorías que, precisamente, se reconocían como las triunfadoras frente a lo religioso, quienes firmaban su “certificado de defunción”. «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión» (Vattimo, 1996, 22). «Es insostenible tanto el racionalismo cientificista como el historicista en sus términos más rígidos -aquellos, precisamente, que dejaban fuera de juego la posibilidad misma de la religión- es un dato, generalmente, bastante asumido de nuestra cultura» (ibid, 23).

De ahí parte la teoría de Vattimo, inspirándose en el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y con la disolución de la metafísica: claras influencias de F. Nietzsche y M. Heidegger. Se trata del final de la creencia en el ser y de la realidad objetiva. Heidegger dice que el nihilismo (aquel que afirma que el ser y la realidad son producto del sujeto) supone el fin de la metafísica. La idea de vincular el ser con la objetividad es inaceptable., ya que concluye en una identificación del ser con lo científico-técnico, con lo mensurable.

El sentido de esta crítica es escapar radicalmente de un horizonte de verdad que es ahistórico y desencarnado. Pero Vattimo se cuestiona incluso qué entendemos por realidad: ¿los datos aportados de lo que solemos llamar “ciencias exactas”? Y es que no podemos hablar hoy día de única realidad de visión, ni en las ciencias, ni en la historia, ni de la vida. Hace tiempo estalló una pluralidad de respuestas y razones que rompen con un sentido unitario de la vida y de la verdad. Occidente es «la tierra del ocaso, del declinar del ser» (Vattimo, op. cit, p 27). El ser, así pues, escapa a los mecanismos de objetivación.

He aquí la preferencia de Gianni Vattimo por la explicación de Heidegger respecto de la vuelta a la religión: «Más allá de las motivaciones teóricas, que también me parecen convincentes, mi preferencia por la “solución” heideggeriana de los problemas de la filosofía de hoy está condicionada e inspirada, profundamente, por la herencia cristiana» (Vattimo, op. cit, p 28). Cuando Vattimo habla de herencia cristiana se refiere a la revelación bíblica y la herencia hebraica-cristiana en armonía con el pensamiento nietzscheano-heideggeriano y encarnado en la sociedad

posmoderna. Vattimo retorna al cristianismo debido, en gran parte, a su pasada experiencia como militante cristiano y, sobre todo, a la influencia filosófica y experiencial de estos dos grandes pensadores alemanes.

Es curioso cómo Jean Grondin entiende la peculiaridad de Vattimo. Para éste, Vattimo acuñó el pensamiento débil y un nihilismo optimista y comenta que un filósofo alemán que hubiese hablado de nihilismo optimista o saca consecuencias democráticas de Nietzsche o Heidegger tenía que ser italiano (Zabala, op. cit, p 239). Pero lo más genial ha sido para Grondin añadir un tercer filósofo a esta simbiosis suya de pensamiento: Rorty. Gadamer siempre está ahí en su pensamiento, pero no toma un hueco mayor debido a que no tiene en cuenta a Nietzsche, que para Vattimo es innegociable junto con Heidegger (Zabala, op. cit, pp. 241-242).

La expresión “pensamiento débil” está basada en Vattimo, no tanto en el abandono los metarrelatos (metafísicos y totalizantes), aunque también, sino en una teoría del debilitamiento como constitutivo del ser en la época del final de la metafísica, del pensar el ser no identificándolo en el objeto. El tema en cuestión es éste: el ser, pensado no metafísicamente, no sólo es la historia de los errores humanos sino que posee una vocación nihilista: el reducirse y debilitarse es el rasgo distintivo de la disolución de la metafísica y del mismo Jesús de Nazaret. Es una ontología débil, o, dicho de otra manera, debilitamiento de las estructuras fuertes.

El mensaje cristiano, en términos de la secularización, es un mensaje de encarnación y kénosis, un mensaje amable y amistoso, nada violento y distante, incluso profano, humanizado. Jesús vino a la historia de los hombres para romper con la violencia y la distancia de Dios con los hombres y la de los que se erigen como sus representantes. Desea mostrarnos el único camino posible para no destruirnos; y lo hace sin romper con los patriarcas y los profetas, aunque sí superando y culminando el proceso pedagógico e histórico de Dios con la humanidad. Por ello Jesús no es un sacrificio más en la línea del A. Testamento sino un salto cualitativo en la historia de salvación: la mano, los ojos, la mente y el corazón de Dios revelado a su pueblo. El «Yo soy» del Antiguo Testamento es en el Nuevo, en Jesús, “Yo soy *así*”, soy Jesús, soy tu hermano. No temas...

Dios vino al mundo de forma tan sencilla como un niño: dependiente, ingenuo, débil, ilusionado. Rompe, así, con toda esa parafernalia sacra, extrema e

inalcanzable, distante, dura para el hombre. El Dios metafísico es el Dios violento, al menos para un ser tan débil y menesteroso como el hombre, y así la disolución de la metafísica supone también la muerte del Dios metafísico, el fin del *ipsum esse subsistens*. Pero lo realmente transformador es la relación de la kénosis de Dios con el pensamiento de Heidegger:

El abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama kénosis de Dios (Fp 2,7), será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana (Vattimo, op. cit, pp. 38-39).

Dice Pier Aldo Rovatti que Vattimo parte del pluralismo nietzscheano, del debilitamiento del ser heideggeriano que desemboca en un compromiso político antiautoritario y contra-metafísico. Para Vattimo, debilitar es liberar y el tono que ha de subrayarse en dicho pensamiento, según Rovatti, es el ético, no el normativo (Zabala, op. cit, p 167). En el fondo, el pensamiento débil se trata de “restarle importancia a la verdad”, ironizar con la verdad, podríamos decir (Zabala, op. cit, p 169). Y es que la pregunta por la verdad conlleva la pregunta por la alteridad, por la del lenguaje comprendido como escritura (Zabala, op. cit, p 170).

El pensamiento débil pide ir más allá de Marx pero no contra Marx y, curiosamente, -expone Rovatti- es capaz de trabajar con Foucault y con Derrida (Zabala, op. cit, p 171). Al fin y al cabo, se pone de al lado (aún con sus diferencias) de todo pensamiento que tienda a ir contra los nichos autoritarios (Zabala, op. cit, p 171-172). Derrida, aunque no mostró interés sobre el pensamiento débil y hermenéutico –asegura Rovatti- es un claro aliado contra metafísico.

Según Jeffrey M. Perl, el pensamiento débil de Vattimo es válido para problemas fuertes (Zabala, op. cit, p 381). Para Derrida, la metafísica es la razón de toda violencia, afirma. El antifascismo como el fascismo es una reafirmación de la voluntad de poder, como advierte también Vattimo en *Nihilismo y emancipación*. Según Vattimo, la purificación y perfección es un sueño metafísico y ha de ser distorsionada (Zabala, op. cit, p 285).

La distorsión de la *Verwindung* heideggeriana es para Vattimo la caridad con los vivos y con los muertos, pues la caridad atempera la severidad de la justicia y de la verdad. Para Vattimo, debemos aprender a lamentar, modificar y recuperar la totalidad del pasado cultural (y de los muertos), una *Verwindung* interpretada de forma caritativa. Vattimo llama a la desestructuración más que a la deconstrucción (Zabala, op. cit, p 390-391).

Para Rorty, dice Perl, la hermenéutica es una actitud, donde el amor es la única ley. El gran milagro de Vattimo, podríamos decir es, como afirma Perl, seguir siendo nihilista y cristiano. La muerte de Cristo en la cruz es la venida del postmodernismo nihilista. El anti fundamentalismo es sólo pensable desde el post-cristianismo (Zabala, op. cit, p 392-393).

La virtud, cuando se interpreta como igualdad cultural no reactiva, es peligroso adoctrinamiento. Para ello sólo hay que cuidarse del pensamiento. Vattimo distingue cristianismo y cristiandad y procura una moral no metafísica ni farisaica (Zabala, op. cit, p 396).

Al hilo de la lectura del capítulo “Hermenéutica del cristianismo y responsabilidad filosófica”, aportado por Carmelo Dotolo en *Debilitando la filosofía*, me iban surgiendo ideas de títulos y subtítulos para la tesis, como “Cromático y polifónico: los sentidos de la caritas vattimiana”, y otros como: “Oídos para una música polifónica” (el caso es que ya Rorty, había reconocido que tenía poco “oído religioso...”). También otras ideas surcaron sobre mi cabeza: “Fundamentos y fundamentalismos”, “Padre nuestro que estás en el suelo”, “des-encantar la religión”, “Hijos de un dios débil”, “La interpretación que nos salva”, “La divina inmanencia”, etc.

El caso es que Dotolo nos insiste en que el final de la metafísica ha suscitado la disolución del ateísmo y el regreso de la religión; ha aceptado el desencantamiento del mundo y ha abierto la posibilidad de un sinfín de irracionales fundamentalismos, de los cuales habrá que andar con sumo cuidado. Pero si hay un retorno religioso es porque la modernidad lo ha hecho posible.

La secularización para Vattimo supone el cambio de dirección que la postmodernidad imprime sobre la experiencia religiosa. Interpretar dicha secularización, afirma Dotolo, implica «intuir y seguir la intencionalidad de esa misma *Verwindung* de la metafísica más allá de su superación dialéctica, en el reconocimiento de la debilidad misma del Ser emergente en el proceso de secularización de la modernidad en su vínculo con la religión» (Zabala, op. cit, p 407).

La secularización ha restado el poder a la violencia metafísica de la identidad. Es para Vattimo la *Verwindung* de la metafísica. Desacralización y secularización implica desmitificación como premisa de toda vida secularizada. Así, pues, la secularización es la interpretación de la historia y la experiencia religiosa sin lastres metafísicos (Zabala, op. cit, p 408).

Es de alguna forma, darle un aplauso a la hermenéutica, a la interpretación pluralista, y una “patada en el trasero” al dogma. Hoy no hay razones filosóficas plausibles para ser ateo ni para menospreciar la religión, se ha advertido varias veces de uno u otro modo en este trabajo. Y ¿por qué digo esto repetidamente? Pues porque el racionalismo ateo, que podríamos entender por “defecto” más cierto o científicamente fundado, se ha adaptado idolátricamente como creencia exclusiva de que la verdad anda en las ciencias, y/o en su fe en el progreso histórico.

La secularización puede volver a proponer el sentido de la realidad y la cuestión de Dios, pero ¿qué Dios? La ontología de la debilidad se revela en la kénosis de Dios. El pensamiento débil es la transcripción del mensaje cristiano. Así, pues, kénosis y nihilismo no son pura coincidencia. La hermenéutica es una filosofía con compromiso ontológico, fruto de la secularización e interpretación de la revelación cristiana en el dogma de la encarnación.

Esta kénosis de la que se viene hablando no es otra cosa que la renuncia de Dios a ser Dios, su vaciamiento en Jesús: histórico, limitado y débil, tocado por el amor. Desde esta clave hay que leer los signos de Dios si no queremos bañarnos en un mar metafísico y dogmático. La encarnación, kénosis desacralizante, devuelve la posibilidad a la hermenéutica de interpretar la historia desde el amor, desde la caritas, desde la *philía* con Dios y los hombres y mujeres, como miembros de un mismo barco,

pues existe un vínculo entre la historia de salvación y la de la interpretación (Zabala, op. cit, p 413-416).

La verdad, si es “verdadera”, no es dominadora. Sólo es posible como disminución, nihilismo, debilitamiento del Ser. El círculo hermenéutico del pensamiento débil y la fe cristiana demuestra la posibilidad de pensar y habitar el mundo. El cristianismo está abierto a la interpretación de la historia y la iluminación de la verdad promoviendo una lectura crítica (Zabala, op. cit, p 417).

La caritas es el paso de la verdad al amor desde mi ser para el otro. ¿Abre hoy día el cristianismo senderos de exploración trascendentes de Dios en el mundo? ¿No es la fuerza del cristianismo, precisamente, el hecho de que no te hace individualista? Vattimo, se siente y reconoce dentro de una cultura cristiana, pero va más allá: entiende (no demuestra) que Jesús vino de Dios porque las cosas que dice y hace son realmente lo más divino que Gianni ha hallado en vida (Zabala, op. cit, p 418).

Yo me sumo también a esta afirmación, independientemente (como Vattimo haría y hace continuamente) de reconocer que en nombre de este Jesús se cometen muchas barbaridades

El gran descubrimiento de Vattimo es esta relación entre la ontología débil y el mensaje cristiano, entre lo que siempre ha creído y ha intentado vivir como creyente y la dirección en la que ha madurado su razón especulativa y filosófica. Es esa suerte que siente quien, armando un gran puzle al que le descuadran piezas, observa que poco a poco todo encaja y conecta, no sólo los aspectos teóricos-filosóficos, sino también los emocionales, intuitivos, religiosos y socio-políticos. Para nuestro autor, en esta cosmovisión o nuevo universo de comprensión, hay varias palabras innegociables, claves que se emparejan: kénosis-debilitamiento-Revelación-N.Testamento-Jesús-humanidad-servicio-ecumenismo-tolerancia-libertad... y, por otro lado las que se oponen: violencia-metafísica-metarrelatos-Dios de los ejércitos-poder-fanatismo-intolerancia-injusticia-sufrimiento...

Como dice Oñate, «la idea de secularización como deriva indefinida, limitada sólo por el principio de la caridad...es el significado mismo de la historia de la salvación...» (Oñate 2000, 138). Y en la página siguiente afirma:

No hay incompatibilidad alguna entre la racionalidad moderna y la religiosidad cristiana si son leídas desde la hermenéutica nihilista de la secularización. Así se cierra este texto de *reconciliación* personal y de combate (el propio del testimonio de *un cristiano de base* como *intelectual comprometido*).

S. Zabala, en *Debilitando la filosofía*, nos recuerda que Vattimo en *El futuro de la religión* dijo: «la interpretación es como un virus o incluso un fármaco que afecta a todo lo que entra en contacto con ella. Por un lado, reduce toda realidad a mensaje...» (Zabala, op. cit, p 269).

Como dice Santiago, si el siglo XX ha sido el siglo de Heidegger, el XXI por qué no puede ser el de Vattimo. Ciertamente, Gianni Vattimo ha marcado muchas de las pautas y convicciones que hoy mueven nuestro pensamiento. No es que él sea una pura novedad, sino una progresión en el pensamiento, un Heidegger –como dirá Zabala- que se abre paso por los ojos de Vattimo. Hay tres cuestiones que Zabala, como discípulo de Vattimo, hace condensar el pensamiento vattimiano, «tres enseñanzas e indicaciones:

- a) El virus de la onto-teología consiste en entender el ser como presencia.
- b) Deconstrucción, semantización e interpretación son `fármacos´ filosóficos.
- c) La interpretación es el fármaco más apropiado para la onto-teología» (Zabala, op. cit, p 271).

Desde Platón, los filósofos han sido incapaces de responder a la “cuestión del Ser” ya que estos han pensado el ser como esencia de la experiencia objetiva. Heidegger reconoce que hemos caído en la metafísica de la presencia, por lo que lo que se hace esencial es encontrar “un fármaco” que contenga la violencia y el fundamentalismo. Y, como nos recuerda Zabala, “fármaco” posee dos características: es cura y es veneno. ¿Esto qué nos quiere decir? Pues que aunque la metafísica nunca podrá ser superada por completo, hay que seguir luchando contra ella debilitándola. Y caminos de cariz heideggeriano hay: deconstrucción, semantización e interpretación (Zabala, op. cit, p 272-273).

Según Zabala, la solución gadameriana es una de las mejores pues acepta bien los requerimientos de Heidegger de superación de la metafísica. Derrida,

discípulo de Heidegger tomó muy en serio desde el inicio el párrafo 6 de la introducción de *Ser y tiempo*, moviéndose más allá del modernismo y poniendo de manifiesto sus inconsistencia, pero lo hace como cuando se hace un negativo de una foto (Zabala, op. cit, p 274-275).

Gadamer entendía que las proposiciones nunca pueden excluirse del contexto. Los prejuicios, así pues, son los límites ilustrados de nuestra propia finitud hermenéutica. Pero Gadamer entiende que no hay que caer en el relativismo, ya que «sólo puede haber relativismo en relación con la verdad absoluta» (Zabala, op. cit, p 277).

No podemos superar la metafísica, sólo excederla, como afirma Vattimo desde una filosofía de conversación (Zabala, op. cit, p 281). R. Rorty decía que la epistemología debe ser reemplazada por la hermenéutica y las descripciones por las conversaciones. Es a raíz de Dilthey y Heidegger que la hermenéutica se convierte en ciencia completa. Los seres y las cosas sólo se hacen visibles «dentro del horizontes de historicidad del lenguaje, pero no de forma estable y eterna» (Zabala, op. cit, p 287).

«De ninguna manera renuncia a la verdad; por el contrario, acomoda la verdad en su contexto histórico para organizar el fantasma del relativismo nihilista en el que la filosofía se encuentra hoy» (Zabala, op. cit, p 287). Filosofía analítica y hermenéutica -sigue inmediatamente diciendo- «se ven impelidas hacia una filosofía pragmática de la finitud que debe aprovechar sus oportunidades y medir sus riesgos».

La respuesta por la que la hermenéutica es el mejor fármaco de la onto-teología es, pues, su «capacidad de permitirnos traer al Ser de los seres en “noticias lingüísticas comprensibles” sin la ilusión de superar la metafísica de una vez por todas» (ibídem).

«El ser que puede ser comprendido en lenguaje», de Verdad y método de Gadamer sólo en el ámbito lingüístico puede suscitar lo nuevo del ser sin pretensiones de objetividad (Zabala, op. cit, p 288). La conclusión de Santiago Zabala es doble: 1. No filosofamos porque nunca poseeremos la verdad y 2. La filosofía hermenéutica ha debilitado la filosofía como búsqueda de la verdad y de la validez universal objetiva con su humildad (Zabala, op. cit, p 289).

Si el año cero, contando a partir de Jesús, ha sido el inicio de la era del debilitamiento, me pregunto: ¿qué hemos hecho del hombre y de Dios en estos, aproximadamente, dos mil años?

Gianni vive el descubrimiento de la relación estrecha entre la historia de salvación, la revelación cristiana y la historia del nihilismo, confirmando el valor del discurso heideggeriano sobre el final de la metafísica. Pero este descubrimiento, como la experiencia del mismísimo hijo pródigo, no la entiende Vattimo -como ya hemos advertido con anterioridad- como un obligado regreso a la Iglesia católica bajo su disciplina doctrinaria y tranquilizante, al menos por ahora y por mucho tiempo si la institución no re-convierte su actitud y planteamiento. Más bien, se trata de un regreso exclusivamente a Dios, sin máscaras ni mediaciones que trastocuen el verdadero rostro.

Vattimo está *eternamente* agradecido, pues esta experiencia le devuelve la paz e inquietud para seguir buscando en armonía interior. Pero reconoce implícitamente su miedo al error, a que sea esta una bonita historia y que se quede en eso, en proyecto abortado que duró lo que una estrella fugaz..., porque soñar es gratis. Pero nuestro autor se agarra a una certeza intuitiva, no demostrable pero no inventada:

Lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, que la secularización es también pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia, autonomización de la razón humana respecto a la dependencia de un Dios absoluto, juez amenazador (...) En resumen: quizás el mismo Voltaire es un efecto positivo de la cristianización (auténtica) de la humanidad, y no un blasfemo enemigo de Cristo (Vattimo, 1996, 41-42)

De alguna manera está afirmando la continuidad entre la posmodernidad laica y la desacralización del mensaje de Jesús, subrayando la *cáritas*. Hay un proceso externo sociopolítico muy ilustrativo de este cambio de mentalidad: el paso de la monarquía absoluta (símbolo del poder absoluto establecido y la distancia jerarquizada) y la monarquía constitucional representativa (fruto del proceso de secularización y la caída del antiguo régimen).

«La ontología débil sería una transcripción del mensaje cristiano» (ibíd. 43) y Vattimo lo prefiere a otras propuestas filosóficas por su pasado cristiano, que es también su presente. Cree así Vattimo que el concepto de secularización expresa

este reconocimiento, pero no sólo, como mostró Weber, «la economía capitalista, sino todos los rasgos principales de la civilización occidental, se estructuran en referencia a aquel texto base que fue, para esta civilización, la escritura hebraico-cristiana» (Vattimo, op. cit, p 44). Y es que, aunque nuestra civilización y, en concreto Europa, se confiesen descristianizadas, aún así, es un hecho que hunde sus raíces en esta herencia, lo cual nos lleva a hablar de secularización “positiva” como rasgo implícito de la modernidad.

Si pensamos –observa Vattimo- el ser fuera de la metafísica y sus implicaciones ético-políticas, estas razones conducirán a unas consecuencias muy concretas y reveladoras. Entender el cristianismo como una ontología débil está relacionado con la caridad cristiana y, por ende, con el rechazo de todo odio, egoísmo y violencia que genera la posición intransigente y fuerte que, curiosamente, es una especie de argumentum ad baculum en el que mientras más echamos mano de la distancia y la amenaza, menos razones tenemos para ofrecer, por lo que se intenta obligar, de uno u otro modo, se busca convencer a la fuerza. La utilización del poder y la amenaza es inversamente proporcional a la “verdad” que poseemos. Dime cómo actúas y te diré qué razones tienes...La debilidad de la mansedumbre es la premisa del diálogo, la tolerancia, la pluralidad y el ecumenismo.

Aunque Richard Rorty observe que no hace falta buscar hablar del ser y su debilitamiento para justificar la preferencia de la solidaridad y el respeto dialógico al estado de guerra y al conflicto, Gianni Vattimo observa que, además de razones pragmáticas, a posteriori, existen razones profundas y justificadoras basadas en la premisa de saber de dónde procede tal idea y qué conexiones tiene el pensamiento con la acción. Quizá por eso mismo existen lagunas en la argumentación de nuestro autor que, intentando fusionar las razones filosóficas con el retorno a la religión de la sociedad posmoderna, y él incluido, le es imposible determinar todos los flecos y sinapsis entre las causas y los efectos, por otra parte cuestiones estas, en cierto modo, metafísicas.

Vattimo arriesga mucho, y él es consciente de las limitaciones que conlleva intentar acercar justificaciones filosóficas-políticas a la realidad religiosa, que es también social e histórica, pero que, como el agua, se nos escurre de las manos al querer apropiárnosla. Vattimo está bajo la certeza de una intuición prometedora. Tendrá,

como buen filósofo, que explorar y viajar más al interior y al exterior de sí para seguir recabando razones, pero ya tiene algunas claves importantes para seguir buscando conexiones sustanciales de explicación, para no contentarse, aunque sepa que morirá sin llegar a puerto...

Según Paolo Flores D'Arcais, Vattimo hizo girar hacia la izquierda el legado de Heidegger debilitando y agotando al Ser hacia su disolución. La filosofía vattimiana, pues, es ético-política, emancipatoria por ser anti-metafísica, anti-dogmática y anti-autoritaria. Asigna a la filosofía el servicio de la emancipación, cuestión que no puede rehuir como filósofo. Y es que siempre hay un bien político en juego en la filosofía, pues tanto una como otra, son dos orientaciones o artículos de un mismo actuar:

«No creo que haya diferencia-dice Gianni en *Vocación y responsabilidad*- entre lo que hago mientras enseño en la universidad y lo que hago mientras escribo en el periódico» (Zabala, op. cit, p 292).

D'Arcais advierte que la filosofía está orientada a la edificación. Edificar es construir una humanidad libre e igualitaria y exhortarla a compartir este proyecto. ¿Utopía? ¿Posible? Pues habría que pensárselo bien.

La hermenéutica, como cualquier otra oferta teórica, es juzgada según “las consecuencias para los problemas tradicionales de la filosofía”, es decir, moral, religión, ciencia y arte. La suya –afirma D'Arcais sobre Vattimo- es una filosofía que no teme, sino más bien demanda, despertar de su puesto a favor de la praxis (Zabala, op. cit, p 293).

Perderse en la praxis es hacer filosofía, es ser fiel a la vocación del filósofo. La objeción de Vattimo a la verdad objetiva reside en frustrar la responsabilidad de la filosofía hermenéutica como actividad anti-dogmática, anti-autoritaria y anti-objetivista (Zabala, op. cit, p 295). La hermenéutica es antiautoritaria pero también anti relativista. Pero esto supone también la dificultad de su nihilismo. Él prefiere, está claro, una política de liberación. «La hermenéutica opone la metáfora de la verdad metafísica como “posesión de la verdad”. En este “habitar común” sólo puede ofrecer (...) la mera historia (...) como disipación del Ser y la muerte de la verdad» (Zabala, op. cit, p 297), que es como la muerte de Dios.

El co-habitar supone: 1. Multiplicidad irreductible (pluralismo), 2. Que sucede en una tradición y 3. La tradición implica heredar el pasado de forma activa:

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

apertura histórica inseparable de la interpretación creativa y su transformación. Pero este habitar juntos en medio de una multiplicidad de voces se abre no pacíficamente, como se quisiera, sino que más bien co-habitan en conflictos, hostilidad, guerra (Zabala op. cit, p, 299).

Gianni reconoce que está en apuros, puesto que mantiene la metafísica aunque le pese, afirma Paolo D'Arcais. Las razones de Vattimo están injertadas en la herencia, pero esto es peligroso. La herencia no resuelve el problema de Vattimo, y la hermenéutica es, en definitiva, elección, y la tradición está insertada siempre en un cierto caos histórico de acontecimientos. No garantiza una integración la libre interpretación –dice D'Arcais- por la que uno se decide a aceptar. Por ejemplo, cuántas masacres se han llevado a cabo en nombre de Marx o de Jesús, cuestiona Paolo (Zabala op. cit, p, 302).

Por todo ello, existen dificultades para escapar del dilema hermenéutico: o existe un criterio de elección interpretativa (metafísica) o caemos en la confusión anárquica (Zabala, op. cit, p 305). Para Vattimo, la hermenéutica es la única capaz de ver “lógicamente” el resultado nihilista de la historia del ser; pero según D'Arcais, ha elegido una interpretación de modernidad. Y la interpretación sería para éste una fundamentación.

El Ser es, así, un sustituto funcional de Dios. Peligroso así. Para prevenir esto, este autor invita a evitar la voluntad de poder no debilitando la verdad sino rechazando las aperturas de la verdad como verdad, pues hay que diferenciar las aperturas de la propia verdad, según D'Arcais. Pero no se renuncia al Ser, quizá porque la hermenéutica teme que la realidad quede reducida a los entes (Zabala, op. cit, p 308-309).

Según Paolo, Vattimo debe volver a un tipo de hegelianismo, apoyar un más allá fuera de la hermenéutica donde las aperturas sean reconocidas como universos normativos de deber-ser a raíz de la contingencia., ya que la hermenéutica si no va más allá de sí misma, acaba convirtiéndose en metafísica (Zabala, op. cit, p 311). Si Vattimo no acepta esto, afirma Paolo D'Arcais, es por no rechazar una esperanza fuerte de salvación: la vida eterna en caridad...

Aquí, la problemática filosófica de fondo es que si Vattimo intenta dar una explicación objetiva de todos los hechos que señalamos, entonces estaría cayendo en una contradicción: hablaría del fin de las razones objetivas, del fin de la metafísica, y pretendería llegar a razones objetivas, por lo tanto difícilmente no metafísicas. De algún modo, Vattimo, al reconocer la dificultad de su “misión”, acepta humilde y débilmente que lo único que puede hacer es lanzar propuestas, interesantes, pero influidas por toda su experiencia particular y vivencia como militante católico, y aceptando que lo metafísico fluye por los poros del ser humano y no se consigue silenciar tan fácilmente como quisiéramos. No existe visión neutral de las cosas. Sólo existen interpretaciones, como dijo Nietzsche, aunque la de Vattimo me/nos parezca extraordinariamente sugestiva. Todos partimos de un prejuicio.

La disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la kénosis, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos “naturales” de la divinidad (Vattimo, 1996, 50).

La disolución de lo sagrado, la ética de la autonomía, el nacimiento de un Estado laico y la interpretación de dogmas y preceptos no significan la disolución del cristianismo sino la realización más plena de sí. La secularización no tiene la meta de sacar a la luz la trascendencia de Dios, purificando y perfeccionando al hombre, sino que la secularización es

Un modo en que la kénosis iniciada con la encarnación de Cristo -y antes con el pacto entre Dios y su pueblo- continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social (ibíd. 52).

La revelación y la historia de salvación no es una cuestión del pasado finalizada. Está escrita en presente continuo, al igual que la salvación, donde los hombres y mujeres somos co-redentores con Cristo. La salvación está en curso. Por ello, no poseen la patente, de la interpretación del Reino y sus signos, el grupo selecto de la jerarquía (grupo minoritario y elitista y, entre “estos elegidos”, curiosamente

ninguna mujer. Un hecho, este, interpretado temporal y culturalmente, aunque bajo el intento teológico de justificación).

Desde los antiguos patriarcas y profetas, los hombres han ido intentando descifrar quién es Dios y lo que Él desea. Pero la llegada de Jesús de Nazaret supone un punto de inflexión importantísimo que hay que saber discernir. Como afirma Vattimo, «Historia de salvación e historia de interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir» (Vattimo, op. cit, p 53).

La relación entre Antiguo Testamento y Jesús es una relación de caridad entre Dios y la humanidad que rompe con el absolutismo metafísico. El evangelio, esto es, la “buena nueva”, la “buena noticia” es la intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y entre los hombres entre sí. La salvación va aconteciendo más plenamente cuando más se va realizando el abajamiento de Dios (kénosis) que desarticula, como dice Pablo en el capítulo primero a los corintios, la sabiduría del mundo.

La secularización es, pues, la esencia misma del cristianismo, la ruptura con la visión sagrada y altanera de Dios. La locura de la cruz es más sabia que la sabiduría de los hombres...pero, ojo, como grita Vattimo, no podemos olvidar que tenemos «el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón» (Vattimo, op. cit, p 62). Hay que desmitificar los textos evangélicos. Esta fuerza y sabiduría de Dios, precisamente, está basada en la kénosis de Dios, no en su incomprendibilidad sino en la debilidad transformadora.

El lenguaje de la cruz resulta una locura para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es poder de Dios. Ya lo dijo la escritura: *destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar la pericia de los instruidos. Sabios, entendidos, teóricos de este mundo: ¡cómo quedan puestos! ¿Y la sabiduría de este mundo? Dios la dejó como loca.* Pues el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios cuando ponía por obra su sabiduría; entonces a Dios le pareció bien salvar a los creyentes con esta locura que predicamos (1 Cor 1, 18-21).

En este mundo postmoderno, afirma Vattimo, conviven diversos sistemas de valores que parecen imposibilitar una auténtica moralidad y «donde el juego de las interpretaciones (...) en el Babel de los *mass media* (...) parece imposibilitar

cualquier acceso a la verdad» (Vattimo, op. cit, p 58). A todo ello llama, nuestro autor, “secularización”. Es una experiencia de disolución de objetividad y estructuras fuertes que conecta con el debilitamiento y disminución del mensaje de Jesús y la historia de salvación.

Por lo tanto, no estamos hablando de una modernización “peligrosa”, a la que hay que rehuir como a la peste, sino una modernización que nos trae oportunidades para crecer. Aquí los mandatos provenientes del Estado Vaticano no han ayudado mucho a entender este viraje. Si bien se ha meditado mucho sobre razón y fe, ciencia, modernidad..., pocas veces el mundo y la novedad que trae los cambios históricos se han visto como una posible renovación, frescor y nuevos aires para la Iglesia. Más bien, sigue atrincherándose en la fidelidad al mensaje. Pero, ¿qué mensaje?

¿Cómo salir al paso de cuestiones que el mismo Jesús, hijo de su época, no tuvo que responder? ¿Cómo interpretar el mensaje hoy de lo que hubiera hecho Jesús? ¿Quién lo interpreta? Tenemos muchísimos datos que confirman la absolutización de cuestiones que fueron soluciones temporales o situaciones influidas por mentalidades y tradiciones históricas. De alguna forma se vislumbra la falacia naturalista, el paso del “es” al debe”. En cuestiones de contenido moral no podemos abandonarnos a las costumbres o a los miedos. No creo que esa fuese ni sea la actitud vital de Jesús.

No nos podemos contentar con aceptar que no siempre la mayoría tiene la razón, esto es, que hay que sufrir la persecución e incompreensión de los que no aceptan la radicalidad evangélica (entendida como de Roma), como si la mayoría fuese la que lleva el paso cambiado. Una Iglesia débil, tendría menos implicación social y política, menos poder, pero sería más auténtica si conservase la esencia con amabilidad y diálogo. Si sé lo que creo o lo que soy, ¿qué tengo que temer? Recuerdo una anécdota de adolescente: fuimos unos amigos a un pub. Cuando entramos, nos dimos cuenta que era un bar gay, y como reacción, salimos escaleras arriba corriendo. Cuando llegamos a la puerta, el vigilante nos dijo: “¿Os vais tan deprisa?” y con mucha inteligencia nos advirtió: “quien tiene claro lo que es, no tiene por qué temer nada...”

Si la Iglesia sabe de quién se ha fiado, quien la sostiene..., ¿Por qué temer? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada? Como está escrito:

Por causa de ti somos muertos todo el tiempo; somos contados como ovejas de matadero. Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro (Rom 8, 35-39).

Ya nos lo dijo Jesús: «No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a Aquél que puede destruir el alma (...)» (Mt 10, 28). Quizá se refiera Jesús al miedo que paraliza y petrifica los buenos deseos, la capacidad de amar, y el sentirse hermano, el miedo a perder privilegios económicos y políticos, el miedo a la inseguridad. Quien vive en el miedo, vive en el infierno. No crece. No ayuda a crecer. Se distancia de su historia. Ve a Dios como algo totalmente distinto y alejado, absurdo e incomprensible, al que se religa irremisiblemente abandonándose, muchas veces, a la irracionalidad o la magia. Y un ciego no puede guiar a otro ciego (Mt 15,14).

Pero la secularización se sitúa en la proximidad y amistad de Dios con la humanidad. Jesús es nuestro prójimo (próximo), quien une cielo y tierra, signo cualitativo de la historia de salvación. Jesús asume, supera la historia de salvación de Israel. Esta historia en nosotros está escrita, como digo, en presente continuo. Y el cristianismo que Vattimo nos intenta transmitir no es un cristianismo fácil, sino amigable, amable, sin saltos extraordinarios, que conecta con lo emocional y lo humano, con los sudores y alegrías, con los problemas del mundo.

Roma, históricamente, ha estado quizá, más pendiente de su imagen institucional, de no tener rupturas y resquicios en el terreno de la moral y, si me apuran, de la moral sexual por miedo a que pueda interpretarse como un signo de debilidad de la doctrina, como una crisis de identidad. Este es un asunto que aleja a muchos creyentes y futuros candidatos a seguidores de Jesús. Se ha observado durante el concilio Vaticano II una apertura de puertas, de aire fresco prometedor y, al instante, se han cerrado algunas puertas con pestillos.

Pero la verdad del cristianismo surge del diálogo con la historia y la asistencia del Espíritu Santo:

Sólo en la historia de la salvación, que avanza a través de las épocas y los distintos momentos a lo largo de una línea guiada por la providencia (...) el significado mismo del mensaje evangélico se aclara o, mejor dicho, adquiere sentidos cada vez menos comprometidos con la religiosidad naturalista de lo sagrado como violencia (Vattimo, op. cit, p 69).

La salvación pasa, así, por la interpretación personal y, aunque reconoce a la Iglesia oficial, lo hace «como parte de un acontecimiento más complejo que comprende también la cuestión de la reinterpretación continua del mensaje bíblico» (Vattimo, op. cit, p 71). Aunque la institución, repito, no transmite justamente con sus obras y discursos al Jesús auténtico de la kénosis, no impide la manifestación religiosa. Como una tubería vieja, no renovada, deja pasar el líquido pero, a la vez, suelta porquerías acumuladas en su interior. Dios se da, a pesar de.

Gianni Vattimo se encuentra en la encrucijada de sentirse animado en este reencuentro con Dios y, por otro, golpeado sin manos cuando se percata de que algunos que debieran darnos ejemplo -espero nadie se ofenda y sálvese quien pueda- siguen metidos dentro de su “fantástico mundo interior”, encapsulados, siendo tranquilamente “capullos”, sin dar el paso para convertirse en mariposas.

A pesar, como dice sabiamente Vattimo, que en toda ultimidad hay implícito un porcentaje de violencia que procura acallar cualquier nueva pregunta (Vattimo, op. cit, p 77), me sigo preguntando si no existe dentro de la ontología débil la posibilidad de un núcleo claro y esencial (como el amor en el mensaje de Jesús) que, precisamente, se base en no mostrarse fuerte y absoluto frente a lo/-s demás. La no-violencia y el partir que el otro me enseña son sus premisas. El diálogo, la tolerancia y la humildad, sus credenciales.

¿No es el amor hacerse vulnerable, como Jesús, desde la libertad? (Fp.2). Y si todo es relativo y esta misma conclusión también, entonces ¿Dónde apoyarnos para preferir este tipo de religiosidad o cristianismo en vez del que calificamos de “metafísico”? ¿Son sólo posibles razones a posteriori, al modo del neo pragmatismo de Rorty? ¿No tiene, entonces, razones fundadas Gianni para creer lo que cree?

Entonces, ¿qué nos transmite: una especie de “síndrome de Estocolmo” que vive y siente con y hacia los captores de *su* Dios? No digo que la

caritas sea una verdad objetiva que todos tengan que aceptarme pero, eso sí, «forma parte de la regla del proceso en el que estamos implicados» (Vattimo, op. cit, p 82) y por el que, si hablamos de cristianismo y de Jesús, hemos de tener plenamente en cuenta y a nuestro favor.

Cristo es el desenmascarador y el desenmascaramiento es la historia de salvación, su sentido y significado. Sentido y significado que, de manera procesual, tenemos que actualizar cada uno de nosotros leyendo e interpretando los signos de los tiempos, la Revelación de Dios aquí y ahora pero conectada con los signos y la Escritura. Este es el sentido profundo de la kénosis como secularización y desacralización.

Si dejamos a un lado «las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que “Dios no existe”, ni, por otra parte, que su existencia y su naturaleza están racionalmente establecidas de forma definitiva» (Vattimo, op. cit, p 81). El cristianismo, en parte, ha sido quien ha conquistado la modernidad. Pero ni siquiera esta afirmación y «el descubrimiento de la secularización como sentido de la historia de salvación pretende ser un enunciado metafísico, esencial» (Vattimo, op. cit, p 83). De hecho, esto implica unas consecuencias en el mismo Vattimo respecto a la praxis, puesto que si creo en algo, debo ser consecuente. Pero, claro..., aquí el problema está en que su referente religioso es el catolicismo que tanto le ha aportado como persona, pero que también lo ha alejado de la comunidad eclesial.

A pesar de estar “vacunado” contra los malos ejemplos y “bien enseñado” para diferenciar lo que dicen de lo que hacen, los escándalos y las sinrazones de ciertos ámbitos eclesiásticos no ayudan a que nuestro autor dé este giro, no siente deba dar el decisivo impulso para regresar a la Iglesia, aunque entiende que es en el cristianismo donde se da la kénosis y la ontología débil de forma privilegiada. Espera un día regresar, integrarse de nuevo pero en una Iglesia renovada, ecuménica, acogedora, y auténticamente universal. Esta Iglesia existe ya pero como fracción de la totalidad. Una cosa es lo que se dice desde el “púlpito dogmático” y otra, las que en numerosas ocasiones (aunque los hay “más papistas que el Papa”) se dicen en confesión, en las parroquias, comunidades, en las diferentes fronteras...

Hoy día, una mente medianamente sensata no es capaz de “comulgar” con estas ideologías trasnochadas y retrógradas. Jesús en el siglo XXI es posmoderno.

Si Cristo ha permanecido dos mil años es debido, por supuesto, a muchas coaliciones y políticas que ha hecho la institución eclesial, pero también a que se ha traducido, actualizado o e interpretado en cada momento de la historia. El mismo espíritu pero no lo mismo.

El tema de la homosexualidad en el debate de la Iglesia es interesante. No sólo me refiero a que muchos de los que han atacado a los homosexuales, precisamente, lo eran o lo son, o que existen grupos gays cristianos, sino a niveles hermenéuticos profundos bíblico-teológicos. La Biblia no es primariamente un código ético, sino que es mensaje salvífico de un Dios que sale al encuentro del hombre en la historia. Lo que muchos eclesiásticos no saben o no quieren saber es que en los últimos estudios sobre este tema los teólogos especialistas señalan que la Escritura no se centra en el ámbito sexual sino que el centro es la relación con Dios y la justicia interhumana (amor a Dios y al prójimo).

En Salamanca tuve ocasión de asistir a unas charlas de formación a cargo de Javier de la Torre, profesor de moral y Bioética de la Universidad de Comillas. Este joven laico ha tratado el tema de la moral sexual bíblica con justicia exegética y despojándose de las tres morales impropios de un creyente del siglo XXI. Entre otras cosas destaco su afirmación sobre la tradición bíblica, que no es hostil hacia la sexualidad humana (dentro de la mentalidad y contexto judío, por supuesto), salvo ciertas inflexiones en Levítico y pocas afirmaciones de los escritos paulinos no hay una obsesión por el tema sexual. Tampoco podemos caer en el contexto de una visión ingenua y naturista (La expresión paradigmática es la historia del pecado del Rey David).

En Rom 1, 26-27 podemos leer:

Por eso, los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron sus relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre”.

El contexto a tener en cuenta para interpretarlo es: no hay salvación para paganos fuera de Jesús, y se resalta dos actitudes hirientes para los judíos: la idolatría y la homosexualidad. Es el único texto en que se condena el lesbianismo y refleja el concepto estoico de ley natural, pero Pablo no expresa un juicio ético o

filosófico sino que parte de su fe en la creación. La naturaleza está en relación al Dios creador. Por eso lo antinatural constituye un síntoma de la apostasía.

El interés central de Pablo no es la condena ética de la homosexualidad sino la afirmación de que el mundo pagano no encuentra la salvación fuera de Jesucristo y, por cierto no hay que olvidar que el comportamiento homosexual procede de una persona heterosexual que abandona el uso natural de la mujer, por lo que no se refería a una verdadera condición homosexual.

Busquemos otras citas bíblicas polémicas: en 1 Cor 6,9 y en 1 Tim 1, 10 nos dice: « ¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los

adúlteros, ni los *afeminados*, ni los homosexuales...heredarán el Reino de Dios»; «La ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores...adúlteros, *sodomitas*». La homosexualidad aparece mencionada en textos paulinos que recogen los catálogos de pecados que habían sido acuñados por el estoicismo y eran repetidos en la cultura helenista. Los términos griegos utilizados son *malakoi* y *arsenokoitai*: Literalmente “blando” y en sentido figurado “desidia”, “falta de control”. Es discutible la traducción por “afeminado”. Conducta disoluta. Había otros términos más precisos para ello, por lo que es un tanto relativa la interpretación.

En conclusión: hay únicamente tres textos bíblicos claros y las pocas condenas que hay son en bloque y sin matices. Se ha abusado de los textos, exageradamente y a propósito. Aunque haya que secularizar el propio mensaje, ha habido una clara desproporción en el mensaje. La actuación completa homosexual es para el pensamiento bíblico algo no vivido de cerca. Lo considera ajeno y desechable cuando entra en su campo. No hay en la Biblia distinción entre condición y comportamiento y, esto es importante, existe una similar desaprobación hacia las acciones desordenadas heterosexuales. La atención ética de la biblia se centra en la injusticia, la pobreza, idolatría y, en el tema sexual, en el adulterio, en la infidelidad.

Muchas veces el rechazo significa en primer lugar condenación de otras acciones como la idolatría, promiscuidad, no reproducción: vivida con objetivos meramente egoístas, no donándose, falta de hospitalidad, violación. La homosexualidad femenina está prácticamente ausente. Los relatos de la creación del Génesis manifiestan el plan de Dios sobre la pareja heterosexual como ideal y normativa. Existe una clara imagen y patente simbolismo en este libro que no debe ser tomado, por supuesto, al pie

de la letra. Es cierto que las mentalidades van cambiando, pero mucho de lo que hoy traducimos está contaminado por un prejuicio interpretativo claramente sesgado (De la Torre, J. 2008)

Esta aclaración, que intenta poner las cosas en su lugar y descubrir que muchas veces no se trata del mensaje sino del mensajero y su interpretación, implica, de algún modo, que la Iglesia institución debe acompañar mejor los signos de los tiempos y los procesos de la historia del hombre, que la interpretación moral del mensaje es, muchas veces, retrógrada. «La Iglesia (...), en el plano de la moral como en el de la política, parece estar condenada a llegar siempre con siglos de retraso respecto a la evolución de las costumbres» (Vattimo, op. cit, p 90).

El caso es que Vattimo reivindica su derecho a sentirse hijo de Dios, sin tener que aceptar toda esa serie de supersticiones que hacen ensombrecer la auténtica doctrina de Jesús. El hacer muy fuerte la norma significa debilitar el mensaje, encorsetarlo. La letra mata y el Espíritu vivifica. La caridad, que debe ser el impulsor de toda obra, es peligrosamente arriesgada. Todo debiera medirse por esta, llamémosle, única regla: todo cambio, proceso, interpretación, vocación, magisterio... que sea en el amor y la caridad.

Pero, ¿en qué vuelve a creer Vattimo? Gianni se considera “un medio creyente”. Para él, el credo no debe ser una fórmula. Es más bien un símbolo, una consigna, signo de reconocimiento. Es difícil decir esto teniendo presente las guerras de religiones, de credos en disputa a lo largo de los años y siglos que, en el fondo, han sido una guerra de intereses. La simbiosis violencia-metafísica da como resultado el fanatismo y la intolerancia. La salvación parte de la kénosis, del sentirse amigo de Dios: «consiste, precisamente, en tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias» (Vattimo, op. cit, p 97).

Vattimo entiende la creación de Dios y la relación con sus creaturas desde el inmenso Amor que nos tiene. Todo tiene sentido en las escrituras si se observa desde este fondo. Es más, el amor auténtico a Dios conlleva, como dice S. Juan, el amor al prójimo: «Si alguno dijere: amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, al que ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve» (1 Jn

4, 20). Y qué decir de la inagotable fuente que supone para el creyente (y no creyente, por qué no) el “Himno a la caridad”: lo más importante de todo es el amor (1Cor 13) porque, y he aquí su fundamento y definición, «Dios es amor» (1 Jn 4, 8).

Si algo es destacable del estudio que nuestro autor hace de los textos bíblicos es su capacidad para interpretar la kénosis de Dios en Jesús, no sólo en su encarnación y coherencia testimonial de vida y palabras, sino en no sentirse “la última palabra” de Dios, “el último y definitivo desvelamiento de Dios y sus profecías”. Él es parte de la Historia de Salvación. El Espíritu Santo es quien completa la misión salvadora de la humanidad junto a los creyentes que, a través de la historia, “dejan a Dios ser Dios”. Pero el Espíritu sigue siendo el gran desconocido para la Iglesia. Ese «conviene que yo me vaya» (Jn 16, 7) de Jesús resucitado es la puerta abierta a la nueva era cristiana, a la tercera edad de Fiore.

La caridad se aplica, tal y como hemos visto, en la práctica, poniendo el amor más en las obras que en las palabras.

La secularización es la verdad del cristianismo -afirma Vattimo-, el mensaje de Cristo no resuena en el vacío, sino que propone una tarea en relación con la situación en la que nos encontramos y esta situación, para ser comprendida a la luz de la caridad, debe, en todo caso, definirse en términos reconocible (Vattimo, op. cit, p 99).

La historia y, por ende, las Escrituras han de ser desmitificadas para, desde su contexto y finalidad, ser interpretadas. La tradición cristiana, a pesar de ser un tanto lenta, supersticiosa y reticente a los signos de los tiempos, también posee un papel transmisor indiscutible. La caritas y el Espíritu de Jesús han pervivido a raíz y a pesar de la tradición. A raíz, por ser indiscutible canal, del kerigma. A pesar de, por la visión metafísicamente negativista e insensata que la comunidad eclesial ha ejercido sobre la visión de la secularización, situado a años luz de lo que en este trabajo se propone, divorciando radicalmente la historia de salvación de la historia secular.

Si algo se ha constatado del inevitable progreso humano ha sido, tras los acontecimientos desastrosos del último siglo (guerra mundial, problemas ecológicos, hambruna...), su enorme fragilidad. La filosofía actual está marcada por la confusión y fragmentación generada del fracaso de la ecuación ilustrada: razón implica ciencia, ciencia implica progreso y progreso, felicidad. Se vive especulativamente intentando recomponer los términos de la vieja ecuación rastreando de nuevo los

fundamentos del pensar, o bien de enterrarla definitivamente como si fuera una esquizofrenia del que el ser humano debiera librarse. Los problemas y crisis mundiales parecen decirnos aquello de que «ahora ya sólo un Dios puede salvarnos» de M. Heidegger según su última entrevista a un semanario alemán (Der Spiegel, 31 mayo de 1976).

Los dos signos de la kénosis son un niño pequeño y pobre en Belén (encarnación) y una cruz, que mantiene dos palos: el vertical, que señala hacia Dios; y el horizontal, hacia los hombres. Cuando abusamos del palo vertical se mitifica lo religioso y se distancia el cielo de la tierra. La secularización y la historicidad vienen aportadas por la horizontalidad humana y la historia. Mientras más vivimos nuestro cristianismo o creencia como un necesario salto acrobático en la fe, al modo de Pascal, cueste lo que cueste, estamos quedándonos en la literalidad de las palabras, no traduciendo su *hic et nunc*, su espíritu actual en nuestras personas.

Vattimo afirma, acertadamente, que la tradición de la Iglesia no es sin más la cúpula vaticana encabezada por el Papa, los obispos y la congregación de la doctrina de la fe, sino la comunidad eclesial entera. Además, pienso que podrían crearse estructuras sostenibles más plurales y colegiales que lleven a cabo una revisión y comunicación de los temas que nos incumben a todos a nivel mundial.

En cada ciudad, o en cada diócesis, se podrían, incluso, traducir a formas más inculturadas, en armonía a cada contexto histórico-social y bajo las idiosincrasias propias de cada lugar. Por ejemplo, no es lo mismo hablar de “Dios Padre” en Europa que en América Latina, donde la figura y la responsabilidad paterna, en general, brillan por su ausencia. Quizá sería mejor hablar de “Dios madre”. Al igual con los temas de fidelidad, concubinato, traducciones lingüísticas-hermenéuticas del mensaje y del Evangelio, etc. No digo que hay que adaptar el mensaje a nuestra conveniencia, pero sí rescatarlo, sacarlo de la uniformidad, literalismo y actualizarlo para que viva.

No podemos, por otro lado, aceptar un mensaje cristiano basado en la aceptación irracional de la autoridad, bajo una obediencia ciega, no dialogada que se basa en ese “quien obedece nunca se equivoca”. Como si, al parecer, algunos nacieran con la estrella del mandato y la organización bajo el brazo y otros solamente para obedecer, y todo querido y aceptado por Dios, sentimiento en alza a raíz de la crisis

económica y el auge de los fascismos. No pretendo ofrecer un monstruo con miles de cabezas, sino más bien una organización estructurada de forma no piramidal, con una sola cabeza: Cristo (entendiéndolo como caridad), y donde todos los creyentes formen (en igualdad de derechos y obligaciones, aunque no de servicios funcionales) su cuerpo: todos orando, reflexionando e intentando vivir los problemas, y planteamientos que nos suscita el Evangelio, siempre “Buena Noticia”.

El argumento de la apuesta de Pascal siempre me ha apasionado, llegando incluso a leer y ojear autores y líneas de fundamentación tanto a favor como en contra. Pascal aconseja a los indecisos dar el salto, que se comporten al modo inverso de la ecuación lógica: que afirmen el consecuente y le seguirá el antecedente. Si vivimos como si hubiésemos apostados ya, acabaremos por apostar por Dios, diría Blas Pascal. Pero esta posición es diametralmente opuesta a la que estamos siguiendo en estas páginas. Para Hans Küng, Pascal representa al hombre moderno en continua contradicción consigo mismo y con lo sagrado. Tanto S. Agustín como Pascal –afirma Küng– parten del necesario salto a la trascendencia. He ahí la tragedia y grandeza humana: la crisis de la razón y la crisis de la fe.

El análisis de Hans Küng sobre la postura pascaliana es interesante desde el punto de vista crítico:

Este tipo de ascesis externa, ejercicio de abnegación, mortificación, negación de sí mismo a costa de lo humano, del propio yo y del prójimo, ha sido, no cabe duda, la razón principal de que muchos humanistas, a lo largo de la edad moderna y de la contemporánea, como es el caso de Feuerbach y Nietzsche, se hayan espantado del cristianismo y de la fe en Dios. Dios no parecía ser posible más que a costa del hombre, y al ser cristiano más que a costa del ser humano (Küng, 1979, 128).

Pero, dejemos a un lado la interesante figura de Pascal aunque continúe con nosotros de forma implícita, a veces por el rechazo de su “salto mortal” en la fe. Reflexionemos sobre la tentación del hombre. El gran pecado humano es no creer en el amor, no buscar mejorar las situaciones, resolverlas, si son posibles. No podemos, en nombre de la verdad, imponer nuestros criterios. Hemos de saber respetar los procesos de los demás creyentes y de los no creyentes; la justicia de Dios, interpretada por los hombres es, en muchas ocasiones, terrible, hasta cruel.

No podemos admitir a Dios ejecutando esa justicia de “pagar las culpas”. Al menos en lo que respecta al Dios de Jesús, al de la caritas. A no ser que entendamos que a Dios Padre le salió un competidor, alguien más perfecto (o imperfecto, según cómo se entienda...) que Él: su propio Hijo.

Me inclino a creer que ciertas interpretaciones divinas están condicionadas por la visión de la justicia del hombre a raíz de diferentes contextos históricos y tradiciones culturales. La justicia divina ha de ser secularizada. Dios perdonó en la cruz a todos nosotros, a los que murieron y a los que vendrán. Si Dios ya conocía todo (no implica, por supuesto la predestinación), ¿por qué salvarnos? ¿Para volvernos a condenar?

No creo que se riñan la justicia de Dios con su inmensa misericordia. No sé exactamente cómo traducirla, pero todo me dice (mi experiencia personal y comunitaria, los Evangelios...) que no será bajo nuestras categorías mezquinas. Sé de nuestra necesidad de perdón. Sé de su maravillosa ternura. Intuyo que somos su mayor debilidad.

Como nos dice Vattimo:

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad de los valores, el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros (Vattimo, op. cit, p 116).

La ontología débil se hace heredera de la tradición cristiana, es posibilitada como evento. Para superar al Dios en términos metafísicos hay que pensarlo, precisamente, como acontecimiento. La libertad es “iniciativa iniciada”. La experiencia religiosa es -de algún modo- sentimiento de dependencia. Quizá Gianni, y unos cuantos más estemos no tan lejos de Pascal (ya el reconocerlo es una posibilidad de superación...), quizá todo esto sea una aventura, una apuesta. En el fondo, Vattimo escribe en primera persona. Se introduce él con todo lo que tiene y es. Habla desde su experiencia, pero auspiciada por la razón. La kénosis es el no cruzar los brazos ni arrojar la toalla ante el mal del mundo, pero no es meramente voluntarismo.

Se necesita la gracia, entendida como don y aceptación. Hay que seguir leyendo e interpretando los signos de los tiempos bajo la clave interpretativa de

la caridad. Dios no es nuestro juez sino nuestro amigo. Como dice magníficamente Vattimo: «Si esto es un exceso de ternura, ese Dios mismo nos ha dado ejemplo de ello» (Vattimo, op. cit, p 127). Habrá que preguntarle a Él por qué es así de débil, por qué no se puede negar a sí mismo. Parece que lo que rige a Dios es la misericordia.

4.2. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Después de la cristiandad*:

Santiago Zabala afirma que *Después de la cristiandad* abre la posibilidad de reconocer la necesidad de un cristianismo no religioso, cultural y no metafísico. Nihilismo y emancipación van de la mano, en el sentido que la disolución de toda fundamentación abre el proceso a la libertad de coacciones. La nueva comprensión postmoderna no puede sino ser otra que la del diálogo y la pluralidad de las interpretaciones para crear un proyecto político positivo para el futuro que sea no totalitario (Zabala, op. cit, p 36).

Si, acompañados de Gianni Vattimo, aún no estamos cansados en esta travesía, podemos seguir recorriendo su pensamiento debolista a través de esta interesante obra.

Somos herederos de una tradición que se ha alimentado de valores cristianos como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia, todo ello fundado en una doctrina que tiene en su centro, ya en el Antiguo Testamento, la idea de la redención y la idea de la encarnación, o, como la llamaría San Pablo, de la Kénosis de Dios (Vattimo 2003, 35).

La kénosis es el núcleo de la historia de la salvación, cuando el ser se desvela como acontecimiento. El reconocimiento inseparable de su pertenencia a la tradición vuelve a abrir la discusión sobre el final de la metafísica y permite leer las claves para interpretar el redescubrimiento de lo religioso, la secularización, el debilitamiento y disolución de lo sagrado en la modernidad fruto del inevitable final de la metafísica como intérprete de los hechos. Estamos ante una vuelta a lo religioso, pero desde la clave de la cercanía y la debilidad de Dios (ibíd. 36).

En el templo de Salomón, una cortina dividía el lugar santo del lugar santísimo, la morada de Dios. Este velo significaba la separación de lo humano y lo

divino. Ante la muerte de Jesús, el velo del templo se rasgó en dos: ya no había separación entre lo mundano y lo extramundano, entre lo inmanente y lo trascendente, ante la vida y la muerte, ante lo humano y lo divino. Todos en Uno y Uno en todos. Todos santos y débiles (Mt 27,51).

La debilidad de Jesús es la fuerza de Dios, nuestra fuerza. Jesús es la bisagra que abre el inicio a la era del Espíritu, que es alegría y responsabilidad de todos. Pero, ¿qué implica filosóficamente para la vida del hombre retornar a la religión? Gianni Vattimo señala que la historia del ser es, de alguna forma, historia de salvación (Vattimo, op. cit, p 38).

Como decía Nietzsche, son los fieles quienes han matado a Dios, pero este dios que muere no es el auténtico sino la imagen que hasta ahora se había hecho la mentalidad colectiva bajo los presupuestos de la autoridad metafísica y diferencial. Muere el Dios distante, severo, el dios cuenta-pecados, el inaccesible. Que hayan sido los fieles quienes mataran a Dios deja entrever el final del Dios moral metafísico, del Dios fuerte. Ello ha posibilitado otra nueva sensibilidad religiosa. Como decía Fiore, la historia de salvación no es sólo historia de los que reciben el anuncio, sino también historia del anuncio.

La encarnación se abre paso como novedad, para entender al cristianismo no como una religión más, sino como religión universal debido a su apertura, tolerancia, naturaleza, finitud y debilidad mostrada en su mismo Dios, asequible, pues, para todos y símbolo, por qué no, de toda religión futura. Por eso Jesús les dijo: «También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado» (Lc 4, 43). El único requisito: entender este dogma de la encarnación como la debilidad y muestra de Dios, como rechazo y muerte del concepto de divinidad inalcanzable y meta-física, como supresión de la verdad excluyente, y, así, como integración y apertura dialogante y amorosa.

Curioso es que Mc 16,15 nos recuerde que el envío de Jesús fue «Vayan por todo el mundo y anuncien a todos la buena noticia», la de que el reino de Dios está cerca (Mt 10,7) y de que si nuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraremos en el Reino de los Cielos (Mt 5,19-20).

Aquella palabra de Pablo a los Corintios: «la letra mata pero el Espíritu vivifica» (2 Cor 3,6) supone la apertura de la puerta, hasta ahora con “ciertos

cerrojos”, hacia la tercera y definitiva edad –como diría Fiore- la espiritual, la edad de la interpretación. «Yo soy la puerta y el que entre por esta puerta que soy yo, será salvo. Se moverá con entera libertad y hallará pastos (...) Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 1-10).

Dios es un señor “de tejas para abajo”, se implica en los avatares de la vida. Debería “estar entre los pucheros...”. Nosotros debemos leer e interpretar los signos. La historia de salvación sigue en curso. Como afirmaba Juan XXIII, «el Evangelio está aún por estrenar». La profecía de J.de Fiore preconizando un nuevo tiempo religioso quizá no esté cumplida pero sí cumpliéndose: el reino de Dios está entre nosotros. «Convertíos porque ha llegado el reino de los cielos» (Mt 3,2).

Este «Reino no es comida, ni bebida (*pero seguro no faltará, especialmente en aquellos rincones que les robamos su oportunidad de vivir, su dignidad de hijos, donde se pone en evidencia nuestra falta de filía*) sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17); es poesía, arte, libertad y caridad. Y en la medida que se den estas señales que sólo los sensibles, los débiles, los artistas saben captar, el espíritu del reino estará calando por todos los costados de este mundo. Así pues, «quien se haga pequeño como este niño, ese es el mayor en el reino de los cielos» (Mt 18,4).

Llegará con dolores de parto y será el fruto de una semilla sembrada con ilusión y esfuerzo. Casi sin darnos cuenta crecerá como un gran árbol y nos dará a todos cobijo (Mt 13, 18-20). Pero, preguntó Nicodemo:

¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» Respondió Jesús: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios (Jn 3,4-5).

Occidente tiene aún posibilidad de renacer. Lo que ocurre es que «la iglesia católica hoy está *un poco vieja* y muy lejos de reconocer los elementos de religiosidad “laica” que se anuncian en la cultura de Occidente», la jerarquía no anda atenta a los signos y desconfía del pueblo de Dios como intérprete de la rica experiencia comunitaria. Parece estar más preocupada de que “no se le vaya la estructura abajo”, agobiada por el peso de la institución, que de ser fiel al proyecto de Jesús o a la escucha atenta del espíritu que nunca sopla en contra del estilo, las experiencias y entender de Jesús de Nazaret.

De ahí las rigideces de la casta sacerdotal y las tensiones que suscitan en el terreno de la moral y sexualidad, como los autoritarismos e injerencias que surgen en el terreno político. Las palabras que resuenan hoy en la estructura eclesial son: ¿Dónde está tu tesoro? El mundo necesita comprender, entender, sentir. La razón hay que usarla, pero a las personas, al hombre y a la mujer, se les llega por el corazón, por los afectos, por el contagio razonable. ¿Cuál es el tesoro de la Iglesia, sino Jesucristo mismo?

Recuerdo cómo S. Francisco de Asís no quiso aceptar un terreno que le donaron para que él y sus primeros seguidores dejaran de deambular y mendigar por las calles. Aunque agradecido, la respuesta sabia de Francisco fue que si le daban ese terreno, tendría que vallarlo, y si lo vallaba, además tendría que poner vigilantes para que no robaran y si alguien pobre entrara...

En fin, no había motivos urgentes, vitales y evangélicos para lo que después se impuso y se impone en las grandes órdenes religiosas, en la propia iglesia: una estructura fuerte y blindada que asegure nuestra falta de fe en que la utopía del amor, aún con conciencia de que la razón y el hombre es débil, es posible. Para Francisco no había motivo para preocuparse más de la estructura que del mensaje, del envoltorio que del caramelo, de la preocupación por conservar que por el riesgo de la fe. «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?» (Mc 8,36).

Pero no se trata de caer en un relativismo sin sentido ni en una crítica despiadada hacia las estructuras. Tienen su función, pero no están funcionando bien. La comunidad debe ser una comunidad de diálogo, una comunidad débil que trasluzca la fuerza de Dios no con acomodamientos y perspectivas empresariales, sino poniendo por delante la búsqueda del Reino y su justicia, de un mundo mejor, en donde el respeto, y la caridad sean sus divisas. Andar en verdad es andar en caridad, en humanidad. Aunque nos esponjamos personal y comunitariamente, merece la pena vivir desde el diálogo. No es casual la utilización de estos conceptos cristianos en la vida social contemporánea. Muchos hoy día, como dice Vattimo, aún no profesando esta fe, «no pueden dejar de llamarse cristianos» (Vattimo, op. cit, p 105).

Al respecto Zabala, en la página 34 de *Debilitando la filosofía*, nos comenta que al preguntarse si es posible una filosofía cristiana, él responde que es imposible tener una filosofía no-cristiana, occidental. Hay dos expresiones, según

Vattimo, que convergen en la filosofía griega y cristiana: por un lado el «To on légethai polachos» (el Ser se dice de muchas maneras) y, por otra, la cita de Hebreos (que durante mucho tiempo se la adjudicó erróneamente a S. Pablo):

En muchas ocasiones en el pasado y de muchas maneras habló Dios a nuestros ancestros a través de los profetas; pero en nuestro tiempo, los últimos días, nos ha hablado en la persona de su hijo, a quien ha nombrado heredero y mediante el cual ha hecho las edades... (Hb 1, 1-2).

A Vattimo le parece imposible, como afirma Zabala, filosofar fuera de este horizonte de Occidente, porque su propia terminología y cultura han sido influidas por él” (Zabala, op. cit, p 34). Y añade genialmente Santiago Zabala:

Aunque pudiera haber alguien que no quiera reconocerse como un filósofo cristiano (de ahí el texto de Bertrand Russell *Por qué no soy cristiano*) o que no quiera reconocer que la Europa moderna es esencialmente cristiana, todavía tendría que reconocer la condición cristiana, bíblica e histórica de la filosofía en la Europa moderna (Zabala, op. cit, p 35).

Esta, curiosamente, no fue su guerra en el parlamento europeo. Vattimo no apoyó la insistencia Vaticana de poner en la constitución europea el apellido de “cristiana” al continente, ya que le parecía que se movía más por intereses metafísicos y de privilegios dicha insistencia.

Como afirmaba anteriormente, no se trata de un regreso a la religión motivado por el desconcierto general y el vacío producido en las almas de tantas criaturas descarriadas en este mundo. Esto es un hecho, por supuesto, y hoy día hay una gran cantidad de personas que buscan de forma urgente quién pueda satisfacer sus necesidades vivenciales y existenciales más profundas, que «los salve –como dice Gianni- de la situación de anomia en que la evolución tardoindustrial los ha arrojado» (Vattimo, op. cit, p 109).

Esta necesidad de identidad es otro factor del renacimiento religioso en nuestra sociedad. Pero ello no viene gratis. Tiene un precio, una consecuencia directa: la vuelta a grupos fundamentalistas dentro de la Iglesia católica, principalmente. Estos grupos son los que están llenando más de un templo, (por cierto que tienden a ser exclusivistas y separatistas).

Son grupos donde el adoctrinamiento es alto, como si de una carrera militar se tratase; la rigidez, prohibiciones y las respuestas a las posibles “preguntas incendiarias” de este mundo secularizado son, más bien, ataques preventivos, a modo de preguntas-respuestas aprendidas con ocho años de edad, una fe que podríamos calificar de infantil. Pero si se piden cien sacerdotes, el grupo prestará estas personas o las personas se donarán en nombre del grupo, orgullosos de servir a Dios santificando sus vidas.

Se carece, en una gran cantidad de casos, de discernimiento serio personal, de pensar por sí mismos, desde la libertad. Sobran voluntarismos, compromisos, retos personales, obediencia ciega. Falta diálogo, aceptación de otros que lo vean de forma diferente, faltan dudas, falta fe, hay ausencia de amor y de pluralismo. Sobran cumplidores del A.T y faltan hombres nuevos libres como el Espíritu.

«La Iglesia es importante como vehículo de la revelación, pero sobre todo –afirma Vattimo– como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y, por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano» (Vattimo, op. cit, p 17). Si la Iglesia pierde su sentido profético, su sabor, «no sirve sino para que lo pisotee la gente» (Lc 14,34-35).

La Iglesia tiene sentido si, respetando la pluralidad social de opiniones y tendencias, ofrece desde su debilidad y humanidad una interpretación bajo el presupuesto de la caridad intercambiando y corrigiendo recíproca y libremente su visión del mensaje cristiano y su misión en la posmodernidad, pero no como único interlocutor, como si existiese e interpretase sólo ella, como si la realidad plural fuese una “piedra en el zapato”. No podemos seguir creyendo en un modelo eclesial que maneje un sentido fuerte de la palabra, como si todos tuviésemos que creer en Dios forzosamente y hacerle un hueco en nuestras vidas, como si su realidad fuese un hecho demostrable e indiscutible.

Nuestro Dios en la cruz colgó toda certeza metafísica. Como dice Gianni Vattimo, «tanto el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios como el anuncio heideggeriano (...) del final de la metafísica se pueden tratar como modos generales de caracterizar la experiencia de la modernidad tardía» (Vattimo, op. cit, p 22). Pero, recordemos que Nietzsche no pretende ofrecernos un mero ateísmo, ni pretende ni debe, ya que si es así, entonces caería él mismo en un objetivismo.

Así, en este sentido y como continuidad a Nietzsche, tampoco M. Heidegger pretende darnos la verdad objetiva. Esta creencia sería insostenible y la haría teóricamente impensable, la existencia del hombre no podría ser pensada como ser. Heidegger insistió bastante sobre los resultados nihilistas de la ciencia-técnica moderna y las repercusiones que ésta ha tenido en el pensamiento objetivista del hombre (Vattimo, op. cit, p 24-25).

Es esta una llamada al pluralismo y al diálogo social, ya que sólo desde este empeño se pueden anular los modelos fuertes y estrictos de control. Como, de alguna manera insiste R. Rorty, lo esencial de la cultura humana es que la conversación continúe; cortarla significaría la pretensión de verdad absoluta y definitiva de alguno de sus miembros. Es, precisamente, el pluralismo de las sociedades de la modernidad tardía lo que permite que vuelvan a hacerse visibles las religiones, pero, curiosamente, lo paradójico es que reaparecen con pretensión de aniquilar dicho pluralismo y ofrecernos su única verdad. El fundamentalismo se hace presente alrededor de este cadáver y resucita en forma “democrática” comunitarista.

Aunque, como dice Vattimo, «la creencia en la verdad última también es un mito y la idea del desenmascaramiento de las ideologías es ideología» (Vattimo, op. cit, p 31). Por lo que «la superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser mera relegitimación del mito, de la ideología y tampoco del salto pascaliano en la fe» (Vattimo, op. cit, p 32).

El único modo no metafísico ni objetivante de pensar el ser era, para Heidegger, concebirlo como acontecimiento, como suceso. Pero nosotros estamos siempre implicados y mediados en todo aquello que nosotros interpretamos y que se nos muestra como acontecimiento. Hay que reconocer una cierta debilidad, pues, en nuestros planteamientos y conclusiones. El ser como acontecimiento es debilidad, realidad no pura ni objetivable. Toda vuelta a lo religioso que no lo haga desde estas claves de debilidad y ofrecimiento expuesto y subjetivo, que pretenda imponerse como único modelo posible y violente el consenso social, es «un ladrón y un salteador», como todo aquel que no entre por la puerta de la casa, por donde hay que entrar... (Jn 10, 1-11).

Somos herederos de una tradición cristiana. El rechazo de la violencia asume los valores cristianos de la caridad y la fraternidad, a través de la propuesta de un

Dios débil, hecho niño, encarnado en el hombre y en la historia del hombre. La historia de este debilitamiento del ser no es separable de la tradición ni de la secularización de Occidente. La secularización es la kénosis de Dios, la recuperación del auténtico sentido de la historia de salvación, la muerte del dios falso, de la sacralidad distante por parte de sus fieles que ya preconizara Nietzsche y, por ello, la recuperación del auténtico kerigma, del auténtico anuncio: «Esto os servirá de señal: hallaréis al niño envuelto en pañales, acostado en un pesebre» (Lc 2, 12). Y los pastores confirmaron tal maravilla...

Es justamente el hecho de un Dios encarnado, Jesús, lo que anuncia el final de la metafísica y da la bienvenida a la finitud y a la maravillosa debilidad, la inauguración del Emmanuel, del “Dios con nosotros”, la entrada en la nueva era, en la nueva historia del hombre y la humanidad. Entramos, como diría Joaquín de Fiore, no en la literalidad, sino en la edad de la interpretación comunitaria.

La historia de salvación está aún en curso y nosotros somos responsables de la historia y su discernir. Cuando Jesús, antes de morir, exclama «todo se ha cumplido» (Jn 19,30 y Ap 16, 17) y, como antes reflexionábamos, el velo del templo se rasga, hemos de entenderlo como si Jesús expresara que ya ha realizado su parte, la necesaria para que nosotros podamos realizar la nuestra, el “sí pero todavía no”, el ser débil incluso en los momentos más decisivos, siempre supeditado a nuestra libre y última decisión, sin control para salvarnos sin el debido permiso del hombre.

Y es que el Dios hebreo, el totalmente Otro, el que Es, el Dios del Antiguo Testamento, el de la 1ª edad de Fiore, el Dios de los ejércitos y de las grandes hazañas, el, a veces, aparentemente sádico, que se complace en el sufrimiento del hombre como irremediable castigo, tal y como lo podemos interpretar en la distancia los pobres mortales, ese dios ha dado paso al Dios del Nuevo Testamento, al del núcleo kenótico de Pablo, al que espera con los brazos abiertos al hijo que anda perdido, al Dios-corazón que perdona setenta veces siete y siempre disculpa porque «no saben lo que hacen» (Lc 23,34), el Dios que no se hacía imprescindible y era consciente de la provisionalidad y conveniencia de su marcha tras el cumplimiento de su misión porque así llegaría “el espíritu consolador”, no para Judea o Galilea sino para todo ser humano. Este Dios cercano se ha hecho realidad. Y ya no somos siervos dependientes de nuestro Señor-Dios, sino amigos, co-partícipes de un hermoso proyecto.

Debo matizar a Gianni Vattimo en su interpretación del consumismo capitalista de Occidente como una señal inequívoca de secularización religiosa. Si bien es cierto que ello no hubiera podido suceder si no cayesen ideologías fuertes; ésta misma es otra imposición ideológica externa al hombre, otra ideología, por así llamarla, dura. No cabe duda que las personas intentan llenar un vacío interior adquiriendo compulsivamente cosas innecesarias o haciendo necesarias para sus vidas cosas que en realidad no las son y, a la vez, sin pretenderlo, mueven la gran maquinaria basada en la nueva economía de consumo. No entiendo esto sino como un renacer de una nueva religión fuerte que se estimula inversamente proporcional al vacío interior que se produce en las almas, digamos, de los ciudadanos.

A mayor necesidad de consumo, mayor vacío interior, esto es, menor estabilidad emocional, libertad y espíritu. Todos consumimos, eso es cierto, pero no todos somos igualmente consumidores. Hay quienes no se tranquilizan hasta conseguir aquel producto superficial que pasado mañana cambiará, pero hay otros que se niegan a dejar el control de sus vidas a macrofantasmas modernos que enajenan a las masas.

Tal como pensaba H. Marcuse, el mayor logro del sistema capitalista ha sido comprar a la clase trabajadora mediante la mejora ficticia de condiciones de vida a cambio de eliminar en ellos todo afán legítimo revolucionario, toda indignación y cuestionamiento, toda filosofía. Su mayor fuerza ha sido integrarse como una necesidad en nuestras vidas hasta el punto de ni siquiera cuestionarse. Se ha convertido en el Dios del S. XX-XXI, un Dios con pies de barro y muchos activos en paraísos fiscales. Recordemos que el mismo Jesús nos dijo que no podíamos servir a dos señores: o a Dios o al dinero. Se excluyen mutuamente, pues se trata de una contravalencia.

Aunque algunos piensen que en las puertas del cielo podrán engañar al mismísimo Dios, se engañan a sí mismos: la puerta no será tan ancha como para poder entrar con tantos maletines. ¿Hasta qué punto no es el nuevo imperialismo del dinero la idolatría del siglo? Donde está nuestro tesoro está nuestro corazón... (Mt 6, 20-34).

Todo lo que supone un impedimento para discernir en caridad y libertad es un dogma que se nos impone. Por lo que no todo vale. Necesitamos desenmascarar nuevos sentidos fuertes, autoritarios que pretenden establecerse como única verdad. La filosofía contemporánea no está aún preparada para encajar la experiencia religiosa dentro de este marco post-metafísico.

Aún hoy día una gran mayoría de filósofos se muestran ateos o agnósticos, quizá movidos por la inercia de “curarse en salud” por razones históricas donde creer era y es considerado un atraso en el pensamiento, algo prehistórico, incluso irracional. Y es que esta presentación fuerte y opresiva de la religión ha producido muchas críticas reacias a su mensaje. El caso es que, más pronto de lo que muchos piensan, tendrá la filosofía que dar una respuesta coherente con lo que se va constatando en ciertos núcleos sociales y, en general, en el ambiente popular, en el que se da una nueva vuelta y apertura al ámbito religioso.

Pero, la tarea principal que debemos ir haciendo al leer e interpretar nuestro tiempo es cómo limar y cribar todo lo que de nuevo fundamentalismo religioso se está cociendo a raíz de la necesidad del hombre de sentirse seguro y enraizado. Poco a poco la filosofía va entendiendo que no puede seguir siendo radicalmente atea, pero sí crítica. Razones absolutas no tenemos o, si las tenemos, hay que dudar de ellas.

Quienes aún no entienden esta nueva posición que ha de tener la filosofía está desterrándose, de algún modo, de la conciencia común y, si bien es verdad que no siempre la mayoría tiene la razón, corre el peligro de quedarse en “un pensamiento de oficinas”, “de laboratorios”, sin realidad que confronte las especulaciones puras realizadas en la mente del “científico de la razón”. No constatar la religiosidad que empapa nuestras calles es aceptar que vivimos fuera de la realidad, y achacarlo exclusivamente a un peligroso retornar imperialista de la (o las) Iglesia (-s) es vivir anclado en varios siglos atrás.

Cierto es que el final de los metarrelatos conlleva un coladero de sectas fundamentalistas y comunitaristas que absorben toda posibilidad individualista y autónoma del adepto. El renacer de lo religioso resucita nuevos integrismos. Esta realidad no se debe tolerar ni mezclar con la perspectiva religiosa secularizada y débil que se viene hablando en estas páginas. La premisa principal de donde partimos es que la metafísica no acaba porque se encuentre otra nueva verdad más fuerte, unos fundamentos mejor posicionados o renovados, sino porque ya no son necesarias ni creíbles dichas razones fuertes.

La vuelta a lo religioso sólo se ha podido producir como resultado de la disolución de la metafísica y, al igual que muchos podemos decir “yo vi caer en directo las torres gemelas”, podemos afirmar que estamos presenciando una nueva y

moderna era religiosa surgir, resiliente (no rígida) y caritativa, dialogante y comprometida.

Vattimo comprendía, entonces, a partir del giro religioso de su pensamiento, que el debolismo no era sino la kénosis evangélica del cristianismo hermenéutico como historia-mensaje de la encarnación e historia de la redención que se transmita-realizaba en la hermenéutica ontológica del nihilismo como disolución de las estructuras fuertes o estructuras metafísicas: el fundamento, el sujeto...y sus lógicas de la im-posición, proyección, pro-ducción (Oñate 2010, 401).

Liberada la tradición cristiana occidental de sus atributos metafísicos e institucionalistas, se descubre como una suerte de continuidad entre el pensamiento contemporáneo occidental y la presencia de ese Dios humillado y débil en la figura de Jesús. Hoy día, pues, se hace urgente el diálogo entre filosofía y religión en nuestra sociedad occidental y, a su vez, la criba de todo aquello que suponga un resurgir totalitarista, supersticioso y metafísico que ponga en peligro su supervivencia (Vattimo, op. cit, p 117).

Pero, ¿hasta qué punto este nuevo resurgir religioso no supone un nuevo reto político para nuestros días? ¿Cómo mantener intactos nuestros derechos individuales de libertad religiosa, de pensamiento...con las posibles expresiones públicas de nuestra fe o nuestro ateísmo? ¿Cómo conciliar lo público y lo privado en nuestra sociedad postmoderna?

Como advierte Fernando Savater,

“...Corremos el peligro de que sólo sean perseguidas las supersticiones foráneas mientras que se acepten sin escándalo mayor las tradicionales en nuestras comunidades: para entendernos, que se censure como irracional la ablación del clítoris y se asuma como edificante el discurso del Papa contra el control de natalidad, por ejemplo. A veces parece `razonable´ lo que no es sino una superstición habitual en nuestras pagos. Quienes preferimos que haya las menos prohibiciones posibles en esta sensible materia, debemos al menos reivindicar una libertad de crítica a la religión no menor de la que se concede a la religión misma” (Zabala, op. cit, p 490).

Asegurar la libertad de todos implica aceptar de forma tolerante la pluralidad de culturas, pensamientos y religiones, y ello, a veces, choca con

expresiones públicas que emergen como exclusivas de ciertos núcleos de población y que, incluso, pueden ofender a terceros. El debate está servido, pero donde hay debate hay libertad. Quiero decir, que este debate sólo se puede proponer y suscitar allá donde hay una tradición cristiana, occidental, tradición de Derechos Humanos y pensamiento liberal. El debate no surge ni puede surgir, por ejemplo, en países islamistas ni en países totalitaristas y ateos donde se procura borrar del mapa toda expresión de fe.

Pero ello no quiere decir que el ser cristiano siempre implique la tolerancia y universalismo deseados. Muchos que se consideran cristianos creen que se está *debilitando* la doctrina (y aciertan, ¡claro está!) cuando se hacen tantas cesiones al mundo que, en estos términos, es dar oportunidades o al ateísmo/agnosticismo o a la competencia religiosa sectaria que va, paulatinamente, ganando terreno y adeptos en nuestras ciudades desde el momento que mostramos debilidad.

Lo que para muchos está suponiendo el resurgir de la posibilidad religiosa, de ese Dios de carne más cercano y comprensible con el hombre y con la sociedad, para otros no es más que terreno comido por el maligno o el grito desesperado para cerrar filas y puertas hacia el exterior, justificándose en que más vale ser poquitos pero convencidos..., seguir creyéndonos “el resto de Israel”, aquellos que actúan en completa disposición a la verdad.

El modo en que el liberalismo sorteó este escollo de un cristianismo conflictivo fue relegando lo explícitamente religioso al ámbito de lo privado y expulsándolo de lo público. Así, hasta cierto punto, el cristianismo y la religión dejaban de ser una amenaza para la paz social, pues debía integrar a ciudadanos de toda índole. Pero, ¿hasta qué punto podemos hablar de libertad pública de expresión? Esta no ha tenido la misma relativa virtud a la hora de integrar los distintos ámbitos multiculturales y religiosos. Algunas culturas y religiones comienzan a percibir como una amenaza para sus tradiciones el hecho de la secularización y, como respuesta a sus largas tradiciones religiosas, obtienen la prohibición pública de acciones o gestos que la sociedad que la acoge considera en contradicción con los DDHH o marginales en un Estado democrático de derecho.

En realidad, el debate sobre los crucifijos en los colegios públicos (también en los concertados) ha sido un tanto especial en España, ya que la tradición española y el pasado de guerra civil y dictadura, que sin duda tiene, se ha cobrado un

precio excesivamente alto respecto a la realidad simbólica que de ello se puede derivar. ¡Cuántos españoles y extranjeros, ateos, cristianos, agnósticos y de otras confesiones disfrutan, en las calles de Andalucía, por ejemplo, de expresiones tan popularmente cristianas como los pasos o tronos de Semana Santa, mientras se toman una cervecita en la terraza del bar o visitan el museo Picasso o la Alhambra de Granada!

En España, debido a su trayectoria histórica, hablar de espiritualidad sigue sonando a nacional-catolicismo y expresa, por lo general, un rechazo visceral. Quizá necesitemos más tiempo. Pero, mientras en muchos países, entre ellos los EEUU, plantean en los sistemas educativos la evaluación por competencias incorporando, indudablemente, la dimensión espiritual, en España sólo se habla de ocho competencias, negando la posibilidad de la novena y necesaria competencia espiritual.

Somos seres espirituales, y ello ha de entenderse como seres no violentos e integradores, amantes del arte, la música y la poesía, pero ante todo, amantes. Si el cristianismo renuncia hoy día a su misión civilizadora, misión de Cristo confirmada en el concilio de Jerusalén (en el siglo primero de la era cristiana), es debido a la injusta y cerrada auto comprensión que algunos poseen. Es hacer prevalecer el “antes muerta que *sencilla*”, aceptar que el camino es muy claro, aunque duro y no debemos amoldarnos a los tiempos malos que corren, ni sucumbir a las tentaciones que hoy nos ofrece la sociedad.

Pero esta oportunidad que tenemos de romper de una vez por todas con la visión negativista del mundo se abre, aún más, cuando somos capaces de entender que el espacio laico es un espacio propio para el sentir religioso. Descubrir y reconocer los prejuicios es la única arma para poder luchar contra ellos y trabajar dialogando a partir de ellos. «Cargar con el destino de la modernidad, con el destino de Occidente, significa, ante todo, reconocer el significado profundamente cristiano de la secularización» (Vattimo, op. cit, p 124).

El cristianismo secularizado, liberado del afán imperialista y del sometimiento y dominio impositivo, debe asumir su vocación conciliadora y universalista en la dialéctica religiosa-cultural que hoy asistimos. Y me consta que algunos cristianos, en ciertas zonas (no tanto geográficas como mentales), están siendo fieles a esta idea de andar en las fronteras, de ser coherentes con sus vidas.

Sé de jesuitas que son maestros budistas en Oriente, por ejemplo, y de tantos otros que están en la delgada línea que, dicen, existe entre ciencia y religión. Sé de primera mano, porque me lo contaron con lágrimas en los ojos, quienes perdieron compañeros en Latinoamérica por ser fieles a este Jesús amable, compasivo con los pobres y crítico con quienes aplastan a los más indefensos.

También de quienes, aún siendo tentados a recibir una atractiva donación con la que financiar bonitos proyectos, saben decir no por la dudosa limpieza y legitimidad de “esa plata”. Este es el único sentido fuerte que me cabe: hay razones poderosas para aceptar un cristianismo débil, coherente con su misión en el mundo. Cuando comprendamos e integremos esto, podremos afirmar que estamos cerca de llamarnos “bienaventurados” (Mt 5, 1-12).

Al igual que decía del consumismo, entiendo ocurre con la tensión laicismo-cristianismo fuerte. Son inversamente proporcionales en su exterioridad: si el cristianismo pretende presentarse como identidad fuerte, como única verdad pura a seguir, entonces el Estado democrático y de derecho (el Estado de todos) debe tender a reducir su simbología y presencia al ámbito meramente privado.

Si entendemos como no problemático que celebremos la Semana Santa en las calles o la Navidad como fiesta universal (cada cual le dará su sentido, por supuesto, aunque ciertamente es una lástima que las multinacionales hagan su agosto aprovechándose del tema) o que tengamos un crucifijo en el cuello, en los colegios, en las plazas o si hacemos de un rosario un complemento de moda, si -como digo- lo consideramos normalizado es porque ha sido integrado culturalmente por todos y no se reclama como único derecho de explotación y traducción de un sector, sino que, como el mismo Jesús, se convierte en patrimonio universal desde el punto y hora que Dios se encarna, se expone y se ofrece a todos, comenzando por los pastores, los alejados, y asume la historia del hombre como parte injertada de la historia de Dios. Esta es nuestra pobreza y, a la vez, nuestra grandeza.

Y es que el «Yo soy» del A.T se convierte en Jesús en «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Tal y como dice Gianni Vattimo, la tradición le ha dado mayor énfasis al segundo término (Vattimo, op. cit, p 131s), pero en realidad son sinónimos: Jesús es la Vida, el camino, y quien se encuentra con este camino, encuentra Vida con mayúsculas y el sentido de su existencia. Quien ama se encuentra con la

verdad, porque hay dos formas de (para) conocer: según la experiencia que tenemos y el estudio de los casos y la segunda, la manera de conocer de Jesús: amar como premisa, de forma previa. Ello te concede un plus en el conocimiento, datos que no son alcanzables si no amas.

Jesús, en su conversación con la mujer samaritana tiene un hermoso diálogo. Entre sus muchas frases, destaco las siguientes: «Dios es espíritu y los que lo adoran han de hacerlo en Espíritu y en verdad» (Jn 4, 24). Jesús le respondió:

El que beba de esta agua tendrá nuevamente sed, pero el que beba del agua que yo le daré, nunca más volverá a tener sed. El agua que yo le daré se convertirá en él en manantial que brotará hasta la Vida eterna. Señor, le dijo la mujer, dame de esa agua para que no tenga más sed y no necesite venir hasta aquí a sacarla (Jn 4,12-15).

Sin duda alguna esa agua no es la fe (tantas veces así interpretado) ni la esperanza, sino la caridad: la más sublime de las tres, la que permanecerá a fin de cuentas. Las otras son importantes, pero la única imprescindible es el amor, la que proporciona el conocimiento de Dios, la verdad de Dios, el sentir de Dios, porque «Dios es Amor» (1 Jn 4,8), ese pozo sin fondo, que no se acaba y que no se deja atrapar por simples conceptos: «El amor no pasará jamás. Las profecías acabarán, el don de lenguas terminará, la ciencia desaparecerá (...) En una palabra, ahora existen tres cosas: la fe, la esperanza y el amor, pero la más excelente de todas es el amor» (1 Cor 13, 8.13).

La realidad del amor es el final de la metafísica. La sonrisa de un niño desenmascara nuestros postizos. La inocencia y la transparencia desarticulan todo moralismo. La cruz destruye todo poderío y abre la íntima relación entre verdad y amor. Verdad y amor son inversamente proporcionales a obligación y violencia. El amor se ofrece. Nadie puede obligarte a amar. Ni siquiera Jesús. Por lo tanto, si Dios es amor, es libertad.

Cuando estancamos el agua, la violentamos paralizándola. Hablar sobre Dios, en realidad, es decir sandeces, nos consta, por eso mejor escribir para uno mismo, quizá compartirlo. Es la mejor manera que nos queda de decirlo todo sin decir apenas nada. Porque hablar sobre Dios es como hablar del agua. Y el agua ha de beberse, ha de dejarse correr sobre la cara, ha de ponerse en los tiestos de las plantas, navegarse, zambullirse. Todo lo demás es pretender retener el agua para comprender su

realidad, su verdad. Es engañarse. Es jugar a los químicos, creer que “agua” es H₂O, limitar la realidad.

La muerte de Dios (del *inauténtico*) es el acontecer del Dios-vida, de la transformación, la mutabilidad y los procesos. Un Dios que se nos escurre de las manos, al que quizá no podamos controlar, porque el verdadero Dios no tiene dueño, acontece en nuestra historia. Por ello, existe una realidad que nos precede: la experiencia en la historia de salvación que continúa hoy día. Aunque esa continua mutabilidad produce vértigo y descontrol, ahí está el secreto: en la propia inseguridad, clave para saber que no se está a cubierto de Dios, sino a tiro, al des-cubierto, abierto, ecuménico, “católico” de *verdad*.

Después de T. Kuhn, Heidegger y Nietzsche, pensar el ser, como fundamento esencial independientemente de los condicionantes y relaciones culturales, históricas y sociológicas en las que se construye, es un atrevimiento. Además de la interrelación innegable que existe en la propia historia de Occidente, nos percatamos de otras posibles realidades y asistimos a una pluralidad tal que no nos cabe más posibilidad que admitirlas desde la búsqueda, nunca fácil, del consenso, la tolerancia y el diálogo.

La ciencia no puede ser tan pretenciosa. Kuhn nos compromete a investigar en un nuevo paradigma: la certeza en la incertidumbre, la duda. Asistimos de un tiempo acá al final de las demostraciones puras mediante la razón. La letra de las Sagradas Escrituras “mata” si no está contextualizada en un espíritu propicio y bajo una comunidad que la interprete e interpele.

Demostraciones ya no caben. Tan sólo mostrar, como decía Santiago, el apóstol, lo que creemos con nuestra gran obra que es la propia vida al descubierto, al servicio. Pero la fe nos viene de alguien; siempre se nos comunica. No sólo son cuestiones aprendidas sino formas, afectividad, sentimientos, respeto, reciprocidad... La fe comienza por creer a aquel que nos comunica tales tesoros. Pero, en el fondo, son transmisiones de experiencias, vivencias personales, convivenciales.

Esta fe se expone a la interpretación y se hace vulnerable, pero ahí, precisamente, se va aquilatando, bajo el fuego del riesgo de lo opinable y lo discutible, bajo la comunidad que se corrige y procura reciclarse bajo el lema “amo, luego

conozco”. Pero ya deja de ser verdad objetiva, un Dios objetivo, para convertirse en verdades subjetivas, en un subjetivismo religioso.

Como dice en la introducción Santiago Zabala no hay ya razones fuertes para ser ateos:

Después de la cristiandad no quedan ya fuertes razones filosóficas ni para ser un ateo que rechace la religión ni para ser un teísta que rechace la ciencia (...) la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental (Vattimo, op. cit, p 16).

Con la disolución de la metafísica caen de un plumazo tanto las demostraciones racionales de la existencia de Dios como las demostraciones racionales de su inexistencia. Y yo creo que esto es buena noticia. Quizá Vattimo sea un apóstol de los tiempos que corren, en el que a muchos les devuelva la esperanza que habían perdido en un Dios que no es ni violento, ni extraño ni ajeno al hombre y su historia.

Y aquí es donde entraría la misión profética de la “nueva” Iglesia: la del mejor anuncio que se podía ofrecer. Pero para ello, debe “nacer de nuevo” como Nicodemo, sin dejar de ser lo que es: débil, histórica, comunidad de humanos. Sólo así, desde la iglesia sensible que nos propone Jesús, es posible entrar en la tercera edad de Fiore. La Iglesia, como interlocutora de la propuesta abierta y ecuménica de Jesús, debe utilizar todos sus sentidos: vista para contemplar mientras camina y para estar atenta a los signos de los tiempos (tradición y nuevos signos); olfato para los asuntos realmente importantes, vitales; gusto para hacer del amor un arte y de lo humano un libre poema; tacto para tratar los asuntos, para cuidar las personas, y oído para estar siempre abierta y comunicada (como *Iglesia*, asamblea) a otros pensamientos, para no traicionar el diálogo universal a pesar del conflicto implícito que el disenso siempre supone.

El campo en barbecho, está ahora en momento de siembra, bajo ese horizonte del ser, en su acontecer, en su debilitamiento. Para ello estaremos, como decimos, atentos y fieles al proyecto-horizonte de secularización-salvación. Si renace hoy una sana religiosidad es a costa de la firma de defunción, por parte de sus fieles, de la metafísica sacra y la distancia del totalmente Otro a favor del Emmanuel, de la disolución de la analogía de Dios con los poderes de la tierra, de la separación poder-legitimación divina:

(...) “Si alguno quiere ser el primero, que se haga el último y el servidor de todos”. Después tomó a un niño, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo: “El que recibe a un niño como éste en mi nombre, me recibe a mí; y el que me recibe, no me recibe a mí, sino al que me ha enviado” (Mc 9, 36-37).

Hay que hacerse como niño. Esto no nos indica que no hay que pensar o dejar de ser crítico, sino que somos seres con toda la historia por delante para escribirla como niños o re-escribirla como Nicodemo, con sinceridad de alma, débiles pero creyentes, disponibles, con futuro, reveladores y continuadores, intérpretes.

La tercera edad, la espiritual, será estéticamente más atractiva, simple, artística, sin conservantes ni colorantes, asequible, compartida y comunicada en libertad. La verdad revelada se valida y profundiza en la comunidad que la interpreta. Y cuando digo comunidad no propongo comunitarismo político, paradigmas propios de unos cuantos “afortunados irracionales”. Es necesario, si no queremos caer en fundamentalismos y totalitarismos, hacer autocrítica personal, grupal, eclesial, etc. Todo lo que no se cuestiona es un rincón no iluminado, no desenmascarado.

Podemos, como cristianos de Occidente, plantearnos romper con los ideales imperialistas del cristianismo o atrincherarnos en la guerra contra todos, forjándonos cada vez más fuertes para que todos nos obedezcan. Podemos ponernos en manos de nuestro propio huésped o no dejarle hablar. Hacernos amigos desinteresados, admirando todo ese torrente vital, diferenciador y, a la vez, enriquecedor que nos construye o chocar con el otro, lo otro, con la diversidad. Podemos sufrir (y hacer sufrir) esperando el premio consolador de un prometido cielo, y también podemos ir haciendo de este mundo un cielo.

Pero, ¿cómo forjarlo si continúo pensando que yo y mi grupo, partido, Iglesia, comunidad... tenemos la patente de la verdad exclusiva? Sólo desde una cierta debilidad se puede producir el milagro: poniendo sobre la mesa nuestros panes y peces, comeremos nosotros y sobrarán canastos llenos (Mc 8, 4-9). Muy propio en época de crisis... Pero la realidad está ahí: demasiado fuerte la banca, demasiado fuerte el sistema, extremadamente institucionalizados. Tenemos ojos y no vemos, oídos y no oímos... (Mc 8, 18). No vivimos en apertura, libres, con los cinco sentidos...

Estamos en una época y cultura minimalista, por así decirlo. Época no conclusa sino continuamente desafiante y provisional. Época esta de la participación

ciudadana, de reclamo de un lado y otro, de libertades y compromisos, de anti-autoritarismos. Se hace por ello, más necesario que nunca, apostar por los espacios y horizontes dialógicos y participativos, verdaderamente sociales, no como mercancía irresistible y desequilibrada de la globalización económica, sino libre de todo dominio y con la ventana abierta a la esperanza de un mundo más justo, porque se puede, porque se debe, porque es posible equilibrar, aunque sea complicado, la tensión individuo-comunidad. Toda sociedad que se precie será, hasta cierto punto, conflictiva, porque la paz no conflictiva procede de los cementerios. La paz que produce paz es activa, luchadora y frágil, dialogante porque lo que discutimos nos interesa a todos, nos expone a todos.

Pero el diálogo-acción tiene un cierto freno. Existen cuestiones que no se pueden corregir (recomiendo, al respecto, una película alemana interesantísima que se titula “La ola”). Pensar que, con todo el poder en nuestras manos, podemos cambiar el mundo es traicionar el mensaje. Como digo, hay cosas que son incorregibles. No podemos pensar que podemos, mediante el control y la censura, dar libertad. Es una contradicción en su propio nacimiento, por ejemplo, servirnos del poder comunitario mediante la disciplina tipo fascista para encauzarlo bajo razones sociales y equitativas.

La autoridad y el cargo que sirve a una empresa difícilmente salvarán al trabajador. Un Jesús bajo una teología y cristología moralizadora, casuística, excluyente y triunfadora, difícilmente liberará y enamorará. Un profesor que no se “rebaje” a dejarse enseñar también por sus alumnos, que no se exponga ante sus preguntas, quizá tendrá todo muy bien controlado y no se le irá de las manos la disciplina del rebaño imponiendo su autoridad, pero probablemente habrá empobrecido mucho la relación enseñanza-aprendizaje con técnicas auto-tranquilizadoras y habrá desaprovechado ocasiones únicas de mejora en su trayectoria docente.

4.3. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El futuro de la religión*

El futuro de la religión es un interesante diálogo entre Richard Rorty y Gianni Vattimo, condimentado con las sugerentes y pertinentes cuestiones de S. Zabala (compilador), sin olvidar la aportación más personal de este último a esta obra: la

introducción de la línea argumentativa a seguir en ella bajo el llamativo título “Una religión sin teístas ni ateos”. La traducción castellana ha sido realizada, por Teresa Oñate, con el respeto y el gusto de alguien que no sólo maneja ambos idiomas, sino que además es una excelente hermeneuta, experta en perderse y encontrarse en los laberintos del pensar y gran amiga y conocedora de Gianni Vattimo. El subtítulo de esta obra es muy sugerente: “Solidaridad, caridad, ironía”. De los contenidos a destacar en ella y de las distintas posturas de estos autores, en sus encuentros y desencuentros, intentaré hablar en este apartado.

Tanto Rorty como Vattimo tienen en común una visión secularista del discurso religioso, a raíz de la muerte de la metafísica, la jubilación de los metarrelatos y el nacimiento del pensamiento débil. Presenta, así, otra realidad religiosa, diferente al pensamiento intransigente, dogmático y extremista que hasta ahora se había impuesto. En el fondo, se trata de una reflexión del cristianismo y la cristiandad y de su repercusión en Occidente.

La introducción de Santiago Zabala es de vital importancia para tomarle el pulso al libro. En la página 16 de la edición de Paidós, Santiago hace resonar una frase lapidaria que, sin duda, dará mucho que pensar: «después de la modernidad no quedan ya fuertes razones filosóficas ni para ser un ateo que rechace la religión ni para ser un teísta que rechace la ciencia». Surge una nueva visión, representadas por Rorty y Vattimo, que exige un pensamiento más débil que, no olvidando la tradición (incluso recuperándola) sepa convivir con nuevas propuestas que, en el caso de la religión, conlleven una kénosis, un consenso y una sensibilidad solidaria y participativa.

Como dice S. Zabala, «la religión llega a ser un ethos universal, una instancia anti dogmática que constituye el presupuesto no sólo de la hermenéutica, sino también de la democracia misma» (Rorty y Vattimo 2006, 23). He aquí uno de los eslabones donde el diálogo Vattimo-Rorty se hace más provechoso, pero esta búsqueda va a implicar una gran apertura dialogante entre pensamiento débil y neo pragmatismo. «Pragmatismo y hermenéutica –afirma Zabala- se han convertido en filosofías capaces de ir más allá del logos metafísico, hacia una cultura del diálogo» (ibíd. 37). Gracias a la secularización

El hombre se libera de las jerarquías de la creación y de todos los límites, tanto los de la cosmología como los de la teología (...) Si asume plenamente la

condición débil del ser y del existir, el hombre de la posmodernidad podrá finalmente aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica (Rorty y Vattimo, op. cit, p 29-30).

La secularización está íntimamente relacionada con la historia cristiana occidental. “La muerte de Dios”, a raíz de la cual nace la nueva religión, no es contraria al cristianismo ni a Cristo sino, más bien, postcristiana, asumiendo, así, las connotaciones secularizadas de la nueva religiosidad personal y socialmente. Las nuevas relaciones entre el creyente y Dios no están basadas en la relación de poder, sino como una entrega del poder divino a los hombres, como una relación amorosa que acerca cada día más el cielo y la tierra (Rorty y Vattimo, op. cit, p 18).

El tema central de *El futuro de la Religión*, al igual que *Después de la cristiandad*, es la instauración de una nueva edad interpretativa en la que las problemáticas se mueven a tres bandas y cada una de estas son complementarias con las otras dos: la religión, la ciencia y la filosofía, en diálogo y respeto, han de buscar hoy espacios de libertad y coincidencia al servicio de la humanidad. La única objetividad que se entiende deben buscar es el «consenso subjetivo» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 20).

El espíritu ha crecido a partir de la pérdida de identidad del yo para expandir sus poros, aún reconociendo la tremenda dificultad de desprendernos de la cultura metafísica. «La secularización ha consumado la tradición religiosa de Occidente (...). En cierto modo podemos afirmar que “gracias al cristianismo somos ateos» (Rorty y Vattimo, op. cit, pp. 22-23).

Gracias al cristianismo podemos entender hoy día una religión laica liberada de todo el peso que alienaba al hombre:

La religión puede reasumir su “papel” sin máscaras y sin dogmatismos, pudiendo ocupar, una vez más, el lugar que le corresponde en el mundo contemporáneo, junto a la ciencia y la política, sin aspirar ya de ningún modo a ningún absoluto (Rorty y Vattimo, op. cit, p 23).

Religión y ciencia, últimamente, han seguido cada una su camino sin que “llegue la sangre al río” y, ayudadas por la hermenéutica, han entendido que existe

un marco histórico crítico para todo acontecimiento, asumiendo el lenguaje como nexo imprescindible para que se dé y construya el diálogo.

Algo es más real, cuanto más inteligible sea; mientras más se pueda decir algo sobre ello. Distanciándonos de las tesis absolutistas y metafísicas conseguimos mostrar (con ironía) que la verdad objetiva no existe, sino que más bien es un diálogo intersubjetivo e interlingüístico. Hacemos verdadero aquello que acordamos todos bajo un mismo lenguaje y unas mismas claves interpretativas. Superar la metafísica es dejar de preguntarse qué es real y qué no.

Aunque Schürmann termine cuestionando el pensamiento débil de Vattimo preguntando cómo puede este pensamiento cortar el furor de construir nuevos edificios de obligación bajo una representación última, y si prepara, realmente, una humanidad post-metafísica, Gianni Vattimo, nos recuerda Schürmann, distingue entre superar la metafísica y distorsionarla desde dentro.

Así, se interesa más en trabajar a través de la metafísica que en superarla. Se pone, así, del lado de Freud y Heidegger. «Vattimo llama Metafísico a este tipo de pensamiento que aboga por las características `fuertes' del ser. Lo más fuerte entre esos argumentos puede alegar que hay un ser que mide el ser y el no ser» (Zabala, op. cit, p 146-147).

Precisamente, los argumentos del hombre (Protágoras), Dios (Agustín), “Principio de idealidad” (Crítica del Juicio) son sentidos todos metafísicos mensurables, teológicos. Pero para Vattimo, en una ontología no metafísica, el ser se entrega al pensamiento de un modo radicalmente diferente: des legitimización mediante la temporalidad del ser. «La temporalidad de las medidas epocales es resultado –dice Schürmann- del descubrimiento clave heideggeriano después de *Ser y tiempo*, a saber, que la cotidianidad tiene una historia» (Zabala, op. cit, p 151).

Rorty y Vattimo, Pragmatismo y hermenéutica, respectivamente, coinciden en ser críticos con el entendimiento de verdad absoluta, a priori y objetiva. Esto es lo que intrínsecamente conlleva el pensamiento postmetafísico: ir más a la historicidad que a lo eternal, más a la construcción de la humanidad que a la búsqueda del conocimiento objetivo, ir hacia la búsqueda del acuerdo y el consenso en una cultura del diálogo, la tolerancia y el respeto.

Una de las mejores definiciones de lo que se está viviendo en la posmodernidad y en la era postmetafísica la observa, curiosamente para criticarla, J. Pablo II en *Fides et ratio*. En esta encíclica se afirma que las personas, hoy día, se contentan con verdades parciales, con sentidos provisionales; ni la filosofía puede dar respuesta contundente a sus cuestionamientos. Existe una especie de relativismo basado en una falta de fiabilidad en la verdad y los nuevos y diversos ángulos de visión.

El final de la metafísica supone aceptar que no podemos llegar a alcanzar el conocimiento de la verdad, que nadie la posee y que si queremos acercarnos un poco sólo tenemos un recurso más humilde y discreto que se basa en el diálogo sin necesidad de acudir a ninguna autoridad superior. Como afirma Zabala, el vacío que ha dejado la metafísica no podrá llenarse con nuevas filosofías que busquen imponer criterios exclusivistas y objetivistas (Rorty y Vattimo, op. cit, p 28). Según Richard y Gianni, «la secularización no es otra cosa que la historia del pensamiento débil (...) las preguntas sobre la naturaleza de Dios resultan inútiles a causa de la debilidad de nuestra razón» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 29).

Vivimos en un mundo psíquicamente inestable, donde no existen puntos de apoyos seguros, más bien se vive en una eterna provisionalidad, en un continuo riesgo. No existen verdades ni certezas absolutas. Ello ha quedado en un mito, «propio de un estado primitivo de la humanidad» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 29). Hemos entrado en una especie de relatividad filosófica.

Para Giacomo Marramao, el programa filosófico de Vattimo debería llamarse, más que “pensamiento débil”, “ontología de la decadencia” y ha hecho—según este autor— contribuciones cruciales en el ámbito internacional, gracias a su convergencia con el neo pragmatismo de Rorty. El sociologismo permea la filosofía contemporánea. Pero Vattimo, en contra de lo que entiende Rorty, afirma que aún es necesario una ontología y -contra Rorty- que hablar de ser no es necesario caer en la metafísica fundacional.

Marramao va a criticar la opinión de Rorty acerca de que no hay relación entre filosofía y los acontecimientos históricos. Entiende Giacomo que todos debemos estar de acuerdo —creyentes y no creyentes— en que el cristianismo es el acontecimiento por excelencia. Y como conclusión respecto al relativismo multicultural

liberal entiende que el riesgo es ser caldo de cultivo de los fundamentalismos, que se haga cómplice de la tolerancia de la intolerancia (Zabala, op. cit, p 106).

La nueva visión kantiana de nuestra cognición y nuestra relación con el mundo significa que lo humano constituye la medida del mundo. Lo humano-afirma Welsch- no es sólo el principio semántico sino el principio objetivo-constitutivo del mundo. Kant dotó al principio antrópico de su legitimación epistemológica perfecta (zabala, op. cit, p 111).

La gente pronto se dio cuenta que la perspectiva humana no es, como había pensado Kant, universal, sino cada cual entiende el mismo hecho desde su cultura y entorno. Así, la hermenéutica es hija del historicismo. No se puede construir una comprensión abstracta, desconectada. Existe, así pues, una paradoja: si partimos del contexto cultural, nunca podremos desprendernos pues de nuestras precomprensiones a la hora de comprender o acercarnos a las otras culturas (Zabala, op. cit, p 113). Debo decir, aunque no ando de acuerdo con él que -según Welsch- Vattimo tampoco ha logrado resolver este dilema.

Nietzsche, según Welsch, aporta una versión artística del antropomorfismo dentro de la tradición del pensamiento moderno. El superhombre es quien se tiene a sí mismo como único y más lato punto de orientación. «El mundo del superhombre será finalmente –como afirma Welsch- un mundo completamente antrópico» (Zabala, op. cit, p 115).

Sólo existe un a priori: el histórico-cultural. Todas las referencias a las cosas están determinadas dentro del marco del lenguaje. El giro lingüístico vendría a ser la versión analítica del principio antrópico (zabala, op. cit, p 118-119). Para Heidegger el Ser es lo más importante y por ello cobra sentido lo humano. El ser (y no lo humano) es lo que tiene el papel principal. Es así, un humanismo onto-antropológico el de Heidegger, pues piensa la humanidad del hombre desde la cercanía del ser. Lo humano es, así, destinatario del ser. Existe, así, un cambio del humano como animal racional a humano como vecino del ser (Zabala, op. cit, p 123).

Pero, como afirma Zabala, la fragmentación de la razón ofrece hoy día una inestimable oportunidad a la Iglesia para que acoja este espacio abierto y encuadre

el mensaje religioso dentro de los límites de la postmodernidad. Debería asumir la condición a la que está llamada desde su fundación: a la no prepotencia e imposición, al ofrecimiento bondadoso y solidario, de modo que no haga absolutos ni siquiera sus propias propuestas; siempre abierta a la vida.

Como afirma la canción de Silvio Rodríguez “La era está pariendo un corazón” (del disco “Debo partirme en dos”), «hay que quemar el cielo si es preciso por vivir» (Rodríguez, S. 1969). Nunca una religión que ponga al hombre a su servicio. No digo tampoco que sea a la carta ni servirnos de lo religioso. Eso conlleva mucho peligro. Pero sí una religión que te sirva, que nos sirva para servir a la humanidad.

Hoy, el concepto de Dios como primer motor metafísico, objetivo, inmóvil... es visto como una pretensión que hace esclavo a los seres humanos, una visión distanciada de la realidad que vive y transita el hombre, alejada de sus preocupaciones, inmovilista y prehistórica. Queda envuelta en tal suerte de violencia que no permite “salvar” a la persona entera sino que queda, así, alienada en una serie de entramados metafísicos.

La hermenéutica ha ayudado mucho a poder interpretar y colocar en su justo lugar al cristianismo y su mensaje liberador de la caritas: la verdad no tanto como objetividad sino como amor. Ahí algunos conceptos sociopolíticos posmodernos y occidentales construyen un mismo proyecto con el cristianismo: diálogo-discernimiento, caridad-solidaridad, democracia-colegialidad, historia-salvación, etc.

Pero la debilidad del mensaje lleva a asumir que no existen doctrinas aplicadas a interpretaciones únicas. Nadie, así, posee la patente de la verdad de Cristo. Como se suele decir, quizá el mismo Dios esté viendo este mundo, paseándose por distintos lugares religiosos e iglesias y preguntándose: “Ah, pero, ¿están hablando de mí? ¿Así soy yo...?”

¿Quién se alza en juez de Dios y su palabra? ¿Qué hombre o mujer es capaz de traducir su sentir? El futuro de la religión, dice Zabala, será una religión privada, personalizada, una vivencia que tendrá plena realidad en la vida de sus creyentes y que convertirán al hombre posmoderno en «un agente responsable ya no de

Dios, sino ante sí mismo y ante los demás». El hombre nuevo de esta historia «pone entre paréntesis todas las cuestiones relativas a la verdad» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 32).

Como entendió T. Jefferson, «no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno». Como entiende Rorty, es posible la separación de las religiones y la política, es indispensable tolerar al que piensa o cree distinto. La creencia es algo aplicable a lo personal y no podemos obligar a nadie a ver y creer lo que no ve o cree. La única frontera infranqueable en una sociedad que se precie es la tolerancia, el mantenernos no fanáticos porque ello implicaría un traspaso de lo privado a lo público muy peligroso para una sociedad democrática y de derecho.

Hoy día, aunque existen algunos brotes interpretativos de políticas extremistas en donde sus líderes se sienten enviados por Jesucristo a una misión global de limpieza, tipo “Rambo”; por lo general, este recurso ya no fundamenta, *gracias a Dios*, las políticas sociales e internacionales de nuestro planeta. Quedan algunos reductos trasnochados, eso sí, que responden a un erigirse en juez del mundo y a pensar a algunos que ellos son historia.

Lo único que podrá liberar nuestro planeta es el mensaje de Jesús, el del Sermón del monte, que Gandhi tanto admiraba pero que recelaba en su traducción histórica cuando afirmaba que le gustaba Cristo pero no sus seguidores porque no se parecían mucho a Él. La única verdad, si podemos hablar de verdad, es el amor. Dios es misericordia. Habrá que bajar a Dios de las nubes para que reine en la tierra. Muchos de los problemas entre ciencia y fe, guerras de religiones y credos son resultado de querer ser única fuente de verdad, lo cual conlleva ser única fuente de autoridad, única fuente de poder. Jesús lo tenía muy claro, no tanto sus apóstoles, sus más inmediatos sucesores y representantes del mensaje: “Entonces, sentándose, llamó a los Doce y les dijo: « El que quiere ser el primero, debe hacerse el último de todos y el servidor de todos» (Lc 9,35).

Zabala hace una crítica a la línea doctrinal que mantiene, en concreto, la Iglesia católica respecto a la moral retrógrada, fuera del tiempo y vivencias del pueblo, que mantiene el Vaticano. Cuando leo o, yo mismo, planeo por estas cuestiones

no tengo más remedio que acordarme del chiste ese que decía que estaban en el cielo, en su inmensa gloria, la Santísima Trinidad y, entonces, aburridos de tanta paz, a Dios Padre se le ocurre la feliz idea de hacer un viaje juntos por algún lugar que pudieran rememorar algo importante. Entonces, el Padre decidió de ir a Jerusalén, pero el hijo se negó asegurando que allí lo clavarían. Después de largo tiempo de silencio y pensar cada uno dónde podrían ir, qué lugar podría ser, el Espíritu Santo levantó la voz y dijo: “¿Por qué no vamos a Roma, que por ahí nunca he estado?”

¿Nunca? un poco exagerada la respuesta, pero cierto que los chistes son sabiduría popular. Vienen a ser algo así como “el pueblo ha hablado”. Y “cuando el río suena...” Si Roma, el Vaticano, los obispos no levantan el pie del acelerador, irán directamente a chocar contra sus propias paredes. O está a tiempo y servicio real de las personas o se anquilosa como una especie de fósil prehistórico. El honor y la gloria, dice la Escritura, es para Dios, no para su Iglesia. Esto, parece que sí lo está entendiendo el nuevo Papa Francisco. Es pronto para confirmarlo, pero la senda abierta es, como poco, lúcida y humana, más evangélica que institucional.

Como dice Zabala, «el reto del futuro –inmediato espero yo- será convencer a la Iglesia de que la caridad debe ocupar el lugar de la disciplina» Rorty y Vattimo, op. cit, p 36), tal y como un buen grupo de cristianos ya lo van haciendo realidad en la frontera y en diálogo interreligioso e intercultural. «El camino –afirma zabala- para una religión antiesencialista se ha abierto finalmente (...), ahora no nos mirará más como a siervos, sino como a amigos» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 36).

Rorty señala -adelantándonos Santiago su discurso- que la legitimidad no es un concepto aplicable a las Iglesias, ya que no es extensible a lo que cada uno haga en su soledad, a una religión privada. A su vez, nos apunta que Vattimo nos muestra que

la hermenéutica ha cambiado la realidad de las cosas, historizando la filosofía y poniendo fuera de juego la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (...) La tesis “no hay hechos, sólo interpretaciones” es a su vez una interpretación (Rorty y Vattimo, op. cit, p 37).

La hermenéutica filosófica libera a la religión del dios metafísico caído en la muerte de Cristo en la cruz. Una nueva religión, una nueva salvación ocurre a raíz de este hecho. ¿Una nueva resurrección?

«Pragmatismo y hermenéutica se han convertido en filosofías capaces de ir más allá del logos metafísico, hacia una cultura del diálogo que ya no sigue dirigiéndose a la búsqueda de la verdad» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 37). El futuro de la religión -dice Zabala- está «en la esperanza de que un día la solidaridad, la caridad y la ironía se conviertan en su única ley» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 37-38).

La suerte está echada. Quizá nunca podamos vencer el objetivismo, pues nos recorre todos los poros de la piel. No se trata, pues, sólo de dejar a un lado las pretensiones totalizantes y supe comprensivas de la realidad y del mundo, sino un «debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 39).

Hay que conseguir pensar el ser como no identificado con el objeto. Pero el prejuicio siempre está ahí. Lo lograremos “domar” en tanto en cuanto lo reconozcamos. Se trata, como diría Dewey, de un proceso de maduración, de avance hacia la luz, sin ser nunca totalmente plena ni definitiva. Es empeñarse en interpretar y procurar ser convincente, a sabiendas de su propia contingencia y limitación. Pero, como afirma Zabala en la nota número 12 de su introducción, Vattimo afirma que «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es posible creer en Dios», pero en otro Dios que no corresponde al interpretado y llevado a los altares de la vida durante siglos, ese tan antiguo pero, a la vez, tan nuevo.

En “Anticlericalismo y ateísmo” muestra Rorty una visión antimetafísica y anti-autoritaria respecto a la ciencia y a la teología. La única objetividad es el consenso intersubjetivo del cual podremos hacernos eco, pero el espacio religioso queda relegado al ámbito privado para satisfacción de todos, no negándose el derecho a la experiencia individual y personal que todos tenemos al fin de que respiren las almas particulares y se den, así, los presupuestos y horizontes político-sociales limpios de pasiones metafísicas ahistóricas.

Entre las creencias científicas y las religiosas existe un muro de separación: la razón y, en su cara opuesta, la opinión. Como buen pragmático, aun

respetando la segunda, escoge la primera vía como árbitro y juez de línea de la interpretación. Reconoce Rorty que, al igual que muchos otros filósofos, «no tiene buen oído» para lo religioso, en parte debido a que no ha sido educado en una fe y, posteriormente, tampoco se ha familiarizado mucho con esta, como sí ha sido el caso de Vattimo. Esto, en Rorty, implica el reconocimiento de que no puede aplicarse como un deber a todo ser humano, como algo esencial, global y objetivo el hecho religioso y, al mismo tiempo, reconocer el derecho de toda persona sobre la libertad religiosa y de culto:

Los que son indiferentes a la cuestión de la existencia de Dios no tienen derecho a despreciar a los que creen apasionadamente en su existencia o a los que la niegan con igual pasión. Del mismo modo, ni los creyentes ni los no creyentes tienen derecho a despreciar a aquellos que sostienen que ésta es una disputa sin sentido (Rorty y Vattimo, op. cit, p 49).

Richard Rorty hace una diferencia entre los filósofos que se llaman “ateos”. Existe, por un lado, pensadores que entienden que creer en Dios es una hipótesis que la ciencia logra desplumar mediante el método científico y recurriendo a los argumentos clásicos, más o menos mejorados, de D. Hume e I. Kant. Nos recuerda, Richard, incluso, aquel argumento del ex presidente Bush (para contentar a sus votantes cristianos de ultraderecha) de que «el ateísmo es también una fe», ya que «no puede confirmarse ni refutarse mediante argumentos o pruebas» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 52).

Pero existe otro tipo de pensador autoproclamado “ateo”. Este es quizá el que más representa a nuestro autor y a la mayoría de filósofos que se muestran anti-institucionalistas y anticlericales, aquellos que entienden que «las instituciones eclesíásticas, a pesar de todo el bien que hacen –a pesar del consuelo que ofrecen a los que están en situación de necesidad o hasta de desesperación-, son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 52). Rorty se muestra a favor de relegar lo religioso al ámbito de lo meramente privado, no tanto porque sea irracional cuanto por ser «políticamente peligroso» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 53). Habría que entender a Rorty como que si no permitiésemos la religión a nivel personal y privado, nos convertiríamos en totalitarios y absolutistas.

Uno de los puntos de conexión entre Rorty y Vattimo es la desconexión entre religión y verdad. Estos dos autores poseen una claridad firme sobre la caída definitiva de las grandes respuestas y explicaciones objetivas y contundentes sobre la realidad. Comprenden la fragmentación a la que ha sido expuesta la verdad y de la falta de objetividad a la hora de valorar los asuntos. Además, ambos entienden que la nueva noción acaecida en la posmodernidad secularizada es la caritas, a la que Vattimo no se cansará de repetir que es fruto de la kénosis, disminución de Dios en Jesús a raíz de su doble acontecer: nacimiento-encarnación y muerte del falso dios.

«Para Vattimo, *-dice Rorty-* no hay una teleología inherente a la historia de la humanidad, no hay ningún drama que resolver: sólo la esperanza y el amor pueden prevalecer» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 56). De ahí que Vattimo pueda comprender la secularización como rasgo necesario de la experiencia religiosa. Este es uno de los pivotes en los que se mueve y construye Gianni.

Y es que el amor siempre es débil. No ignorante, sino débil. Incluso Jesús débil se mostraba claro para hacer ver que no le quitaban la vida, sino que la daba. Porque el amor es, ante todo, coherente. Débil, pero respetable. Con él ganamos todos. No se trata de cobardías sino de saber “que no sé nada”, o quizá muy pocas cosas a las que agarrarse, por las que hacer apología, por las que disputarle a otros. La única apología aceptable: difundir y contagiar nuestro amor; no el ciego sino el libre, débil, plural y tolerante. Pero ni siquiera esto se puede obligar, sólo expresar.

El sentido más religioso que posee Richard Rorty está vinculado al futuro ideal de una nueva humanidad más solidaria. La diferencia entre Vattimo y Rorty es la que existe entre los que creen en la gratitud injustificable (Vattimo) y la esperanza injustificable (Rorty).

Mi sentido de lo sagrado, en la medida en que lo tenga, está relacionado con la esperanza de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos puedan vivir en una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley. En tal sociedad la comunicación estará libre de cualquier dominación, las clases y castas serán desconocidas, la jerarquía será un asunto de conveniencia pragmática temporal y el poder estará enteramente a disposición del libre acuerdo de un electorado culto y bien informado (Rorty y Vattimo, op. cit, p 62-63).

“La edad de la interpretación” de Gianni Vattimo habla especialmente de la importancia mediadora de la hermenéutica: «La interpretación es el único hecho del cual podemos hablar» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 67). La hermenéutica es el desenvolvimiento y maduración del mensaje cristiano contra la tentación objetivista y fuerte. El secreto para luchar contra tal ofensiva metafísica implícita en la moral eclesíástica está en asumir el mensaje evangélico para, desde su kénosis, la humildad explícita de Cristo, romper con la pretensión fundamentalista y todo tipo de triunfalismo. Sólo la caritas está a salvo de los años y las interpretaciones.

Como dice Jean Grondin, Vattimo extraía (extrapolaba quizá) paralelismos entre la crítica de Popper al platonismo y la destrucción de la metafísica de Heidegger, y decía que este era un filósofo de la democracia, lo que no le haría ninguna gracia a Popper. Pero, digamos, el golpe genial ha sido la relación del pensamiento de la hermenéutica nihilista con la tradición cristiana de la caritas desde *Credere di credere*. De aquí deduce sabiamente que el cristianismo también es débil. La fusión hermenéutica-nihilismo se explica porque es siempre más sabio (en la era de la destrucción nuclear) llevarse bien en nombre de una coexistencia pacífica (Zabala, op. cit, p 240-241).

A raíz de los prejuicios de Gadamer, Vattimo obtuvo consecuencias nihilistas y Rorty pudo deducir que algunas interpretaciones son más útiles o responsables que otras. Es así que Grondin se pregunta, teniendo en cuenta el potencial filosófico-hermenéutico de Gadamer, cómo resistió al nihilismo y por qué se alejó de Nietzsche (Zabala, op. cit, p 243). «La convicción de Gadamer es, claramente, que no hay arte sin interpretación», siempre es interpretación del artista (Zabala, op. cit, p 244). Parece, según Grondin, que “no hay hechos, sólo interpretaciones” significaría algo así como no «hay hechos sin un cierto lenguaje que lo exprese».

A los postmodernos que hablan de la relatividad interpretativa Gadamer les dice que una verdad que no pueda ser establecida, tampoco puede ser relativizada, subrayando su contextualidad (Zabala, op. cit, p 245). Para Gadamer, sólo hay verdad a través de la interpretación sin verdad que pone de manifiesto. No habría interpretaciones si no hubiese verdad, esa es su orientación. De alguna manera, la verdad de Nietzsche de que sólo hay interpretaciones es una verdad absoluta, una verdad fuerte y no relativa (Zabala, op. cit, p 246-247). Para Gadamer-Grondin, si el ser

puede ser comprendido a través del lenguaje, el ser es comprendido, no interpretado (Zabala, op. cit, p 248).

Continúa Grondin afirmando que el pensamiento historicista de Vattimo arremete contra Gadamer con la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» y critica a Gadamer el no ser consecuente con ella. Y es que Vattimo la entiende de forma relativista, lo cual tiene ciertas relaciones con el entendimiento de Richard Rorty. Así, Vattimo pone el énfasis en el lenguaje que termina absorbiendo el ser en lo que se denomina una “ontología lingüística”. No se puede hablar del ser sino comprendido por el lenguaje (Zabala, op. cit, p 248-249).

Pero las razones por las que Gadamer no radicaliza su hermenéutica, manteniendo sus elementos platónicos, se sustentan -según Grondín- en que las cosas se resisten a ser apropiadas. No es verdad –continúa Jean- que el ser y su lenguaje pueda ser reducido a nuestro lenguaje. Es el ser mismo el que es comprendido en el lenguaje. Este asunto aleja un tanto a Grondin-Gadamer de Vattimo, aunque este reconoció que había una ontología hermenéutica en H. G. Gadamer (Zabala, op. cit, p 252).

Pero, aparquemos por un instante las diferencias de Grondin respecto a Vattimo y retomemos el diálogo Vattimo-Rorty, incursionándonos en el contenido directo (y el espíritu) de esta obra que estamos estudiando. Existe una clara prioridad del amor tanto en el anti fundamentalismo de Rorty como en el abajamiento que propugna Gianni que da lugar a la nueva edad interpretativa, de la cual formamos parte como sujeto y objeto.

La interpretación es –según Vattimo- como una especie de virus que infecta toda cosa con la que entra en contacto. La hermenéutica se expresa en la frase nietzscheana «No hay hechos, sólo interpretaciones» y en la ontología heideggeriana junto a la maduración del mensaje cristiano. La única vía para no entender el cristianismo como una secta, afirma Vattimo, es sumir el mensaje evangélico sin pretensiones fijistas de verdad, sin totalitarismos interpretativos, si quiere presentarse bajo unas claves democráticas.

Vattimo prefiere seguir a Cristo antes que a la verdad. El conocimiento no nos salva; como ya advertía S. Ignacio al final de la 2ª anotación de los Ejercicios espirituales, «No el mucho saber harta y satisface al anima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». Tan sólo lo que permanece por los siglos y queda en

las personas: el amor, la misericordia, la fidelidad activa, la verdad –como entiende Jurgen Habermas- como experiencia comunitaria abierta.

La verdad del cristianismo es la disolución de toda verdad. Vattimo hace una genial crítica haciendo ver que «Rorty estaría obligado a demostrar como una tesis “objetiva” su no fundamentalismo: a argumentar que en la realidad no hay fundamentos. Con lo cual estaría olvidando la frase final de la sentencia de Nietzsche» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 77).

Por otro lado, G. Vattimo, aún siendo respetuoso, entiende que nuestra existencia, si dejásemos de creer en Jesús, no tendría sentido. Nuestra cultura e historia dejaría de tener consistencia. Por ello, Vattimo actualizando a Croce y en cierto modo contrariando a Rorty, afirma «no podemos no decirnos cristianos» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 80) porque nuestro decir es histórico y concreto y el cristianismo permanece en nuestro pensamiento, incluso, anticlerical. No podemos sustraernos fuera de nuestra tradición. Pertenece a ella. Ello se traduce en el mundo en el que Dios ha muerto, una tolerancia recíproca para que Dios “pueda salvarnos” del afán de poder que nos corrompe.

“¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?” es el fecundo diálogo de Rorty y Vattimo que tuvo lugar en París cerca de las Navidades del 2002 y que está moderado por S. Zabala. No entraré aquí a debatir todas y cada una de las argumentaciones propuestas por estos autores, aunque ya se ha expuesto la mayor parte de las proposiciones de Vattimo. Aún así, intentaré aportar los aspectos verdaderamente novedosos de cara al objetivo de esta investigación:

A la cuestión que Santiago lanza sobre si el pensamiento débil se orienta hacia la conversación, Rorty responde que los signos paulatinos de debilitamiento muestran la necesidad de ponerse fuera del ámbito metafísico, no buscando el poder sino la caridad. El mismo cristianismo ha sufrido un paso progresivo de la adoración a Dios, símbolo del poder, a Dios identificado con el amor y la ternura. Por lo que el pensamiento débil sería no dejar pasar la oportunidad histórica de reconocernos finitos de una vez por todas y no querernos buscar evasiones metafísicas e irreales. Vattimo, apoyado en la ontología heideggeriana, intenta hacer ver que existe el problema de saber quién es Jesús en realidad, ya que somos nosotros quienes, a través del diálogo histórico, damos vida a esa precomprensión que tenemos, fruto de un cierto

acuerdo. A lo que Rorty señala que a lo sumo captamos cosas particulares. Lo que ocurre es que cada pensador le da su propia impronta, «su juego lingüístico privado» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 89).

Vattimo se pregunta qué criterios tenemos para instaurar un diálogo y, diferenciando la arbitrariedad del acuerdo insiste en la caridad «como una metarregla que nos obliga y nos incita a aceptar o no aceptar los diferentes juegos de lenguaje, las diferentes reglas de los juegos de lenguaje» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 90).

Rorty, ante la directa que le suelta Vattimo en relación a su tradicionalismo y cierto conformismo, responde haciendo alusión a Berlin, afirmando lo que éste decía: «fueron los románticos los primeros que llevaron al terreno de lo cercano y personal, de lo profundo, lo que –metafísicamente- era visto como lejano e inalcanzable. Y así, más que grandes revolucionarios, se presentaban como reformadores graduales» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 93).

Me parece interesante la aportación de Vattimo sobre cómo la Iglesia ha mantenido una vieja estructura de poder heredada del antiguo imperio romano, de la cual no ha sabido aún sustraerse. El resultado es, como en otros lados indico (y salvando el momento de primavera presente que parece atraviesa la iglesia), una institución más preocupada por no perder piezas que por arriesgar haciendo valer el mensaje esperanzador de Jesús.

Al menos, hasta hace nada seguía, por tanto, en clave metafísica. Seguidamente a esta asimilación romana por parte de la Iglesia, Gianni aprovecha para reconocerse cristiano poniéndolo en contraposición a *metafísico*: “Dios ha muerto” – afirma él- no pretende decir que no exista, ya que sería hacer metafísica. Aceptar su historia, en él significa hablar de religión.

En la página 99 Rorty vuelve a insistir, para hacer justicia, que el vínculo histórico decisivo fue el siglo XVIII en el que el poder de la imaginación humana se alió con la caridad cristiana transformándose secularmente en libertad, igualdad y fraternidad, señas de la revolución francesa y la nueva era contemporánea. Zabala concurre rápidamente al tema y pregunta si existe alguna conexión entre religión y democracia y añade que entiende que ser religioso no debería ser muy diferente que ser democrático, que ser ciudadano. Me parece genial este detalle, esta cuña que mete Zabala, pues entenderse desde este lenguaje supondría fusionar la solidaridad y la

caridad como parte constitutiva e innegociable de todo ser humano. El ser es diálogo. La verdad buscada a expensas de nuestra sociabilidad conlleva el germen metafísico del autoritarismo y el poder (Rorty y Vattimo, op. cit, p 102-103).

Vattimo piensa que la gente sencilla no está contenta con el elitismo y distanciamiento que mantiene la iglesia en su política moral y religiosa, demasiado alejada de la realidad y del mensaje de Jesús que sí capta el pueblo como buena noticia. El problema está en el blindaje tan formidable que ha forjado la Iglesia, una estructura excesivamente fuerte al modo de las más potentes multinacionales, y no sólo estoy hablando de la banca vaticana. Así, ¿qué futuro puede tener la religión si anda desencarnada y alejada de la realidad y del pueblo? ¿Qué debemos esperar de la Iglesia como creyentes a nivel personal y social?

Como dice Zabala, « ¿podemos tener una religión privada sin Iglesia?» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 106). A lo que Vattimo responde que cree que no; el problema del futuro de la religión, según él (“y sus circunstancias”) es el problema del futuro de la Iglesia. Y realiza un paralelismo muy interesante sobre el arte y el futuro de los museos: no se trata de destruir todas las pinturas del pasado histórico de los museos para construir la nueva creatividad.

Richard responde de forma clara advirtiéndole que la tentación de ir haciendo «nuestro pequeño vaticano» siempre será una posibilidad más que potencialmente real. Ironizando un poco el asunto, la diferencia entre Dios y algunos “listos” fabricantes de nuevas Iglesias es que Dios está en todas partes y ellos “ya han estado antes”,...se la saben todas, van por delante respecto a los de buena voluntad, ya que como decía Jesús, “los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz...” (Jn 16,18).

Ante la pregunta de Zabala sobre cuál es nuestro deber hoy, Rorty responde que es muy posible la responsabilidad con los otros sin necesidad de hablar de razón o fe religiosa. Ante esta respuesta, Vattimo contraataca y aprovecha para sacar el eterno problema del Islam y qué hacer desde nuestros presupuestos occidentalizados. Rorty confirma a Europa no sólo como símbolo (junto a EEUU) de la dominación, hegemonía y capitalismo sino también de la misión civilizadora y la responsabilidad cívica mundial.

A Rorty le parece inútil el intento de diálogo con el Islam. Entiende que, como la jerarquía católica, no desea ver perder su poder, pero los hechos y cultura occidental depararon otros derroteros respecto a la oriental. Una cosa –entiende Rorty– es que habrá un proceso de ilustración islámica derivada de las clases medias, y otra, un diálogo con el Islam. En sí mismo se hace verdaderamente difícil ya que no permite, todos saben, la crítica interna. Por lo que si no se da ese esencial paso, no podemos hablar de evolución. Quizá revolución, como se va viendo en estos dos últimos años en algunos países árabes. Se están dando hechos inimaginables pero aún no consistentes, a veces, regresivos. La globalización está tocando poco a poco el mundo árabe, pero todavía tiene que llover mucho para esa integración, con matices diferenciados, que se espera al ritmo de los Derechos Humanos.

Todo apunta que hace falta, como advierte Mohamed Charfi, una revisión del pensamiento islámico y una relectura crítica de la historia, de la Educación y del Derecho musulmán para lograr un Islam más abierto y tolerante:

Conciliar el Islam y la modernidad –advierte la contraportada de su libro *Islam y libertad*–, es condición necesaria para que puedan existir Estados musulmanes tolerantes, democráticos y respetuosos con los Derechos Humanos y las libertades públicas y privadas. Para ello se necesita que las tesis que propugnan los pensadores progresistas musulmanes triunfen sobre las interpretaciones tradicionales y arcaicas que impiden que estas sociedades avancen (Charfi 2011).

Otras visiones más trágicas conocemos, el caso de *El choque de Civilizaciones* de S. Huntington, que recobró fuerza a raíz del atentado de las torres gemelas.

R. Rorty entiende que la democracia sólo es factible si la brecha entre niveles socioeconómicos de las personas no es distante e insalvable. Algo así, pienso, que ocurre en las religiones. Tanto la actitud pragmática como la hermenéutica tratan de conectar sentido colegial, democracia, responsabilidad y secularismo religioso.

Por otro lado, me parecen geniales las intervenciones de calado político que ambos tienen, especialmente los que se refieren a la crisis y al valor del socialismo hoy día. Richard advierte que el socialismo es hoy un «capitalismo domesticado» en un mundo global, y Gianni afirma que, al menos, cabe la esperanza de

una economía dirigida por la política (bien pensada y ejecutada) y no al revés (Rorty y Vattimo, op. cit, p 116).

S. Zabala, poco antes de terminar este fecundo diálogo, realiza una pregunta que entiendo vital: « ¿dependerá el futuro de la religión de que la solidaridad, la caridad y la ironía sustituyan al conocimiento?» (Rorty y Vattimo, op. cit, p 117). El conocimiento es una especie de habilidad para deducir problemas y resolverlos a base de normas que van variando, no al modo de esencias puras metafísicas.

Realmente muchísimos coincidimos en Mt 25, en descubrir, como decía Gandhi, que “no hay camino para la paz, que la paz es el camino”, el único árbitro mundial ha de ser el amor y la misericordia, ya sea desde un sentido humano o religioso. La validez de una creencia o asociación ha de medirse por ello. Las palabras de Vattimo sobre «cuando funciona de *verdad*, la Iglesia trabaja contra la supervivencia de la Iglesia» son reveladoras y proféticas.

Me parece interesante y vital la conexión necesaria que ha de existir entre moral y religión con psicología y filosofía. Saco a colación unas palabras de Philip Zimbardo, psicólogo de la Universidad de Stamford que se hizo famoso a raíz del experimento de la cárcel de Stamford. Zimbardo, en el programa de *Redes* nº 54, titulado “la pendiente resbaladiza de la maldad” de Eduardo Punzet, nos lega unas palabras reveladoras, al respecto de cómo los hombres podemos llegar a hacer daño incluso en nombre de la humanidad, incluso en nombre de Dios (o del Dios Razón):

-P. Zimbardo: Durante siglos se ha intentado descubrir lo que hace malas a las personas. Se lo han preguntado filósofos, poetas, dramaturgos... y han llegado a muchas respuestas distintas. Muchos quieren creer que las personas nacen buenas o malas. Que personas como nosotros estamos en la línea buena de la parte divisoria, mientras que ellos, los malos, están al otro lado (...) El otro gritaba y gritaba pero este le daba (hablando del experimento de S. Milgran) 450 voltios, el máximo (...). Milgran preguntó a 40 psiquiatras estadounidenses qué porcentajes de ciudadanos estaría dispuesto a administrar 450 voltios. Su respuesta fue el 1%, sólo los sádicos. Sin embargo se equivocaban. 2 de cada 3 personas llegaron hasta el final. Incluso si otro chillaba, si decía “quiero marcharme. Tengo problemas de corazón” (esto se llama “obediencia ciega a la autoridad”). Desde pequeños se nos enseña a obedecer a la autoridad. Y normalmente la autoridad es “buena”: los padres, el cura, el rabino, el médico, pero no sabemos qué hacer cuando alguien bueno se vuelve malo, cuando un profesor es cruel con los

estudiantes, un padre abusa de sus hijos...y Milgran demostró que la mayoría de las personas podrían cruzar fácilmente la línea que separa el bien del mal, con buenas intenciones, y decir “estoy ayudando a esta persona”, pero le ayudaba matándole. Increíble (...)

Vivimos en instituciones: la familia, las escuelas, los hospitales, el ejército, *la Iglesia*, la policía, y en esas situaciones nadie te dice que hagas nada malo, sino que te dicen: “aquí tienes las reglas”, te asignan un rol, “tu trabajo es hacer esto” (...) y quieres gustarles, y empiezas a hacer cosas que quizá no encajen con tu moral pero que todo el mundo hace (...) Si lo haces durante suficiente tiempo, pierdes la identidad y te conviertes en la máscara.

Y no menos reveladoras son las siguientes líneas que intentan dar que pensar y que sirven de interrogante y parada en este programa de *Redes*: esa voz en off de la conciencia histórica y personal que anda siempre por ahí, pero que pocas veces es atendida...

Si ni Lucifer, el ángel favorito de Dios pudo evitar caer en las garras del mal, ¿qué será de nosotros, simples mortales? Es inquietante que, a veces, personas normales, de naturaleza buena, se transformen en verdaderos demonios, capaces de infligir las más horripilantes torturas y muertes a sus congéneres. La semilla del mal se desarrolla a nivel psicológico cada vez que asumimos, sin sopesarlo, una autoridad abusiva, cuando caemos en el beneplácito de la pasividad ante la injusticia y la violencia o cuando agredimos a otro para ser aceptado en un grupo. En cualquier caza de brujas caemos en esos horribles extremos al deshumanizar al otro, al de otra raza o religión, al de otro sexo, al diferente. Los prejuicios sobre los demás están llenos de términos abusivos y denigrantes.

Las dramáticas imágenes del enemigo que promueven la propaganda estratégicamente utilizada dejan su huella emotiva de miedo y odio en el sistema límbico de los hombres, propaganda que conduce a la inmersión total de la mente en la masa predadora mientras el otro se percibe como el enemigo que tiene que ser maltratado, torturado o muerto. Son infinitos los tormentos que el ser humano ha infringido en otros seres humanos. Nada de lo que sentirnos orgullosos y, sin embargo, lo seguimos repitiendo en distintas formas de horrores “justificablemente justificados”. Quizá sea bueno ser conscientes que la fuerza del verbo corrupto, del insulto y la vejación se esconden detrás de cada cotilleo o comentario malsano hacia los demás, y hacen falta,

como decía el psicólogo Richard Weismann, cinco buenos gestos para contrarrestar el dolor de cada una de nuestras críticas o insultos (...)

-E. Punzet: "...Por otro lado está la idea occidental de que somos agresivos y que nuestra naturaleza es mala"

-P. Zimbardo: (...) Es la misma mente, porque, por lo general, para ser un héroe hace falta tener un mal contra el que luchar". La misma actuación que hace que alguien cometa actos terribles hace que otra persona sea un héroe" (Punzet, E. Redes, 2010).

El mismo hecho, la misma matriz hace que unos interpreten de un modo y otros de forma muy diferente y contraria

Quizá estos que saben leer e interpretar los signos de estos tiempos religiosos anticlericales, sean unos héroes para el futuro de la humanidad. Algún día muchos podrán decir: "tuvimos tales o cuales filósofos, teólogos, cristianos, personas (pueden ser Vattimo, o Rorty, o Punzet, u Oñate, o Sobrino, o Ellacuría, o Francisco... ¿por qué no?), los cuales establecieron bases no violentas para el cambio estructural necesario para el cristianismo de nuestro tiempo. Su base: el amor. Su altura: el amor. Su límite: el amor. Es lo que llamamos "cristianismo secularizado", la kénosis. El cambio de ángulo es de 180° sobre su tradición y hermenéutica. El dios pequeñito que se está revelando se escribirá con minúsculas en un futuro próximo, pero, respetuosamente, producirá un cambio mayúsculo.

Lo que llamo "pinchazo de la burbuja metafísica" y la crisis que ello conlleva nos hacen entrar, con humildad, de lleno en el reconocimiento de que la tradición, interpretación y vivencias de un Dios sagrado, poderoso y distante eran -desde el ángulo de visión de Jesús y los pobres- insostenibles, coloniales e imperialistas, abusivas y alienantes.

Ahora bien, para ponernos manos a la obra en esta tarea de reconstrucción socio-religiosa, reconstrucción del ser, hay que partir del reconocimiento de que no somos los primeros en poner el ladrillo de la fe ni en la construcción de los Derechos Humanos. Que antes de mí y después de ti también existieron y existirán otros muchos dispuestos a entregar su vida al servicio de la caritas; que el cristianismo, a pesar de perderse en el bosque del poder, nos ha precedido y alumbrado el camino para

que hoy podamos “ver que no vemos”, posibilitando la novedad que se expresa en el servicio y el pluralismo democrático y activo. Aquel que se hace partícipe de una nueva humanidad verdaderamente salvadora, “Buena noticia” (Mt 11, 2-11).

4.4. Rastreado en otras obras editadas o co-editadas y aportaciones filosóficas y críticas de otros autores a la cuestión.

En este apartado intentaré aportar y citar literalmente los datos más relevantes para el objetivo de esta tesis que se pueden desprender de algunas de las obras en solitario de Gianni Vattimo, de sus coediciones o, incluso, de sus participaciones en libros de otros autores. Por ello, será muy útil aquellos fragmentos que pone en diálogo con segundos y terceros interlocutores: filósofos, teólogos, filólogos, historiadores...

De muy diversas formas se podrían haber organizado estas citas: aprovechando las diversas temáticas que ofrecen, justificando mis palabras y deducciones a lo largo de este trabajo o, sin más, -como también he hecho en algunos apartados de esta investigación- engordando la papelera del ordenador con miles de datos, cientos de folios, que no llegarán explícitamente a ninguna parte.

Pero finalmente me incliné, al igual que hice cuando privilegié sus tres obras más lúcidas para el estado de la cuestión (*Creer que se cree*, *Después de la cristiandad* y *El futuro de la religión*), a aportar por separado los datos más relevantes y oportunos según nos van saliendo al paso de la lectura de las que considero obras principales que traslucen y reflejan los aspectos bíblicos, teológicos y políticos del debolismo kenótico-caritativo de Gianni Vattimo.

4.4.1. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El pensamiento débil*

Il pensiero debole, di cui si cercano i tratti in questo saggio, ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di

"superamento", ma pittosto si definirá mediante il termine heideggeriano di Verwindung, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione "debole" di che cosa significhi pensare. non si può, comunque, leggere il rapporto fra i tre termini come un itinerario, un passaggio da a: il pensiero debole non si è lasciato semplicemente alle spalle la dialettica e il pensiero della differenza; essi costituiscono per lui, invece, un passato nel senso del Gewesenes heideggeriano, che ha molto da fare con l'invio e il destino (Rovatti y Vattimo 1988, 12).

La mayor parte de los elementos que se disponen en esta tesis se fundamentan en el concepto de pensamiento débil de Gianni Vattimo. Esta obra, editada junto a Pier Aldo Rovatti, especialmente su "Advertencia preliminar" sirve, en gran medida, para tomarle el pulso al –llamémosle- "Estado de la cuestión", a nivel hermenéutico, incluso político: los marxismos, aquellos años 60 y 70, J. Paul Sartre, el antihumanismo estructuralista, etc.

Son muchas corrientes, procesos que se han hecho presentes en pocos años, cambiando al mundo que nos rodea y nuestra percepción, más plural y, por ende, más expuesta, abriéndonos la puerta al pensamiento de la diferencia. El concepto de "Lichtung" en Heidegger será asunto primordial para muchas de estas reflexiones.

Hagamos un paréntesis antes de entrar de lleno en esta obra clave vattimiana para que entren al escenario dos de sus mejores discípulos: Santiago Zabala y Teresa Oñate, grandes conocedores de Gianni Vattimo. Precisamente Santiago afirma que la raíz vattimiana del debolismo está en motivaciones éticas y religiosas (Zabala, op. cit, p 27).

Vattimo siempre prefiere una interpretación nihilista (izquierdosa) a una en clave de teología negativa (derechosa). (Con los términos "izquierda" y "derecha" Vattimo no alude a la política sino a su significado en la escuela hegeliana). La interpretación derechosa demanda el retorno del ser mediante la superación (Überwindung) de la metafísica como un esfuerzo, y la izquierda como un "resignarse"

(Verwindung) a la lectura de la historia del Ser como un interminable debilitamiento del Ser (Zabala, op. cit, p 27).

Como afirma Zabala:

La historia del poder político en Occidente no es sino un debilitamiento de estructuras fuertes de poder –yo añadiría: no sin sufrimiento, claro-de la monarquía absoluta a los estados democráticos constitucionales, de la interpretación bíblica autoritaria de la Iglesia a la Biblia de gente traducida por Lutero. Si `interpretar´ no es sino una forma de debilitar las estructuras fuertes de la presencia de un objeto “ahí fuera” (lo real), entonces la era postmoderna no es sólo la era en la que los peligros éticos de esta identificación son reconocidos sino también la era que marca el retorno religioso del cristianismo” (Zabala, op. cit, p 28).

Vattimo, así, -según Zabala- propone no sólo un entendimiento religioso sino a raíz del concepto kenótico de Fp 2, establecer la apertura de la historia de la emancipación humana como disolución progresiva de la violencia y todo dogmatismo. Por lo que el pensamiento débil no es sólo una sarta de quejas sino una teoría del debilitamiento de las estructuras (Zabala, op. cit, p 28).

Santiago Zabala dice que desde Nietzsche y con Vattimo, el filósofo intenta llevar a la humanidad hacia una ontología de la debilidad, que no es otra cosa que una ontología de la realidad. La historia es un proceso de debilitamiento y se convierte en una serie de discursos compartidos: filosofía edificante pero no demostrativa (pensamiento débil), donde el servicio del filósofo –como dice Zabala- no se corresponde ya con la concepción platónica (Zabala, op. cit, p 29-30).

El pensamiento débil es también, en parte, una consecuencia de la deconstrucción, aunque Derrida –para Vattimo- es aún metafísico, y al que le achaca que «sin una filosofía de la historia no es posible saber si algo es completamente diferente cuando aparece» (Zabala, op. cit, p 31).

Pero me gustaría, antes de entrar a recorrer los mil y un meandros de *El pensamiento débil* de Vattimo, darle la palabra a Teresa Oñate. Será de gran utilidad a la hora de ubicarnos como postmodernos y debolistas críticos.

Sobre todas estas cuestiones nos hablaba Teresa Oñate en el curso de verano de la UNED, bajo el título “La muerte en cuestión. Perspectivas hermenéuticas”. Nos hablaba y seguirá haciéndolo en su incansable construcción de *philía* filosófica. Como dice una de las frases más emblemáticas de la película “Cometas en el cielo”, “¡Por ti lo haría mil veces!”.

¿Qué quiere decir pensar (*Denken*)? Agradecer (*Danken*), recordar (*Andenken*, vinculado con la *pietas*, es decir: la capacidad de heredar los pasados posibles), y poetizar (*Dichten*).

No queremos ni debemos continuar en el meta-relato que contribuya al colonialismo, al etnocentrismo, etc. No podemos estar ahí, ha muerto el Dios que funda todos estos prejuicios. El ser no es analógico, categorial, sino que es lenguaje; parece ser que le confesó Heidegger a Gadamer.

Eso que se desvela e irrumpe en el lenguaje, que se dice de plurales maneras, eso que acontece o desvela es práctico, evaluable. El estatuto de la verdad ontológica es la acción, no el concepto, y además la acción comunitaria. El *nous* es el comprender (*Verstehen*) de las acciones, no de las cosas objetivas. Es, por ello, entiendo yo, desde Vattimo-Oñate, que más allá del infinito está el límite: la *caritas*, la *philía*, la articulación de una política solidaria, justa, basada en derechos, que incorporen las diferencias. Decía Aristóteles: «Más allá del fin no hay nada, pues el fin es lo último en todo y contiene todo lo demás; por eso no hay nada más allá del fin y lo perfecto no necesita nada» (Metaf. 1-4, 1055^a 14-15). «Y el fin es la acción y por causa de esta se da la potencia» (Metaf. Θ-8, 1050^a 9-10).

...Existe una primacía de la virtud del límite y la virtud de la *Phrónesis* o prudencial racional práctica podremos advertir –señala Oñate– que tales motivos son acordes con el principio metodológico de la primacía de la acción-límite sobre lo potencial infinito (Oñate 2005)

Hemos ganado la crítica del positivismo, hemos ganado al pensamiento único. El pensamiento que se niega a que haya interpretaciones y no hechos, que se agarra a la verdad *adaequatio*, a la realidad que hemos de describir, ya ha sido superado por el pensamiento pluralista postmetafísico, afirma Oñate.

La hermenéutica se coloca entre y frente al pensamiento único y al relativismo neoliberal. No hay que confundir el pluralismo con el relativismo, el primero enlaza las diferencias en una simultaneidad y respectividad topológica. La neoliberal es la versión más feroz del fascismo: las sociedades abiertas de control. El pluralismo de las diferencias enlazadas no es el relativismo, y no basta con criticar el dogmatismo del pensamiento único.

Nos queda aún algo que no podemos seguir por mucho tiempo más: no hemos hecho crítica de la metafísica de la historia, seguimos perteneciendo al mito más violento que jamás ha existido: el mito de la historia (de la salvación) que por sí misma avanza como progreso moral y que vela por la humanidad. Cuánto cuesta salirse de este paradigma y librarse de estos prejuicios, pues constituyen el suelo de nuestras creencias. No existe la historia universal de la humanidad. Pero, ¿qué es la humanidad – pregunta Oñate? No hay la humanidad, no hay progreso. Todo eso es una farsa.

En griego, *hama* significa “a la vez”, y puede traducirse como “alma” o “espíritu”, pero ¿por qué? Porque comprender, la acción más elevada del alma, sólo es posible en la comparación de las diversas realidades instantáneas topológicas.

No podemos penetrar verdaderamente en nuestra epocalidad si no se pone en juego la secularización. El resumen de la marcha de la historia en pos de la libertad: radicalización del escepticismo, orientación hacia el nihilismo, camino de la desesperación. Para Hegel, el viernes santo de la historia. A Dios lo ha matado el calvario de la conciencia emancipatoria.

La genealogía nietzscheana es explicada en el famoso párrafo de *Aurora*, donde se dice que con el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen (como la cebolla que, tras ser desnudada capa a capa, no tiene núcleo); sin embargo, esta insignificancia nos regala el descubrimiento de múltiples pequeños detalles capaces de enriquecernos mucho.

En un texto muy precoz, Nietzsche, con 17 años, se imagina leyendo a Hölderlin rodeado de la cohorte de postkantianos, y plantea la siguiente aporía: o somos unos meros epígonos de grandes hombres del pasado, y sólo nos queda cultivarnos; o somos unos neófitos que creemos descubrir América con cada paso que damos.

Aunque, añade, hay otra alternativa: que el pasado esté abierto, que la metafísica clásica, que ha reservado la apertura y la posibilidad únicamente para el futuro, se haya equivocado, que las modalidades temporales sean otras; y, de esta manera, podamos pensar el futuro anterior, los pasados posibles y no agotados. En esta línea se mueve el último Heidegger.

En conclusión, Oñate sugiere algo que yo, pobre y torpemente, he intentado apoyar desde mi relativa autonomía de pensamiento, pues siempre he reconocido que soy muy cristiano, no para que me pongan en los altares, todo lo contrario, pero sí como para reconocer que parto de una pre-comprensión activa que puede jugar, muchas veces, condicionándome ciertas interpretaciones.

Desde ahí procuro unir los espacios teológico-políticos abiertos por Gianni Vattimo y Teresa Oñate:

(...) ya que si no fuera por el límite-espiritual, alcanzado en el giro religioso hacia el retorno de lo divino, la historia de la secularización del hombre tendería a prolongarse hasta el infinito, cuando menos tendencial o inercialmente, perpetuando, así, el utopismo metafísico de la modernidad ilustrada como violento proyecto siempre inconcluso (Zabala, op. cit, p 431).

Ya se ha tocado techo. Sólo queda penetrar desde estas claves. Más allá del infinito, del infinito avance de la razón científico-tecnológica, está el retorno de lo divino., pues cuando se instala en el absoluto la razón y la ciencia acaban por querer perpetuarse bajo el pretexto de olvidar su origen. Pero, como nos recuerda Oñate, Vattimo estaba con la ontología hermenéutica de las diferencias, con la afirmación del límite, como diferencia constituyente y alteridad, a la cual accedía por la vía del único criterio respetuoso: el amor, el límite de la interpretación, exigido desde la racionalidad histórica y, como dice Oñate, éticamente comprometida con el imperativo hermenéutico de la no-violencia (Zabala, op. cit, p 432).

Oñate sabe que hay dos maneras distintas pero no irreconciliables de la interpretación del eterno retorno y la comprensión del tiempo post-histórico y el vínculo con Grecia. Pero, a pesar de los matices que diferencia su investigación de la de

su maestro, andan de acuerdo en lo esencial: el retorno de lo divino en la postmodernidad y el giro religioso-espiritual de la hermenéutica postmoderna.

El cristianismo es parte hermenéutica vital, salvífica podríamos advertir, si se relee y reinterpreta sin dogmas. El límite griego noético, como racionalidad de la acción espiritual, también si se le relee y reinterpreta sin los dogmas que, como el polvo del desierto, se le ha ido pegando a través de los tiempos e intereses Zabala, op. cit, p 433).

Pero esto no es nuevo, afirma Teresa. Ya Nietzsche, Heidegger y Gadamer habían puesto en acción una reescritura de Aristóteles y de los presocráticos proponiendo una nueva estética y espiritualidad de la *paideia* y del conflicto de la racionalidad. Los griegos clásicos tenían razones fuera de la ciencia (y superiores a ella) respecto de los intereses de la vida. Todos estos autores citados, muchos que nunca serán nombrados y que murieron o morirán en el anonimato, junto a cristianos y teólogos de la liberación y políticos, ciudadanos honestos, han puesto su grano de arena para derribar la gran muralla del pensamiento único, aquella muralla que no hace falta salir fuera del planeta para divisarla porque la tenemos en las plazas, en los ayuntamientos y parlamentos, en muchas iglesias..., en nuestros cerebros quizá.

En resumen, es en la ontología poética de la creatividad donde desemboca la activa tensión de la teología republicana, cuya comunidad creativa-espiritual es la cumbre noética culminante, como con Aristóteles es práctico-comunitario el estatuto de la verdad ontológica, y por ello es interpretativo y participativo:

Este “Aristóteles” no nos ha destrozado, –afirma Oñate– sino que nos permite, al contrario, resucitar históricamente al transformar de raíz nuestra interpretación del fenómeno de la “secularización”. Ya que opera estableciendo para el cristianismo helénico incluso de los Padres Griegos el antecedente de una profunda religiosidad griega espiritual (noética) y racional, comunitaria, que nos permite retomar el cristianismo hermenéutico de los Evangelios (Bermejo, op. cit, p 414).

Aquí Oñate recorre los diversos pensadores que han posibilitado la ontología del lenguaje y esta visión aristotélica de los 14 *lógoi* y las *Éticas*: además de TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

los señalados, el neoplatonismo pluralista, los presocráticos, Heráclito y Parménides...; aquellos que utilizaron la vía de la ontología y teología hermenéutica del lenguaje comunitario (Bermejo, op. cit, p 415).

En resumidas cuentas, Oñate nos está anunciando que las vías de acceso a Dios y lo divino y la experiencia del ser-tiempo renace como “teología política anti dogmática... y democrática radical” (Bermejo, op. cit, p 417).

La máxima violencia de la enfermedad de la Historia -dice Oñate-, tal y como ha sido hasta ahora, y como no puede, sin embargo ya, continuar siendo para nosotros, debido a que se nos ha abierto otra alternativa, otra teología política, y otro modo de acceso de la divinidad, adviniendo *históricamente (hermenéuticamente)* hasta nosotros. Adviniendo desde la diferencia de la filosofía y el espacio-tiempo posible (Bermejo, op. cit, p 420-421).

Oñate lleva años comprometida con la temática filosófica y hermenéutica que nos depara pero, en concreto, diez preparando el adviento de lo divino, tal y como ella misma reconoce en la pág. 421 de *¿Dios a la vista?* En definitiva, de lo que se trata es de abrir la vía de otra Ilustración que ya no es atea, ni escéptica, ni agnóstica, sino politeísta racional y nihilista-crítica, pero respecto al ente y escéptica y agnóstica respecto al imperio omnímodo del ente y sus fundamentos cerrados. Y para esta tarea, Teresa recomienda encomendarse a Heidegger y a Nietzsche, y a todos sus hijos: desde la Des-construcción, el post-estructuralismo francés-estadounidense y la hermenéutica vattimiana-latinoamericana (Bermejo, op. cit, p 421).

Se trata pues, –como adelantara F. Nietzsche-, de invertir el nihilismo aplicándolo al ente para pensar- «vivir el ser sin el ente» como única vía en condiciones de realizar la «La diferencia ontológica» (Bermejo, op. cit, p 422).

El sentido de la *Kehre* como giro lingüístico-ontológico, donde el lenguaje es la “casa del ser”, debe ser reorientado hacia los contextos políticos, nos confiesa Oñate, como “zoom politikón” miembro de la pólis y “ser animado que

pertenece al *lógos* histórico, al lenguaje comunitario y legislado” (Bermejo, op. cit, pp. 427-428).

Y es que Heidegger es otro Heidegger desde el punto y hora que descubre a través de Nietzsche y de los pre-platónicos lo divino plural:

“...lo divino de todas las comunidades vivas de la tierra; y lo divino del límite del espacio-tiempo ontológico o noético, que compartimos con el Dios del misterio, el Dios del Límite, al otro lado de todo sistema de orden y de todo mundo. El Dios de la inocencia y la diferencia; aquel Dios niño que necesita del tiempo-espacio del lenguaje sincrónico re-unido por la memoria sagrada del hombre, para darse y acontecer en la oración, en la música y la danza extática de la comunidad” (Bermejo, op. cit, p 430).

Estamos, dicho esto, en otro espacio y otro tiempo hermenéuticos configurado por Derrida, Deleuze, Gadamer, Foucault, Vattimo, Agamben, J. Butler... además de Nietzsche y Heidegger:

Lo que ha cambiado es el tiempo-espacio de lo divino y por eso podemos ya decir que ese Nuevo Dios, que sí tiene espacio-tiempo donde habitar ya ha advenido entre nosotros: los hijos y las hijas de Nietzsche. Ahora sólo –afirma Oñate- hay que propiciar que el mundo metafísico despierte de su sueño dogmático y de su sueño crítico –correlativos- para asumir la ontología del Límite limitante y de la Diferencia Ontológica (Bermejo, op. cit, p 431).

Y considera Teresa Oñate que ello implica proporcionar una teología política adecuada, podríamos decir: «vino nuevo en odre nuevos» (Mc 2, 21-22). Pero para que este nuevo espacio pueda irse actualizando es necesario disponer de una superficie adecuada, la de una teología política consecuente, histórica y hermenéutica que sea capaz de abandonar el Dios del antiguo régimen metafísico, el de la Teodicea y el meta-relato del poder imperial. Es un terreno, digamos, secularizado y postmoderno, vattimiano y heideggeriano-nietzscheano, donde se es capaz de descubrir *otra teología política* –dice Oñate- y *otra filosofía de la historia*, que proporciona un espacio-tiempo greco-cristiano pre-platónico, phylico-caritativo-dialógico (Bermejo, op. cit, pp. 439-440).

Una nueva racionalidad espiritual orientada a lo divino de la unidad sincrónica- indivisible del ser está aconteciendo. Re-unida con su diferencia intensiva:

La virtud del amor a lo divino que reside en la amistad del amigo, del hijo, del afiliado, del continuador, recreador de la verdad del bien, en todos los sentidos explicados (...) Ese lugar-tiempo que nuestra memoria puede re-unir mirando retroactivamente a la unidad del amor del bien futuro” (Bermejo, op. cit, p 443 y 445).

El ser en Heidegger es, como diría Oñate:

“límite limitante”, unidad indivisible o diferencia, que se repliega y oculta a favor el don de lo plural manifiesto, albergando y preservando así el misterio del devenir. Una finitud radical que necesita que necesita la piedad del pensar para poder darse, para acontecer en la sincronía del tiempo-espacio del lenguaje del hombre mortal que ya se sabe tal, que ya ha aceptado las implicaciones de la ley del límite y asume su cuidado, poniendo especial atención no sólo en la hermenéutica del sentido ético de las culturas humanas, sino en el cuidado del afuera de lo otro del hombre en el hombre, que le viene de fuera: la *physis* y lo divino. Ése sí es ya el lenguaje de una época a la que podemos llamar ‘nuestra’” (Bermejo, op. cit, p 446).

La postmodernidad, pues, libera y debe retornar a los orígenes evangélicos-hermenéuticos-simbólicos. El amor, la caridad, la gracia, el perdón son el criterio-límite, de lo que partimos y hacia lo que vamos, el oxímoron de lo divino. Pero el límite selecciona el amor como principio del lenguaje plural, y la postmodernidad, como afirma Oñate, consiste en continuar la modernidad pero reorientándola hacia su límite y sentido de sus pasados posibles-ahora. ¿No es esto también utopía? Sí, pero “utopía débil” que conlleva voluntad de acción y hermenéutica plural (Bermejo, op. cit, p 435-436).

Y es que somos seres postmodernos, seres plurales, no unificables bajo un mismo código de barras, diversos pero convergentes en el diálogo y la participación, ciudadanos de un mundo multicolor y multiétnico. Como advierte Vattimo:

Por mucho que las nociones de ‘posmoderno’ y ‘posmodernidad’ se hayan visto repudiadas y abandonadas en ocasiones por parte de algunos intelectuales y lo hayan sido a veces hasta por la parte de sus mismos inventores –pienso en Jean François Lyotard, por ejemplo– lo cierto es que parecen volver a ponerse paradójicamente “de moda” una y otra vez. Pero quizá se esconda en ello la señal de algo mucho más sustancial y de mucho mayor alcance, que afecta no sólo a la filosofía. Es decir que quizá se trate de advertir el inicio –si lo hubiera– de la disolución de la idea de unidad como “valor”. “Valor” a encontrar y a situar como culminación de nuestros pensamientos, debido a que parece coincidir con el valor de la paz. Así pues se trata de la “crisis del mito de la unidad” como propongo aquí denominarlo, que ha comenzado en filosofía con Heidegger: con su anuncio del “fin de la metafísica”, y quizá ya antes –si bien no siempre se ha entendido así– con la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (Núñez, Oñate y Vattimo 2008, 43).

Así, resumiendo, desde la hermenéutica kenótico-debolista de Vattimo y desde las acciones virtuosas de la philía como límite y sentido de los juicios, reorientando la visión platónica hacia las acciones espirituales, se pueden ir explorando los diversos, plurales y posibles mundos no excluyentes ni relativistas que están ahí esperando que muchos los hagan vida en su pensar, sentir y vivir (Zabala, op. cit, p 436).

Pero,... “basta ya de mensajeros” y vayamos a la fuente. Zambullámonos en las palabras de Gianni Vattimo consagradas a dar sentido y vida a este título que tanto ha dado que pensar y escribir: *Il pensiero debole (El pensamiento débil)*.

El pensamiento débil, afirma Vattimo:

puede acercarse de nuevo al pasado a través de aquel filtro teórico que cabría calificar como *pietas*. Una inmensa cantidad de mensajes, emitidos constantemente por la tradición, pueden de nuevo escucharse, gracias a un oído que, conscientemente, se ha capacitado para ello (Rovatti y Vattimo 2006, 17).

En relación al presente,

el precio que ha de pagar la razón a cambio de su poderío es una impresionante limitación de los objetos que pueden verse y acerca de los que cabe hablar.

Por fin, el `pensamiento débil` se abre también al futuro (...) ¿Por qué no avanzar la hipótesis –se preguntan Vattimo y Rovatti- de que la retención del pensamiento fuerte pudiera conducir a un encuentro nuevo y más fecundo, en un terreno distinto a aquel de las normas y la disciplina, en la que normalmente se establecen todos nuestros “acuerdos”? (Ibid, 17).

Del capítulo “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, podemos destacar cómo Gianni Vattimo nos habla de la relación del pensamiento débil con la dialéctica y la diferencia, y asegura que no es fundamentalmente de superación. El pensamiento de la diferencia y la dialéctica representan para él “un pasado en el sentido del *Gewesenes* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 18).

Frente a un planteamiento férreamente metafísico del problema del inicio (partir de los primeros principios de ser), o frente a un bosquejo metafísico-historicista (del tipo de Hegel: el ser no goza de primeros principios, sino que constituye un proceso providencial; pensar significa elevarse a la altura de los tiempos), frente a estos dos programas –anuncia Vattimo- (...) existe una tercera posibilidad: un procedimiento de corte `empirista`, pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una cierta experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 19).

La experiencia de la que debemos arrancar, –continúa Vattimo- y a la que hemos de permanecer fieles, es la de lo que cabría calificar como cotidiano; experiencia que se presenta siempre cualificada desde el punto de vista histórico y preñada de contenido cultural. No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesible mediante cualquier tipo de reducción o “epojé” que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 19).

Vattimo, siguiendo a Heidegger, entiende que « el Ser-ahí es un proyecto arrojado, *arrojado una y otra vez*. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 19). Las condiciones de posibilidad siempre están cualificadas.

Benjamín critica la imagen del tiempo histórico como un proceso homogéneo; ésa sobre la que se fundamenta la fe en el progreso, así como la esperanza en que `necesariamente´ llegará la revolución (...) La idea de que existe algo así como *la* historia, es una manifestación de la cultura de los dominadores: la historia, concebida como línea unitaria, es realmente sólo la historia de lo que ha vencido; se constituye a costa de la exclusión, primero en la práctica y luego en la memoria, de una multitud de posibilidades, de valores, de imágenes (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 23).

Y el desprecio por esta eliminación, -asegura Vattimo intentando dejar clara la premisa de la cual partimos- más que asegurar un destino mejor a quienes vendrán después, es lo que verdaderamente excita, al decir de Benjamin, la decisión de dar inicio a la revolución. En consecuencia, ésta pretende llevar a término una especie de redención que haga justicia –es decir, que vuelva a dar la palabra- a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores. Desde este punto de vista, la revolución habría de recuperar *todo* el pasado; más aún, justamente en eso parecería residir su auténtico derecho, su superioridad respecto a la cultura de las clases dominantes (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 23).

En la página 23 Vattimo nos avisa cómo Benjamín comenta que «el materialismo histórico no puede “malgastar las propias fuerzas con la meretriz había una vez, en el burdel del historicismo”» (tesis 16).

Pero continúa en la página 24 apuntillando:

No todo el pasado, en cuanto tal, ha de ser recuperado; el rescate sólo tendrá lugar cuando la cuestión se enfoque desde una perspectiva que ofrezca una construcción alternativa a la del historicismo burgués: “el Mesías no viene sólo como redentor, sino también como vencedor del Anticristo” (tesis 6). Pero llegado a este punto, el auténtico derecho de la revolución ya no encuentra su fundamento en la capacidad de redimir todo aquello que ha sido excluido; es, ahora, el derecho de una nueva fuerza, que se actualiza a través de nuevos actos de exclusión (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 24).

«Sólo desde el punto de vista del derecho elemental de los vivientes puede afirmarse, con Adorno, que la falsedad es el todo» (Rovatti y Vattimo, 24). Benjamin, Adorno y Bloch pueden ser considerados pensadores no de la dialéctica sino de su disolución. Siguiendo a Sartre y a Benjamin,

el pensamiento dialéctico de nuestro siglo, habiendo percibido las razones de la inversión del idealismo llevada a cabo por Marx, se presenta como pensamiento de la “reapropiación”, reivindicando, en cuanto materialismo, el rescate de todo aquello que la cultura de los dominadores ha eliminado (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 25).

Pero precisamente lo que han descartado se excluye del proyecto totalizador dictatorial.

Todo esto hace que en la inversión materialista de la dialéctica hegeliana, se encuentre siempre una tendencia que cabría denominar ‘disolvente’, y que reviste una expresión particular en la dialéctica negativa de Adorno, en la mezcla de materialismo y teología de Benjamin, y en las utopías de Bloch (ibídem).

Esta tendencia disolvente se inserta en el pensamiento de la diferencia.

Benjamin pone de manifiesto, por piedad y justicia para con los muertos y los vencidos por la Historia que avanza matando (a enemigos, a pobres, a débiles, a diferentes, a improductivos o inservibles...) que la violencia del modelo es de una crueldad irracional (Oñate 2000, 111).

Y en la página 112, pero sobre todo, en la 131 de esta misma obra dice Oñate:

El sujeto de la revolución para Benjamin, no se traza por demarcación sociológica, (...) sino de los radicalmente insatisfechos con el presente, que necesitan saber, aprender de los vencidos, y abren la grieta por la que los pasados atrasados pueden asaltar la inesencialidad continua de la Historia.

Para Walter Benjamin –observa Teresa en el capítulo “El infinito ilimitado de la historia del nihilismo”, el sujeto revolucionario está en los que aprenden del futuro anterior que alberga el pasado de los vencidos (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 131).

Interesante reflexión respecto a la violencia, racionalidad y metafísica nos aporta Gianni Vattimo en *Debilitando la Filosofía*, y no menos interesantes son sus puntualizaciones, a partir de Nietzsche-Heidegger, a la teoría adorniana y levinasiana.

Para Vattimo, la crítica radical es y supone una responsabilidad. Vattimo establece un contraste entre el cientificismo y la metafísica moderna como ciencia del espíritu. Por ello nos habla de la radicalidad limitada de la crítica a la metafísica, e indica que no podemos sustraernos a la metafísica porque estamos dentro de un universo conceptual metafísico (Zabala, op. cit, p 452-453).

La crítica de la metafísica es cuestión de método, es filosofía. Y el gran maestro de esto fue Nietzsche. Es cuestión de búsqueda del verdadero mundo, interpretado por los siglos en el mundo platónico, la vida cristiana, el a priori kantiano y el positivista incognoscible. Fue el hecho de tener que buscar por necesidad un mundo verdadero lo que condujo a reconocer la idea misma de verdad –dice Vattimo- como una fábula, como ficción. El problema de Nietzsche es el nihilismo.

Su crítica a la metafísica es radical: si la aceptamos, no podemos seguir filosofando en un mundo en el que incluso la filosofía no es más que una disputa, un juego de fuerzas, el conflicto de las interpretaciones. Y no obstante, en la medida en que aparece desenmascarado, no puede ser un conflicto verdadero. Nietzsche no desarrolla una alternativa a la supremacía del más moderado, ni su crítica tiene como resultado algo “no filosófico” o, más bien problemáticamente artístico, tal como Nietzsche siente la insostenibilidad de todavía otra solución “metafísica” (Zabala, op. cit, p 454).

El vínculo entre metafísica y violencia posee rasgos. El desenmascaramiento de la metafísica que marca el advenimiento del nihilismo es violento en sí mismo. El individuo de la sociedad racionalizada no necesita formas extremas de tranquilidad, se puede vivir en proximidad con menos obsesión salvífica individual. Este –señala Vattimo- es el Nietzsche relativamente optimista que se presenta en Humano, demasiado humano, el Nietzsche ilustrado. Pero los últimos escritos insisten sobre un aspecto inseparable de la crisis de la metafísica y que sucede cuando se debilitan las creencias metafísicas, ya que ahí anida un problema igual o de mayor tamaño al anterior que posee igual final violento: la imposición sin freno ni límite (Zabala, op. cit, p 455-456).

Por lo que una pregunta surge necesariamente: ¿tiene sentido desenmascarar la violencia para conducir a más violencia? Sí, creo que más vale, aunque se abra la caja de pandora, desenmascarar la metafísica y desde ese conocimiento construir algo, que mantenernos engañosamente felices. Nietzsche anticipa los discursos del XIX hasta hoy día. Con este autor podemos considerar la imposibilidad de la continuación de la metafísica en relación con el desenmascaramiento de la violencia (Zabala, op. cit, p 457).

Heidegger y Husserl reaccionan reflexionando contra la racionalización de la existencia de manera matemática y proponen, dice Vattimo, el problema del Ser (*Ser y tiempo*) porque el ser transmitido por la metafísica europea piensa sólo el ser de las ciencias positivas y verificables, medible por la manipulación científico-tecnológica (Zabala, op. cit, p 458-459).

La cuestión que trata el final de la metafísica, advierte Vattimo, es urgente para poder seguir filosofando. La amenaza viene, no de los métodos o discursos diferentes al filosófico (aceptables, por supuesto) sino por la imposición violenta de estos discursos que reemplazan otras verdades que animan a proponer nuevos acontecimientos fundacionales (Zabala, op. cit, p 460-461).

Es por ello que, para Vattimo, T. Adorno cae en una reivindicación de perfección-superación, en un discurso fuerte utópico. El desprecio de la metafísica por lo pasajero: el cuerpo, el individuo, lo singular... prepara a la posibilidad del exterminio y el abuso de poder en nombre de una teoría o incluso para su sumisión ciega a la racionalización global de la existencia, como se encuentra en la sociedad totalmente administrada del mundo tecnológicamente avanzado.

Esto sucede –afirma Vattimo– más allá de las intenciones de cualquier filósofo o su cultura. En Adorno, lo que le pasa a la metafísica es algo que le sucede más específicamente a la verdad del sistema hegeliano: mientras la tesis de Hegel de que la verdad es el todo fue válida para él, hoy cuando esta verdad se realiza en el mundo administrado como una parodia, el todo se convierte en lo falso (Zabala, op. cit, p 462).

Muchos de los argumentos de la crítica de Adorno (como el holocausto) pueden encontrarse de manera más radical, dice Gianni, en Levinas.

Lo que en Adorno era el doble significado de la metafísica como el pensamiento de la eliminación violenta de los derechos de lo pasajero –pero también el único lugar para la afirmación de esos derechos, en referencia a una promesa trascendente de superación- se expresa en Levinas mediante la distinción terminológica entre metafísica (que es con todo derecho la apertura de lo finito a lo infinito) y la ontología (que es el conocimiento de las estructuras generales del Ser), con respecto a las que el individuo no es más que un ejemplo de una categoría, ya en principio listo para ser borrado, asesinado, exterminado. En Levinas hay también, contra la violencia de la ontología, una reivindicación de la irreductibilidad de lo individual, su “rostro” (Zabala, op. cit, p 463).

La relación con el otro, para Levinas, “siempre es asimétrica y, así, nos impone una responsabilidad más allá de toda explícita o implícita relación contractual. El otro es el rostro, y garantiza hospitalidad y respeto porque está dirigido hacia el infinito. Su deseo le sitúa en relación con Dios, de cuya huella es, en consecuencia, portador” (Zabala, op. cit, p 463).

Así pues, Adorno quiere superar la metafísica mediante la estética y el arte, mientras Levinas prefiere hacerlo mediante la religión, destruyendo la historia de la ontología, algo mucho más radical –afirma Vattimo- de lo que Heidegger propuso en *Ser y Tiempo*. La tesis de Guirad se basaría en que la metafísica fue la primera secularización, el primer paso hacia la reducción violenta que debe ser finalizada en una secularización posterior (Zabala, op. cit, p 464).

Pero dice Vattimo que, tanto Adorno (lo aparentemente bello) como Levinas (infinito) ponen aún al hombre en el centro de decisión. Heidegger sale del esquema del humanismo e insiste más en la escucha que en la conversión y decisión. El Ser se revelará a sí mismo si el Ge-Stell es distorsionado. Como acontecimiento, la metafísica para Heidegger es la total racionalización del mundo. El Ser se ha disuelto en el sometimiento de los entes por el poder a la tecnología (Zabala, op. cit, p 468).

En *Introduzione a Heidegger*, en el capítulo dedicado titulado “Essere, evento, linguaggio” afirma:

La contrapposizione dello Scrit zurück al metodo hegeliano della Aufhebung, insieme a tutto quanto é venuto in luce nella riflessione sulla storia della

metafísica, esclude che il problema del superamento della metafisica possa essere inteso come il problema di parlare finalmente di ciò di cui la metafisica ha sempre taciuto, cioè dell'essere. non ha senso ritenere che Heidegger si proponga di trovare una "definizione" dell'essere che non soggiaccia all'errore caratteristico della metafisica, che pensava l'essere sul modello dell'ente. Voler sostituire al concetto metafisico dell'essere (fondamento semplice-presenza) un "concetto" più adeguato significherebbe accettare per bueno proprio uno degli elementi caratteristici dell'errore metafisico, idea cioè che l'essere sia comunque un "oggetto" di cui il "soggetto" possa avere una nazione più o meno adeguata (Vattimo 1991, 97-98).

La Ge-Stell es el primer paso hacia la superación metafísica. El Ser que se revela de nuevo no acepta la tradición ni su fundamentación. A la aparente recaída de Heidegger en la objetividad Adorno opone una dialéctica de libertad fuera de la dicotomía sujeto-objeto, lo cual desveló Heidegger. La llamada a superar la metafísica viene de la metafísica misma, debido a la imposibilidad de su continuación (Zabala, op. cit, pp. 470-471).

La Ge-Stell desnuda a la humanidad de esas determinaciones (sujeto-objeto). Heidegger y Adorno están de acuerdo en que las metafísicas han empujado a la violencia, pero Heidegger va más allá. Para Vattimo,

Habermas mantiene correctamente la distancia con Adorno haciendo notar que él permanece ligado a una concepción metafísica del sujeto, pero también Habermas mismo, a su vez, sigue orientado hacia la construcción de una estructura normativa del "sujeto socializado" (...) El sentido y tomado por Habermas, y por Karl-Otto Apel con su idea de comunicación ilimitada, es no obstante un ejemplo de cómo no debe proceder después de la metafísica, a menos que el sujeto esté consumido (Zabala, op. cit, p 473).

Pero la de Heidegger no es ontología determinista. Lo sería si hubiese afirmado la primacía del objeto sobre el sujeto, como observó Adorno. Las diferentes maneras de describir el discurso filosófico abierto a la llamada de Ge-Stell. Este ilumina el sentido de la yuxtaposición sujeto-objeto, y Heidegger nos invita a escuchar y esperar la renovación del Ser, no del arché.

“Nietzsche y Heidegger, por otro lado, proponen un camino de ‘moderación’ y de escucha que no presenta el esquema del fundamento una y otra vez, sino que se resigna a él, que lo acepta como su destino, lo distorsiona y lo seculariza” (Zabala, op. cit, p 475).

A la toma de conciencia de que el concepto de alienación es un concepto metafísico no criticado contribuyó

Nietzsche con su análisis de la subjetividad metafísica en términos de dominio y con el anuncio de que Dios había muerto; es decir, al hacer ver que las estructuras más sólidas de la metafísica –*archai*, *Gründe*, evidencias primeras y fines últimos- eran sólo los medios con que el pensamiento se tranquilizaba, en épocas en las que la técnica y la organización social todavía no nos habían capacitado, al contrario de lo que ocurre hoy, para vivir en un horizonte más abierto, menos garantizado “mágicamente” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 26-27).

El riesgo del pensamiento dialéctico, «sea utópico o negativo-sólo puede evitarse si a la crítica de la metafísica como ideología ligada a la inseguridad, y al dominio nacido de ella, se une el radical replanteamiento del sentido del ser iniciado por Heidegger» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 27).

Para Heidegger, el problema es que no podemos tomar por obvio al ente, ya que

su presunta evidencia es ya el resultado de una serie de “posiciones”, de sucesos o –al decir de Heidegger- de aperturas histórico-culturales (y, en el sentido heideggeriano, predestinantes), las cuales, antes que la evidencia objetiva del ente, y de forma más radical, constituyen el sentido del ser (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 27).

En consecuencia –advierte Vattimo para zanjar, pero dejando abiertas posibles preguntas en esta misma página del libro- , parece que tanto el objetivo de Heidegger cuanto el de los críticos de la ideología es el de “hacer propias” las condiciones de posibilidad, aquello que se oculta tras lo obvio-objetivo y lo determina como tal.

Y es que el ser no es, acontece, podríamos afirmar con Vattimo, siguiendo la estela de Heidegger. Y yo añadiría: la fe no es, sino que acontece en el amor, amando, si queremos no traicionar el mensaje.

Lo más radical en Heidegger es que el descubrimiento del carácter lingüístico del acaecer del ser se refleja en la concepción del propio ser, que, de este modo, se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica. El ser que puede acontecer no presenta los mismos trazos del ser metafísico, pero añadiendo a éstos la “eventualidad”; no: dicho ser se configura, se muestra al pensamiento, con caracteres radicalmente distintos (...) El pensamiento de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta sus últimas exigencias disolventes de la dialéctica (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 29).

El pensamiento del ser, según Vattimo, prepara una nueva ontología. «No es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencialidad*, de la *ousía*» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 30). Esta nueva ontología se construye rememorando la dialéctica. Y líneas después: “El nexo entre dialéctica y diferencia no tiene una única dirección: (...) Es probable que la *verwindung*, transformación por la que la diferencia se torna pensamiento débil, sólo pueda concebirse si se acoge también la herencia de la dialéctica”.

En la pág. 31 de *El pensamiento débil* se dice: “La herencia de la dialéctica que hace al pensamiento de la diferencia decaer y transformarse (*Verwinden*) en pensamiento débil, aparece condensada en la noción de *Verwindung* (“caída distorsionante”, “ponerse de nuevo”).

Esta relación de superación-distorsión se encontraba ya ejemplificada en el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un “suceso”, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 32).

O en la 32-33 sugiere hábilmente:

Al ser no se accede por medio de la presencia, sino sólo por el recuerdo; la razón es que el ser no puede definirse nunca como aquello que está, sino sólo como aquello que está, sino sólo como aquello que se transmite: el ser es proyección, destino (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 32-33).

«Pietas es un vocablo que evoca, antes que nada, la mortalidad, la finitud y la caducidad», afirma en la pág. 33 *de esta obra* y, junto a *Verwindung* y *Andenken*, sirve para caracterizar el pensamiento débil de la ultra metafísica.

El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad; el ser no es, sino que sucede (...), acompaña –como caducidad- a cualquiera de nuestras representaciones. Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos (gegen-stand), sino su a-caecer o suceder, es decir, el deber su consistencia sólo a una apertura, que se configura como tal (...) en virtud de la decidida anticipación de la muerte (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 34).

Así, pues, termina –permítanme la expresión- fundamentando la des fundamentación:

«El acaecer –Er-eignis (...)- es aquello que deja subsistir los rasgos metafísicos del ser, al tiempo que los pervierte, haciendo explícita su constitutiva caducidad y mortalidad. Recordar el ser equivale a traer a la memoria esta caducidad» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 34); el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que fundamenta, sino que, más bien, «lleva a cabo una des-fundamentación o hundimiento» (ibídem).

Así pues, podemos afirmar con Vattimo que «el pensamiento débil asume y continúa la herencia de la dialéctica y la conjuga con la de la diferencia» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 35).

Los nexos que unen al pensamiento débil con la hermenéutica parecen atestiguar que estas sospechas tienen un fundamento. Si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento del ser no puede ser otra cosa sino un volver a pensar lo que ya ha sido dicho y pensado; ese volver a pensar, (...) no puede actuar con una lógica de la verificación y del rigor

demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 35-36).

«Ésta –asegura Vattimo- se encuentra unida al concepto metafísico de evidencia..., objeto supremo del *nous*, de la inteligencia intuitiva» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 36). En el escrito heideggeriano *Sobre la esencia de la verdad* se señalan dos significados de lo verdadero: como conformidad a la cosa, y como apertura. La ontología débil, según Vattimo, puede resumirse así:

«Lo verdadero no es un objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 38), sino el resultado de un proceso de verificación. Lo verdadero posee una naturaleza retórica, no lógico-metafísica. Estas verificaciones o acuerdos se establecen dentro de un determinado horizonte en libertad e intercultural e inter generacional. Todos partimos de algo: una pertenencia que nos acoge y envuelve, de un vínculo. Estos constituyen la *pietas* que pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos son monumentos, formas simbólicas, huellas de lo vivo, una ética de bienes más que de imperativos, como afirma Vattimo.

«La verdad no es fruto de una interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente o verdadero» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 39), sino porque sólo en el proceso interpretativo de *hermeneia*, *formulación*, se constituye la verdad. El ser, de acuerdo con Heidegger, experimenta un declive, esta es su debilidad. El ser se torna simple y se disuelve en la retórica.

No cabe duda de que, si los rasgos constitutivos del ser y de la verdad son concebidos de esta forma, en términos de una ontología débil, el pensamiento (...) no podrá reivindicar ya esta posición de soberanía que la metafísica (...) le habían atribuido, en relación a la política y a la praxis social. Un pensamiento débil lo es, ante todo y principalmente, en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo como concibe el ser y la verdad: en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 40).

Una ontologia debole, che pensa l'essere come tras-missione e monumento, tende evidentemente a privilegiare il canone sulle eccezioni, il patrimonio

constituido e tramandato non è un insieme unitario, è piuttosto un gioco fittissimo si interferenze; la possibilità del nuovo, e dunque anche del mutare dei "paradigmi", se vogliamo dirla con Kuhn, se non può venire da un mítico incontro con l'esterno - sussiste però in quanto il *Ge-schick* non è solo il tramandamento di *Wirkungen*, di effetti che si sono dispiegati e sono presenti come costitutivi del nostro progetto di mundo, ma anche di tracce, di elemnti que non sono diventati mundo: le rovine accumulate dalla storia dei vencedores ai piedi dell'ángelo di Klee; è la pietá per queste rovine l'único vero movente della revolución, piú que ogni proyecto altrimenti legittimato in nome di qualche diritto natural e di qualche curso necesario della storia (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 27).

La piedad por las ruinas acumuladas de la historia de los vencedores, «la piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 41).

Identificar lo nuevo con lo otro, concebido como otra cultura –ya se trate de la cultura de distintas civilizaciones o de diferentes juegos de lenguaje, o del mundo virtualmente contenido en las huellas de nuestra tradición que no han llegado nunca a ser las dominadoras-, no significa experimentar la diferencia del ser como el darse de éste en un lugar diverso, en un fondo originario: pues esto equivaldría a considerarlo todavía como un ente. Significa más bien –afirma Vattimo- vivirla como interferencia, como media voz, como *Gering*. Equivale a acompañar al ser en su ocaso y a preparar así una humanidad ultra metafísica (Rovatti y Vattimo 2006).

En el capítulo “Transformación a lo largo de la experiencia”, Pier Aldo Rovatti nos habla de la fuerza y debilidad que predomina en Nietzsche. Afirma Rovatti en la pág. 45 de *El pensamiento débil*:

He aquí el carácter *ambiguo* de nuestro mundo moderno: los mismos síntomas podrían significar *decadencia* y *fuerza*. Y los distintivos de la fuerza, de la madurez ya alcanzada, -afirma Rovatti- podrían, apoyándose en la valoración tradicional (atrasada) del sentimiento, ser erróneamente interpretados como *debilidad*. En resumen, *el sentimiento como sentimiento de valor, no está a la altura de los tiempos*.

Y es que «el hombre es ya lo suficientemente fuerte como parecer débil (...) Sea como sea, el aserto posee para Nietzsche un significado profundo: “al

surcar los espacios” (no puede equivaler a una realización acabada y positiva...)» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 46). En este caso, la hipótesis de un “pensamiento débil” guarda relación con el cambio experimentado por una fuerza adquirida (...); una energía que es, al mismo tiempo, afirmación y auto negación” (Rovatti y Vattimo 2006, 47).

Rovatti aporta una clave interpretativa interesante y de mucha actualidad sobre el concepto de “revolución global”. Afirma que no podemos renunciar a lo global:

Podemos y debemos llevar a cabo una revolución en nuestra limitada experiencia cotidiana; pero ¿cómo es posible una revolución en lo global? ¿En qué se transformaría lo “global” mismo? Parece que se trata de una doble revolución” (Rovatti y Vattimo op. cit, p, 56). «Lo global –comenta Rovatti- es lo “local” históricamente sedimentado: una falsa globalidad» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 57). Como más o menos insinúa Rovatti, si no llegamos a un acuerdo global, cambiando el signo, los pequeños movimientos corren el riesgo de permanecer mudos (ibídem, 57-58).

No menos interesante para la cuestión que nos ocupa es cómo, para Lacan, imposibilidad y necesidad deben conjugarse mutuamente, como en el caso del amor:

...el amor tiende a ser necesario (...): queremos vivir la idealización del siempre en el ahora; es decir, el amor ha de ser eterno (...) El “siempre” es la necesidad que no cesa de existir; el ahora encierra la exigencia de no dejar de ser. El amor debe ser algo que no termina; he aquí su necesidad” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 59).

Para Lacan, según Rovatti,

es lo real lo que hace que nos hundamos, lo que tira de nosotros hacia abajo. Lo real, es decir, la imposibilidad. El hundimiento es la imposibilidad del no cesar; no existe oposición entre necesidad y contingencia; más aún: las dos se hallan del mismo lado, en cuanto llevan consigo la existencia de un límite, de algo que no es posible (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 59).

Para Lacan, no podemos olvidar que “no cesar de” significa algo así como “no acabar de escribirse”, como se expresa en la página 59 de *El pensamiento*

débil. “Pensamiento débil”, también vendría a equivaler a «una determinada actitud cognoscitiva» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 61). Y en esta misma página: «Los fragmentos nietzscheanos sobre el nihilismo –afirma Rovatti- pueden de nuevo servirnos de ilustración: fin, unidad y ser eran, en ellos, los ídolos que había que derribar». Hemos llegado aquí, casi sin pretenderlo, a uno de los núcleos duros: debilidad-pluralismo-finitud-infinitud-ser-no-ser, de la discusión hermenéutica.

Para Rovatti,

el pensamiento débil tiene la pretensión de resquebrajar tanto al que conoce como al conocido. Sujeto y objeto son, ciertamente, términos ya muy desgastados (...), el intento de quebrar el poder o, si se quiere, la “fuerza” de la unidad. El uno al que se adecua el conocimiento: he aquí el punto que hay que debilitar; y esto, con la finalidad de advertir, antes que nada, que esa fuerza está anclada en la seguridad que atribuimos a nuestras ideas de la realidad y de nosotros mismos (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 62).

«La fuerza del pensamiento ya no tiene nada que ver con su presunta relación con los fundamentos últimos, como tampoco la forma que reviste semejante poder es la de un explícito principio de autoridad» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 65). En la pág. 66 de la edición de este libro, Rovatti nos habla también de lo intrascendente, el esfuerzo y el temor:

Miedo ante la trivialidad oculta en la atracción que ejerce sobre nosotros lo intrascendente, en virtud del poder que representa, de aquello que permite hacer (...) Hay que hacer un esfuerzo, es preciso poner entre paréntesis todas nuestras costumbres, si verdaderamente queremos aventurarnos a debilitar nuestro yo (...) Y después está el temor (...) Temor del que, llegados a aquella orilla, de allí en adelante se extiende un vacío abismal.

Es necesario –concluye Rovatti- , por tanto, un relato, ya que precisamente a través de la narración (también la poesía narra) va tomando cuerpo la posibilidad de decir la verdad en torno a aquella experiencia de la que estamos hablando (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 68).

Pero Rovatti se plantea si «puede la “multiplicidad” transformarse en la categoría de un nuevo pensamiento, de un pensamiento “débil” (...) el paso de lo uno

a lo múltiple» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 69). Así, «de alguna manera, se ha pensado, y se piensa todavía, que estamos en la época de las múltiples razones; que pensamiento “débil” significa pluralismo». Y como advierte en la pág. 73, «el sujeto mengua, mientras que crece la experiencia».

Hay algo de transitorio y de intermedio en la expresión “pensamiento débil”. Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 75).

Umberto Eco, en las páginas 102-103 (capítulo “El antiporfirio”) habla también de oxímoron: accidente y forma sustancial. El oxímoron, afirma Eco, es débil porque es plural, determinado y contextual, interpretativo. «Jamás se presenta como una representación definitiva y cerrada» (Rovatti y Vattimo, op. cit.). «Un pensiero debole per eccellenza, quello degli enciclopedisti del XVIII secolo, un pensiero della ragionevolezza iluministica, non dell'Encyclopédie» (Rovatti y Vattimo 1988, 78).

Y profundiza en la pág. 112 en esta misma idea:

El pensamiento del laberinto, y el de la enciclopedia, es débil en cuanto se compone de conjeturas y atiende al contexto; pero es razonable, pues consiente un control intersubjetivo, y no desemboca porque no aspira a la globalidad; es débil como débil es el luchador oriental, que hace suyo el ímpetu del adversario y parece ceder a él, para después encontrar, en la situación que el otro ha creado, los modos (siempre sólo probables) de responder victoriosamente (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 113).

«Es débil –concluye Eco- frente a quien cree que la lucha dependa de un diccionario fuerte. Es fuerte y vence, en ocasiones, porque se contenta con ser razonable» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 114).

Del capítulo “La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo”, de Alessandro Dal Lago, destaco -sobre todo- la importancia y fuerza que asume, entre finitud e infinitud, el tema del límite:

La distinción entre armonía y desequilibrio –afirma Del Lago- se encuentra descrita por la oposición, tanto lógica como ética, entre lo *limitado* y lo

ilimitado. Limitado es todo aquello que resulta de la coexistencia de dos principios no destructivos, del equilibrio de los contrarios (...) En la naturaleza de las cosas no puede darse ningún desarrollo *ilimitado*; el mundo (¡cosmos!) reposa enteramente sobre la *medida* y el *equilibrio* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 134).

Justo después afirma:

Toda ambición es una falta de medida. Por tanto, la limitación y la medida son los goznes de una concepción geométrica tanto de la naturaleza cuanto del mundo humano (...) Pero desde el mismo momento en que el equilibrio se ha rato – concluye Del Lago- , los hombres no pueden conocer los efectos y contra efectos de la desmesura (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 134).

Y para Del Lago, este elemento es la fuerza, que es irreversible que, como falta de medida, «se da un desplomarse –fatalidad o derivación incontrolable- que escapa al poder del hombre...» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 135).

Líneas más abajo concreta: “La fuerza es lo irreparable. Oponer la fuerza significa justamente reforzar la fatalidad, que tiene su fuente en el uso originario de la fuerza. Pero los hombres se engañan, creyendo controlar sus efectos; los hombres juegan con la fuerza”. Y es que el uso de la fuerza turba el orden humano, lo desnaturaliza. Los griegos fueron geómetras, antes que nada, en el aprendizaje de la virtud y esta, la fuerza, fue el primer objeto de meditación de los griegos.

Forse proprio questa nozione sussiste, sotto il nome di *Karman*, in paesi d’Oriente impregnati di budismo; ma l’Occidente l’ha perduta e non ha neppur piú, in nessuna delle vite, non hanno piú che la esprima; le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta della vita, non hanno piú che un impiego servile nella tecnica. Noi siamo geometri solo di fronte alla materia. I Greci furono prima di tutto geometri nell’apprendimento della virtù (Rovatti y Vattimo 1988, 97).

Tal vez esta noción subsista –dice Del Lago- bajo el nombre de *Karman*, en países orientales impregnados de budismo; pero el Occidente lo ha perdido (...); las ideas de límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta vital, sólo son empleadas servilmente en la técnica. Nos comportamos como geómetras sólo frente a lo material (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 137).

Los héroes que Simone Weil pone como ejemplo de la condición trágica no son, efectivamente como sucede en el Nietzsche maduro, personas fuertes que miran *más allá*, sino hombres que experimentan su debilidad frente a la dureza de la necesidad, personas vigorosas que *declinan* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 138).

Debilidad, así, significa «el tomar conciencia de la sujeción a la ley de la necesidad natural o divina, y el dolor irremediable que de ella se sigue» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 138-139).

La fuerza expresa una necesidad, la voz de un dios o un demonio, e ignorarlo sería un vileza –afirma Del Lago-. Nada más lejano de Simone Weil que una apología de la fuerza. Pero nada sería más ciego que el desconocimiento de su realidad (...) Existe una estrecha afinidad entre la noción de responsabilidad de Simone Weil y la de la ética de la responsabilidad en Weber (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 140).

Tal semejanza se apoya en el hecho de que, para los dos, el *sentido* del uso terrenal de la fuerza (ya en guerra, ya en política) no tiene fundamentos racionales, mientras que el ejercicio de la fuerza *debe* tenerlos, si se quiere que sus consecuencias sean limitadas. “El hombre no tiene ningún poder y, sin embargo, tiene una responsabilidad”. El porvenir corresponde a la responsabilidad; el pasado, a la impotencia. Y todo aquello que todavía debe suceder habrá un momento en el que será pasado (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 141).

Y, como afirma Del Lago apoyándose en Weber y S. Weil, «la responsabilidad está en combatir bien» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 141). Y hay que tener cuidado con las guerras que cada cual emprendemos. Hay que tener en cuenta al otro, a los otros y los medios que utilizamos para conseguir aquellos fines que pretendemos. No podemos cometer una

...falta de medida. Sería el caso de Juana de Arco, que no combate *en cuanto* llamada por Dios –afirma Del Lago- sino simplemente lucha por Dios. Por el contrario, los hombres responsables guerrearán cuando no pueden actuar de otro modo (...) El hombre sabio se confirma justamente en el obrar... (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 142).

A nivel hermenéutico, Simone Weil anima siempre a «ver más allá de cualquier suceso; eso que Simone Weil llamaba “mirar el mundo como un texto con múltiples niveles de lectura”» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 127).

La necesidad de nuestro tiempo es ciega. La justicia ya no es asunto de los dioses, sino algo inconfesable cuyo único horizonte es el mundo. Por eso la necesidad, en el hombre que se pone a su servicio, se transforma en obsesión, adquiere la figura de una caída infinita. En el mito, es Dios quien sostiene la balanza; en la realidad moderna, esa función compete al hombre (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 147).

Así pues,

Ser para la muerte, como en Heidegger, se contraponen al abandono en el que el hombre experimenta su estar arrojado, su estar vinculado a la necesidad (...) En un universo dominado por la lucha entre los dos principios, -afirma Del Lago- la única vía de salvación consiste en adherirse lo menos posible al mal, en limitar cuanto esté a nuestro alcance el uso de la fuerza (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 148-149).

Respecto a la medida y al límite siguen estas líneas dándonos bellas pistas:

Igual que para Heidegger, el mundo con el que opera la ciencia se transforma en *imagen*, en inversión del nexo hombre-mundo, en olvido del ser. La incomparable riqueza conceptual de la ciencia contemporánea no consigue ocultar el hecho de que en ella ya no se plantea la existencia de una relación equilibrada con la naturaleza, como la que Simone Weil descubre en la ciencia griega (la geo-metría, el arte de la *medida*), sino un proceso indefinido de subjetivización del mundo, la conversión de la naturaleza en ente (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 150).

Y poco después:

El reconocimiento de los límites no lleva consigo, en la obra de Simone Weil, una clausura de la representación, ni tampoco una imagen consoladora, nostálgica, arcaizante, del nexo hombre-mundo. Precisamente la aprehensión de los límites y de la armonía permite comprender lo ilimitado y lo inarmónico. En el juego recíproco de lo limitado y lo ilimitado, el conocimiento se muestra como participación, consonancia, comunicación con lo real (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 151).

Cuando aceptamos la limitación, la debilidad del cosmos, «el conocimiento no se apropia del mundo, sino que pasa a formar parte de él» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 152), afirma Del Lago.

El equilibrio y la concordia –dice Del Lago- sólo pueden restablecerse si se disminuye el privilegio de la posición dominante del hombre en el universo. Los astros no son sólo los símbolos de una danza, sino también la medida de una lejanía incolmable. Abandonarse en menos de lo real significa también caer en bajo el yugo de sus aspectos *terribles* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 154).

La idea de la limitación, de la debilidad, nos lleva hasta la de *conciliación*, hasta un saber que no se configura como una presencia destructiva del ambiente. Remite, sobre todo, al delicado juego de ocultación-desvelamiento en el que el hombre proyecta su presencia histórica en el cosmos (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 155).

Respecto al importante asunto sobre finitud-infinitud:

La noción del *límite*, entendida como aquello que da forma a la vida, impidiéndole transformarse en repetición de sí misma, en supervivencia, es decisiva en esta tradición. Lo que Simone Weil añade a todo esto es el análisis de los efectos de separación –el alejamiento respecto al cosmos- sobre la imaginación humana. Si el cosmos contiene a la imaginación, haciendo posible el equilibrio de las fuerzas en el interior de un orden –posible e imposible, finito e infinito, real e imaginario-, la infinitud del mundo moderno *desencadena* la imaginación (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 156).

Pero con semejante desencadenamiento –prosigue D. Lago- no se conquista una nueva libertad, como en la mitología del progreso, sino la sujeción a un nuevo tipo de necesidad, a lo *ilimitado*. Al desvincularse del cosmos, la imaginación se libera para ligarse a otra cosa, a sí misma (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 156-157).

El dolor sin fin, sin fondo que «no logra llenar los vacíos» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 157), aunque lo intenta lleva consigo la agonía del alma perdida sin ritmo:

...la pérdida de contacto con la realidad, el naufragio. Desgajada de sus límites, el alma vaga sin que su mirada pueda detenerse, sin que la imaginación tenga

un fin. El significado de la tortura, lo que la torna insoportable, no se encuentra unido al dolor en cuanto tal, sino a la infinitud del dolor. En la obsesión el alma se hunde en el tiempo (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 157).

Es obsesivo padecer una necesidad que nos encadena al infinito, afirma D. Lago, no redimible, sin posibilidad de salvación (...) En efecto, en lugar de la violencia mítica, tal como se expresa en la noción de castigo cósmico (la balanza de Zeus), la modernidad sitúa, en todos los ámbitos, el desequilibrio, el dominio de lo ilimitado (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 158).

Y justo después advierte: «En el mundo moderno, –prosigue D. Lagos- la *sociedad* representa la irrupción de lo ilimitado, la interpretación de un espacio incolmable, entre los individuos. En la sociedad, la debilidad humana no encuentra refugio en la mirada de los demás». Pero en el mito, al menos existe un sentido, afirma D. Lagos.

El dolor no obsesivo es lo que describe la relación entre presencia mutua y necesidad. Dicho dolor hace posible que nos movamos conscientemente en relación con la fatalidad, que seamos responsables. Por el contrario, en la sociedad, concebida como dominio de lo ilimitado, la mirada vaga sin poderse detener en el rostro de nadie. En este sentido, Simone Weil describe rigurosamente la relación social moderna como imaginaria. La sociedad encarna el poder aplastante de lo imaginario sobre la medida humana (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 159).

Pero, prosigue con inteligencia Lagos:

la necesidad y la fuerza hacen que una atadura *distinta* sustituya a la que ha sido eliminada. El vínculo social ocupa el puesto del nexo natural: “El capitalismo ha realizado la liberación de la *colectividad* humana respecto a la naturaleza...Pero esta colectividad, en relación al *individuo*, ha heredado la función opresiva ejercida antes por naturaleza”. Entendámonos bien: también la naturaleza es opresiva, en cuanto manifestación del desequilibrio, de la fuerza y de la gravedad. La filosofía es también contemplación y consolación del desequilibrio (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 159).

Como nos recuerda Lagos, Simmel afirmó que «El dinero es el único producto cultural que es pura fuerza, que ha eliminado, arrojando lejos de sí, a quien lo

llevaba, transformándose en un absoluto y puro símbolo» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 161).

El recorrido de S. Weil acaba encontrándose –afirma D. Lagos- con el de la filosofía actual gracias a la *noción de debilidad*. En efecto, debilidad expresa la condición común del pensamiento y de la existencia frente al nihilismo (...) Heidegger subraya la necesidad de aceptar este destino: “El nihilismo no es en sí mismo algo patológico, como el cáncer. En lo que respecta a la esencia del nihilismo, no hay esperanza de curación” (...), no tiene sentido alguno negarlo o intentar combatirlo: “No existe ninguna mente dotada de penetración intelectual capaz de negar que el nihilismo, bajo las formas más diversas y escondidas, constituye el estado ‘normal’ de la humanidad” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 162).

Frente a esta subordinación de la filosofía a la categoría de lo útil, que ya Nietzsche había indicado al identificar verdad y poder, la tarea del pensamiento no es hoy otra cosa que la de un diálogo –sin pretensiones “fuertes” de sistematicidad, integridad y penetración- con la esencia del nihilismo; es decir, con la culminación misma de la filosofía (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 163).

Como afirma Vattimo, «El nihilismo es un evento del cual forma parte también el desenmascaramiento teórico» (Vattimo 1989, 174). Andrés Ortiz Osés, así, afirma en *El sentido de la existencia. Postmodernidad y nihilismo*:

Ha sido la hermenéutica la que ha tratado de concordar la razón y el corazón, el logos griego y el logos cristiano, la tradición y la modernidad, proyectando una postmodernidad en la que se resuelvan y disuelvan las oposiciones clásicas.

Y en este mismo libro a cargo de Vattimo, Osés, Zabala y otros, escribe Patxi Lanceros en el epílogo,...«conocer el conocimiento, tarea que considero esencial, exige investigar sus orígenes, sus características, sus tipos. Sus límites» (ibíd. 147).

La afirmación de Zaratustra de que el tú es más antiguo que el yo tiene -según Klages- una importancia decisiva porque invierte un axioma que había encontrado en Descartes su expresión metafísica. Si para encontrar al otro debo volverme a una realidad primaria que se me presenta como fenómeno, para encontrarme a mí

mismo debo suspender esta tendencia y volverme extraño a mí mismo (Vattimo 1987, 159).

Es Heidegger quien, con acierto, ingenio y humildad, reconoce no poder controlar al nihilismo, aceptando el desencanto que ello desencadena.

El retorno a las cosas mismas, que constituye para Heidegger la misión actual del pensamiento, no significa ciertamente una recuperación del objetivismo, sino una reflexión acerca del estatuto precario de la subjetividad en la filosofía. Significa, además, aceptar la posibilidad de una relación con el mundo que ya no puede concebirse en términos de conciliación (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 163).

Heidegger utiliza la metáfora del bosque denso e impenetrable contraponiéndolo a los senderos

en los que queda suspendida la esperanza –yo diría con el permiso del filósofo, la “utopía débil”- de encontrar o de indicar el verdadero camino. Así, una de las nociones decisivas de Heidegger, la *Lichtung*, alude sólo a la posibilidad de que en la espesura del “extenderse irrefrenable de la racionalización y de la fuerza erradicadora (*das Forttreissende*) de la cibernética’ se abra un claro (*Lichtung*), entendiéndolo por ello una apertura a la verdad que todavía no es verdad (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 164).

Y la misión (“verdad”) de la filosofía «reside en los claroscuros» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 164), como nos recuerda Lago, al hilo de la reflexión heideggeriana pocas líneas después. El caso es que ya está todo preparado para rechazar el entendimiento e identificación de cualquier conquista de la verdad. Sólo poseemos un claro en el bosque, un raballo de luz en la oscuridad, un oasis de esperanza, eso sí, siempre la esperanza, no la fantasía evasora.

Por consiguiente,

la noción de debilidad indica la frágil constitución del actual pensamiento filosófico, su oscilación entre el reconocimiento-aceptación del proceso de plena realización de la metafísica como Historia del Ser –la normalidad del nihilismo- y la superación, accidentada, necesariamente ambigua, intermitente, de esa misma condición (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 165).

El pensamiento se instala “débilmente” en la diferencia (...) asumiendo la imposibilidad de pronunciarse en torno al dilema óntico-ontológico. En concreto, Heidegger se opone tanto a la recuperación de la tradición, cuanto a la ilusión de que la esfera de la técnica, el imperio de los entes, el ámbito de la fuerza y de la ausencia de fundamento, puedan en cuanto tales resultar transparentes, ofrecer un proyecto. Se trataría, en cualquier caso, -apunta De Lago- de un proceso de imposición (*Gestell*), de un ser-proyectados, que el hombre cree controlar, como si fuera él el que proyectara (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 165-166).

Para Heidegger, siguiendo la lectura que hace De Lago de *Identidad y diferencia*, todo desemboca, en el mejor de los casos, en la exigencia de una ética adecuada al mundo de la técnica:

Aquí la ética se presenta como una variante, una ramificación del proceso de imposición. También una ética sin fundamentos (...) se muestra como una traducción adecuada a nuestro tiempo, de los presupuestos fuertes de la *metafísica*. Cualquier ética, incluso la concebida en los términos más débiles, meramente operativos, de una coordinación de las actividades humanas, apela al fundamento perdido, incluso en las condiciones de olvido que constituyen un motivo de escarnio respecto al fundamento originario, metafísico (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 167).

Pero, entra en acción Lagos con una brillante idea. Si lo pensamos bien, la misma debilidad puede ser la ética, el mismo mensaje traducido:

«Aquí la debilidad no aparece tan sólo como una condición lógica, como una particular constitución del pensamiento, sino que remite a un estado que podría llamarse *patológico*, a la debilidad como horizonte de la existencia» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 167). Así, pues, si tenemos que dar un contenido a la expresión “débil”, afirma De lago:

Débil es, por tanto, como en la enigmática reflexión del segundo Heidegger, la índole del hombre que se reconoce de alguna manera vinculado a la *necesidad*. Este acepta, como ocurría también en el pensamiento de Simone Weil, venirse abajo juntamente con el mundo, aunque limitando, dentro de los límites de lo humanamente posible, su contribución a la injusticia.

Finaliza De Iago con una visión, para mí, un tanto discutible:

«La limitación, la debilidad *en cuanto ética*, puede ser la forma que reviste hoy la responsabilidad. Si a este venirse abajo pueda corresponder un nuevo equilibrio, una justicia, es algo que el pensamiento, hoy por hoy, no puede determinar» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 168). En el capítulo “Envejecimiento de la `escuela de la sospecha”, de Maurizio Ferraris, nos contentamos con las numerosas citas de Heidegger que alternan en el texto. Para la escuela de la sospecha, nos recuerda M. Ferraris, pensar equivale a interpretar. Es más, al hilo del Libro del filósofo de Nietzsche, Ferraris nos recuerda que las verdades son puras ilusiones que, en el tiempo, se nos han ido olvidando que son eso: ilusiones falsas, que no existen como tales.

Pero es evidente, nos dice Maurizio Ferraris, que «la `escuela de la sospecha` manifiesta hoy signos bastante evidentes de caducidad» (ibídem), al contrario que la hermenéutica, especialmente el pensamiento de Gadamer, que tiende a tener un claro hueco en el pensamiento filosófico actual. Su superioridad se basa en que no pretende desenmascarar sino que, poniendo esta intención entre paréntesis, se presenta «no como ruptura y superación de la tradición filosófica, sino más bien como su recuerdo y conservación» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 170-171).

Foucault ya reconoció los riesgos que tenían las filosofías de Nietzsche, Marx y Freud: el nihilismo y el dogmatismo. Así, pues, hoy si queremos ser honestos y sin robarles el trofeo merecido a estos tres autores, se debe sospechar de los “sospechadores”. Nihilismo y dogmatismo, pues, se refuerzan mutuamente; el desenmascaramiento tiende o a volverse sobre sí mismo, o bien a sentar las bases de un nuevo mito dogmático, eventualmente caracterizado por un “horror mítico al mito”. Para Derrida el error está en que desvelar metáforas es hacer, queramos o no, metafísica, aquello que precisamente quiero dinamitar. De alguna manera, podemos llegar a decir que la filosofía de la sospecha es un pensamiento que podemos calificar como “fuerte”.

También, respecto al asunto de la temporalidad y la hermenéutica, obtenemos ciertas pistas que se agradecen:

Al dejar de ser repetición del pasado, –afirma Ferraris- la comprensión se torna participación en un sentido presente. Garantizada por la espiritualidad de lo escrito, una continuidad fundamental liga momentos dispersos –y remotos, ya transcurridos, tal vez no plenamente comprensibles-, haciéndolos presentes en la interpretación (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 183).

En definitiva,

mientras la hermenéutica de la sospecha tiende a poner el acento sobre los aspectos “vertiginosos” y aporéticos de la interpretación, la integración gadameriana, se presenta como una posición excesivamente pacífica, como una relación muy poco problemática con los legados de la tradición, entendidos como objetos hermenéuticos (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 183).

En el Capítulo “La *Lichtung*, de Heidegger, como *lucus a (non) Lucendo*”, Leonardo Amoroso nos retrotrae a la visión de verdad agustiniana, y a su famoso «*Noli foras ire...*» para –desde ahí- hacer una crítica contemporánea:

La verdad es concebida como aquella claridad que nos permite ver las cosas como son. El ser, en cuanto fundamento o esencia de todas las cosas, es semejante a la luz, que no sólo hace posible la visión, sino también, antes que nada, la misma vida sobre la tierra (...) En la metafísica de la luz, la verdad y el ser y Dios son aprehendidos, antes que nada, como luz clara, como claridad ya presente y siempre disponible (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 192-193).

En la ontología contemporánea, en lenguaje y en el pensamiento de Martin Heidegger, encontramos una palabra que, por una parte remite a la metafísica de la luz, pero, por otra, pone en tela de juicio sus presupuestos tácitos y transforma sus rasgos esenciales. Esta palabra fundamental –dice Amoroso- (*Grundwort*), –que sirve de palabra-guía- es *Lichtung* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 193-194).

Existe una especie de oposición entre luminosidad y oscuridad que «se manifiesta en el hecho de que la *Lichtung*, como claro luminoso, está definida por sus contornos, es decir, por estar circundada y cuasi escondida en un bosque más espeso y, por ende, también más oscuro» (Rovatti y Vattimo 2006, 195).

«El término alemán *Lichtung* es de formación reciente; pero tiene, por decirlo así, una larga historia de familia, de enorme relevancia y productividad culturales» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 196). Parte de *loh*: “bosque sagrado”, que permanece en algún dialecto y en la morfología –asegura Amoroso- de algunos elementos geográficos. Pero ya en el periodo medio alemán podemos encontrar testimonios del lenguaje de los místicos equivalentes a “iluminación”: *leuchten*, más o menos igual que *clarière* (francés) y que *clarus*, latino o *clearing*, inglés..., todo ello con un significado similar a “claro del bosque”, esclarecer, iluminar... Rovatti y Vattimo, op. cit, p 196).

Ahora bien, el *lucus* (*lux*, *lucere*) «no sería tanto un claro cuanto un pequeño bosque» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 197). Pero lo más significativo para nuestro propósito es que la doble relación del *lucus* con la luz y con la oscuridad sea objeto de la especulación etimológica de los gramáticos romanos (...), testimonios de la conciencia de esta doble relación (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 199-200).

El primer ejemplo –prosigue Amoroso- está constituido por un “oxímoro”: Virgilio, que usa frecuentemente la palabra *lucus*, sobre todo en su significado religioso, escribe: “Nulli est certa domus, lucis habitamus opacis” (...), nadie posee una morada segura, habitamos en “*lucos opacos*” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 200).

La posición de Heidegger no es simplemente antihumanista, pues entonces no estaríamos ante una superación, sino frente a una mera inversión de la metafísica, es decir, en presencia de una simple oposición interna debe hacernos reflexionar.

En *Ser y tiempo* afirma Heidegger que “el ente que lleva el nombre de ser-ahí es ‘lo iluminado’” (“*Gelichtetheit*”) del ser-ahí; pero no la fuerza o manantial ópticamente presente de una claridad (*Helligkeit*) que, irradiando su propia luz, aparecería por momentos en este ‘ente’ (SZ 350). El ser-ahí, por consiguiente, resulta “iluminado”, mas no por la luz de otro ente distinto, sino en su mismo ser. El ser ahí es el ente ontológico; por tanto, está abierto en relación a su propio ser y al ser de los entes distintos de sí, puesto que para el ser ahí está en juego su propio ser en el ser de los demás entes (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 202).

Pero la *Lichtung* también es

“la “anulación” por parte de la nada (...) En efecto –continúa Ferraris– la *Lichtung* no es ni *Vernichtung* (“aniquilamiento”) ni *Verneinung* (“negación”); consiste más bien en “suspender” que al mismo tiempo remite, de manera “enajenante” (*befrendlich*) al ente (...). Pero si el pensamiento se olvida de la nada, los entes forzosamente se tornan rígidos, transformándose en objetos, y su ser es concebido entonces como presencia constante y, por ende, como algo obvio y no problemático. Únicamente a través de la *Nichtung* de la nada se abre un acceso al ser como algo “distinto” del ente: “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia, tiene lugar la originaria apertura del ‘essente’ en cuanto tal; es decir, en cuanto ‘essente’, y no nada” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 204-205).

La diferencia de la metafísica de Heidegger de la tradicional se basa, según Amoroso, en que mientras la tradicional se detiene en el escenario de la *Lichtung* y nunca aparece otra cosa más que el ente, en la rememoración heideggeriana se dirige a la *Lichtung* pero como horizonte y no como objeto. Ahora bien, «el ser se oculta mientras se descubre en el ente» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 207).

“La diferencia pensada a partir del ente, es una nada (...), es aquella nada que ‘suspende’ toda aparente identidad del ente, en cuanto indica el dominio esencial de su aparecer, la *Lichtung*, que ella misma despliega” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 207).

De alguna manera, sirva de resumen, Ferraris está diciendo:

Hasta ahora hemos interpretado la *Lichtung*, de Heidegger, como un *lucus a non Lucendo*, teniendo en cuenta principalmente el retirarse (*Entzug*) del ser; retirarse o retraerse que constituye, al mismo tiempo, una relación (*Bezug*) con el ser-ahí y una diferencia en comparación con el ente (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 208).

La esencia de la *Lichtung*, explícitamente contrapuesta a la metafísica tradicional, se enriquece –afirma Amoroso– (...) con el decir poetizante de Hölderlin” (...) Heidegger no intenta superar la tradicional metafísica de la luz rechazando simplemente la metáfora con la que ésta ha concebido el ser, la verdad y el ente supremo, sino más bien profundizando en ella. El ser y el ente supremo, dios, han sido entendidos, con el tropo de la luz, como presencia constante (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 215).

La *Lichtung* se encuentra de alguna manera definida por la oscuridad. «Para Heidegger, más original que la luz de dios –afirma Ferraris- es la *Lichtung*, como dimensión de lo sagrado que-desvela y y-esconde (*entbergend-verbergende*)» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 216).

Se trataría, pues, de

dos momentos igualmente originarios y recíprocos de un único suceso: el ser-ahí está abierto (*offenstandig*) en cuanto se deja implicar por el ente, en cuanto se abre a la experiencia; el ente resulta manifiesto (*offenbar*) en cuanto es accesible al ser-ahí, en cuanto se le muestra (...), no estamos ante una simple relación 3ptica, sino frente a una relación ontol3gica (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 216).

Así, tenemos que ver que *Lichtung* es la *aletheia*: «...*Lichtung* es la “traducción” apropiada de *aletheia*, en cuanto dimensión del no-ocultamiento que se produce a partir de lo escondimiento –dice Ferraris- : una experiencia que determin3 la tonalidad del pensamiento de los primeros griegos» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 217).

Pero «no debe considerarse como un lugar ya dado» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 218); y as3:

se configura como el abrirse de lo abierto (...), puesto que la *Lichtung* alude a un salir-a-la-luz desde una oscuridad irreductible, que protege, esconde y circunda (...). La met3fora de la luz, t3pica de la metaf3sica, tambi3n se demuestra inadecuada para expresar la esencia de la *Lichtung* cuando la luz no es considerada como una claridad ya dada y siempre disponible, sino como un iluminar. Efectivamente, “el iluminar-abrir (*Lichten*) no es un puro clarear (*Erhellen*)” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 218).

«El pensamiento que rememora la *Lichtung* como *aletheia*, no-ocultamiento, “supera “la met3fora de la verdad de la metaf3sica de la luz concibi3ndola “m3s originariamente”, o sea, retrotray3ndola hasta su origen esencial no considerado» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 219).

Precisamente, en cuanto escondido, el misterio sigue siendo

lo que libera (...) por cuanto custodia cualquier posibilidad de ulteriores desvelamientos. El h3bito humano adecuado a 3l es la “apertura hacia el

misterio” (...) Con el fin de subrayar este nexo esencial entre el no-ocultamiento y el ocultamiento, Heidegger llega a afirmar audazmente: “la verdad, en su misma esencia, es no-verdad” (...); y más adelante, (...) es el corazón de la *aletheia* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 220-221).

La *Lichtung*, afirma audazmente Ferraris siguiendo a Heidegger, es ver pero también oír. Oír el sonido de la quietud (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 222). El *Dickung* (lo espeso del bosque) puede ser visto como un

horizonte oscuro que toda experiencia humana lleva consigo (...), puesto que el pensador se encuentra siempre implicado previamente en el ser. La conciencia de esta implicación ontológica determina ya la novedad del modo como la cuestión del ser se plantea en *Sein und Zeit*: a través de la pregunta por la existencia (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 223).

Los *Holzwege*, sin embargo, -prosigue Ferraris- no son senderos errantes (*Irrwege*) en el sentido negativo de la palabra, ni tan siquiera senderos sin meta. Al contrario, poseen una meta: el corazón del bosque, el lugar donde se interrumpen. Este corazón del bosque no es otra cosa que la *Lichtung* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 224).

¿Pero hacia dónde nos lleva ese camino heideggeriano?

Si el pensamiento de Heidegger es un camino, -sentencia Ferraris- no se trata de un “camino hacia...”, sino de un “camino en...” (...) Este encerrarse-que abre (*das Freigebend-Bergende*) del paraje es aquel “movimiento que en-camina” (*Be-wägung*) en el que se dan los caminos (*Wege*) que forman parte del paraje (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 224-225).

«El paraje “que en-camina” (*Be-wägend*) de la *Lichtung*, en cuanto cruce de relaciones en el que nosotros mismos nos encontramos ya implicados (...) constituye una nueva descripción de lo que Heidegger había ya expuesto bajo el título de “círculo hermenéutico”» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 226).

En nuestra relación con el lenguaje -afirma Ferraris- experimentamos esa implicación ontológica en la que se fundamenta el círculo hermenéutico (...) Como horizonte circunscriptivo y posibilitante -pero que, en sí mismo, jamás puede ser

circunscrito con la mirada-, el propio lenguaje, en su esencia (*Wesen*), es lo que se “despliega” (*west*) en la *Lichtung* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 226).

Se trata más bien –dice Ferraris- de un pensamiento emparentado con aquel poetizar “mensurante” del que ya sabemos que “aúna la claridad y el resonar de los fenómenos celestes junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño” (...) No elimina, sino que más bien preserva la oscuridad, y ésta, por su parte, “hace que la luminosidad” (*Dem Lichten*) conserve la plenitud de cuanto ella puede donar en su aparecer radiante (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 227).

Tiene, pues, la posibilidad de desplegar su verdadero ser en su lugar:

La interpretación, en cuanto *Er-örterung*, coloca lo dicho en lo no-dicho. Y, al hacerlo, no oscurece lo dicho (¡no estamos ante una oposición al iluminismo de corte oscurantista!), sino que, al contrario, lo ilumina aunque de un modo muy particular; es decir, lo coloca en su posibilidad o, lo que es lo mismo, en la oscura dimensión de una referencia que lo custodia. El lugar (*Ort*) de esta “interpretación” (*Erörterung*), en el que luz y oscuridad se encuentran de la manera explicada, es la *Lichtung*, concebida como *lucus a non Lucendo* (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 228).

Del capítulo “Cuando sobre el pueblo cubierto por la nieve aparece, silencioso, el castillo” (La propensión narrativa ante el paisaje indescriptible), de Giampiero Commoli, destacaré tan sólo una estrofa que me parece relevante para toda esta cuestión que andamos estudiando:

El pensamiento que interpreta intenta reforzar la identidad incierta del sujeto: “soy en cuanto interpreto”; pero la vacuidad de su esfuerzo interpretativo confirma y consume en el sujeto la angustia de una tragedia sin solución. La propensión narrativa es, antes que nada, descripción de este espacio trágico (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 227).

Filippo Costa, en “El hombre sin identidad de Franz Kafka, hace unas reflexiones que son nada despreciables respecto al tema de la teología negativa:

En la teología negativa tradicional, lo típico es la heterogeneidad; negar a Dios una cualidad no significa atribuirle su opuesta (o contraria), sino que implica una afirmación de orden superior o “trascendente”, capaz de desplegarse en una serie de

implicaciones, pero que no cristaliza en un enunciado positivo. Esta superioridad de orden o nivel es denominada “ontológica” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 302).

Y prosigue inmediatamente aclarando conceptos:

Distinta es la superioridad lógica o metalingüística, de extraordinaria importancia en la teología negativa. De hecho, -afirma Costa- en ella se fundamenta el ateísmo elemental: el sentido ordinario que hay que atribuir a la negación de la existencia de Dios, es el de la afirmación (pseudo) inductiva de la ausencia del término (insustituible) “Dios”, en aquellas enunciaciones que expresan la realidad (...) A la proposición “Dios ha creado el mundo” corresponde, desde la perspectiva atea, el enunciado “el mundo no ha sido creado por Dios”. Se rechaza, de este modo, un predicado divino y se vacía de contenido el concepto de Dios (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 302).

A causa del Dios-que-no-existe, el hombre no es tratado con “justicia”, no obtiene esa justificación que da origen a su auténtico ser. La infelicidad, el mal, el juicio-de-muerte que – al igual que la “bestialidad” representada por Kafka- están unidos al origen y a la razón primera de que los personajes vivan; el mecanismo inexorable de un proceso sin procedimientos ni eventos; la dispersión en que concluye la propia existencia al faltarle una potencia real capaz de aceptarla y justificarla... (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 306-307).

«No es difícil entender que en esta teología narrativamente negativa no haya lugar para el propio vocablo “Dios”, que el lenguaje ya no puede mantener en su originaria pureza metafísica» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 307). Gadamer «ha hecho posible el sentido de la verdad como movimiento del intérprete hacia lo analizado, y no como asimilación actual. Como utilización de lo que debe ser descifrado por parte del que interpreta» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 317).

La imposibilidad de encontrar la verdad, de la que tanto se ha hablado a propósito de Kafka, -comenta Costa- se lleva a cabo propiamente como sistemática falta de entendimiento en la que se frustran las intenciones de identidad desplegadas en el diálogo (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 323).

Para Kafka –afirma Filippo-, el hombre

no es el “hombre interior”; tampoco es el solitario, ya que su soledad es negativa, no excluye a los otros, no los comprende y no los reclama. El hombre sin identidad ni es “singular” ni es “universal”, ni se anula ni se afirma, ni es pecador ni tampoco inocente. Desde un punto de vista positivo, ese hombre significa la identidad *posible*, lograda (presuntamente) a través de la identidad de los demás. Pero no hay auténticos “otros”; cualquier “otro” es (...) una proyección de la propia posibilidad o de la propia identidad perdida (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 326).

Muchos se preguntaron de dónde nos viene, entonces, el miedo a la muerte, sino de la imposibilidad de la vida tras la muerte:

El horror a la muerte es la conciencia de la otra “imposible” posibilidad: imposibilidad en la escritura, posibilidad en la vida. La escritura no es, por tanto, el mundo de los muertos (...) Poder morir sólo es posible cuando existe “algo, una identidad sustancial que actúa como sujeto del morir (...) cuando hay un para-quién” poder morir (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 327).

Pregunta F. Costa: «¿Mas no es acaso el relato mismo, el lenguaje, el “logos”...el lugar de una segunda aceptación que no justifica, que no salva, pero que puede reconocer a los otros sin necesidad de juzgarlos?» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 339). Franco Crespi, en el capítulo “Ausencia de fundamento y proyecto social”, trae a colación las palabras de Vattimo y añade unas sugerencias:

«La interpretación más rigurosa del significado que adquiere para Heidegger el final de la metafísica parece ser la que subraya el nexo existente entre metafísica e historia del ser» (G. Vattimo, 1981), avisa que el fin de la metafísica coincide con el fin de la historia del ser, y ello niega, de algún modo, poder recuperar la interpretación religiosa y teológica del texto heideggeriano ni una construcción “no ontológica”, dirigida hacia los entes. El sujeto deja de aparecer como “centro fundamental” y no tiene ya su morada en centro alguno» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 340).

«Cualquier problema relacionado con la dimensión transcendental habrá de encararse teniendo en cuenta a ese “ser arrojado histórico-finito que se despliega entre el nacimiento y la muerte”» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 341). Es claro que la organización tecnológica no es neutra:

El reconocimiento del término de cualquier perspectiva de un futuro advenimiento del ser viene a coincidir con la crisis actual del punto de vista utópico de la superación final de las contradicciones, que había animado a las grandes concepciones sociológicas (de corte positivista o marxista), y que dominó – refiriéndose al siglo XX - durante la primera mitad de nuestro siglo (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 341).

Crespi entiende que Apel y Habermas se mueven dentro de la tradición y órbita kantiana. «La ausencia de un fundamento antropológico absoluto (humanismo, racionalidad sustancial, etc.) –afirma Crespi- hace entrar en crisis a la capacidad crítica de la teoría social» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 342). La crisis del fundamento y el final de la ontología ponen en tela de juicio la actitud de la teoría sociológica en relación a la dinámica social y la capacidad de predicción del obrar:

«La conciencia de los límites del saber se contrapone, efectivamente, a la experiencia fuerte del pensamiento, caracterizado por la posesión de la verdad y del fundamento absoluto, y destruye radicalmente las bases que legitiman el poder y la norma» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 342).

El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación de la realidad social; y esto no sólo por tener en cuenta que semejante realidad, a causa de su enorme complejidad, trasciende y supera cualquier intento anticipador, sino también porque la admisión de los límites del saber pone de manifiesto la violencia contenida en la voluntad de encarnar en la experiencia real la excesiva simplificación de los paradigmas teóricos (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 343).

Encadenando la anterior idea afirma Crespi que hace falta algo más que reconocer el límite:

Por tanto esa experiencia se encuentra más caracterizada por una actitud de atención que por un estado de ánimo que tiende más a mostrar que a demostrar o a “construir”. Que el descubrimiento del límite no basta, sino que también es preciso rechazar la seducción del proyecto totalizante y de la violencia paradigmática es algo suficientemente probado... (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 343).

Para encontrar la modalidad *débil* de la experiencia del límite es necesario esperar hasta Nietzsche, que en cierto sentido la inaugura, aunque, por otra parte, parezca negarla con los hechos; pero, sobre todo, hay que mirar a Heidegger, gracias al cual el pensamiento se transforma plenamente en atención y escucha, y a Wittgenstein, que demuestra, con su propia trayectoria, que el entendimiento debe abandonar cualquier pretensión totalizadora (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 344).

«La aceptación rigurosa de lo indecible como confín de lo que puede ser dicho implica una tensión entre lo decible y lo indecible, cuyo punto máximo es el *callar*, en cuanto disposición “correcta”» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 344). «No existe *télos* alguno de la historia, sino que ésta, al contrario, se presenta como experiencia repetitiva –a través de mediaciones simbólicas siempre nuevas y con distintos grados de conciencia- de la misma imposibilidad de conciliación» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 345).

La falta de absolutización y la imposibilidad de concordia existencial «es lo que constituye la connotación *débil* de un pensamiento contrapuesto, por naturaleza, a todo triunfalismo lógico o historicista» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 346).

Con todo, la “desesperación” propia de esta actitud (...) ha dado el adiós definitivo a la necesidad de esas certezas reconfortantes (...) de la fe en el absoluto. Salir de la lógica de la absolutización equivale, efectivamente, a ponerse fuera de la alternativa esperanza-desesperación, o mejor, constituye la apertura a una nueva esperanza no ilusoria: la de poder adherirse (...), la de poder finalmente ser movidos por un “instinto de vida” (aceptación de la impracticabilidad de la conciliación), y no por un “instinto de muerte” (aspiración a la superación de esa incapacidad de concordancia)” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 346).

«La violencia de la teología, de la metafísica, del racionalismo y de la ciencia impregna, de principio a fin, toda nuestra historia, manifestándose como pensamiento *fuerte* de sus dogmas, de sus fundamentos ontológicos, de sus criterios objetivos”» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 349).

Se hace, así, necesario entablar con la razón «una relación hermenéutica más cauta, inspirada por la atención, y a captar la interacción de

dimensiones complejas, no reducibles a los esquemas unívocos de la racionalidad de la eficiencia» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 349).

El tomar críticamente conciencia de la fuerza destructora inscrita en la *ratio* y en la relación *ratio*-dominio (...) surge en el momento en que, por haber alcanzado ese sistema su máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban (J. F. Lyotard, 2006).

«Quizás sea Adorno el que mejor ha subrayado la índole fatalmente destructiva de la razón iluminista y de las formas de utopía basadas en el ideal totalizador de una ilusoria superación definitiva de las contradicciones históricas» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 350). Adorno se confiesa distante con el pensamiento heideggeriano. No tiene este autor una tendencia fuerte ni débil, de la consumación metafísica-ontológica. Ahora, eso sí, Adorno rechaza cualquier atribución de una índole afirmativa a la verdad, y el de toda absolutización de la identidad. En Adorno, la dialéctica negativa debe volverse contra sí misma para no transformarse a su vez en una forma totalizadora. Debe mantener su apertura a la posibilidad, a la promesa de lo otro, a la esperanza, -y yo añadiría- a la “utopía débil” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 351).

Santiago Zabala comenta (Zabala, op. cit, p 43) que para Vattimo existe una relación entre el final de la filosofía como metafísica y el final de los gobiernos totalitarios, de ahí la relación que intuye Vattimo entre el pensamiento débil y la praxis política. Así, filosóficamente, más que teorizar que «Ser es lenguaje», en su carrera política – afirma Zabala- Vattimo practicó una política que le permite de forma creciente al “lenguaje colectivo” ser el “evento” del Ser».

Y añade una idea que ya tenía yo desde hace un tiempo y con la que he estado demarcándome en esta tesis: que la hermenéutica es una filosofía proyectiva, postmetafísica, de transformación y no meramente descriptiva. Ello, para mí, conlleva asumir el concepto que yo acuño de “utopía débil”: utopía, en el sentido de realizar la justicia y la caritas, de hacer realidad lo que es posible. “Débil”, por reconocer los límites que existen y los que no debemos transgredir para no volver a caer en las garras de un progreso infinitista in-humano.

El pensamiento débil de Vattimo ayudó, en este sentido que estamos hablando, a debilitar la violencia y el odio engendrado en Italia, por ejemplo, con el terrorismo de extrema izquierda, aunque esto le haya traído a Vattimo más de un problema o rechazo por parte de alguna de las izquierdas. Esto refuerza. Si cabe, aún más mi tesis de “utopía débil”. En el fondo vengo a decir aquello de que no habrá paz sin justicia, pero si esa justicia no está basada en la caridad, esa justicia tampoco devolverá la paz. No se trata de echar la mirada a otro lado (y así caer en el peor –o el único- de los pecados: el de omisión) para poder seguir viviendo, sino de ser crítico buscando la justicia pero amando, respetando al ser humano, no pasando por lo alto de él. Sólo y desde ahí es posible una transformación social. Una libertad “sin límites” puede llevarte al error de no aceptar el disenso.

Adorno, pues, se aparta de las teorías contemporáneas y el pensamiento de la diferencia será lo que lo une a Heidegger. Adorno «no renuncia a la “esperanza de la conciliación” (...), esa esperanza es, antes que nada, una forma de *resistencia* del pensamiento “contra lo que simplemente es” un signo de la “imperiosa libertad del sujeto” en relación al objeto» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 353,). «Por lo tanto, la negación de la utopía positiva no elimina, en Adorno, la tensión utópica concebida como apertura hacia lo posible y lo no determinado» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 354). Se mantiene, pues, en tensión pero incurre en inevitables deformaciones.

El imperativo categórico adorniano –“Pensar de tal manera que Auschwitz no se vuelva a repetir” (T. W. Adorno, 1970, pág. 330)- expresa la hondura de un compromiso que nadie puede dejar de tomarse en serio: un pensamiento firme contra toda represión, dominio, violencia. Hay que ser crítico, no hacerse cómplice de la violencia. Hay que fundamentar el consenso y la solidaridad social “sin que esto implique una nueva recaída en cualquier forma de absolutización” (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 356).

Buscar fuera de la ideología impositiva y dominadora no es fácil, ya que

en la esfera de la praxis sólo cabe obtener esta posibilidad si se permanece fiel a la *tensión* entre lo decible y lo indecible; pues, de lo contrario, se retorna sin dificultad a una de las formas de la frivolidad estética o del racionalismo fácil, a las

que Adorno temía con motivo, –asegura Crespi- en cuanto suponen una cesión ante lo existente y ante la lógica del poder (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 356).

Y en esa misma página sigue diciendo:

La aceptación de los límites radicales del pensamiento será fiel a sí misma si se mantiene una rigurosa vigilancia respecto a las recaídas (...) en nuevos modos de absolutización unívoca, que –por un camino o por otro- volverían a conducirla hasta la metafísica.

Habría que prever el obrar para poder construir una convivencia pacífica. Pero es fácil que se tienda a sacralizar la cultura, absolutizando las normas y las leyes, aunque no logre hacerlo de forma definitiva. «Si el orden social quiere subsistir, debe evitar que sus formas de mediación se absoluticen en exceso, que acaben por esclerotizarse» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 359).

Como dice Crespi,

No estamos ante una debilidad *teórica* sino frente a una endebles *práctica*, fundamentada en una doble elección: de una parte, la de no ocultar los límites del saber; de otra, la de no utilizar técnicas de manipulación derivadas del conocimiento de esa restricción, sino, al contrario, hacer que todos comprendan el carácter convencional de cualquier orden simbólico (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 360).

Pero existe la imposibilidad de llevar a la práctica la concepción “débil”, ya que dese esos presupuestos simbólicos se vendría abajo; «sólo cabe una postura intermedia –afirma Crespi- entre la lucha contra las absolutizaciones excesivas y la exigencia de conservar las condiciones de anticipación del futuro, que son las únicas que permiten mantener el orden social» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 360), pero ello nos lleva –según Crespi- a una posición elitista: el fin de la ontología y lo absoluto «podría ser vivido en el ámbito individual» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 361), pero nunca colectivamente, aún cuando todos los adultos fueran maduros, pues mantendríamos la inseguridad-conflicto que genera la falta de un único punto de vista. Según esto, habría que reconocer que sería imposible un orden social ideal. Y por ende, una desilusión ante la promesa de poder liberarnos del poder (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 360-361).

Según Crespi, hoy, por lo tanto, estamos bajo las mismas amenazas: «fideísmo místico, fanatismo político, fetichismo tecnológico y del consumo, evasiones hacia el esteticismo, etc.» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 362). Parece que hay una regla directamente proporcional adherida al ser humano: «cuanto más crece la conciencia de que no existen fundamentos absolutos, tanto más aumenta la ansiedad originada por la inseguridad que ese conocimiento lleva inevitablemente consigo» (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 362). Quizá, el único remedio, afirma este autor, sea la responsabilidad ética.

Pero, ahora bien:

si reconocemos en la realidad democrática la posibilidad de un modelo de un modelo de sociedad en el que la absolutización se encuentre reservada exclusivamente a algunas reglas fundamentales de convivencia, que hacen posible una pluralidad de juegos distintos, entonces podremos confiar en una concepción iluminista débil –afirma Crespi-. Pero tampoco en este último supuesto habremos de olvidar que no existe factor alguno que resulte absolutamente inmune a los riesgos del dominio: la experiencia de la falta de fundamento nos invita, pues, a aceptar, como condición normal de la existencia, su carácter insostenible (Rovatti y Vattimo, op. cit, p 362).

4.4.2. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *La secularización de la filosofía*:

Las siguientes páginas están, especialmente, atravesadas por una hábil crítica a la superación de la violencia metafísica de Adorno y Lévinas. En el capítulo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, dice Richard Rorty:

Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo requerirán de una premisa religiosa o filosófica para la política. Pero Rawls sugiere que, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, la necesidad de tal legitimación deja gradualmente de ser sentida. Y es que una sociedad como esa podrá adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Esa será una sociedad que valorizará la idea de “fin de la ideología”, que considerará el

equilibrio reflexivo como el único método necesario para las decisiones de la política social (Vattimo 1992, 39).

Y en las páginas 45-46:

¿La justicia está antes que todo? No existe prueba más notable a favor del hecho de que las instituciones democráticas deben ser valoradas sobre la base del tipo de individuos que producen que la que pueda existir a favor de que se las debe justipreciar sobre la base de los mandamientos divinos.

No hay prueba alguna de que exista un tipo cualquiera de orden natural de acuerdo con el que resulte posible discutir semejantes argumentaciones. La idea de que las controversias de orden moral y político deberían ser siempre “reducidas a los primeros principios” es razonable sólo si implica que debemos buscar un terreno común con la esperanza de lograr el consenso. Pero se vuelve distorsionante si se la interpreta como pretensión de que hay un orden natural de premisas de las cuales deben deducirse las conclusiones morales y políticas, para no hablar de la premisa de que un interlocutor particular cualquiera (por ejemplo, Nietzsche o Loyola), ya ha logrado individualizar el citado orden (ibíd. 45-46).

Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como “un experimento”. Si todos los experimentos de esta clase fracasan, nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Adquirirán, simplemente, algún tipo de advertencia acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque nada sobreviviera de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales pueden ser vistas como experimentos de cooperación antes que como intentos de concertar un orden universal y ahistórico. Resulta difícil –finaliza Richard Rorty- creer que sea éste un recuerdo que no vale la pena conservar (Vattimo, op. cit, p 52).

Del capítulo “Metafísica, violencia, secularización” (63-89), escrito por el propio Gianni Vattimo destaco los siguientes fragmentos:

La idea misma de la verdad -en Nietzsche-, del esfuerzo, y la pretensión de alcanzar, más allá de las ideologías y de toda forma de falsa conciencia, un ‘fondo’ sólido que permita desvelar su carácter de máscara es, precisamente, una vez más

una devoción humana, demasiado humana”, otra vez una máscara (...), mantenernos fuera del juego y del mecanismo de la metafísica, implica hablar en nombre de un sujeto, de un “nosotros” que, en sí mismo, parece ya de por sí enteramente integrado de esa lógica metafísica de la que se desea huir. Nietzsche es plenamente consciente de ello (...) La sentencia “Dios ha muerto” no constituye una tesis metafísica argumentada y “demostrada” al *nosotros* ideal de la razón humana; es el relato de una experiencia, la apelación a otros a fin de que la descubran en sí mismos, estableciendo sobre esa base, un *nosotros* al cual, y en nombre del cual, pueda Nietzsche hablar (Vattimo, op. cit, p 62-64).

Y poco después concluye hábilmente:

De modo que tras haber escuchado a Nietzsche, no queremos, debemos ni podemos limitarnos a desenmascarar a la metafísica heredera en nombre de un fundamento más auténtico (...) Esta enseñanza y la experiencia que sirve de base y que Nietzsche fue el primero en vivir y formular de modo radical, ya no es exclusiva de Nietzsche. La hipótesis por él formulada –que la metafísica no es otra cosa que una forma de voluntad de poder-, ha penetrado profundamente con significados diversos, en ocasiones pero siempre estrechamente conectados entre sí, en el pensamiento del siglo XX. Y en este pensamiento, la crítica de la metafísica que más ha persistido, de manera de determinar inclusive nuestro punto de partida de hoy, es la que quiere desenmascararla como una manifestación de violencia (Vattimo, op. cit, p 66).

Y al respecto de la *Verwindung* nos confirma que

(...) Todo el esfuerzo que Heidegger realiza, a partir de *Ser y tiempo*, para “rememorar” al ser superando la metafísica, está impulsado por la violencia de la violencia. Que tal hecho no sea igualmente evidente en sus textos depende tanto de malentendidos personales, como el que se halla en la adhesión de Heidegger al nazismo como (lo que para nosotros es más importante) del hecho de que Heidegger, al igual que Nietzsche y por las mismas razones de este, relacionadas con el desenmascaramiento del desenmascaramiento, no opone a la violencia metafísica otra metafísica-ética de la no-violencia, y en consecuencia no está en condiciones de plantear “denuncias” demasiado terminantes, sino que debe seguir el camino de la *Verwindung*, de la aceptación-distorsión, que se sale de la metafísica sólo por medio de una prosecución secularizadora de este (Vattimo, op. cit, p 68).

Respecto al siempre controvertido tema del nazismo de Heidegger, confesó Gianni Vattimo en el Barco de Ávila (16-7-13) de forma privilegiada a los doctorandos que realizamos la investigación sobre su pensamiento a través de Teresa Oñate que cree que “Heidegger devino nazi cuando dejó de leer a S. Pablo y comenzó a leer a Hölderlin”.

En las “Meditaciones sobre la metafísica” (último capítulo de *Dialéctica negativa* de T. Adorno), habla de metafísica y racionalidad, en torno a Auschwitz:

Metafísica es racionalización, que en la modernidad se convierte en efectiva organización técnico-científica de la sociedad. Pero también, al menos en alguna medida, parece considerar a la explosión extrema de la violencia como una develación y un paso decisivo en el camino, incluso de la posible superación de la metafísica, en la que se inspira y en la que se despliega. Solamente después de Auschwitz diríamos (acaso) en un lenguaje diferente del de Adorno, que el ser puede darse en auténtica esencia minimal, micrológica, claro que sin atribuir a Auschwitz ninguna providencialidad necesaria.

Los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, (...) son también, y sobre todo, la imagen anticipada de lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza “la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo”. La atrocidad de Auschwitz hace imposible seguir afirmando “que lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia caduca”, no solamente en cuanto “la capacidad para la metafísica está paralizada porque lo que ha sucedido hace añicos la base de la unificabilidad del pensamiento especulativo metafísico con la experiencia”.

La metafísica resulta desacreditada además, y antes que nada, porque la indiferencia hacia la vida del individuo, hacia los derechos de lo contingente y lo caduco, es lo que desde siempre ha constituido su contenido esencial. Auschwitz, de algún modo, no hace otra cosa que evidenciar todo ello, al desplegar toda su intolerable violencia (la negatividad de la dialéctica adorniana que coloca el *telos* de la reconciliación en un futuro jamás alcanzable, desvanece también en él la posibilidad de una verdadera filosofía de la historia); en consecuencia, es difícil decir si “después de Auschwitz” cabe esperar un cambio de rumbo en la historia de la violencia y de la metafísica, distinto y característico respecto de otros momentos de la historia; o si, por el contrario, Auschwitz es para Adorno nada más que la manifestación “extrema”, porque es la más visible para

nosotros, y más atroz que las otras –guerras, matanzas, catástrofes naturales- de las que podemos tener experiencia o recuerdos, de una “estructura” violenta de la existencia en la que, desde que la reconciliación no puede ser sino utopía, no se registran verdaderos hiatos, etapas, cambios significativos (Vattimo, op. cit, p 69).

Poco después, el punto de vista contra metafísico de Adorno es obvio,

Pero no se trata puramente de “batir al platonismo”: quien habla a favor de la conservación de la cultura radicalmente culpable se convierte en cómplice, mientras que quien se niega a la cultura favorece la barbarie (...) El puro desenmascaramiento de la violencia de lo universal metafísico se transformaría entonces en una *metafísica* nihilista, tan violenta como aquello que quiere negar: contra esta repetición de la metafísica, lo sensible y lo caduco harían valer de nuevo sus derechos (...) Por lo demás, para Adorno la grandeza de Kant consistió no tanto en situar a la razón dentro de sus límites, al decretar la imposibilidad de conocer los tradicionales objetos de la metafísica, Dios, la libertad, la inmortalidad, la totalidad del mundo, sino en haber definido un “espacio” que al fin y al cabo se reduce a la apariencia de lo estético, pero no por eso es menos real (Vattimo, 7 op. cit, p 0).

«Resiste al intento de la conciencia desesperada de poner la desesperación como absoluto». Lo esencial de la actual crítica –postnietzscheana, posheideggeriana- a la metafísica se halla aquí definido con toda claridad, por más que las respuestas de Adorno no sean del todo satisfactorias. Aquello en cuyo nombre el pensamiento se vuelve hacia la metafísica es la experiencia histórica de la violencia que a ella aparece ligada: no solamente la violencia de Auschwitz, sino la de la sociedad de la organización total, que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico y por todos los procedimientos de ablación de lo caduco que constituyen la “cultura” (Vattimo, op. cit, p 71).

Lo que hace problemática y precaria la noción de dialéctica negativa (...) es el modelo de pensamiento que sigue constituyendo (...), sigue siendo pensado de acuerdo con los más clásicos mecanismos metafísicos de la fundamentación. La superación de la metafísica y de su violencia se vuelve así una especie de exorcismo, de movimiento encaminado a alejar, hacia el horizonte de la utopía, el deseado y temido momento de acceder a la fundamentación” (...) Las dificultades de la noción de dialéctica

negativa, así, sólo parecen expresar una más grave y radical problematización: la que encuentra todo intento de superar la metafísica sin abandonar la concepción del ser como presencia desplegada que la ha determinado en su desarrollo, y que aún domina el pensamiento de Hegel y Marx, al cual Adorno permanece ligado (Vattimo, op. cit, p 72-73).

Como dice Vattimo,

si bien la individualización de la metafísica como violencia sitúa a Adorno en el horizonte abierto por Nietzsche y Heidegger, su actitud de permanecer ligado a la dialéctica, y a la idea del ser que esta implica, hace de él un pensador todavía pre nietzscheano y preheideggeriano (...) Junto con el olvido de la diferencia ontológica, para Heidegger son constitutivos de la metafísica el enmascaramiento y el olvido de este mismo olvido (...) Lo cual puede inducir a considerar que un pensamiento no metafísico, vale decir no olvidado del ser, sea el que es capaz de abrirse de verdad a la alteridad, no a la falsa, “cedida” al sujeto por la fundamentación; como si el límite de la metafísica no fuera reducir el ser al ente (...)

Al olvido del ser, definido de tal modo como reducción de todo en poder del sujeto (el último, en la forma de voluntad de potencia técnico-científica realizada por el mundo en la organización total), se opondría así a un pensamiento “rememorante”, capaz de encontrarse realmente con el “otro”, el ser en cuanto irreductible al sujeto y a su capacidad de disposición. Si tuviéramos que pensar así, la superación de la metafísica –como, por otra parte parecen sugerirlo ciertas páginas de Heidegger, que han dado lugar a una suerte de versión “de derecha” del heideggerismo– se resolvería en una radicalización del “pensamiento de lo otro” que, más aún que en Heidegger, tiene su expresión en Emmanuel Lévinas (...); de manera más radical aún que en el propio Adorno, Lévinas desarrolla a fondo todas las implicaciones de la exigencia ética en nombre de la cual, ante todo, la metafísica parece requerir una superación (Vattimo, op. cit, p 74-75)

Y añade que el asunto que orienta la secularización no es tanto el paso de la metafísica a la ética:

...En el último análisis, el resultado más significativo de su pensamiento en lo que respecta a la superación de la metafísica no deberá buscarse tanto en la “reducción” de la metafísica a la ética como en la problematización del lenguaje conceptual de la metafísica, en relación con otra tradición a la que se remite Lévinas, la

tradición religiosa hebrea. Este segundo aspecto de su pensamiento, que abre el camino al problema de la secularización como paso decisivo en la superación de la metafísica, ésta sólo parcialmente tematizado por el propio Lévinas que, según parece al menos, considera marginal o “instrumental” (en el sentido de que de alguna manera su interés es prevalecientemente metódico) respecto de la reivindicación de la ética como única base de un pensamiento no violento (Vattimo, op. cit, pp. 75-76).

Lo que Heidegger y Adorno y buena parte del pensamiento crítico del siglo XX llaman metafísica e indican como un modo de pensamiento que debe ser superado, se llama en Lévinas *ontología*; reserva el término “metafísica”, de acuerdo con uno de sus significados históricamente consolidados (...) para señalar el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehúye la lógica de la violencia que ha caracterizado a la ontología (o metafísica) de la tradición. Ontología es, en efecto, el saber (*logos*) del ser como tal, que la filosofía europea siempre pensó, de Sócrates a Heidegger, como condición preliminar para el acceso a los entes (...)

Lo otro, sin embargo, no tanto el objeto inanimado o la naturaleza como el otro hombre, no por nada es apenas un ejemplar reductible a la noción general, a la totalidad. A esta conclusión debemos llegar si atendemos al Deseo –el tema con el cual se abre una de las obras teóricas esenciales de Lévinas, *Totalidad e infinito*–, una experiencia radical de alteridad, asumida como punto de partida, sitúa desde un principio a Lévinas en un horizonte teórico original e irreductible al prevaleciente `teoreticismo´ de la metafísica tradicional. En el deseo existe un componente “metafísico” que lo hace irreductible a la necesidad, o incluso a la pasión; el deseo no se satisface como el hambre o el impulso sexual. “El deseo metafísico tiende hacia *una cosa totalmente otra*, hacia lo *absolutamente otro*”. Pero este absolutamente otro es el otro hombre en su infinitud: no solamente otro yo hacia el que soy responsable, en una suerte de relación igualitaria. En el otro no busco sólo un “tú” que me complete, o con el cual compartir una “naturaleza” común, etc. El otro es deseado en cuanto él mismo es deseante, o sea, abierto sobre un infinito; el otro es un rostro, no sólo una `cara´, porque mira cuando lo miro y, sobre todo, me habla (Vattimo, op. cit, pp. 76-77).

La relación con el otro es, según Lévinas, la primera verdadera experiencia del ser –lo que para Heidegger, en cambio es la precomprensión– también en Lévinas se instaura una relación constitutiva entre ser y lenguaje o, mejor, entre ser y discurso-diálogo, y ello lo despoja de cualquier violencia que

podría ejercer sobre el “Mismo”, sobre el yo que lo encuentra. «La relación con el otro en cuanto rostro (...) es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso» (Vattimo, op. cit, p 77).

La relación con el otro como rostro es, según Lévinas, relación ética:

“instauro y justifica la libertad del Mismo, no la limita” porque es una relación asimétrica: (...) no es posible decir, simplísticamente, que la infinitud del otro consiste en su ser imagen de Dios –lo que seguiría siendo una reducción “ontológica” del otro, respetado sólo en cuanto “criatura”, imagen, etcétera-, el respeto que él exige no lo exige sólo en nombre de una igualdad y reciprocidad de sus derechos, sino en nombre de una dimensión trascendente en la cual se halla. Lévinas describe esta infinitud de lo otro remitiéndose a la formulación cartesiana del argumento ontológico y de la idea del infinito que le sirve de base (...)

Jacques Derrida, en un ensayo sobre Lévinas (titulado, significativamente, *Violencia y metafísica*) que –según Vattimo- es probablemente el mejor de los escritos dedicados al pensamiento de éste, ha proporcionado una serie de argumentos para sostener que, en definitiva, si la ontología es violenta en el sentido en el que lo entiende Lévinas, tampoco este, con su filosofía de la alteridad, puede sustraerse del todo a esa violencia: por un lado, el encuentro con el otro requiere que de algún modo éste se nos revele, precisamente “en cuanto otro”, es decir, que sea tematizado como un ego (y no, por ejemplo, como una cosa); pero ello comporta al menos cierta pre-comprensión de tipo ontológico; en segundo término, si como quiere Lévinas el rostro del otro se me presenta como interlocutor en un discurso, el encuentro estará ya mediatizado por el lenguaje, que también es “violencia” ontológica. “La predicación es la primera violencia” (Vattimo, op. cit, p 78).

Vattimo da la razón a Derrida cuando afirma que

El esfuerzo de superar la metafísica (como violencia ontológica) fracasa también en Lévinas (...) Si la metafísica, como hemos aprendido de Heidegger, no es sólo la violencia de la reducción de todo a una universalidad, pero también e inseparablemente la identificación de esta universalidad con un ente –la fundamentación, el arché, el primer principio, la autoridad –entonces Lévinas aparece como alguien que, para rehuir a la metafísica en su primer sentido de ontología, encuentra sencillamente, en su segundo sentido, la metafísica como teología. Se abre aquí, así sea a partir de una

aporía que Lévinas no parece poder resolver, el aspecto más fecundo de su pensamiento: el que conduce a una meditación sobre la secularización y sobre su significado para la superación de la metafísica (Vattimo, op. cit, p 79).

Gianni concluye:

El nexo entre la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, y metafísica como teología (...) El hecho de que Lévinas, por otra parte, se remita a la idea de infinito tal como “funciona” en Descartes indica que, al menos en ese aspecto, este autor no rechaza su propia pertenencia a la tradición metafísica que proviene de los griegos. Pero en esa medida es también probable que su noción de alteridad a duras penas logre huir de las implicaciones de aquellas que Heidegger llamó la onto-teología que recorre todo el pensamiento europeo (Vattimo, op. cit, pp. 79-80).

En la pág. 81 sentencia al respecto:

Da la impresión de que toda la obra de Lévinas, incluso (y sobre todo) en las no pocas páginas de tono edificante, por ejemplo, de *Totalità e infinito*, fuera el esfuerzo por mostrar que la “majestad” del infinito pensada a base de escatología bíblica no posee los rasgos de violencia que, por el contrario, son propios del ser metafísico (...) La violencia de la ontología consistirá entonces en el ejercicio de un poder, de una orden: exactamente cuanto Lévinas atribuye a la alteridad del infinito-Señor. El problema del vínculo entre logos filosófico occidental y la escatología bíblica se entrelaza de manera muy estrecha con estos problemas de contenido, y por eso puede decirse que el núcleo oculto del pensamiento de Lévinas es el problema de la secularización (Vattimo, op. cit, p 81).

Lévinas, según Gianni Vattimo, debió preguntarse

si es en general posible que la filosofía, por sí misma, llegue a hacer estallar la idea de totalidad que la ha dominado siempre (...) La escatología bíblica es sólo una fuente complementaria de verdad; o bien la filosofía griega se halla por completo dominada por la idea de totalidad, y necesita, para “corregirse”, una intervención “externa” con la palabra de los profetas (...) La civilización griega y lo que ella ha producido: el *logos*, el discurso coherente de la razón..., ¿cuál será la forma correcta de estar dentro del “desgarramiento” entre *logos* griego y escatologismo? (...) La cuestión de las relaciones entre ambas tradiciones, la griega y la bíblica, a las que se remite Lévinas, este puede retornar al principio del problema de la violencia ontológica

aún implicada en su representación de lo otro (...) Es innegable, por cierto, que el fondo de la problemática contemporánea de una superación de la metafísica es ético y, más aún, religioso (Vattimo, op. cit, p 82-83).

Y es que Levinas, como sabemos, se dedica, así, más al Antiguo Testamento que al propio cristianismo y ello implica consecuencias también filosóficas. Tanto Levinas como J. L. Marion le parecen a Vattimo que mantienen un planteamiento erróneo por ser excesivamente metafísicos y autoritarios. Al segundo le recriminaba que fuera demasiado amigo del Papa y los cardenales. Aún siendo un gran pensador, perdía, de algún modo, visión crítica, distancia (Oñate 2000, 216).

No es cierto, como cree Lévinas, que la escatología bíblica hable ante todo del juicio que atañe a cada uno en cualquier momento y más allá de toda pertenencia histórica (...) La escatología bíblica es también una filosofía de la historia, en la cual está “prevista” o iniciada esta secularización que Lévinas no tematiza. Los momentos de la historia no son todos iguales ante Dios; un Dios para el cual esto fuera cierto no sería otra cosa, justamente, que el Dios de los filósofos, el principio primario de la onto-teología metafísica. Con razón Derrida –dice Vattimo– reprocha a Lévinas una tendencia a pensar la alteridad como salto fuera de la historia (...) Pero en ese ámbito es todavía válido que, respecto de la relación con el otro, el ser, Dios, todos los momentos sean iguales, estén en una relación “inmediata”; se trata, pues, de una historicidad muy *sui generis*, incapaz a su vez de pensar en serio la secularización (Vattimo, op. cit, p 84).

Pero “el ser no es sino que sucede”:

“El Señor de la Biblia”, como le gustaba anunciarlo a Heidegger, es tal en el doble sentido del genitivo: no es sólo el autor a cuya voluntad, personalizado, en resumidas cuentas, “presencia”, se llega a través del texto. Es también, y de manera inescindible, un efecto del texto, la “continuidad” que nos habla en las interpretaciones, traducciones, transmisiones que constituyen la historia de la civilización hebrea-greco cristiana. Tematizar esta relación entre el texto y su autor –precisamente esto y sólo esto–, es en definitiva la superación de la metafísica. Lévinas, como antes Adorno en la noción de micriología, dice más de cuanto su teoría logra en verdad contener (en la medida en que no desarrolla a fondo la temática de la secularización) (...) No hay un remontarse al arché, al “creador”, al autor; y todo ello es lo mismo que tomar nota de que el ser no *es*, sino que *sucede*” (Vattimo, op. cit, p 85).

Y justo seguido observa:

La experiencia de la secularización del encuentro –hipocresía o laceración- que constituye el Occidente, entre Biblia y *logos* griego, no es un aspecto paralelo, en el plano de la historia de las ideas, del salir a la luz del ser como suceso es la misma cosa. El verdadero sentido que la apelación a la tradición bíblica tiene por superación de la metafísica es que en tal apelación el ser se da como suceso (mensaje, palabra transmitida) pero en el cual se halla incluido, como momento constitutivo, también la historia de la metafísica. Superar o, como prefiere decir Heidegger, *verwinden* (retomar, desanudar, remitirse a y desde) la metafísica, es volver a recorrer temáticamente este hecho de transmisión (...) reconociéndolo en su naturaleza de proceso secularizador (Vattimo, op. cit, p 85-86).

Pero, como advierte Vattimo, todos tenemos mucho que aprender de la sabiduría de Heidegger y también de la de Lévinas:

El camino que sigue Heidegger consiste en continuar el movimiento de “disolución” secularizadora en el que el ser, incluso por medio de la contaminación del “Señor de la Biblia”, con la metafísica occidental, se libera de sus connotaciones violentas; de “principio” que era se vuelve palabra, discurso, interpretación. En la reconstrucción heideggeriana de la historia de la metafísica como destino del ser (...), - prosigue Vattimo- hebraísmo y cristianismo están extrañamente ausentes, o casi lo están. Si bien este autor ha descrito a la metafísica como onto-teología, se diría que la rememoración que practicó se detenía en el aspecto ontológico.

En este punto, quien escucha de Heidegger tiene algo esencial que aprender del pensamiento de Lévinas. Es probable que sólo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser –fuera de las recurrentes tentaciones de salir de la metafísica, retomando el lugar de la ontología a la teología o la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos “teóricos” e inseparablemente, en sus aspectos “epocales” (el *Ge-Stell*), no es otra cosa que la secularización (Vattimo, op. cit, p 86).

Como dice Stanley Rosen en el cap. “El futuro anterior”, «La defensa de cualquier tesis filosófica fundamental es siempre polémica» (Vattimo, op. cit, p

129). Me suscribo tanto a estas palabras de Rosen como a las que afirma un poco más abajo cuando dice que en cuanto filósofos

...leemos libros de filosofía, no para después filosofar, sino porque ya estamos filosofando (...) Los filósofos se leen unos a otros, cuando lo hacen, con propósitos polémicos, el más importante de los cuales es, por decirlo así, telógico-político, más bien que onto-teológico (Vattimo, op. cit, p 130).

Hay una bella reflexión de Teresa Oñate sobre el concepto de “Futuro anterior” (que coincide con el título del capítulo de Rosen) y nos dice que la postmetafísica está en una relación respecto al pasado y abre la posibilidad del futuro anterior, hacen que la posthistoria se oriente hacia lo no-dicho y no-pensado de los pasados pendientes de otras interpretaciones (Oñate 2004, 16-17)

Un lugar especial sobre filosofía e historia, secularización y postmodernidad ocupa el interesante capítulo de *La secularización de la filosofía* titulado “¿Qué sería la filosofía sin su historia?”, a cargo de Francois Wahl. Tal y como éste dice,

no puede darse una representación de lo filosófico en la que se prescinda del factor temporal. Se trata, pues, de una historia que –por su cíclico retorno a algunas grandes opciones- puede volver a transitar los mismos lugares, aunque ignorando siempre lo que ha sucedido entre tanto: como ha señalado Jean-Luc Nancy, la filosofía no puede volver sobre sus propios pasos (Vattimo, op. cit, p 135).

Y poco más adelante (en la página 136 de *La secularización de la filosofía*) apuntilla:

Tanto Marx como Descartes habían pasado por posturas análogas; una vez eclipsado el prestigio de lo nuevo, y agotados los dogmatismos, no se puede hacer otra cosa que recoger de aquí y de allá, estéticamente o en forma pragmática, los fragmentos que en cada ocasión nos convienen (Vattimo); ello equivale de manera explícita a hacer pasar la filosofía bajo las horcas caudinas del nihilismo.

La deconstrucción heideggeriana, en la medida en que describe la historia de un olvido, revela las racionalizaciones sucesivas y las reorienta hacia la permanencia ontológica de su objeto perdido. El hecho que lo haga (...) y que se cumpla

en el descubrimiento de un tiempo del ser, eleva la historia y el hecho a la dignidad de ese ámbito en el que el horizonte se juega la aventura (...) del objeto. Lo posmoderno, partiendo de la interminable sucesión de los hechos, concluye que no existen análisis finitos: las formas de la verdad están condenadas a la infinitud del eterno retorno (Vattimo, op. cit, p 138).

Así, pues, «No existe teoría que no sea teoría de la historia» (Vattimo, op. cit, p 140). Como advertía Quintín Racionero en *El fin de la filosofía de la historia*,

Frente a la concepción lineal del tiempo, la metáfora de una temporalidad circular significa, así pues, estrictamente esto: que las posibilidades subsisten, no sólo en el sentido que permanecen más allá y al margen de su efectuamiento particular, sino también –y sobre todo- en el sentido de que son ellas mismas *intencionalmente plurales*, en el interior de su noción, con referencia a cada efectuamiento particular. Las posibilidades no se pierden, por lo tanto. Están siempre; se brindan una y otra vez (si en verdad son posibilidades reales) en su condición de posibles históricos de significado abierto; se hallan a mano, en fin, porque regresan, esto es, porque acontecen en el tiempo actual, como constructos de sentido estructurados bajo la forma de proyecciones diferenciadas y siempre de nuevo realizables en el futuro a partir de su constitución pretérita (...)

Pues, en efecto, vista a la luz de la circularidad del tiempo (...) son todas igualmente verdaderas y pueden ser actualizadas” (Racionero 2005, 44-45).

Ahora bien, ¿qué certeza-verdad nos puede ofrecer, entonces, la filosofía?

Puesto que es evento y no síntesis, la historia de la filosofía ofrece, y al mismo tiempo niega, la búsqueda de la verdad. Cuanto más fuerte sea el deseo, más se revela su objeto en cuanto es: parcial y, más, lo que puede ser dicho resulta marcado por las circunstancias históricas de su enfoque (Vattimo, op. cit, p 142).

El Yo del tiempo, el Yo que vive (enuncia) en el tiempo. El Yo que se confunde con el propio presente, que se plantea como heredero de un pasado, se vuelca hacia el porvenir (y la muerte), el yo que se reposiciona a cada momento en la historia, no solamente sirve de sostén a todo nuestro Imaginario (...) sino todo nuestro discurso (...). Y sin embargo su ser es su aporía: simultáneamente (al mismo tiempo) ahora, ya, y

todavía no, puedo describirlo e interpretarlo pero no constituirlo (Vattimo, op. cit, p 146).

El ser es temporal, contextual y dinámico. De ahí la importancia de la hermenéutica filosófica:

En otros términos, no existiendo discurso que sea intemporal, tampoco existe objeto que pueda ser hallado fuera de la historia que lo acoge: no existe catálogo eterno de los objetos, desde el momento que son sucesivamente el fruto de una trayectoria-evento. Pero esta comprobación nos remite sencillamente al movimiento por medio del cual nos desencontramos con aquello que, al provocarnos, se nos escapa. La historia es aquí *nuestra*: historia de la inclusión del objeto dentro de la búsqueda que lo persigue sin lograr aferrarlo. Para pasar más allá sería necesario superar, con Heidegger, la *kehre* (...) En suma, el ser es tiempo en un juego de develaciones que concierne, en propiedad, al hombre (y en particular a la filosofía) (Vattimo, op. cit, p 147-148).

G. Marramao, en el capítulo “Los ‘ídola’ de lo posmoderno” confiesa que

A partir del anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, nuestra época fue connotada cada vez más insistentemente como “era del politeísmo (...) Con todo el término “politeísmo” no deja de ser equívoco (...) El concepto weberiano acerca de la secularización puede evidentemente ser aceptado o rechazado in toto, pero si se lo asume como punto de partida, es necesario resistir la tentación de practicar en él reducciones dictadas por la comodidad y estar dispuestos a aceptarlo en todas u complejidad y toda la “gravedad” de sus consecuencias” (Vattimo, op. cit, p 163-164).

Con indiscutible sensibilidad y agudeza, Gianni Vattimo ha sabido en algunos de sus recientes trabajos estigmatizar este fenómeno (...) sólo hoy podemos percatarnos de que no solamente (como enseñó Max Weber) la racionalización económica y técnica de la sociedad moderna es hija del monoteísmo judeocristiano y de la ética calvinista sino que también lo es de la conciencia de la historicidad y la relatividad de los paradigmas científicos, de la no perentoriedad ni ‘definitividad’ de la ciencia. O, para decirlo todo, de cierta “liviandad” del ser que es un resultado extremo del hecho cristiano”. Todo ello iba a conducir al estallido del modelo autárquico en ambos sectores en cuestión: el de la razón y el de la fe. *En el de la razón*, por medio de la

conciencia de la “historicidad de los paradigmas científicos”; vale decir, agregamos por nuestra parte, mediante el reemplazo del viejo realismo metafísico exterior (...)

En el sector de la fe, con la conciencia del carácter “mitológico” de muchas páginas de la Biblia; vale decir, agregamos, con la desvinculación del auténtico núcleo religioso (...) de los aparatos doctrinarios de las varias teologías seculares” (Vattimo, op. cit, p 165-166).

Marramao vincula el pensamiento de J. Ratzinger como contrario al del proceso de secularización espiritual de Occidente que se vincula a G. Vattimo:

La manera en que Vattimo aborda la situación espiritual de la época (para evocar una expresión adoptada por K. Jaspers a comienzos de los años '30) es, -dice Marramao- a nuestro criterio, acertada. Es, en efecto, muy eficaz la descripción de los efectos del estallido del monoteísmo, como la presencia simultánea de viejos detritos que vuelven a flote, y que la teología ratzingeriana utiliza desfachatadamente, partiendo de ese supersticioso y apocalíptico redescubrimiento del “sentido del pecado” y de la “creencia en el demonio” que una rigurosa teología de la secularización debería situar entre los fenómenos más atípicos del secularismo (Vattimo, op. cit, p 166).

Marramao, expresa, líneas después, su disconformidad con la idea vattimiana de la “liviandad del ser” que se supone resulta del mensaje cristiano. Del mismo modo dice Marramao:

es difícil sobreponerse a la tentación de descubrir en las lecturas que reducen a cero a Hegel en clave de “Pre-juicio” una reacción igual y contraria a los efectos filosóficamente liberadores de responsabilidad, si bien éticamente alertas (y cualquier cosa menos desprevenidos), del pensamiento débil (Vattimo, op. cit, p 167).

La bifurcación Vattimo-Rorty (sentido deyectivo y emancipativo) tiene lugar, según Marramao,

a partir del momento en que se trata de establecer, no ya en negativo y sólo descriptivamente, sino en positivo (es decir, hermenéuticamente), el significado de la `secularización´. En honor a la verdad. Es el propio Vattimo quien advierte la exigencia de una fusión exenta de pretextos entre experiencia del fin de la metafísica y posibilidad de delinear una tarea `positiva´ para la filosofía. Susceptible de franquear los

límites de las aproximaciones “negativistas” o “deconstructivistas” (Vattimo, op. cit, p 169).

F. Savater, acogiendo al dictamen nietzscheano de que lo que tiene historia no puede tener definición, comenta en el capítulo “La humanidad en cuestión”:

el cristianismo comprometió al dios con el hombre, haciéndolo encarnar y por tanto morir, pero sólo para mejor convencer al creyente de su comprometedor pertenencia a un reino que no es de este mundo. El hombre muere y por tanto no puede ser dios, el hombre muere y por tanto puede ser hombre, el dios muere y por tanto el hombre debe ser (transmundano) como dios.

Pero humanidad -prosigue Savater- es también contraste con la disposición de los animales (...) Esta disposición brutal, cuya rareza es comparable entre los hombres de carácter divino, Aristóteles la supone por lo común como una propensión de los bárbaros o de ciertos enfermos (...) Ni entre los dioses, ni entre los animales, ni entre los monstruos semidivinos o semibrutales cabe hablar de virtud ni de vicio. Tampoco entre aquellos bárbaros cuyas instituciones públicas no permiten el desarrollo de una paideia ni de un auténtico consenso ético como el de la polis (...) La humanidad es el ámbito en donde el juicio de razón práctica tiene cabida (...) Eco de tal convicción es la respuesta justificatoria dada por Macbeth a su esposa cuando ésta la tacha de cobarde por no decidirse a llevar a cabo el crimen contra Duncan: “Me atrevo a lo que se atreva un hombre; quien se atreva a más, ya no lo es” (Vattimo, op. cit, p 260-261).

La humanidad no sólo es la condición más íntegra de los hombres, sino que también necesita del marco humano para conseguir manifestarse: los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad a sí mismo en la soledad, o, mejor, en el aislamiento. Se trata del don político por excelencia pues exige la existencia de un espacio público y, a la vez, revierte sobre él, posibilitándolo (Vattimo, op. cit, p 261).

Como dice H. Arendt y nos recuerda Fernando Savater, «este espacio es espiritual» y nunca se adquiere en la soledad, sino en apertura hacia los demás:

No humaniza la posibilidad de la palabra, ni siquiera la palabra en sí misma, sino la palabra dicha, intercambiada, aceptada. Pues el mundo no es humano por haber sido hecho por hombres, y no se vuelve humano porque en él resuene la voz

humana, sino solamente cuando llega a ser objeto de diálogo. Por muy intensamente que las cosas del mundo nos afecten, por muy profundamente que puedan emocionarnos y estimularnos, no se hacen humanas para nosotros más que en el momento en que podemos debatirlas con nuestros semejantes. Todo lo que no puede llegar a ser objeto de diálogo puede muy bien ser sublime, horrible o misterioso, incluso encontrar voz humana a través de la cual resonar en el mundo, pero no es verdaderamente humano. Humanizamos lo que pasa en el mundo y en nosotros al hablar y, con ese hablar, aprendemos a ser humanos”. Estamos así con Savater en que “humanidad” significa “piedad ante el sufrimiento humano” (Vattimo, op. cit, p 262-263).

O como dice poco después, «tener el don de la humanidad es simpatizar activamente con la casi inefable realidad del sufrimiento» (Vattimo, op. cit, p 265), o como solidaridad vinculante, apertura al otro, *philia* (Vattimo, op. cit, p 265-269).

Savater, refiriéndose a J. Starobinski, dice:

La plena humanidad pertenece al que sabe usar oportunamente de todos los medios: golpear, decir, guardar silencio. La sabiduría (*sagesse*), en cada ocasión, consiste en retener el impulso irrazonable, en no dejar salir la palabra o el gesto que produciría el desastre, dando ventaja al enemigo exterior (Vattimo, op. cit, p 271).

Es lo que llamaríamos “dimensión estratégica –política- de la humanidad”. Tener humanidad sería sentir lo común en lo diferente; aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño (*extranjero*). Lo que según K. O. Apel pretenden los DDHH: universalizar estos valores de participación frente a los de pertenencia, frente a los nacionalismos (Vattimo, op. cit, p 271-272).

Eugenio Trías, en “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite” intenta ofrecernos las claves para bordear la metafísica y ubicar el gozne que abre y cierra el logos:

Si algo caracteriza la situación de la filosofía hoy es la unánime repulsa de la metafísica y de lo metafísico (...) El pensamiento se debe a su propia época y no puede sustraerse” a ello (...) La necesidad de rebasar lo metafísico parece un imperioso designio para todo aquel que quiera hoy pensar o filosofar (...) Hoy no puede pensarse ya desde un trazado o un horizonte que venga dado por el pensar metafísico (...)

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

Desde Nietzsche, pero quizá también desde Marx, Kierkegaard o Comte, se inicia este abandono del espacio secularmente ocupado, al menos desde Sócrates-Platón y Aristóteles, por el pensamiento metafísico, y toda la filosofía contemporánea parece unánime en esa necesidad de abrir brechas en otra dirección, y de dar por cerrado y clausurado el ámbito de la metafísica (Vattimo, op. cit, p 283) .

Pero, ¿Qué es la metafísica?

(...) Sólo respondiendo a esa pregunta será posible, acaso, rebasar, superar o hacer que `remita´ ese espacio (...) Metafísica significa, pues, pensamiento de afuera que se produce fuera, fuera del mundo y fuera también del lenguaje, ...Esa exterioridad respecto al mundo y al lenguaje es la característica fundamental del pensamiento metafísico (Vattimo, op. cit, p 284-285).

Pero evitar la metafísica es evitar también caer en las garras tentadoras del dominio y el progreso infinito:

«Librarse de la metafísica consiste en emanciparse también de la tecnología (...), de la voluntad absoluta de dominio que expresa la técnica emancipada y dejada a su propia suerte y fortuna» (Vattimo, op. cit, p 286). «Rebasar o superar la metafísica implica, pues, rebasar o superar la ciencia» (Vattimo, op. cit, p 287). Heidegger veía en lo artístico o poético una salida, una alternativa a ese pensar metafísico-técnico. Pero -como cuestiona Trías-, ¿sería ese un camino no metafísico, distinto o, como dice el refrán, se trata del mismo perro con distinto collar? (Vattimo, op. cit, p 288).

Lo que se olvida en toda metafísica, tanto en la que se consume en la razón sistemática de la voluntad de poder (Hegel-Nietzsche) como en la que culmina en Heidegger, es algo más relevante que ese "Seyn" abandonado (Schelling, Heidegger). Lo que siempre se olvida es el límite, el gozne, la línea que articula y escinde, soportándolos, tanto el cerco del aparecer como el cerco hermético, tanto lo que aparece como lo que se repliega en sí. Y la verdad no es, en consecuencia -dice Trías-, como cree Heidegger, desocultamiento de eso oculto o en olvido (Lechte), sino desocultamiento de ese límite o gozne entre lo que se desvela (aletheia) y lo latente o que se encierra (lethe), lo inmemorial u Olvido primigenio. Y es la figura simbólica la que da sentido (logos) a ese gozne (Vattimo, op. cit, p 293).

“Más allá de” es la puerta falsa por donde se cuelga la meta-física del poder:

La filosofía de Heidegger no hace sino llevar a culminación metafísica ese otro camino (estético-ontológico) complementario (...) Uno y otro camino surge de la disociación y enajenación de la teje en el doble modo de la técnica y el arte. Lo metafísico surge si se privilegia algo que se sitúa más allá (Vattimo, op. cit, p 294).

E insiste de nuevo, sentenciando la cuestión limítrofe que evita enfrentar toda metafísica:

Lo que la metafísica olvida siempre es ese gozne o límite, que abre el cerco del aparecer y que proyecta, desde ese espacio, fronterizo o hermenéutico, eso mismo que se sustrae o repliega (...) Ese límite abre, por tanto, una concepción nueva de la verdad y el error (...): siendo verdad el justo ajuste a ese lugar perpetuamente olvidado, ese lugar del gozne, de la cópula (atascada) que une y escinde lo que aparece (mundo) y lo que se repliega en sí. Lo que la metafísica (...)

olvida siempre es la dimensión limítrofe del logos, esa dimensión simbólica que hace justicia al ser, a un ser que es gozne o frontera entre lo que se manifiesta (el mundo como espacio de los entes) y lo que se sustrae a toda manifestación. El logos, en efecto, logra unir y escindir, a través de figuras simbólicas, ambos cercos: los unifica en formas y en figuras que, con toda su carga material, preservan el carácter replegado (sagrado) del cerco encerrado en sí, dejando así libre la dimensión del Enigma (Vattimo, op. cit, p 294-295).

4.4.3. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Después de la muerte de Dios*:

Después de la muerte de Dios lleva como subtítulo “Conversaciones sobre religión, política y cultura”. Se trata de un fecundo diálogo entre el pensamiento débil de Gianni Vattimo y el derridanismo religioso de J. D. Caputo. Innumerables e interesantes cuestiones salen a relucir en este provechoso libro. Intentaré destacar las palabras y estrofas más contundentes al hilo que se propone en esta investigación.

En la Introducción, Jeffrey W. Robbins hace la siguiente observación:
TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

“Aquellos que hablaban de la muerte de Dios, por lo tanto, estaban intentando situarse a sí mismos en esa “dura realidad que nos rodea”, y, como el antiguo libro de Job de las escrituras hebreas, recuperaban la antigua cuestión de la teodicea acerca del significado del sufrimiento y las razones del aparente silencio de Dios. Percibían que (...) las respuesta que da la Biblia sobre el sufrimiento vicario es, quizás, inadecuada frente a la experiencia del genocidio y la potencial aniquilación nuclear, ambas propias del siglo XX”. Quizá por ello Mark C. Taylor y C. Raschke sugirieron la “relación directa entre la muerte de Dios y las filosofías de la deconstrucción. Tal y como escribió Taylor en su obra clave de 1984: “la deconstrucción es la hermenéutica de la muerte de Dios”. Además, las teologías de la muerte de Dios se asociaron a cierto espíritu de secularización que impregnaba prácticamente todas las facetas de la sociedad occidental contemporánea (Caputo y Vattimo 2010, 15-17).

Desde luego, -como dice Robbins- mucho antes de que los teólogos adoptaran esta temática, filósofos e intelectuales

habían observado ya esta conexión entre el colapso de la cristiandad y el nacimiento de una nueva cultura, más secular. En efecto, la distinción entre cristiandad y cristianismo puede verse como una de las características definitorias de la fe cristiana en el mundo moderno y posmoderno (ibíd. 17).

Así pues, como sigue arañando Robbins:

Esta distinción entre cristiandad y cristianismo surge de una narración histórica (...), cuando el emperador Constantino instauró, de modo definitivo, el cristianismo como religión del Imperio romano (...), la iglesia cristiana había afianzado su reciente alianza con los poderes establecidos. Como explica el historiador Hugh McLeod, esta alianza estableció ‘un patrón de relaciones entre la Iglesia y la sociedad’ (...) De este modo, el poder de la Iglesia se consolidó con la creación y la difusión de la cultura cristiana (Caputo y Vattimo, op. cit, p 17).

Como de alguna manera interioriza Dostoievski –nos recuerda en esta misma página-, «la gloria de la Iglesia se fundamentaba en su rechazo de Cristo: los perseguidos se convertían en perseguidores, y el siervo se hacía el nuevo amo y señor»

Es posible que perdiésemos el carro de una plural y libre interpretación en este punto.

Como Pagels afirma (...), los primeros siglos de la Iglesia fueron tiempos de gran diversidad en términos de creencias y prácticas: a pesar de la persecución con las que las atormentaba el estado, florecieron en aquella época numerosas comunidades cristianas.

Pero, con el tiempo, esta diversidad comenzó a considerarse, no tanto un signo de vitalidad de la Iglesia, sino más bien una amenaza. Poco a poco, con el objetivo de prevenir lo que se denominaban “lecturas salvajes” del evangelio y “exégesis maligna” de la tradición escritural, se fue identificando como herejía lo que hasta entonces se había considerado heterodoxia ..., pues “a través de este nuevo marco establecido de cánones, credos y autoridad eclesiástica, el mundo ya podía hacerse a imagen y semejanza de la Iglesia”, en contra de las diversas amenazas que sentían, especialmente de los no-cristianos, y no digo sólo los gentiles o paganos. Existe, así, un deseo imperialista de la Iglesia católica que no puede fundamentarse en modo alguno con las palabras de Jesús a sus discípulos antes de irse al cielo. Mucho menos con su ejemplo de libertad de vida (Caputo y Vattimo, op. cit, p 20-21).

Varios motivos han hecho meter en crisis esta pretendida superioridad impositiva del cristianismo en Occidente: la reforma protestante en el siglo XVI, la Ilustración, el principio de libertad religiosa y de tolerancia, el nihilismo y los filósofos de la sospecha (siglo XIX) y, por último, las dos grandes guerras mundiales y lo que llamamos postmodernidad.

Como mantiene Robbins, aludiendo a la introducción de McCleods (*The decline of Christendom in Wesern Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 2):

la cristiandad se revela como `nada más que una fase en la historia del cristianismo; representa sólo una de las muchas posibles relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Sin embargo, en Europa occidental esta fase se mantuvo durante más de mil años, y todavía vivimos bajo su sombra (Caputo y Vattimo, op. cit, p 22).

Dice Robbins, esto ha marcado toda la religiosidad contemporánea, de tal modo que algunos –como Bonhoeffer- hablaran de un cristianismo sin religión, poco antes de sufrir el martirio por el complot contra Hitler. Es por ello que este autor se ha

convertido, para muchos, en uno de los precursores, junto a Kierkegaard, de la nueva religiosidad alternativa emergente.

Tanto Kierkegaard como Bonhoeffer y los teólogos de la muerte de Dios dieron «voz a una nueva fe cristiana, anti institucional e individualizada, que se oponía a una cómoda alianza entre la religión y la sociedad» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 24). Pero otros pensadores nada sospechosos de religiosos coincidieron con estos en su crítica. Entre ellos, Nietzsche, Marx o Freud, los llamados “filósofos (o hermeneutas) de la sospecha”. De alguna forma, la muerte de Dios es la tendencia moderna hacia una cultura totalmente secularizada –o, si no totalmente al menos sí una cultura que desconfía cada vez más de la institución de la religión (Caputo y Vattimo, op. cit, p 25-26).

El movimiento de la muerte de Dios

habla de un mundo en el que Dios, a través del acto de la kénosis, se ha vaciado completamente a sí mismo (...) Así, admite que la idea de Dios ya no es más que una proyección humana y clama por la responsabilidad del hombre (...), la religión ha sido tanto el problema como la solución de la conflictividad humana, (...) y esta teología representa pues una voz disonante y anti institucional al modo en que se enfrenta a una sensibilidad “religiosa transformada”. La llamada muerte de Dios prepara, curiosamente, el terreno para recuperar una fe no basada en el poder (ni en la relación dominación-dominados-dominadores) sino en la kénosis y el abajamiento-configuración “del ser de Dios con los pobres, los hambrientos y los marginados” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 25-26).

La de Jesús «es una historia increíble –como afirma Robbins-. ¿Quién se atreve a desentrañar su significado, y quién a continuarla?» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 27). Continúa este autor trayéndome a la cabeza esa lectura bíblica de Isaías: «¿Quién podrá creer la noticia que recibimos? Y la obra mayor de Yavé, ¿a quién se la reveló?» (Is 53, 1). Como decía el mismo Isaías, «sus proyectos no son los míos, y mis caminos no son los mismos de ustedes...» (Is 55,8). Y es que el «amor de Cristo vive incluso tras la muerte del Dios moral y metafísico» (ibídem).

Entramos, pues, en una era nueva:

nueva comprensión “postsecular” de la condición posmoderna en la que el retorno de la religión es más determinante que el colapso de la cristiandad (...) Sociólogos, filósofos y teólogos dan por supuesto que cuanto más modernos somos, menos religiosos nos volvemos (Caputo y Vattimo, op. cit, p 28).

Pero entendamos que hemos entrado en la posmodernidad, más allá de la posmodernidad, donde otro sentido religioso se impone. Así pues, como se pregunta Robbins, surge inevitablemente una pregunta: ¿cómo llegamos de las teologías seculares de la muerte de Dios de la década de 1960, del pos cristianismo y del postholocausto al retorno posmoderno de la religión? (Caputo y Vattimo, op. cit, p 29). Esta es una cuestión no meramente religiosa sino que impregna toda cultura y sociedad.

Precisamente Caputo y Vattimo, radicales defensores de la hermenéutica y admiradores de Derrida, son representantes diversos de una teología y filosofía actual que se desplaza «del escepticismo religioso propio de la modernidad (...) a una supuesta re-adhesión a la religión en el mundo posmoderno» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 30). Pero mientras Caputo habla de la muerte de Dios desde una filosofía deconstructiva, Vattimo lo hace desde los procesos de secularización y su cristianismo kenótico, desde el *ágape*. Es más, Vattimo ha defendido la contribución del nihilismo a la emancipación como parte del mismo proceso:

En la comprensión de la filosofía hermenéutica contemporánea como en su proceso de emancipación. Para él nihilismo y emancipación van de la mano (...) “El nihilismo adquiere un sentido de emancipación cuando descubre que es la disolución de los fundamentos (...) lo que otorga libertad”. Por lo que una ontología de la debilidad del Ser proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad tolerante, progresista y democrática, antes que una autoritaria y totalitaria (Caputo y Vattimo, op. cit, p 30-31).

Vattimo define la hermenéutica como «el pensamiento del nihilismo plenamente realizado, pensamiento que (...) “se opone a cualquier corriente del nihilismo negativo, a la desesperación de los que continúan el duelo porque la religión ya no está”» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 33). Pero Caputo habla de un «retorno religioso “sin religión”» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 34), postcrítica, que afirma la fe pero sin conocimientos absolutos y que valora la tradición pero no las confesiones históricas de

poder, sino más bien una teología debilitada de Dios con el único imperativo ético de servir a los necesitados (Caputo y Vattimo, op. cit, p 35). La teología caputiana es abierta en gran medida debido a ser debilitada por el flujo de indecibilidad y traducibilidad, teología sin teología del acontecimiento (Caputo y Vattimo, op. cit, p 34).

Para Vattimo, el pensamiento débil refleja el legado de Nietzsche y Heidegger en la posmodernidad, y responde al «gradual debilitamiento del ser que ha transformado la filosofía contemporánea desde su originaria obsesión por la metafísica de la verdad hasta la actual percepción de la misma como ejercicio de interpretación» (Caputo y Vattimo, op. cit, p p.34-35). Así, el pensamiento débil

establece las precondiciones filosóficas para el retorno posmoderno de la religiosidad. Vattimo afirma que en la edad posmetafísica no sólo se desacraliza el mundo y no sólo pierde la fe en sus seguridades, sino que durante esta secularización de la religión, que Vattimo percibe como la verdad del evangelio y el destino de Occidente, también tiene lugar la crisis o disolución de la tiranía de la razón en la que había derivado la moderna crítica, la destitución o la reducción de la religión (Caputo y Vattimo, op. cit, p 35).

El ateísmo sería, según él, «la otra cara del teísmo» en esta etapa posmetafísica y posreligiosa en la que no aceptamos verdades absolutas, hechos, sólo interpretaciones (Caputo y Vattimo, op. cit, pp. 34-35).

A este respecto no puedo contener la reflexión que hizo J. L. Nancy sobre el ateísmo y monoteísmo. Es muy ilustrativo y sirve de laboratorio de comportamiento, no sólo filosófico sino también social, cómo Nancy le ofrece a Vattimo este capítulo titulado “Ateísmo y monoteísmo” y le suscribe su relativa cercanía respecto a la fe que circunda a Gianni (Zabala, op. cit, p 439-441).

Para Nancy no hay divinidades ni dioses, sino interlocutores inmortales. Así, pues, para Nancy, el ateísmo es un invento correlativo al teísmo. O sea, son inventos ambos. Pero el encuentro entre los dos puede darse, precisamente porque uno es la negación del otro, dos caras de la misma moneda. Aún así, el ateísmo continúa

porque contribuye aún a formar horizontes-principios ligados (Zabala, op. cit, p 438-439).

Fueron, dice Nancy, Schelling y Hegel los dos primeros en pensar más allá de toda teología. El ateísmo niega la posibilidad de que los griegos se vieran trágicamente abandonados o maldecidos. La emergencia del capitalismo no puede preverse a sí misma más que en forma de nihilismo. Dios, como logos-arché no tiene tiempo ni historia: conjunción del ateísmo griego –afirma Nancy- con el judeo-cristianismo. Pero esto, pienso, es una cuestión a debatir y estudiar con mayor seriedad. El caso de Heidegger con el cristianismo es interesante según Nancy, ya que este vio en el cristianismo “un epifenómeno sin cualquier especificidad reseñable referida a una historia epocal del ser que está también marcado por el destino (...) como un principio de anarquía” (Zabala, op. cit, p 444).

Según Nancy, el ateísmo griego y el monoteísmo cristiano se encontraron en el punto de contradicción: contracción y atracción, teísmo y ateísmo. Así, el cristianismo devino en humanismo, ateísmo y nihilismo, que como tal consiste en hacer de la nada un principio. Es por ello que la fe se sostiene, afirma Nancy, en el punto de un ateísmo consecuente (Zabala, op. cit, pp. 447-449).

En resumidas cuentas, «La fe entonces-afirma Nancy- es la fidelidad firme de la razón dirigida hacia su propia ateología» (Zabala, op. cit, p 449).

Y sobre lo divino añade poco después:

Hay dos modos posibles de asimilación: la apropiación de los atributos de un sujeto que se supone que es otro y principio o aún la alteración de lo mismo en una alteridad que es propiamente infinita y por lo tanto incapaz de ser apropiada, prescrita; es anárquica (Zabala, op. cit, p 450).

Al hilo de las afirmaciones de Nancy, y como una reflexión interesante acerca de la frase de Hegel “Dios ha muerto”, permítaseme sacar a colación el resumen de las investigaciones de Carlos Enrique Restrepo (profesor de filosofía de la universidad de Antioquía) sobre la frase de Hegel “la muerte de Dios” y sus sucesivas implicaciones en la filosofía. Como bien afirma y recuerda Restrepo, la “muerte de

Dios” no es asunto de un solo autor como Nietzsche (aunque éste llevase, digamos, la sentencia a los altares de la razón), sino que,

para hacerla pensable, la “muerte de Dios” deba ser abordada siguiendo el hilo conductor de esta dimensión histórica. Esto significa seguir su despliegue en la larga cadena de relevos que conforman sus muchos intercesores, (Plutarco, Pascal, Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, G. Marcel, J.-L. Marion, entre otros), cada uno de los cuales ha llevado tan lejos como puede su interpretación (Restrepo 2010, 429).

Y continúa poco después:

Para Heidegger, después de Nietzsche, “a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse” (Heidegger 2003, 157) (...) En el lenguaje de Nietzsche, esta estructura recibe el nombre de platonismo. Su inversión tendría por cometido la ‘destitución’ del mundo suprasensible, orientada a la transvaloración (Umwertwen) de la concepción “trasmundana” del mundo y de sus valores supremos (ibíd. 430)

Heidegger, así, -hablando sobre la muerte de Dios- llegará a afirmar que es «el prelude del nihilismo; su sentido se limitará a la mención metafórica de la catástrofe nihilista, contra la cual reaccionarán los restantes ‘títulos capitales’ de la filosofía de Nietzsche» (Restrepo, op. cit, p 431). Para Heidegger, el pensamiento nietzscheano está sumergido en las mismas aguas metafísicas del cartesianismo, donde “Dios” se mueve a sus anchas en la metafísica, y quedaría este como el último eslabón de la modernidad.

De esta manera, afirma Restrepo:

La estructura de fundación (de lo suprasensible a lo sensible, o bien, del ser al ente) se invierte. Lo suprasensible se desvaloriza y pasa a ser un mero producto de la estimación o valoración propias del subjectum. Por eso Heidegger dirá que Nietzsche no hace más que invertir la metafísica concebida como platonismo, o más radicalmente, que la filosofía de Nietzsche no hace más que invertir la metafísica concebida como platonismo, o más radicalmente, que la filosofía de Nietzsche es un platonismo invertido (Restrepo, op. cit, p 432).

Para Restrepo, «el vínculo de la “muerte de Dios” con la instauración moderna de la subjetividad constituye un acierto importante por parte de Heidegger». Lo curioso de la interpretación de Restrepo es que la muerte de Dios en Hegel «designa una transfiguración esencial de la “vida del espíritu”, en la que este no se comprende ya como una realidad abstracta, sino como autoconciencia» (Restrepo, op. cit, p 433).

Se trata para Restrepo de un movimiento que caracteriza la filosofía moderna:

ofrece su pleno sentido al pensamiento de la “muerte de Dios”, en términos de un devenir del espíritu que abandona su esencialidad abstracta para manifestarse en una figura concreta. La transfiguración de la esencia del espíritu que tiene lugar con la instauración del propio cognoscitivo del *Yo*. De esta manera, la filosofía de Hegel confirma la interpretación heideggeriana de la “muerte de Dios”, pero fundándola no en una interpretación amañada de filósofos que –como Descartes- resultan determinantes para la tradición, sino en el seguimiento de las transformaciones epocales del espíritu según la lógica de la negatividad que gobierna el proceso dialéctico (Restrepo op. cit, p, 433).

Al hilo del título de mi tesis y las fundamentaciones que Vattimo y Oñate hacen de la metafísica del más allá y del infinito, destacar que para Restrepo, lo inmutable en Hegel «se ratifica, por tanto, como “el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar, o que, por mejor decir, ha huido ya”» (Hegel 1993 132). Por más que ella se esfuerce en captarlo, lo inmutable sigue siendo una especie de ilusión trascendental: «No se lo encontrará donde quiere que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado» (Restrepo, op. cit, p 440).

Encierra, observa Restrepo, una doble significación:

Por una parte, lo sensible es una finitud infinita, y en esa medida, algo nulo. Pero por otra parte, es un mundo sagrado, un don de lo inmutable, un darse de lo inmutable en cuanto figura y determinabilidad concreta (...) La conciencia, entonces, reafirma lo inmutable en ella misma; sólo que ahora éste no es ya un puro más allá, sino que se da a la conciencia como potencia del querer, del actuar y del goce, y como objeto de ese mismo querer, de ese mismo actuar y de ese mismo goce (...), lo inmutable

renuncia a su figura y la abandona como potencia y objeto del querer, del actuar y del goce. Por otra parte, ante ese don de lo alto la conciencia *da gracias*, se da a lo inmutable mediante el reconocimiento agradecido. Pero esta momentánea reconciliación se rompe nuevamente, bajo un comportarse que hace de la conciencia una conciencia atea (...) A partir de este momento –dice Restrepo– la conciencia es una conciencia atea. Ella se ha experimentado a sí misma “como una conciencia real y actuante o como una conciencia *cuya verdad es ser en sí y para sí*” (...) Ahora ella está absolutamente cierta de sí misma, y eleva a verdad esta certeza poniéndose entonces como la esencia de toda la realidad. En esta actitud, la conciencia hunde lo inmutable en la nada; ella es para sí una realidad que, si se relaciona con lo inmutable, lo hace “sumiendo esta esencia universal como la nada” (Restrepo, op. cit, pp. 441-442).

Determinando C. Enrique, poco más adelante, que se traduce en nihilismo:

...Su negación atea de lo inmutable se traduce en auto aniquilación (...) Cuando la conciencia hunde la esencia universal en la nada, también su obrar deviene una acción de nada. De este modo, mientras la conciencia se limite a la escuela negación de lo inmutable, permanecerá en la aporía de su dualidad característica, y por tanto, en la reiterada experiencia de su desventura (...) La acción negadora (atea) de la conciencia la convierte, en este caso, en una conciencia vil, de modo que su acción negadora es experimentada como una culpa de la cual tiene que librarse (...) La conciencia se dispone entonces a consumir esta lucha a muerte entre los extremos que se contraponen en ella. Para ello no sólo se sirve (...) de la simple negación de lo inmutable, (...) sino que, además, se pone a sí misma en el lugar de lo inmutable (Restrepo, op. cit, p 443).

...pero se afirma a sí misma como esencia universal (...) Asistimos aquí al nacimiento de la razón (...) y sale en auxilio de la conciencia singular elevándola a puntos de vistas universales, lo que le permitirá autoafirmarse frente a lo inmutable como verdadera esencia, superar su carácter mudable y su finitud misma (Restrepo, op. cit, p 444).

La negación de lo inmutable no expresará, por tanto, un ateísmo meramente caprichoso y fortuito de la conciencia, sino que obedecerá a los más altos designios de la razón. La conciencia se habrá desprendido no sólo de la acción atea y de

la culpa como algo suyo, sino que puede, al fin, estar en condiciones de despojarse también del lastre de su desventura. Superando lo inmutable –nos recuerda Restrepo-, la conciencia habrá dejado atrás su duplicidad o su escisión inicial, para reencontrar su igualdad restablecida y ser nuevamente una conciencia idéntica, reconciliada y feliz consigo misma. En cuanto razón, (...) ella misma inmutable, de modo que ya no tiene su esencia en otro ni fuera de ella (...) Esta *propiedad* es ahora una certeza que hace de la conciencia la potencia absoluta. “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad” (Hegel 1993 144). Esta auto posición de la razón equivale al ateísmo consumado de la conciencia, la cual puede así erigirse como la única y verdadera medida de las cosas (Restrepo, op. cit, p pág. 444).

Estamos, pues, ante « la historia de la autoconciencia», como advierte Restrepo, y pocas líneas después sentencia:

La fundación de la razón presupone la “muerte de Dios”, efectuada en el curso de la conciencia desventurada. En dicho curso, la razón hunde en la nada la figura de lo inmutable y toma posesión del lugar vacío que ocupara Dios. En esta sustitución, la conciencia que arriba a la figura de la razón se unifica nuevamente consigo misma, logra tener la esencia en sí misma, superando el más allá de la esencia en virtud del cual experimentaba reiteradamente su propia nulidad. La conciencia, en cuanto razón, no es ya una conciencia finita, sino una conciencia infinita. Lo es en tanto establece leyes universales, en tanto juzga todas las cosas, y en tanto da con ello el criterio y la medida del valor de todas las cosas (Restrepo, op. cit, p 445).

En esta misma pág. 445 afirma Restrepo: «La conciencia que hunde a Dios en la nada, que “desata la tierra de la cadena de su sol” (Nietzsche 1980, §125), es una conciencia absolutamente libre». Pero es experimentada como un abismo de orfandad de una conciencia que sólo puede estar cierta de sí misma.

La conciencia racional que ha matado a Dios se torna, pues, momentáneamente una conciencia feliz en virtud de su unidad. Pero esta unidad se disuelve en el abismo de la libertad que la conciencia racional experimenta como apertura de su propia historia (Restrepo, 446).

Así pues,

«La razón se ha erigido, pues, como esencia y usurpado la función divina de ser ella misma fundamento (...) del destino trágico, por tratarse de una libertad lograda al precio –añade Restrepo- de la pérdida de toda esencialidad» (Restrepo, op. cit, p 446). Podemos afirmar, pues, según Restrepo que la muerte de Dios que Hegel emparenta a la conciencia desventurada implica, de algún modo, la ausencia vital:

Dicha ausencia desmiente la “ilusión del crimen” que cree que negando una vida ajena se autoafirma e incrementa la propia, cuando lo que se abre es más bien la orfandad de una condena entregada a la errancia de un destino experimentado como castigo (...) De ahí que la conciencia desventurada, habiendo realizado la “muerte de Dios” en cuanto requisito de la fundación de la razón, concluya en la figura del “destino trágico de la certeza de sí mismo” (...) Por eso también, a diferencia de cómo sucede con las demás figuras del espíritu, a la conciencia racional no le pertenece ninguna religión, pues el ateísmo –en su sentido más originario de “ser abandonado por los dioses”-será el signo que marcará el curso de su historia (Restrepo, 447).

Hegel atribuye la llamada “muerte de Dios” a las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, y entiende que se realiza en su historia efectiva, cuya mayor expresión es la filosofía:

La filosofía moderna, según esto, tendría por cometido implícito efectuar la “muerte de Dios” en la forma de una “revolución copernicana” que entroniza al Yo en el lugar del principio absoluto (...). Sin embargo, comprendida en su significación fundamental como entronización de la razón moderna, la “muerte de Dios” sólo puede ser para Hegel un momento transitorio en la historia del espíritu que debe, por tanto, ser superado en su acepción meramente negativa (Restrepo, op. cit, p 448).

De este modo –concluye Restrepo-, si la filosofía moderna cumple la destitución de la esencia inmutable que Hegel mienta con la metáfora de “Viernes Santo especulativo”, habrá que aguardar en la misma medida un “Domingo de Resurrección especulativo” y la negación de esta negación misma (...) Esta Resurrección es la tarea de la *Fenomenología del espíritu* (Restrepo, op. cit, p 449).

Siguiendo esta línea de incursión con Nancy y Restrepo sobre las sugerentes cuestiones en torno al título y a la obra que estamos analizando: *Después de*

la muerte de Dios, surge una inevitable pregunta que le debemos de hacer a Caputo: ¿por qué relacionar Derrida con la religión? Precisamente ahí ve Caputo el valor del pensador francés, pues a través de sus ojos (¿ateos?) podemos llegar a encontrarnos con el amor de Dios, traducción obligada de toda religión que se precie, un amor que excede toda precomprensión religiosa y que establece, de algún modo, «las condiciones culturales para una resurrección contemporánea de la religión» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 38).

Lo posmoderno –como filtra en su obra *Sobre la religión*– es, así, postsecular. Es lo que llama Caputo «la muerte de la muerte de Dios» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 38), que podíamos traducir, por doble negación lógica, como su resurrección. De alguna forma, Nietzsche, pero también Kierkegaard, Marx y Freud son baluartes donde se pone a salvo su filo-teología. Por ello, el mejor legado y la mayor grandeza que nos ha podido regalar la posmodernidad sería sospechar de la propia filosofía y filósofos de la sospecha.

No se trata de “el mismo perro con distintos collares” sino de confrontar y destripar la realidad, yendo contra ella misma para sacar a relucir sus riquezas y miserias sin sentar cátedra...sin sueño puro de objetividad. Esto «abre un modo de pensar la fe y la razón» no relativista, ni irracionalista o nihilista, sino –empleando otro oxímoron, otra aparente contradicción- compleja y simplemente debilitada y fragmentada (Caputo y Vattimo, op. cit, p 39-40).

Pero Vattimo, aún de acuerdo con Caputo en el renacer religioso de nuestros tiempos, que «lo posmoderno es postsecular», en cambio, no acepta la relación entre lo postsecular y la desecularización, «puesto que –para él- la secularización es el destino del Occidente cristiano, permanecemos enmarcados en esa tradición, y el retorno posmoderno de la religión está ahí como respuesta a ello» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 42).

Se trataría, así, de una multidireccionalidad que genera el certificado de defunción de la modernidad. El comienzo del pluralismo, la descentralización y la tolerancia dialogada, de la diferencia. Pero ello no debe ser confundido la tesis de

Vattimo con la de Adorno o Horkheimer en lo que respecta a la esperanza que estos ponían en la comunicación como nexo de unión social. Como advierte Robbins- con

el pluralismo babélico que ejercen los medios de comunicación de masa hoy, pues la libertad “no consiste en tener un conocimiento perfecto de la estructura necesaria de la realidad y conformarse a ella”: se concibe más bien como una desorientación en virtud de la disolución de la realidad (Caputo y Vattimo, op. cit, p 44)

G. Vattimo, en el cap. 1: “Hacia un cristianismo no-religioso” observa:

«La crítica de Heidegger a la metafísica comienza con la crítica al concepto de “verdad” como dato objetivo (...) La pretensión científica de unidad – advierte Vattimo- está inspirada por un interés determinado» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 50); y unas cuantas líneas más abajo comenta que «la relación entre el mundo y el conocimiento del mundo no funciona como un espejo». En definitiva, «veo el mundo externo porque estoy dentro de él. En cuanto ser-en-el-mundo, mis intereses son muy complicados, no puedo decir con precisión cómo son las cosas, sino sólo cómo son desde un punto de vista; cómo me parecen y cómo creo que son» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 51).

¿Cuál es la diferencia entre Kant y Heidegger -dice Vattimo al hilo del tema- sino un siglo XIX en el que se produjo un cambio antropológico-cultural que alteró la precomprensión del mundo? (Caputo y Vattimo, op. cit, p 53).

Según Vattimo, Kant tuvo un precedente en el cristianismo como primer atacante respecto a la metafísica, si nos basamos en Agustín de Hipona y su pretensión de no ir fuera del hombre, porque en el interior de la persona habita la verdad....Por lo que el cristianismo estaba proclamando la muerte de la objetividad platónica y el anuncio de la salvación interior-subjetiva. Llegamos, así, a esa nuestra verdad, al igual que desde ella sentimos esa fuerza interior caritativa para con los otros.

«El cristianismo –afirma Vattimo- es un estímulo, un mensaje que pone en movimiento una tradición de pensamiento que puede llegar a darse cuenta de su

independencia de la metafísica» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 60), pero esto no significa que la metafísica, pues, nunca debería haber existido. Eso sería, precisamente, hacer metafísica. Para no caer en esta trampa Vattimo procura basar su argumento en la transmisión lingüística-cultural en la que estamos inmersos, y para ello se debe reconocer que

profesar fe en el cristianismo es, antes que nada, profesar fe en la inevitabilidad de cierta tradición textual que ha llegado hasta mí (...) Si reflexiono sobre mi existencia, debo advertir que sin el texto de la Biblia, me vería privado de los instrumentos que poseo y que me permiten realmente pensar y hablar (Caputo y Vattimo, op. cit, p 61).

Como observa Vattimo, Croce ya advirtió aquello de que «no podemos sino denominarnos cristianos», pero Gianni va aún más allá afirmando que «sólo podemos hablar desde un punto de vista cristiano (...)». Somos «incapaces de articular discurso, si no es aceptando ciertas premisas culturalmente condicionadas» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 61-62).

Importante reseña nos proporciona Vattimo sobre Voltaire. Para él, aparente enemigo religioso, pero luchador incansable contra toda autoridad y a favor de la libertad que lo convierten en “cristiano”, haciendo alusión y justicia con Mt 25 y poniendo en tela de juicios muchos posibles herejes condenados por la propia Iglesia. En ese sentido, entiende Gianni que el verdadero cristianismo deba ser no-religioso porque «comprometerse con la libertad supone liberarse de (la idea de) verdad» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 62).

En definitiva, toda forma autoritaria está basada en premisas metafísicas, en una verdad objetiva que se sitúa por encima del resto, más autorizada – como insinúa Vattimo- a imponerse. Este tema es polémico, ya que existen instancias autorizadas para establecer la guerra o la paz, sanciones, bloqueos, etc., pero no olvidemos que lo forman gobiernos con unas ideologías y fines concretos, no son la panacea ni, por supuesto, neutros en sus decisiones.

Claro –prosigue con perspicacia Caputo-, aquí el problema está en qué mínimo en la fe puedo establecer si no existe verdades objetivas, qué habría de verdad en mi verdad, con qué me podría quedar seguro que ningún ladrón pudiese robarme... para mí (y entiendo que también para Vattimo) el núcleo que no puede faltar en la fe en Jesús, aunque no exclusivo del cristiano es la caritas, la fe se traduce en gerundio: amando; el relato se contagia por las obras, pero las obras surgen de la experiencia racional, espiritual y emocional del ser humano. Pero esto supone dejar desnudo el sentido religioso de nuestra existencia, despojarse de ropajes y atavíos culturales que han ido adornando nuestro mundo, a la vez que sintiéndolos propios. Por ello «la emancipación consiste actualmente en el proceso de secularización, en tener un mejor sentido de las escrituras leyéndolas *espiritualmente*» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 67-68).

Weber fundamentó el capitalismo en la ética protestante (ahorro, disciplina, represión). «El mundo moderno –dice Vattimo- se formó aplicando, transformando y algunas veces incluso confundiendo el contenido de su tradición, que es primariamente una herencia bíblica» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 68). Pero tanto Vattimo como yo (y algunos teólogos) entendemos que la interpretación tiene un límite: la caritas, la generosidad de espíritu y la entrega amorosa y gratuita por el otro, el legado de Dios en el hombre.

Así la fundamentación dogmática que busca establecer verdades de fe es algo irrelevante desde el punto de vista de aquel que captó en primera o segunda instancia quién y cómo es Jesús de Nazaret, a qué estoy yo libremente llamado para vivir feliz con-migo y con-los-otros. Es obvio que estamos culturalmente condicionados en la institución eclesiástica, somos fruto de una mentalidad, más conscientes o menos, que van adhiriéndose y apegándose a nuestras interpretaciones de forma casi inapreciable pero implacable en el tiempo.

El consenso, el diálogo, el ágora democrático, los Derechos Humanos, con sus límites e imperfecciones van sugiriendo una alternativa a la verdad objetiva y exterior al pueblo, al hombre. Van anunciando una philía, un cierto orden-horizonte de caridad. Como nos recuerda Vattimo, Dostoievski decía que si se viese forzado a elegir

entre Cristo y la verdad, elegiría a Cristo, a la persona, a los sentimientos, las emociones, a la vivencia, al espíritu del de Nazaret que da sentido al amor.

La única posible verdad es esta, la que nos salva de nosotros mismos porque está limitada por el otro, por lo otro, por la historia, por las interpretaciones plurales, por la apertura, por el amor. Y el amor es, permítanme de nuevo el oxímoron, “fuertemente débil”. Dios es débil y se muestra débil y en comunidad, plural hasta el punto que nadie lo acoge completamente en su seno sino saliendo de sí y acogiendo al otro, en su distinción e historia, pero unido por la causa del amor. Esto supone, como argumento en esta tesis, ser utópicamente débiles como para no avasallar con nuestros santos propósitos al que siente, cree o piensa distinto, pero con la mente, el corazón y la frente alzada hacia la comprensión de las diferencias, la que nos iguala como seres humanos dignos de ser así llamados.

Para Taylor,

La famosa cita de Dostoievski, “Si Dios no existe, todo está permitido”, con frecuencia se toma como una aseveración de que las fundamentaciones tienen que ser dadas (...) Pero creo que la sentencia –afirma Taylor– puede tomarse como una declaración del bien constitutivo que alguien (¿Dostoievski?) reconoce sin el apoyo de una visión fundamentalista (Zabala, op. cit, p 94).

En resumen, como dice Taylor al hilo del mito de la superioridad del pensamiento racionalista, «pensar con claridad exige que admitamos la total *debollezza* de nuestro pensamiento» (Zabala 2009, 97).

En el cap. 2º: “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, John D. Caputo define:

«El posmodernismo es una filosofía del acontecimiento, no exactamente lo que ocurre (event) sino algo dado en lo que ocurre (...) No es algo presente, sino algo que busca darse en lo que está presente» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 75). Como dice J.D.,

los nombres son históricos, contingentes, expresiones provisionales en lenguajes naturales, mientras que los acontecimientos son lo que los nombres intentan formar o formular, nombrar o denotar (...) Los acontecimientos se realizan en las cosas, adquieren actualidad y presencia en ellas, pero siempre de forma provisional y modificable (...), no son deconstruibles. Ello no significa que los acontecimientos sean eternamente verdaderos”, sino que “sólo lo que está construido es deconstruible” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 75-76).

Respecto a su temporalidad, los acontecimientos, sin estar nunca presentes,

nos reclaman desde lejos, nos convocan y nos llevan hacia el futuro, llamándonos (...), son provocaciones y promesas, y tiene la estructura de lo que Derrida llama lo imprevisible “por venir”...nos “invocan, reclaman nuestro retorno a todo lo que ha fluido al pasado irremisible, por lo que forman la base de lo que Johan Baptist Metz llama ‘recuerdos peligrosos’ de la injusticia sufrida por los antiguos –o no tan antiguos-difuntos” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 77)

Los acontecimientos son lo que Zizek llama “el frágil absoluto” (delicados, aunque valiosos). Y como afirma líneas más abajo Caputo:

El posmodernismo es el jardinero del acontecimiento, el pensar el acontecimiento, ofreciendo a los acontecimientos abrigo y refugio. Los acontecimientos están amenazados por grandes monstruos que se alimentan (...) gracias a amplias y omniabarcantes teorías que pueden atraparlos y ahuyentarlos al ritmo de un tono metafísico u otro, de izquierda, de derecha, teísta o ateuista, idealista o materialista, realista o antiorrealista (Caputo y Vattimo, op. cit, p 77).

Las cosas toman un giro teleológico en el posmodernismo cuando el significado de los acontecimientos se desplaza hacia Dios. O, alternativamente, las cosas toman un giro posmoderno en la teología cuando la meditación acerca de Dios o lo divino, se desplaza hacia los acontecimientos, cuando la localización de Dios o lo que es divino acerca de Dios se desplaza desde lo que ocurre, desde las palabras y las cosas constituidas, hacia el plano de los acontecimientos. Cuando los acontecimientos toman o emprenden la apariencia, el sonido o la sensación de lo sagrado, cuando los destellos que

experimentamos en las palabras y en las cosas son chispas sagradas, huellas divinas o intensidades sagradas, entonces hemos dado un paso en el terreno de la teología posmoderna (Caputo y Vattimo, op. cit, p 78).

En la teología posmoderna el acontecimiento otorga a las cosas cierto brillo divino, que Deleuze llama claridad y esplendor (...). La teología del acontecimiento muestra una venerable genealogía, al retornar a la antigua narración acerca del acontecimiento radicalmente fundador (...) La primera historia sobre la creación del Génesis, advertimos enseguida que no consiste en pintar el ser a partir de la nada, como los teólogos metafísicos podrían habernos hecho pensar, sino en otorgar el destello de la vida y la luz a lo que era oscuro y sin vida, haciéndolo brillar, iluminándolo, podríamos decir, con el esplendor y claridad de la vida (...); en la teología posmoderna, lo que nos ocurre en Dios ..., es el *acontecimiento* refugiado en el nombre de Dios (Caputo y Vattimo, op. cit, p 80).

Recordemos que, para Caputo está en la promesa:

el acontecimiento no es lo que ocurre (un accidente), está más bien en lo que ocurre, en lo puramente expresado. Nos manda señales y nos espera (...), es como decir ` ¡Amén!´ no a lo que está presente, sino a *lo que está por venir*, a lo que vibra en las cosas y en las palabras, a lo que ellas nos prometen (Caputo y Vattimo, op. cit, p 81).

El acontecimiento «está buscando liberarse de su presente confinamiento. Sin duda, es así como explicaría –afirma Caputo- la deconstrucción en pocas palabras» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 84). Para él, el acontecimiento es promesa. «Cuando Derrida habla de la “democracia por venir”, se refiere al acontecimiento de algo venidero que está vivo en la palabra *democracia*, algo que nos invita y reclama en la palabra» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 84). «La religión es el contrato que hemos firmado entre el acontecimiento y nosotros» (Caputo y Vattimo, 85), el testamento posmoderno y plural para el pueblo que acontece, liberado de exclusivismos y localismos. No podemos reducir el acontecimiento a la religión.

Sería una injusticia, por no decir un acto de arrogancia, –afirma Caputo- decir que la justicia se realiza, finalmente, en alguna forma existente, en alguna

persona o en algún estado presente (...) La verdad eterna del acontecimiento es su nomadismo, su viaje inacabable (Caputo y Vattimo, op. cit, p 89).

O como dice Caputo en la siguiente página: «...cada genuina afirmación de Dios debe pasar a través de una oscura noche y de un ateísmo obligatorio».

El deseo se nutre de lo que no existe, del poder de lo que no existe, para solicitarnos y perturbarnos, que es por lo que el deseo tiene, finalmente, que ver con los acontecimientos. Hablar del deseo es abordar lo que somos y lo que no somos, todo lo que sabemos y lo que no sabemos, lo cual significa un enigma encerrado tan profundamente en un secreto que nunca podrá ser conocido por nosotros ni por nadie (...), no sabemos lo que deseamos y es este desconocimiento lo que mantiene vivo el deseo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 93).

«Desde tiempo inmemorial –nos recuerda Caputo- el nombre de Dios ha sido el nombre de lo que deseamos con un deseo más allá del deseo» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 94). Es el deseo en nombre del acontecimiento:

...que ocurre en lo que deseamos y que mantiene el deseo vivo (...) Si se nos entregase aquello que deseamos, sólo conseguiríamos alimentar nuestro deseo, y si esa cosa o persona deseada desapareciese, nuestro deseo no se desvanecería, puesto que el deseo nunca puede ser reducido a una ocasión determinada (...) Si la teología es la ciencia de las entidades inexistentes, es porque la teología nace en el espacio entre lo que existe y el acontecimiento, lo que significa que la teología nace en la oración. Esta es su gran dignidad (Caputo y Vattimo, op. cit, p 94-95).

Y es que los valores del Reino de Dios según Jesús ponen patas arriba los valores que mueven tradicionalmente al hombre. Como afirma de forma genial y contundente Caputo,

en las escrituras el extraño fenómeno que constituye el “Reino de Dios” es fruto del impacto que provoca *que* (...) los últimos *sean* los primeros y los primeros los últimos, un sistema de privilegios estratégicamente pervertido en el que no se otorgan privilegios a los cuerpos apolíneos que albergan un amor por la sabiduría, sino a los leprosos, los sordomudos,

los ciegos, los epilépticos y los parálíticos (...), como si se tratase de unas olimpiadas con otros valores a conseguir, paralelas a la competición estándar, paralímpicas: “si intentas salvar tu vida, la perderás, pero si la pierdes, serás salvado (...) y si un hombre te golpea, debes ofrecer la otra mejilla. Allí, si eres rico, lo tienes realmente difícil para entrar en el Reino. Si deseas llegar a disfrutar de los tesoros que ofrece este Reino, deberías vender todo lo que tienes y entregar el dinero a los pobres (...), incluso lo que necesitas para ti mismo. Si una de tus ovejas se pierde, debes salir en su busca (...) Si organizas una fiesta –aunque se trate del banquete de la boda de tu hijo-, deberías salir a la calle e invitar a los desconocidos. En el Reino (...) los cojos andan, los leprosos se curan, y los muertos salen de sus tumbas” (Caputo y Vattimo, op. cit, pp. 98-99).

Así pues,

el acontecimiento que sacude al mundo no es una fuerza poderosa, sino débil. San Pablo –nos dice Caputo- “expone esta tesis de la debilidad enfáticamente en un auténtico discurso deleuziano sobre el “Logos de la cruz”, la marca de lo que Pablo llama “la locura”..., en una performance virtuosa acerca del entrelazamiento entre el sentido y el sinsentido, del *logos* que es descendiente de *moria*, Pablo describe el modo en que esta debilidad sacude al mundo: Dios elige a los tontos para avergonzar a los fuertes, y a quienes están abajo, a quienes “no son” (...) La “debilidad de Dios”, dice Pablo, es más fuerte que la fuerza humana (1 Cor 1,25) (Caputo y Vattimo, op. cit, p. 100).

Así, la teología posmoderna de la cruz que Caputo nos habla es, utilizando un oxímoron, “una fuerza débil”:

Y es esta paradoja clave la que suscita un baile de inversiones y paradojas en sus narraciones. Este acontecimiento crucial está expresado paradigmáticamente en la cruz, donde Jesús es víctima de una dolorosa y humillante ejecución, como si se tratara de un criminal común, derrotado por el poder romano, abandonado por los discípulos, e incluso olvidado por Dios (Caputo y Vattimo, op. cit, p 101).

Jesús fue el portavoz de un mensaje sobre la llegada del Reino, que trajo la conmoción del acontecimiento al mundo y por el que el mundo le hizo pagar con su sangre (...), los caminos del mundo son los caminos del poder. Cuando Pedro saca su espada para evitar que Jesús caiga preso de los guardias romanos en el jardín, éste le

obliga a bajarla, porque no es así como las cosas ocurren en su Reino (...) en el mundo, la violencia se encuentra con la violencia; en el Reino, en cambio, –afirma bellamente Caputo– se encuentra con el perdón. En el mundo la traición se disimula con un beso; en el Reino, la traición se cura con un beso (Caputo y Vattimo, op. cit, pp. 102-103).

El acontecimiento paradójico, cuyo alcance puede sentirse a través del Nuevo Testamento, es el de un poder de los débiles o “un algo incondicional de sin soberanía”, una “fuerza débil” (haciendo alusión a *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, de Derrida). La majestad o gloria del nombre de Dios no subyace en el poder de una fuerza poderosa, sino en algo “incondicional”, indeconstruible, sin ejército, sin fuerza efectiva, poder real o físico (...), una posibilidad rebelde que inquieta al mundo, esperanzado con una justicia venidera e impaciente con la justicia, mientras la actualidad o la realización nos corresponde a nosotros, como afirma Bonhoeffer (Caputo y Vattimo, op. cit, p 103).

Dar a Dios cuerpo y expresión, fuerza y actualidad, según Caputo, sólo se puede hacer desde nuestras respuestas.

La religión es lo que nos ocurre en el nombre de Dios. Religión significa hacer ocurrir a Dios en el mundo y hacernos dignos de lo que nos ocurre (...), pero este acontecimiento “nos reclama, nos dirige incondicionalmente, sin el beneficio de ningún ejército terrestre, arsenal de armas, o poder metafísico celestial ubicado en el cielo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 104).

Son muy interesantes las reflexiones y críticas que aporta Jack Miles al respecto en *Debilitando la Filosofía*. Para Miles la cuestión teológica de Jesús, del Dios encarnado la que parten los distintos significados y su relación con el Padre, se cuece en Mt 16, 13-20:

«Y vosotros, ¿Quién decís que soy yo? » es aún dos mil años después la pregunta clave, el referente desde donde hablamos, incluso discutimos. Hoy la vieja pregunta –como nos viene a decir Miles– ha regresado tanto en la crítica literaria bíblica como en la filosofía y teología. Parece que el cuarto evangelio (el de Juan) pretende decirnos que sí, que Pedro sabía que era el Mesías pero él (Juan) que era Dios encarnado.

Pero una vez que la divinidad de Jesús permea la narrativa evangélica (...) la cuestión de la identidad de Jesús se convierte en la cuestión de la identidad de Dios. Y si la respuesta a la pregunta: “¿quién es Dios?” tiene que ser buscada en la historia de Jesús, entonces esa historia tiene que comenzar no con su nacimiento en Belén, sino con su creación del mundo (Zabala, op. cit, p 353).

Pero nos surgen cuestiones como la de si Dios es increado o se crea a sí mismo, y si la paternidad es la metáfora de la suprema divinidad. Y es que no es sólo que nosotros lo llamemos a Él así, sino que el mismo Jesús también lo llamó “Padre”. Esto conlleva una relación estrecha entre Dios-Jesús –humanidad.

Pero si profundizamos y somos capaces de distanciarnos culturalmente, nos surgen otras cuestiones como si existe una Diosa madre o si Dios es célibe. El Dios creador parece ser célibe y señorial. Las cosas surgen como un parto creativo suyo. El problema aquí es que aunque haya una relación directa de la creación con Dios, implica en este modo no una relación filial-paternal con sus creaturas.

Y nos recuerda Miles algo muy importante: que, históricamente, “cuando el monoteísmo era una nueva y extraña idea, reclamar una relación filial con un dios padre era algo peligrosamente cercano a reclamar la divinidad para uno mismo” (Zabala, op. cit, p 356). O como afirma en la página 361, «si Dios no se hubiese hecho célibe, quizás no hubiese necesitado hacer esta promesa inexplicada y de otro modo inmotivada de fertilidad milagrosa a Abraham» (Zabala, op. cit, p 361); en la pág. 362 cuando afirma Miles que el nacimiento de cada niño judío representa una victoria sobre obstáculos mayores, algo que me hace un poco temblar, al ver que es el mismo argumento (extrapolado, eso sí) que escucho en algunos foros islamistas radicales cuando advierten que colonizarán a Occidente multiplicándose, y expandiéndose y “regándose” por el mundo.

La relación Padre-hijo conlleva, pues, una relación más fuerte que podemos resumir con Miles en transferencia de identidad. Y podríamos preguntarnos: ¿no era eso de “a imagen y semejanza” una manera de revelarnos el poder que tenemos de crear sexualmente? Sí como poder, responde Miles, pero no como versión de este poder de dios necesariamente sexual. Si así fuese y Dios es un ser sexual, cabría la

reproducción divina y, quizá, los seres híbridos mitad humanos y mitad cristianos (Zabala, op. cit, p 357-358).

Es curioso, si estudiamos con Miles los relatos míticos bíblicos, cómo nunca se dirige al interlocutor humano como “hijo mío” o “padre mío”. Ni en el relato de creación ni en el de destrucción de Dios-Jesús (Zabala, op. cit, p 360). Y que Dios otorgue, como venimos diciendo, fertilidad no significa que sea padre. Pero un cambio drástico vemos en el libro del Éxodo: el faraón es el padre extranjero que, además, oprime a su pueblo. Como advierte miles, Israel suena aquí de forma paternal, su hijo querido. He ahí que le dice a Moisés que advierta a Faraón.

Establece aquí la paternidad como cuidado de Dios. Una vez que el mito ha nacido, la relación deja de ser cuestión de elección. Y es que amar a alguien como a un hijo no implica que forzosamente sea su padre. Entonces, ¿de dónde viene este lenguaje paternal en la Torah? Pues del rey David, de las palabras que Dios le dice a David por medio del profeta Natán. Dios se enamora de David y David seduce a Dios. La elección es una decisión revocable mientras que el parentesco es irrevocable (Zabala, op. cit, p 364-366), como con una pareja y con un hijo.

Y prosigue Miles poniendo sobre el tapete la otra imagen de Israel como “hijo de puta”, aquella que la completa:

Si la imagen de Israel como un huérfano desatendido a quien Dios ha rescatado de una muerte patética y horrenda es poderosa, todavía es quizá más poderosa la imagen de Israel como hijo de puta, hijo o hija de una prostituta, y de Dios mismo como hombre casado con una prostituta. Esta es la imagen que encontramos en el libro de Oseas (1, 2-5, 8-9) (Zabala, op. cit, p 369).

¿De quién son los hijos? ¿De Oseas? Pero, ¿y si Oseas de verdad la ama? Esto es lo mismo que se quiere decir de Dios con su pueblo: «Tú eres mi pueblo, y ellos dirán, tú eres mi Dios» (Os 2, 23). Pero, ¿cómo entender en este punto el Nuevo Testamento? Dios célibe se encarna en un varón célibe, soltero, sin mujer y sin hijos..., y aquello de quiénes son mi madre y mis hermanos, al que responde Jesús que todo el que cumple la voluntad de Dios (Mc 3, 31-35).

Si Dios es su propio creador como su creatura, entonces es padre e hijo, continúa especulando Miles. Mientras más se establece, afirma Jack, desde los profetas la paternidad adoptiva, más se extiende al resto de la humanidad. Jesús, así, se mantiene y culmina esta paternidad de Dios cuando nos dice que permanecerá con nosotros hasta el fin del mundo. Y en el evangelio de Juan establece que todos conocerán que somos discípulos suyo por el amor que nos tengamos unos a otros (Jn 13,35). Y nos adopta (Jn 17), por amor, como hijos (1 Jn 3, 1).

Como dice Miles,

Los cristianos pueden rezarle como “Padre nuestro”, pero su oración debe continuar inmediatamente en humildad, “venga tu Reino, hágase tu voluntad” (...) todos somos huérfanos, expósitos, hijos de prostituta y bastardos. Si somos hijos de Dios en algún sentido, es sólo porque él nos ha tomado y nos ha hecho suyos. Esto es lo que hace que nuestro relato sea suyo, y a la hora de la verdad -afirma Miles-, es lo que hace de él una divina comedia (Zabala, op. cit, p 373).

Caputo, en *Después de la muerte de Dios*, propone una teología posmoderna de la cruz:

El cuerpo crucificado de Jesús es un solar –uno entre muchos- del acontecer divino, a través del cual surge una corriente de acontecimientos que atraviesan nuestros cuerpos y sacuden el mundo bajo el nombre de la debilidad de Dios, acontecimiento del que tenemos que hacernos dignos (...) Una teología posmoderna de la cruz, (...) es pensar la muerte del Dios del poder, para liberar al acontecimiento. “La muerte de Dios se refiere a un continuo e inacabable proyecto de reconstruir al Dios de la ontoteología, que está...tras los dioses del poder soberano (Caputo y Vattimo, op. cit, p 106-107).

Y así Caputo entiende que, al igual que Vattimo entiende que el verdadero cristianismo va contra el cristianismo, Dios debe librarnos de (la metafísica de) Dios:

...grandes teorías y grandes narraciones, grandes negocios y grandes sufrimientos *han traído* consigo una historia de intimidación, opresión y violencia. Y,

Dios nos asista –afirma Caputo–, eso se hace verdadero en el nombre de Dios. Cuánto más usa la gente la palabra ‘Dios’, más me veo –confiesa Caputo– rezando por la muerte de Dios, pidiéndole a Dios que nos libre de Dios (...) El trabajo de acabar con la vieja metafísica de la omnipotencia, que nunca cesa, debe ser siempre un atizar las llamas –o encender el fuego– del acontecimiento que transpira en el nombre de Dios (Caputo y Vattimo, op. cit, p 107-108).

La preocupación de Caputo son las teologías de la muerte de Dios:

teologías de la historia que cuentan el gran relato de cómo avanzamos de la religión del padre en el judaísmo, a la religión del hijo en el Nuevo Testamento, o a la religión del espíritu en la modernidad (Altizer) o en la posmodernidad (Taylor), que es la Historia Final (...) La metafísica es “el camino decisivo para desarraigar el residuo metafísico que se agarra (...) a la metafísica (...) La historia se desarrolla desde la trascendencia a la immanencia (...) y presentan la *kénosis* como un juego de suma cero en el que la transferencia de ser se hace a expensas de la “religión del padre” y en provecho de su encarnación local. Dios supera su condición alienada (judaísmo) para establecer su campamento (...) en el Occidente cristiano (Caputo y Vattimo, op. cit, p 110-111).

Caputo, fijándose en la noción vattimiana de “pensamiento débil”, utiliza como recurso dicho concepto para utilizar un concepto análogo en su “teología débil” simbolizada en la muerte de Dios. Comparte, así, con Vattimo muchas cosas como él mismo reconoce:

Al igual que Vattimo, soy católico e italiano...un italiano débil, un *cuasi*-italiano, (...) un italo-americano que no habla italiano, alejado dos generaciones de la ancestral ciudad de Nápoles, y, sin duda, aún más débil católico. Como tal, comparto con él una cultura intelectual común y una común formación en las grandes teologías metafísicas de la Edad Media. Jacques Maritain fue uno de mis primeros héroes, como lo fue también para Vattimo, y desde el principio sospeché de los dogmas modernistas. Cuando leí por primera vez *Ser y tiempo*, pensé: ¡aquí está lo que estaba buscando, una manera de criticar la modernidad que no es católica-antimoderna y de mente estrecha, sino el último grito en la fenomenología europea! Como a Vattimo, también me indigna el autoritarismo pontificio y el fundamentalismo de Juan Pablo II y me sorprendería que Benedicto XVI se comportara de otro modo” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 113).

Y prosigue:

Juan Pablo II barrió prácticamente hasta el último rastro de la noción de “Pueblo de Dios”, que fue la seña de identidad del Concilio Vaticano II, y traicionó profundamente el espíritu del gran concilio; retrasó una generación las legítimas aspiraciones de las mujeres de la Iglesia; intimidó a los seminaristas católicos y habló con una violencia abiertamente inquisitorial; dejó como legado una Iglesia en la que cuesta imaginar que sus peligrosas y reaccionarias enseñanzas acerca del control de la natalidad y la homosexualidad pueden corregirse en un futuro próximo. Suprimió la discusión abierta en la Iglesia sobre los legítimos derechos civiles de los hombres y mujeres en la sociedad secular (...), ayudó a alinear a la Iglesia con las causas políticas de derechas y reaccionarias en Europa y Estados Unidos, y mutiló el mensaje cristiano oponiéndose al derecho de aborto y a la homosexualidad... (Caputo y Vattimo, op. cit, pp. 113-114).

Pero, Jesús tomó partido por los pobres y oprimidos –recuerda Caputo- y, como Vattimo, reconoce que encontró su camino «más allá del catolicismo convencional, hacia el posmodernismo a través de Heidegger, Nietzsche y Gadamer, aunque más tarde fue Derrida» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 114) quien acabó siendo su inspiración, pero como Gianni encontró su camino también en la hermenéutica, que llama “radical”, procurando ayudar a que no caiga en las garras de la metafísica hegeliana, cuya sombra amenazante siempre está al acecho. Para ello toma la deconstrucción como herramienta.

Como Vattimo, se interesa por

cierta versión posmoderna de la religión y considera necesario ‘debilitar’ el objetivo metafísico para dejar espacio a la fe (...). Las varias revoluciones que sacudieron la filosofía del siglo XX (...), *el giro lingüístico* y *el giro hermenéutico* (...) posibilitaron que el discurso religioso y la fe religiosa se expusieran de nuevo en público (Caputo y Vattimo, op. cit, p 115-116).

Pero sobre todo, al igual que Vattimo, ha intentado cantar a “la hermenéutica de la caridad”, por lo que,

en analogía con el pensamiento débil de Vattimo, habla de una teología débil”, entendiéndolo –como advierte Caputo- no como “la flojera intelectual, sino el debilitamiento de las tendencias dogmáticas militantes de las teologías confesionales, que se fusionaron de modo letal con el paradigma cartesiano de certeza (...), que sostuvieron que el Dios auténticamente divino es el gran Dios que elude toda comprensión (Caputo y Vattimo, op. cit, p 116-117).

La kénosis sería la historia o tradición inaugurada por la muerte de Dios, a la cual Vattimo llama “secularización”,

no significa el abandono o la disolución de Dios, sino la `transcripción´ de Dios en el tiempo y la historia (*el saeculum*), una forma ulterior de la teología de la muerte de Dios. Los dos procesos, nihilismo y *kénosis*, son estrictamente paralelos. Nihilismo es el vaciamiento del ser en la estructura interpretativa; *kénosis*, por su parte, es el convertirse en nada de Dios, en cuanto deidad trascendente. Los dos procesos de debilitamiento, a saber, del ser y de Dios, son correlatos de lo que Vattimo llama pensamiento débil (*pensiero debole*) (Caputo y Vattimo 2010, 118-119).

De alguna manera, como afirma Vattimo, se trataría de la implantación del reinado de Dios, cuyo correlato político es una democracia no autoritaria y cuyo correlato epistémico es la visión gadameriana del diálogo y la fusión de horizontes, donde, como dice Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” - y conversación-. El debilitamiento es, pues, la versión más radical de Vattimo de la hermenéutica.

La Iglesia cristiana –prosigue- debería, por consiguiente, reconsiderar su crítica a la cultura crecientemente secular, y, en vez de lamentar la derrota a manos de la secularización, declarar la victoria (Caputo y Vattimo, op. cit, p 118-119).

«El debilitamiento del ser (Heidegger) ha hecho del `cristianismo´ una historia de nuevo legible y creíble, una que podemos tomarnos en serio, y la secularización ha transcrito ese mito indescifrable en una historia legible» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 120). En la cultura secular, las narraciones religiosas están traducidas en el idioma de lo secular.

No son ya cuentos acerca de transacciones trascendentes en la eternidad, sino historias acerca del *saeculum*, el tiempo histórico en el que vive la gente real. Hay así un “parecido de familia” entre la debilidad del ser y el renacer de la religión, una correlación esencial con el marchitarse de la metafísica (...), somos libres ya para volver por alimento a las antiguas narraciones religiosas (Caputo y Vattimo, op. cit, p 120).

Aquí es donde Vattimo, como ya lo hiciera en *Después de la cristiandad*, habla de encauzar positivamente como un triunfo del secularismo el sacarle partido a la típica queja de que el mundo se ha comido la autenticidad y origen, por ejemplo, de la Navidad convirtiéndola en «Happy Holidays». De algún modo permanece, y no es poco, un espíritu –laico- de generosidad y buena voluntad entre la gente (Caputo y Vattimo, op. cit, p 120).

Las sociedades democráticas tolerantes, no autoritarias y pluralistas de Occidente son la traducción en las estructuras políticas reales de la doctrina cristiana del amor al prójimo:

Cuando el Dios trascendente se “debilita”-o se vacía- en el mundo, asume la forma viviente de la vida cultural de Occidente, Vattimo muestra que este esquema (...) se funda en la temprana formulación de la doctrina milenarista de las “tres edades” de Joaquín de Fiore: la del padre (judaísmo), la del hijo (Nuevo Testamento) y el Espíritu Santo, que es el despliegue del Reino de Dios en la tierra (Caputo y Vattimo, op. cit, p 121).

Caputo observa, pues, que

en Vattimo, la edad del Espíritu Santo no es una versión de la metafísica, no es la biografía del Absoluto en el tiempo, como lo es en Joaquín, Hegel y Altizer (representantes del pensamiento fuerte), sino un esquema interpretativo, una manera de expresar la conciencia de que siempre tenemos que vérnoslas con interpretaciones contradictorias cuya única medida es el amor sin medida (Caputo y Vattimo, op. cit, p 122).

Es por tanto necesario lo que conocemos por “el giro hermenéutico”: tomarnos muy en serio los escritos y tradiciones pero no literalmente, no caer en el literalismo, en el fundamentalismo, el autoritarismo y el dogma. Más bien, abogamos por el pluralismo y el debilitamiento de las estructuras.

Pero J. Caputo, a pesar de su admiración, también tiene diferencias con G. Vattimo. Entre otras cabe destacar el excesivo privilegio que le concede al cristianismo Gianni en su obra y su casi fusión con Occidente, oponiéndose –según Caputo- a la visión heideggeriana de Occidente como mundo griego. También es destacable el cuestionamiento que hace Caputo sobre esa bonita pero incierta y diversa visión amorosa-hospitalaria de la caridad y su traducción política. No sería fácil ponernos de acuerdo, advierte John D., en la concreción de esta.

Pero, más allá de las limitaciones retóricas, hay un problema primordial: el judaísmo se ve *aufgehoben* en esta expresión; esto es, absorbido y asimilado en el cristianismo. Pero el problema es sustancial, no retórico. Consiste en la deducción de Vattimo de que este esquema no puede funcionar en un contexto judío, cuestión que impugna Caputo echando mano de la filosofía del rostro de Levinas, la del amor al otro, que tanto tiene en cuenta Vattimo en sus discursos. Para Caputo, Jesús no fue más que un judío que intentó renovar las creencias y vivencias desde dentro «sin la intención de comenzar una nueva religión» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 125).

Existe –según Caputo- , por otro lado, una más que cuestionable alianza entre lo judío y lo cristiano que converge en la alianza entre los EEUU e Israel. Ese cristianismo hospitalario que simboliza América del Norte a nivel internacional, es ambiguo al hilo del consumismo derrochador económico-energético y su ejercicio hegemónico de la soberanía mundial que da de bruces contra el mundo islámico. Es, quizá, el judaísmo el chivo expiatorio vattimiano de esta impresionante historia sagrada y del hombre, historia, así pues, contradictoriamente violenta (Caputo y Vattimo, op. cit, p 126).

La muerte de Dios se produce en un tiempo y en un lugar particulares, en un pueblo y en un lenguaje concretos, y suscita el problema del acceso teológico

privilegiado y se opone a aquellos a quienes Dios ha seleccionado contra sus predecesores judíos (Caputo y Vattimo, op. cit, p 128).

Caputo se pone de acuerdo con Vattimo al desarmar la metafísica de toda su dicotomía dualista platónica. Pero nuestro teólogo choca con Vattimo en su interpretación del judaísmo de Jesús. Según él, procura renovar la doctrina de la Torah del amor al prójimo. Por ello, Caputo no sigue a Vattimo en esa percepción del judaísmo como religión del padre.

La auténtica idea de Dios como “totalmente otro”, que ha desempeñado un rol principal en el renovado interés filosófico en la religión que ha venido con Levinas y Derrida, dice, es una idea alienada, extrañada del sentido genuino de kénosis de acuerdo con el que Dios, en vez de mantener su sacralidad o separación del mundo, se vacía en el mundo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 129).

La versión teológica débil de Caputo descende de su hermenéutica radical que se sustenta en la diferencia entre nombre y acontecimiento, mientras que la de Vattimo se sitúa más bien en torno a cristianismo y encarnación. Según Caputo, “la fuerza de tales nombre va en detrimento del acontecimiento” por lo que Caputo se pregunta “si el pensamiento débil y su versión de la hermenéutica radical no es lo bastante ‘hauntológica’ y radical” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 131).

Curiosamente, nos recuerda Fernando Savater, que según Gray (en *Straw Dogs*) el problema del cristianismo se ha basado en la superioridad que dio a la verdad que jamás había tenido, haciendo posible por primera vez la incredulidad en lo divino. De alguna manera afirma que si vivimos en un mundo sin dioses, se lo debemos al cristianismo. Este paso de la religión como mito a la religión como verdad en el cristianismo es lo que le hace atacable e inaugurador del ateísmo. El mito sería aquello que cualquiera puede volver a contar pero nadie puede totalmente desmentir, algo que las instituciones jerárquicas rechazan al establecer narraciones aceptables e inaceptables (Zabala, op. cit, p 346-347).

Pero, el cristianismo mítico tiene ventajas sobre el racional, afirma Savater. El mito no es irracional sino que promete algo más «que conceda algo así como

un destino favorable a la libertad y no se conforme con la libertad como único y desconsolado destino» (Zabala, op. cit, p 348).

Guyau había estudiado el cristianismo llegando a la conclusión que el amor era el eje doctrinal de esa lectura sociológica del mundo y que gracias a este carácter societario nos hace sentirnos mejor. La irreligión del futuro, del porvenir, consistirá en:

una especie de asunción no mítica sino científica de ese postulado que convierte la armonía social en el centro significativo de la vida humana (...) En cierto modo, -afirma Savater a raíz de Guyau- tengo el capricho de suponer que los actuales planteamientos de Gianni Vattimo pudieran ser algo así como una lectura a su vez anotada de la lectura que hizo Nietzsche de la obra de Guyau (Zabala, op. cit, p 349).

J. Caputo ve en Vattimo y en Tillich una cierta homogeneidad de tipo hegeliana acerca de la historia como transmisión y traducción de un espíritu más poderoso y sagrado. En cambio, para Caputo «los acontecimientos están inscritos en el rol más débil y espectral de la *différance*» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 132-133).

Es así que John entiende que Gianni mantiene una noción hermenéutica demasiado fuerte y le preocupa, así, que su proximidad a Gadamer le juegue la mala pasada de estar más próximo a la mentalidad metafísica de Hegel que lo que él mismo piensa, caminando

según la versión de los cantos de sirena metafísicos, según los cuales el camino del absoluto se hace solo. ¿No es verdad esto, -pregunta Caputo- la tesis de que el cristianismo es una verdad clásica que necesita una aplicación actualizada en el orden posmoderno secularizado? (Caputo y Vattimo, op. cit, p 133).

Cuando el pensamiento débil funciona dentro de su propio camino, cuando encuentra un gran relato en el que contar un cuento acerca del paso del pensamiento fuerte al débil, de un Dios alienado a un Dios encarnado en la tierra, y del dogma cristiano ortodoxo a la verdad contemporánea secularizada del cristianismo en el mundo posmoderno, entonces el pensamiento débil se ha hecho demasiado fuerte. Está guiado por una figura demasiado autoritaria y particular de verdad y procede sobre la

base de una idea demasiado fuerte de verdad, como un clásico que debe encontrar su realización contemporánea (Caputo y Vattimo, op. cit, p 133-134).

En el cap. 3: “Una oración por el silencio”, G. Vattimo afirma sobre la “muerte de Dios”:

es la idea de que la humanidad ha matado a Dios porque reconoce que ya no tiene más necesidad de él. Dios ha nacido en la conciencia humana para proporcionarle cierta seguridad frente a los peligros de la vida en la naturaleza. En este sentido, Nietzsche es similar a Giambattista Vico, que describe la condición del hombre primitivo como aquella que buscó en cada cosa y en cada suceso natural el trabajo de un Dios (Caputo y Vattimo, op. cit, p 137).

Según Vattimo, este estado primitivo de conciencia debe ser deconstruido:

...debe ser deconstruido puesto que la humanidad comenzó a creer en Dios, también comenzó a tener reglas (...) y a partir de cierto momento, Dios dejó de ser una necesidad (...) La idea es que, en condiciones civilizadas, no necesitamos más esa garantía de seguridad. Esta es la interpretación literal de la muerte de Dios, que *ha* estudiado principalmente en los trabajos de Nietzsche, el ensayo de Heidegger de 1943, titulado ‘La frase de Nietzsche: Dios ha muerto’, y sus lecturas de Nietzsche publicadas en dos volúmenes. Pero la otra interpretación no literal *le* parece más acertada y no tan fuertemente nietzscheana (Caputo y Vattimo, op. cit, p 138).

Como dice de manera novedosa Gianni Vattimo, un poco más adelante, se trata de la muerte del Dios clásico:

La muerte de Dios acerca de la que Nietzsche habla, es la muerte de Cristo en la cruz (...) porque sólo después del cristianismo, o del acontecimiento del cristianismo, es posible no creer más en los dioses clásicos y racionales de los griegos (...) La metafísica fue asesinada por el cristianismo porque volvió la atención del hombre hacia su interior, de modo que la filosofía se hizo subjetiva, más cartesiana (Caputo y Vattimo, op. cit, p 138).

Ya Vattimo en *La religión* (escrito con Jacques Derrida) nos recuerda que sugiere la frase de Hegel sobre la Muerte de Dios:

Les temps ont sans doute change depuis l' époque où Hegel écrivait que le sentiment fundamental de son époque s' exprimait dans la sentence "Dieu es mort". mais notre temps qui, comme celui de hegel, debute avec la naissancce du Crist) est -il vraiment si different? (Derrida y Vattimo 1996, 7).

Es verdad, como nos recuerda Gianni, que Dilthey ya se planteó por qué la metafísica perduró tanto tiempo, contando que el cristianismo ya llevaba dos mil años. La respuesta que más o menos vislumbra Gianni es tener en cuenta que los obispos al final del Imperio romano fueron casi las únicas autoridades, mezclando lo civil y lo religioso en uno. Es así que perdió la gran oportunidad –como advierte Dilthey- de renovar la comunidad eclesial y, así, romper para siempre con la metafísica implícita de la religión (siempre violenta, como diría Vattimo) y abrir un nuevo desarrollo subjetivo e histórico

En la pág. 140 Vattimo afirma que Nietzsche advirtió que la muerte de Dios era la muerte del Dios metafísico griego, en cuanto estructura racional del mundo y que «este Dios, obviamente, no tiene nada que ver con el Dios cristiano». Pero mi tesis, como decía en la introducción y siguiendo la línea de la profesora Oñate, es, además de reflejar los destellos bíblico-teológicos y políticos del debolismo vattimiano, descubrir un vínculo, una conexión entre lo griego y lo cristiano.

La conexión existente entre “pensamiento débil” y “muerte de Dios” en Vattimo consiste en su conexión con la ontoteología: la teología y la muerte de Dios tiene en la actualidad mucha resonancia y mucha fuerza. La noción de pensamiento débil ayuda «a las teologías de la muerte de Dios a comprender mejor sus orígenes en La filosofía de Nietzsche y Heidegger, y en el más amplio contexto del fin de la metafísica» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 141). Vattimo se desmarca, así, de aquellos autores (Hamilton, Robinson, Altizer, entre otros), que articularon una teología sin Dios.

Cuando Vattimo afirma que «gracias a Dios es ateo», está confirmando la no necesidad de la Iglesia de demostración racionalizada de la creencia en Dios. Esto –según él- responde a la hipoteca histórica medieval, que no es otra cosa que cuestión de poder a través de los diversos tentáculos socio-políticos que persigue en la llamada ley natural un motivo de imposición violenta no discutible e inviolable. «Este es el motivo por el que *Vattimo cree* que Heidegger estaba contra la metafísica. Si admites que hay un principio primero que pueda ser aprehendido y conocido de un modo definitivo, evitas que cualquiera pueda volver a cuestionarlo» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 142). Los fundamentos últimos, como asegura Vattimo, «se imponen a sí mismos, como impermeables a cuestionamientos posteriores, en cuanto objetos de contemplación y *amor intellectualis*» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 142).

Hay en todo esto un asunto paradójico y curioso: la Iglesia –nos recuerda Vattimo- no está dispuesta a hablar, a negociar sobre el tema, por ejemplo, de la eutanasia, pero -al mismo tiempo- que ve la violencia objetiva como razón en contra del asesinato, no se plantea que, por lo tanto, Dios creador sería, así, el mayor de los asesinos. Quizá -advierte Vattimo- la Iglesia se contradice a la hora de pretender respetar la naturaleza y la razón humana y no aceptar otra visión –muy lógico y natural en este innegable mundo plural- acerca de estos asuntos (Caputo y Vattimo, op. cit, p 143). Cuando cerramos cualquier posibilidad de nuevas preguntas estamos ejerciendo la violencia metafísica sin duda alguna.

La conexión existente entre secularización y el retorno religioso de estos últimos tiempos está precisamente en la pérdida progresiva de autoritarismo religioso centralizado, especialmente en el siglo XXI.

Esta religiosidad tiende a ser de nuevo una religiosidad re-secularizada, esto es, una religiosidad que vive sólo como una consecuencia de la secularización (...) La gente –afirma Vattimo- está más interesada en el espectáculo religioso que en su compromiso religioso (Caputo y Vattimo, op. cit, p 145).

Es aquí cuando Gianni Vattimo hace la observación acerca de la aparente contradicción doctrinaria del jubileo del año 2000 en Roma, donde se encontraron más de trescientos mil preservativos al dismantelar por la mañana el área

donde los jóvenes pro-papales habían pernoctado. El caso es que, aparte de la mitología religiosa que se va creando a raíz de los medios de comunicación, estamos ante quizá la época que más doble moral se esté llevando a cabo en el paraíso de la ortodoxia doctrinaria globalizante.

Se sigue incidiendo demasiado en temas que atañen al antiguo sexto mandamiento, como si todavía estuviésemos bajo el paradigma del A. Testamento, de los diez mandamientos, como si Jesús de Nazaret hubiese elaborado un manual casuístico de buen comportamiento moral. El futuro de la religión va a residir, en gran medida, en la capacidad de «salvar a la Iglesia de sí misma», ya que «el futuro de la religión depende del futuro de la Iglesia».

Ahí la filosofía es importante para la secularización porque ayuda a repetir una y otra vez nuevas posibilidades para la religión, que dependen exactamente de la secularización. Que no hay razones para ser ateo hoy es consecuencia de la secularización y no de la desecularización (Caputo y Vattimo, op. cit, p 146-147).

Por ello -para Vattimo- Voltaire (entre otros muchos satanizados y satanizadas de la historia) es más religioso, más cristiano que otros muchos que no cuestionamos. Secularización y cristianismo van de la mano si queremos ser honestos y no dejar nuestros cerebros en la taquilla, antes de entrar en el Palacio Vaticano, si queremos seguir usándolo. Y es que «la verdad del cristianismo –como dice Vattimo- no es el Papa, sino la sociedad democrática. Las consecuencias del cristianismo están en la modernización de la Iglesia, en menos relaciones violentas en la sociedad» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 149). Pero como sigue pensando Gianni Vattimo, esto precisamente es lo que la Iglesia sigue negando, esta desacralización del mensaje de Jesús, un sentido menos violento y uniforme, más democrático en las relaciones interpersonales, institucionales y de fe. «El cristianismo real es la única teoría secularizada que se centra en la caridad» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 149).

El cristianismo no es un conjunto de normas o credos que se nos impone desde fuera y propiciada en un contexto cultural e histórico (sin olvidar que, muchas veces, forjados a raíz de intereses demasiado humanos) sino la intervención de

Dios acontecida en la historia del pueblo, la historia del Cristo de los evangelios, del Jesús histórico, del Dios humano y sencillo, como rezaba la canción del credo latinoamericano de la “Misa campesina”.

Vattimo cree en el Cristo de los Evangelios, en el Dios de la creación, el Dios creativo, no en el creacionismo. Le interesa T. de Chardín y la idea de que Dios no necesita ser omnipotente ahora, aunque pueda serlo al final (Caputo y Vattimo, op. cit, p 150). A lo que J. W. Robbins comenta que le recuerda a Bultmann cuando afirmaba que si encontrásemos los huesos de Jesucristo, no cambiaría nada la verdad del Cristianismo. Gianni entiende que es cierto y anota que un problema hermenéutico grave en la Biblia es el literalismo, aquellos argumentos descontextualizados de los seres humanos que lo escribieron y las mentalidades de las épocas.

Eso sí, la filosofía es un producto europeo, Grecia y Roma especialmente, pero al que hay que sumar la contribución judía e islámica. Pero, según Vattimo, no podríamos haber tenido filosofía y ciencia moderna sin la Biblia. Ello no significa que sea el único camino para llegar a Dios, pero sí que la encarnación es el acontecimiento que marca un antes y un después en la relación hombre-Dios-mundo. (Caputo y Vattimo, op. cit, p 152-154).

Para reforzar el hilo de mi tesis y su posible progresión religiosa griega-cristiana, podemos observar cómo Vattimo sugiere que

El acontecimiento del cristianismo no niega las mitologías, sino que, en efecto, ha autorizado a las diversas mitologías y tradiciones religiosas. A causa de que Dios se ha hecho hombre, podría haberse convertido también en un gato sagrado o una vaca sagrada. Ahí, hay, pues, otro modo de ver la encarnación. La encarnación es un acontecimiento que no afirma que todo lo que viene antes es falso, sino que tenemos otra relación con esa tradición (Caputo y Vattimo, op. cit, p 154).

La tarea de la secularización es un mensaje del Nuevo Testamento y “constituye el auténtico destino de Occidente” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 151), por lo que no es posible tener una filosofía no-cristiana. La modernidad sería, así, según afirma

en esta misma página Vattimo, «la disolución de la distancia sagrada entre Dios y el mundo».

Por ello es relativamente fácil –a partir de la visión cristiana- ser ateo. Pero si la jerarquía de la Iglesia sigue empeñándose en hacer hoy lecturas literales (desencarnadas y descontextualizadas) de la Biblia o moralinas acerca del sexto mandamiento, no tendrá mucho futuro, ya que será lo que Dios quiera y lo que nosotros le dejemos hacer. Vivimos tiempos convulsos: ya la gente no asume así sin más las injusticias. Todo se cuestiona: políticos, Monarquía, Iglesia. No se puede tensar demasiado la cuerda. Dios nos dio la razón para utilizarla...

J. D. Caputo habla y es partidario de una «religión sin religión», de un deseo de Dios y amor por Dios pero permaneciendo crítico respecto a las confesiones de fe históricas. Es más, identifica el postmodernismo con lo postsecular. Pero G. Vattimo, aún teniendo elementos convergentes con Caputo, entre ellos Derrida, no se siente tan extremadamente cercano de éste como sí lo está Caputo. Le une a este filósofo la necesidad de superar la metafísica, pero Vattimo –como explica a lo largo de *Más allá de la interpretación*- parte de la vocación nihilista de la hermenéutica. No es que «la hermenéutica lleva al nihilismo sino que el nihilismo aparece solamente gracias al trabajo de la hermenéutica» La hermenéutica corresponde políticamente a la democracia, pero sólo mientras se reconozca su vocación nihilista (Caputo y Vattimo, op. cit, p 155).

Según Vattimo, «Marx estaba en lo cierto acerca de la función ideológica de la religión. La noción de choque de civilizaciones se desarrolló bajo la influencia de la ideología política general» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 156). Pero, como también comenta Vattimo, este choque de civilizaciones ha sido potenciado por los medios de comunicación. «Hay una mezcla entre la tecnología moderna y las pertenencias reales o pretendidamente religiosas» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 157).

De alguna manera todos vemos que hay estrecha relación entre la tecnología moderna y el fundamentalismo religioso. Como reescribe Vattimo, citando agudamente A. Meddeb, «el fanatismo es la enfermedad del catolicismo, el nazismo la

enfermedad de Alemania y, desde luego, el fundamentalismo la enfermedad del Islam» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 157). Pero, continuando con la lúcida inocencia que baña toda la obra de Vattimo, Oñate, Núñez y Arenas (Ed.) en *Politeísmo y encuentro con el Islam*, espero yo también que el perdón y la esperanza crítica en otro espacio-tiempo ético puedan ya habitar una nueva pero posible condición histórica y racional en este siglo XXI.

El fundamentalismo, no podemos olvidar, tiene sus raíces en la colonización europea y la dominación neocolonial americana del mundo islámico. El desarrollo en las ciencias y las artes y la vivencia pacífica fue más o menos habitual en el mundo islámico hasta los períodos barrocos y clásicos que fue interrumpido. «Las cruzadas se definieron en términos religiosos y fueron impulsadas por las autoridades religiosas, pero sus motivaciones fueron también la redistribución del poder y la conquista de nuevos mercados» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 158).

Si a los que no tienen nada que perder –como sugiere Gianni Vattimo– se les hace «creer que su sacrificio puede servir para la liberación de su pueblo, entonces se sacrificarán» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 160). Los líderes religiosos del mundo deberían buscar más lo que nos une que lo que nos separa. Como dice Gianni, «pensar que los católicos y los anglicanos están todavía hoy divididos, debido únicamente a que Enrique VIII quería divorciarse...es horrible» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 160).

Al hilo de las críticas de Negri y Hardt a los vattimianos y pensadores débiles, Gianni comenta que, a veces, creemos que hablamos en nombre del pueblo y de los pobres pero desde nuestra confortable residencia. Curiosamente reconoce Vattimo que los pobres a veces son irreflexivos y pasionales:

(...) muchos pobres en Italia votaron a Berlusconi. Pero, de nuevo, tengo que preguntar a los pobres, ¿cómo puedo saber que hablo en representación de sus intereses? Intento persuadirles de no votar a Berlusconi, pero, ciertamente, no afirmando que conozco sus intereses reales (Caputo y Vattimo, op. cit, p 162).

Siguiendo con la visión marxiana de enmascaramiento ideológico de la religión, Vattimo observa que siempre posee una línea argumentativa, la lógica utilizada en EEUU y, en concreto, plasmada por la administración Bush:

Como creyentes queremos expandir la democracia. Si no aceptan nuestra democracia, entonces los bombardeamos. Y, al final del viaje, hay, por supuesto, petróleo. Pero después de todo, americanos como Noam Chomsky o Michael Moore han explicado maravillosamente esta dinámica, que ha resultado cada vez más obvia para todos (Caputo y Vattimo, op. cit, p 158).

Queda, pues, claro que los factores son ideológicos y, si me apuran, económicos más que religiosos. El Dios que nos acompaña no se mueve ni puede estar por los mismos intereses que los países:

de mi parte en una guerra o (...) alineado con una facción en el llamado choque de civilizaciones. Esto es exactamente lo que diría un marxista. Si alguien todavía cree que Dios está de nuestro lado en la guerra –dice Vattimo pensando especialmente en la industria militar y proceder de Bush-, entonces debe ser desmitologizado (Caputo y Vattimo, op. cit, p 159).

Al igual podíamos referir del trato con los que no son de nuestra patria. Si tiene dinero, entonces es un turista o extranjero; pero si es un pobre que busca un futuro mejor, es un inmigrante. Curiosamente estos están teniendo lo que se llama en psicología sociológica “síndrome de Ulises”: se marchan de su tierra y ninguna es su tierra.

Por otro lado, es importante saber que los orígenes de la llamada “ontología débil” están en el empeño de Vattimo «en hablar a la nueva izquierda democrática y *su* preocupación acerca de cuántos jóvenes, radicales y leninistas revolucionarios en la izquierda estaban todavía apegados a fuertes concepciones metafísicas» (...) La «filosofía política de Vattimo ha tenido siempre que ver con la conexión entre violencia y metafísica» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 163).

El pensamiento débil devino no sólo una respuesta a la violencia del terrorismo, sino también una inauguración, hasta el punto de que yo estaba amenazado

por muchos de los revolucionarios. Desde luego, hoy la situación es algo diferente, pero aún creo que el pensamiento débil es la mejor respuesta que podemos dar a la violencia y a la discriminación (Caputo y Vattimo, op. cit, p 163).

Y es que no es fácil vivir en democracia, si es que ya vivimos. Muy interesante son al respecto los capítulos 7 y 8 de *Nihilismo y emancipación*. El mismo J. Caputo, retomando a Derrida, comenta que no hay democracias sino sólo el sueño de una democracia futura, a lo cual Vattimo, aún reconociendo que nunca vivimos plenamente en democracia y que más que un estado constitucional es un futuro permanente, se pregunta por qué Caputo subraya más “venidera” (o “futura”) que “democracia”. Porque ¡ojo! si enfatizamos sólo una de las dos podemos estar haciendo metafísica:

si simplemente hablamos acerca del futuro, entonces nunca realizaremos lo que queremos y, por otra parte, si sólo describimos cómo debería ser la democracia, es fácil que olvidemos que se ha constituido de tal modo que puede ser modificada a través del tiempo” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 165)

Para Vattimo, Negri y Agamben son muy rígidos ideológicamente al interpretar en términos absolutos el estado de excepción. Vattimo comprende que, más bien,

la única posibilidad para la democracia en nuestra situación es la de explotar los agujeros, los márgenes, justo la idea que, en la década de 1970, estaba detrás de lo que Negri llamaba “autonomía”, el esfuerzo de concebir o edificar comunidades autónomas: no intentar tomar el poder sino concebir poderes periféricos (...) Hoy la única posibilidad no es rechazar categóricamente la maquinaria del poder, sino frenar el proceso de reproducción del capital (Caputo y Vattimo, op. cit, p 167).

Mientras no estemos en la miseria más absoluta (porque ahí sólo nos queda luchar por la supervivencia), podemos con dignidad –insinúa el pensamiento vattimiano más “anarquista”- «oponernos a la lógica del poder» descentralizando y proliferando los centros autónomos, comunidades diversas y plurales trabajando –como se suele decir- “juntas pero no revueltas” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 167).

Como dice poco después, «debemos colocarnos fuera. Esta es una idea posmoderna. La idea es que debemos sustraernos al juego del poder». Vattimo asume como una oportunidad y, así, dulce derrota el hecho de no haber sido elegido, de nuevo, miembro del parlamento, ya que descubrió que «podía hacer algo sin demasiados compromisos frente a un partido» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 168), y así descubrió que «cuando estás en el poder, no es porque tú lo hayas conquistado, sino porque el poder te ha conquistado a ti» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 168).

John D. Caputo, en el cap. 4 titulado “El poder de los débiles”, siguiendo las claves de Derrida contra la teología negativa, comenta que la mística implica «hablar desde dentro del corazón de Dios con cierto conocimiento, o punto de vista, absoluto» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 173) y su escepticismo tiene que ver con alcanzar este punto de vista absoluto.

«Una de las cosas importantes que implica la muerte de Dios –afirma Caputo- es la muerte del centro absoluto, dejar de habitar un punto de vista absoluto» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 173). Para Caputo nadie está en condiciones de superioridad ni tiene un acceso privilegiado a la verdad, y eso tiene una significación ética y política importante, ya que «produce un deseable efecto ético, político y religioso: un efecto igualitario» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 173).

Vattimo «parafrasando una battuta che circolava tempo, fa si poterbbe cominciare questa discussione sull’umanismo riconoscendo che, nel mondo contemporaneo , "Dio e morto", ma l’uomo non se le passa troppo bene» (Vattimo 1999, 39)

Pero Caputo entiende que

la crítica radical y la delimitación son la mano izquierda, pero la mano derecha es la afirmación de algo que deseamos con un deseo más allá del deseo (...) El pensamiento filosófico y teológico, y realmente cualquier tipo de pensamiento debe ser conducido por una energía radicalmente afirmativa, por un deseo de lo que es indeconstruible (Caputo y Vattimo, op. cit, p 174).

Las grandes religiones monoteístas –afirma Caputo- son siempre medios para dar un contenido positivo a nuestro deseo de Dios (...) Son hermosas y poderosas construcciones, pero son, como tales, deconstruibles (...), lo que afirmamos es el acontecimiento que contienen esos programas, que no es deconstruibles (Caputo y Vattimo, op. cit, p 175).

«Lo que amamos y lo que deseamos es la promesa, lo prometido; pero esto es también algo frustrante, porque las promesas nunca se cumplen completamente y siempre se nos subestima» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 176). La experiencia de lo que se vive puede no ser todo lo que se esperaba que fuera y, aunque esa experiencia es valiosa, mi deseo no se ve completamente satisfecho como ser que tiene derecho a la utopía, aunque sea débilmente: «Vivimos en el espacio –dice J. D. C- entre lo que es posible y lo que es imposible, como ocurre con el concepto de `democracia`: “imperfectamente realizada, que podemos decir que no hay demócratas, que no hay democracias» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 177).

El vínculo entre democracia y promesa es, según Caputo, que la democracia se “autodeconstruye”, construye el futuro en sí misma de modo que no queda congelado. No se toma a sí misma por algo definitivo. Y es que la democracia es el sistema político-social menos malo. Aún “dañada de fábrica” salen mejores “productos humanos” que de los imperios, las autarquías, las dictaduras. Lo que hizo a Caputo abandonar a Heidegger a favor a Derrida fue el pensamiento esencial heideggeriano que veía pizca más o menos igual al fascismo, al estalinismo y a la democracia (Caputo y Vattimo, op. cit, p 178). Para Caputo, el sueño de la democracia «es el sueño de un mundo en el que podamos ser indefinidamente capaces de reiventarnos a nosotros mismos, en el que haya una profusión de diferencias más que una fusión o representación en armonía» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 179).

Para Caputo «la clave estaría –como él mismo dice- en intentar hacer posible lo imposible» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 180). La democracia tiene dos caras: por un lado es un deseo, basada en una promesa y, por la otra, la cruda realidad que nos recuerda que, a veces, se convierte en algo desastroso. Ante la crítica de Gianni Vattimo que le aplicaba de subrayar más las tintas en “venida” que en “democracia”, Caputo

afirma que “venidera”, la estructura de esperanza y expectación, es la auténtica naturaleza de la promesa que requiere fe, amor y esperanza (Caputo y Vattimo, op. cit, p 180-181).

Como se observa, se trataría de una cuestión de fondo religiosa. La democracia venidera es hauntológica para Caputo, digamos algo que está ahí pero que nunca existió. «Estamos soñando, soñando despiertos, pero creo que soñar es importante», avisa J. D. Caputo. Pero –sigue insistiendo Caputo - deben estar dichos sueños vinculados a instituciones y estructuras concretas, que puedan «acompañar sus sueños con análisis esmerados y rigurosos» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 181). Para ello es esencial, entiendo yo, un grupo de políticos vocacionados que no se vendan al mejor postor ni a las directrices de un partido, ni tampoco a la “razón de Estado”, sino que sean fieles a los principios que le llevaron a soñar cómo servir a su pueblo.

Pero, ¿qué es lo que falla del capitalismo? Quizá que sus políticas están llevada por los mercados, por la economía y no la economía por las políticas. Caputo ve, por ejemplo, en Rorty a un autor interesante pero que parece comulgar con las políticas de EEUU, pidiendo sólo completarlas, como si fuesen ya por buena dirección. Y tanto al anterior como respecto a Vattimo, Caputo sigue pensando que necesitan acercarse más a la hermenéutica de la sospecha. «Es importante mantener viva la tensión entre la afirmación y la crítica, entre lo posible y lo imposible» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 187).

Podríamos afirmar que para Caputo, Vattimo tendría que seguir más la deconstrucción derriniana y arriesgarse, como lo hace en su filosofía de la caritas, partiendo que

“el amor cree en todo, pero al amor no se le engaña, que es la frase de San Pablo que Kierkegaard elabora en *Las obras del amor*. Esta es la razón por la que Derrida pensó que la deconstrucción no puede funcionar sin amor (Caputo y Vattimo, op. cit, p 186).

Políticamente, para tener un buen inicio, abierto al diálogo y a la colaboración ciudadana, habría que partir de una “política débil”, más fracturada, menos triunfalista.

Si todo el mundo creyera esto –dice Caputo–, si todos actuásemos de tal manera, habría mejores procesos políticos y mejores relaciones. Si la gente creyera realmente que no sabe a ciencia cierta qué es la verdad, nuestras instituciones serían mucho más modestas y tolerantes (Caputo y Vattimo, op. cit, p 188).

Como dice Jeffrey W. Robbins con un tono un tanto irónico, «si hoy todos creyésemos a Karl Marx, el mundo sería un lugar más simple. Si todos fuésemos cristianos evangélicos, el mundo sería un lugar más simple. Pero nunca creeremos todos en lo mismo» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 188). A lo que Caputo (en la misma página) le responde recordándole la diferencia entre simplicidad y uniformidad y advirtiéndole «que no hay una sola cosa en la que creer», pues su idea es «que todo el mundo comprenda el carácter profundamente contingente e histórico de lo que cree. Entonces, en vez de creer todo el mundo en lo mismo, todo el mundo afirmará el mismo derecho a ser diferente» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 188). Y siguiendo, así, la misma idea de Vattimo, afirma que «lo que todas las cosas tienen en común es la singularidad de su diferencia» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 188).

Aunque mantener este nivel de contingencia y auto exigencia personal es duro, para Caputo, «lo que Heidegger y Kierkegaard decían acerca del “estar preparados para la angustia” (Angstbereit) es correcto y liberador» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 189).

Caputo nos recuerda que para Derrida la deconstrucción es continuación de la Ilustración:

La deconstrucción es una continuación de la Ilustración, pero por otros medios. Es una continuación más crítica de la Ilustración, con las mismas aspiraciones a la emancipación, la libertad de pensamiento y las libertades democráticas. Pero su objetivo es ser ilustrado respecto a la Ilustración y ser crítico de su idea de crítica

pura y razón pura (...) Si la Ilustración significa el derecho a hacer cualquier pregunta, entonces es el derecho a cuestionar la Ilustración (Caputo y Vattimo, op. cit, p 192-193).

Así, sigue argumentando que, por eso Derrida no apoyó la acuñación de esta nueva era como “postmoderna”, prefiriendo hablar mejor de “nueva Ilustración” (Caputo y Vattimo, op. cit, p 193).

Por lo que

las promesas de la Ilustración son las promesas con las que aún nos identificamos. Nos constituyen. Libres de la autoridad, de las jerarquías, de la inmovilidad social que conllevan las circunstancias que rodean nuestro nacimiento, así como el género y la clase (Caputo y Vattimo, 194).

Así, pues, -anuncia en esta misma página- habría que apostar por «una Ilustración sin Ilustración».

Los medios religiosos como interpretación del mundo re-emergen debido a que no hay vía única exclusiva de la verdad. Tampoco de la ciencia, como nos recuerda T. Kuhn. Dice Rüdiger Bubner: «El convincente modelo de los paradigmas de Thomas Kuhn fue un ruego de historización y humanización del conocimiento del mundo natural, y así se acercó a la hermenéutica» (Zabala, op. cit, p 258). Se establece quizá en el inicio ya la conexión de los aspectos prácticos con los teóricos. «La historia siempre es nuestra historia y permanece nuestra historia y como tal no puede ser definitivamente entregada a una facultad de expertos» (Zabala, op. cit, p 259).

Wittgenstein, según Bubner, no estaba interesado por la perspectiva histórica del lenguaje ni en su terapia, pero «el ecumenismo de la civilización contemporánea representa un hecho asombroso nunca visto antes» (Zabala, op. cit, p 262). Es por ello que, ante esto, Derrida privilegia al otro.

J. Caputo (como contrapunto a Vattimo), señala que lo que Nietzsche llama “la muerte de Dios” sería la muerte de cualquier versión monista y reduccionista de las cosas, incluida la propia secularización. Y es que Caputo recoge el testigo histórico de Heidegger, por un lado, pero gracias a Derrida fue capaz de deconstruir a

Heidegger y su metarrelato. Derrida le liberó, según él mismo reconoce, de Heidegger (Caputo y Vattimo, op. cit, p 197), aunque esté menos interesado que él mismo a lo religioso. «A él puede considerársele ateo; a mí, cristiano (...) él me tiene por teólogo», afirma J. D. Caputo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 198).

Como poco después confiesa y reconoce el teólogo,

querría estar siempre comprometido con cierto tipo de reinención de la religión bíblica, en diálogo con la deconstrucción (...) Quiero que la filosofía sea vulnerable a la religión, y quiero exponer la religión a los recursos de la crítica filosófica, ocupar el espacio entre ellos (Caputo y Vattimo, op. cit, p 205).

Lo que interesa a este autor es, precisamente, el espacio entre religión y filosofía, quitarse la máscara –como él mismo afirma- y mostrarse tal cual es (Caputo y Vattimo, op. cit, p 206-207). «No escribo –dice Caputo- sobre la historia de la religión, sino sobre Dios. Soy un teólogo filosófico (...)» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 207).

Para Caputo «el significado del posmodernismo es debilitar la diferencia clásica entre la teología y la filosofía» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 207). Toda fe es racional, no es meramente locura. Ese marco de comprensión es como una fe. Razón y fe, así, no se separan. Se difumina igualmente la frontera entre lo natural y lo sobrenatural. Posee Caputo, Vattimo y toda la filosofía hermenéutica (especialmente religiosa) una deuda con Tillich: aquella que la fe religiosa es un sistema simbólico heredado, una hermenéutica dentro de una tradición literaria y cultural (Caputo y Vattimo, op. cit, p 208).

Esta idea viene a apoyarla también, aunque desde otro ángulo, el profesor Carlos Díaz, fundador del instituto Mounier en España:

Lejos de contraponer fe y razón –afirma Carlos Díaz- , entendemos la fe como algo razonable; como dice Zubiri, lo razonable no es una verdad que no está suficientemente probada pero conforme a la razón, sino que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, aceptación que será tanto más racional transfundido

en todo el ser del hombre (...) Fe razonable: el creyente no se salva por su sola sabiduría, pero entiende mucho mejor aquello que cree, lo transmite más fidedignamente, y vive con más fidelidad. Despertémonos un poco antes para estudiar un poco más, trabajando para entender sin dejar de entender para trabajar, pues es necesario un enorme esfuerzo por expresar la fe con las categorías culturales de cada época (Bermejo, op. cit, p 217).

El discurso sobre Dios sigue estando vivo y presente. Autores como Agustín de Hipona o S. Pablo han influido enormemente en Lyotard o Derrida, o Agamben o Zizek (Caputo y Vattimo, op. cit, p 209). “El nombre de Dios no está muerto, pero el lenguaje de Dios es muy cautivador, y Derrida en particular –afirma Caputo- ha respondido a él. «Creo que Dios –añade Caputo- está provocándonos, acechándonos como un fantasma. Es una “hauntología”, pero no un trabajo para la funeraria» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 210).

Para John Caputo, parte de la diferencia esencial entre el lenguaje filosófico y el teológico reside en el vocabulario inventado al que los filósofos tienen que recurrir. Por otro lado, el teólogo lo basa en un mundo experiencial más arraigado que se aprende ya incluso en el regazo de la madre, al modo de Levinas. Los conceptos de “muerte de Dios”, “teología secular” o “religión sin religión”, como dice Robbins se hacen eco del «sentido de una crítica de la ontoteología, del Dios de la metafísica y, en particular, del Dios de la soberanía, el poder y la omnipotencia (...), hablar de la muerte de Dios, pero siempre con un pacto con un proyecto más abierto» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 212).

Ya, la visión derridiana de Caputo, converge con el fondo de mi tesis sobre el límite, el debolismo kenótico vattimiano y el mensaje de Jesús de Nazaret.

Así, la pregunta no es si hay un Dios –ni tampoco si hay deseo-, sino la cuestión que Derrida toma de las *Confesiones* de Agustín: “¿qué amo cuando amo a mi Dios?”. Dios es el nombre –un nombre infinitamente traducible- de lo que amamos y deseamos, y de la afirmación (...) Desde luego –continúa Caputo-, el nombre de Dios es histórico, contingente y puede serlo por el amor de Dios, y en el nombre de lo que deseo, tendremos que dejar su nombre (...) Puede que este nombre se marchite y dé lugar a algo

completamente imprevisible (...) puesto que no es el nombre de Dios lo que afirmamos, sino algo –algún “acontecimiento”– que es afirmado *en* nuestra afirmación del nombre de Dios (Caputo y Vattimo, op. cit, p 213).

Pero esta idea de la muerte de Dios, como nos recuerda Robbins y es harto conocido por los seguidores de Gianni, desempeña un rol principal en su filosofía. En *Después de la cristiandad*, en vez de utilizar la expresión “Dios ha muerto”, usa la sentencia “el Dios que ha muerto” y en *El futuro de la religión*, advierte aquello de “Gracias a Dios soy ateo”, como diciendo de algún modo que ya no hay razones fuertes ni para ser teístas ni para ser ateos y esto en gran parte debido al cristianismo, a Occidente (Caputo y Vattimo, op. cit, p 213-214).

Para Caputo, salvando ciertas distancias, Vattimo supone un claro referente de la recuperación del discurso religioso y un proyecto potable de hermenéutica cristiana-filosófica. Pero si hay una cuestión especial que este teólogo admire de Vattimo es su concepto de “debilidad” que le ha dado un hueco en el Olimpo de los héroes (hoy día, los intérpretes) posmodernos, junto a Benjamin y Derrida, de tal manera que su acertada y valiente acuñación de “pensamiento débil” ha generado en Caputo el de “teología débil”.

Unen muchas más cosas a estos dos autores que cuestiones que los separen. Si la crítica a la metafísica y al poder y la traducción político-social es evidente en estos dos autores, es cierto que el concepto de “muerte de Dios” vattimiano aleja en unos grados a Caputo de su órbita. Mientras que para Vattimo el cristianismo tiene un papel preponderante en Occidente, el judaísmo queda como paso obligado que simboliza la religión del Padre, con su relación amo-esclavo, como paso negativo que superar, marginando –según Caputo– la verdadera trascendencia judía: Jesús no vino a fundar otra religión distinta a la judía; es más, no vino a abolir las leyes ni los profetas sino a darle sentido, por lo que la etapa del judaísmo debe ser mejor reconocida e integrada en el cristianismo.

Para Caputo,

la hermenéutica de Vattimo carece de algo que es necesario: una idea más radical de lo que Derrida llama la *khora*, a través de la cual una tradición heredada como el cristianismo se ve despropriadamente historizada. Como en todo esquema de la muerte de Dios –dice Caputo- ve la historia a través de un espejo retrovisor (Caputo y Vattimo, op. cit, p 215).

Pero Caputo rechaza el privilegio explícito que le otorga Vattimo al cristianismo. Para John, «el trabajo de la teología no es cuestión de transcripción y aplicación, sino de rezos y lágrimas, de oración y llanto por lo venidero» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 216).

En *On Religion*, Caputo aborda la religión sin religión y afirma que el problema con la religión es la gente religiosa. Para este autor, el fundamentalismo es la “religión enloquecida”, la simbiosis religión-violencia-fanatismo. Esta se produce por variadas razones. Mantenerse permanentemente deconstructivo supone una especie de seguro de vida para no caer en las garras de la justificación violenta en nombre de Dios, de la pasión desenfrenada y enloquecida que en las masas causa estrago, del extremismo más extremo. Dios es de otra manera y eso es importante saberlo.

Dios nunca ha llegado a abandonar al pueblo, y, en cierto sentido, los intelectuales han acabado por comprenderlo (...) El discurso religioso es un modo irreductible de hablar y pensar acerca de nuestras vidas, uno de los medios indiscutibles en los que nos comprendemos a nosotros mismos (Caputo y Vattimo, 220).

Como nos recuerda Caputo en la pág. 223, es Derrida quien introduce la distancia y la ironía en la creencia. De ahí la importancia con la que justifica unas líneas antes la no iliteralidad de la lectura interpretativa:

La fe fundamentalista ha sido empujada a una literalidad extrema por el efecto anti intelectual de la tecnología moderna y el capitalismo global. Sus creencias y prácticas son peligrosas y acrílicas, cosa que permite que su religión sea manipulada por motivos nacionalistas y capturada por las peores fuerzas, que contradicen todo lo que Jesús y los profetas defendieron (...) Cuando la lectura se convierte en literalidad se convierte en política, se hace peligrosa (Caputo y Vattimo, op. cit, p 221-222).

Ante la tensión existente entre creencia-institución, hay que decir a favor de esta última que sin ella no habríamos preservado el recuerdo de Jesús. «Como dice Deleuze, el acontecimiento no es lo que ocurre, sino lo que está pasando *en* lo que ocurre» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 225). Caputo no imagina un futuro sin discurso religioso, sin cristianismo. Y añade John D. una idea (entre otras muchas) que también sustenta la fe de Gianni Vattimo: la de que «necesitamos soñar con un cristianismo en que las mujeres sean reconocidas como miembros iguales del cuerpo místico de Cristo» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 227). Al igual que una Iglesia menos oscurantista, que no cargue las tintas en el sexto mandamiento, «no gnóstico, no dualista, del cristianismo en la que se haya abandonado la antigua idea de los dos mundos» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 227), que se ubique en el plano de la inmanencia el reinado de Dios, un reino que incluye e integra a todos los que están afuera de él.

“El reino está sembrado de inversiones radicales, así como de privilegios para los desafortunados”. De forma genial Caputo comenta aquello que muchos venimos diciendo desde hace ya mucho tiempo, que “si Jesús volviese, le arrestaríamos por entrometerse en el trabajo de la Iglesia”. Jesús no tiene poder y se le denuncia por interferir con los asuntos de la Iglesia, que se dedica ahora a corregir los errores que el cometió, y, al final de un largo discurso durante el que guarda un completo silencio, Jesús desarma al Gran Inquisidor con un beso (Caputo y Vattimo, op. cit, p 228).

Jesús, más allá del institucionalismo católico o protestante, es un hombre crucificado

no como parte de un designio divino, sino injustamente y contra su voluntad, y si volviera al mundo, le crucificaríamos de nuevo (...) El cristianismo venidero recordará la figura de un Jesús sin poder y cuya apelación hacia nosotros es incondicional, a pesar de carecer de ese poder. Ese es el acontecimiento que se agita, vive y habita en el nombre de Jesús (Caputo y Vattimo, op. cit, p 229).

Acertadamente sugiere Vahanian en “La muerte de Dios: un epílogo” que «de acuerdo con Vattimo, el fin de la metafísica ha liquidado la base filosófica del

ateísmo» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 234-235). Siguiendo a este autor y la línea argumentativa que tengo entre manos para esta tesis, Caputo y Vattimo

están en lo cierto: hay algo cristiano, y posiblemente judío, en lo referente a la muerte de Dios (...) y hay algo griego en la muerte y el nacimiento de los dioses (...). Mezclando estos dos tipos de dios, el cristianismo, por un lado, desacraliza aún más la religión griega y, de este modo, continúa un proceso que ya había iniciado el pensamiento griego, tal y como san Agustín afirma retrospectivamente; y por el otro lado, el cristianismo seculariza aún más la religión judía que, de este modo, se mantiene cerca de la visión de los profetas de un nuevo mundo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 237-238).

Así como los ídolos son casi dioses, Dios, en cambio, -prosigue Vahanian- no es Dios sólo por su nombre, a diferencia de lo que suele ocurrir con los dioses de la mentalidad griega, que reflejan la unicidad de Dios. Combinando ambas tendencias, el cristianismo está forzado a afirmar o a confesar que en cuanto un dios es adorado, ese dios se convierte en un ídolo (...) Dios no está por encima del tiempo o más allá del tiempo, sino que nos envuelve en su temporalidad, en su *kairos*; una temporalidad que siendo eterna, puede darse –y de hecho se da- una sola vez. Llamémoslo Reino de Dios, (...) o llamémoslo la Palabra hecha carne, la formulación de Dios en el más vulgar de los idiomas *humanos y demasiado humanos*, (...) aconteciendo en ese lenguaje, que, transformando el dogma en poesía, convierte los labios en palabras. En acontecimientos. No siempre los oímos (tampoco oímos el árbol cuando cae en medio del bosque) (Caputo y Vattimo, op. cit, p 238).

Y poco más adelante, confirma: «llegamos al lenguaje como venimos al mundo: desnudos. Y llegamos a Dios, o no, tal y como llegamos al lenguaje. Sin lenguaje no hay Dios» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 239).

Dice Vahanian:

Cada vez la religión se va convirtiendo en un asunto privado. Tan privado que puede dinamitar el modo de sellar la alianza con los elementos más conservadores y más fundamentalistas, una difícil cohesión; una incierta coherencia de nuestros objetivos sociales, políticos, económicos y culturales para lograr un orden mundial sostenible de solidaridad. En los asuntos de religión, la nuestra es una época de

susplicacia y miedos apocalípticos (...) El futuro parece más una amenaza que una puerta hacia cualquier tipo de esperanza (Caputo y Vattimo, op. cit, p 241).

Para este autor, la secularización es «el talón bastardo de Aquiles del pensamiento occidental (...), el retoño no deseado de una teoría teológica avinagrada y prostituida (...), alejamos religiosidad y secularización para matar a Dios» (Caputo y Vattimo, op. cit, p 242).

Mucho más reveladoras son las palabras que a continuación concede Vahanian a la hora de poner en conexión y diferenciación a la palabra, al mundo y a Dios:

El mundo pende de una palabra, literal y figuradamente, no de un Dios abstracto, sino más bien del nombrar a un Dios sin otras palabras que la *koiné* de este mundo, la única a través de la cual “Dios puede ser nombrado aquí”. Dios no es Dios sin el mundo, pero el mundo no es Dios. Dios es amor, pero el amor tampoco es divino: es algo demasiado valioso para ser disfrutado por quien, aunque divino, actúa por delegación. Y puesto que Dios es palabra, una y la misma cosa es decir que el amor es Dios o que Dios es amor sembrado a lo largo del mundo (Caputo y Vattimo, op. cit, p 243).

Prosigue Vahanian proponiéndonos una diferenciación entre poder y autoridad:

Tras Auschwitz e Hiroshima –dice Gabriel V.-, la pregunta era: “¿cómo se puede hablar acerca de Dios?” Sin embargo, el 11-S nos separa, enfrenta a dos mundos entre sí y, en ambos frentes, en ambos lados, no hacemos sino hablar de Dios. Incapaces de justificarnos, intentamos justificar a Dios por haber fracturado nuestro mundo (...) El poder es una cosa, la autoridad, otra (...) El poder divide; sin embargo, la autoridad es omniabarcante, se sustenta tanto en el disentimiento como en el consentimiento (Caputo y Vattimo, op. cit, pp. 245-246).

Poco después afirma que

a pesar de la definición que dio Gramsci de la religión –la utopía más grande jamás aparecida en la historia-, la religión, huérfana en la muerte de Dios, se

identifique hoy con lo sagrado. Peor aún: es meramente su administración. Y según Vahanian, “tanto Caputo como Vattimo han sido seducidos por los cantos de sirena de lo sagrado, un sucedáneo de Dios, una ilusión de religión, el sueño de los sociólogos de hablar acerca de Dios sin hablar de Dios o de la radical inmanencia del mundo que queda tras mirar bajo la alfombra. Lo profano, dice Eliade, es lo que no es sagrado, y, en cambio, lo sagrado es lo que no es profano (Caputo y Vattimo, op. cit, p 246-247).

Vahanian entiende que en este retorno por lo sagrado tendrá al secularismo como único beneficiado:

consciente –como él mismo reconoce- del impacto terrible de nuestra fascinación social por lo sagrado y afirma que “el cristianismo traiciona su antiguo compromiso con el mundo y se vuelve hacia la inalienable dimensión secular de la fe” (...), el secularismo (a expensas de la secularización) se convertirá en el único beneficiado de este proceso (...) Como un fideísmo ciego, el secularismo no está libre tampoco de dogmatismos. Lo secular no empezará a recuperar la plasticidad de lo que había disfrutado antaño en la pareja que formaba con lo religioso hasta la modernidad. En definitiva, para Vahanian, lo secular es lo que el cristianismo ha legado a un mundo en pleno proceso de globalización, y, justo por esta razón, en vez de rendirse tras la muerte de Dios, afronta más bien un nuevo desafío (Caputo y Vattimo, op. cit, p 250-252).

4.4.4. *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*

René Girard y Gianni Vattimo, frente a frente, dialogan hábilmente (no sin cierta tensión intelectual y ética) sobre laicidad, cristianismo y relativismo. Otros asuntos muy interesantes saldrán también al campo de batalla intelectual: la mitologización de las escrituras, la caridad, el logos, la Iglesia..., condimentos básicos de mi exposición y tesis.

De la Introducción podríamos destacar algunos agudos fragmentos de Pierpaolo Antonello que vinculan secularización y cristianismo:

La secularización y el laicismo son –según Antonello- sustancialmente productos del cristianismo; es decir,

“que el cristianismo es la religión de la salida de la religión” y que la democracia, el libre mercado, los derechos civiles y la libertad individual (...) han sido “facilitados” por las culturas cristianas -hasta tal punto que incluso un filósofo escéptico y alérgico a todo lo religioso como Richard Rorty lo admitió hace poco (Girard y Vattimo 2011, 11).

Existen nuevas formas de violencia contemporánea. El antropólogo francés René Girard y el filósofo italiano Gianni Vattimo hablan del nexo entre religión y violencia, porque la religión es ante todo -según Girard- «un saber sobre la violencia de los hombres (...) Esta desmitificación se produce» (ibíd. 13).

La muerte de Cristo ha contribuido a la perfección de la percepción gradual de la actitud persecutoria adoptada por los hombres y las sociedades en el curso de los siglos”. El Evangelio se convierte, así, en la clave hermenéutica que permite releer tanto la mitología como las antiguas escrituras como una progresiva constatación histórica de la matriz violenta del orden cultural y el sacrificio de Cristo como el momento de ruptura del equilibrio que mantenía estable, recurrente, mítico el mecanismo simbólico- religioso sobre la cual se basaban las sociedades arcaicas (Girard y Vattimo, op. cit, p 13).

Así, el cristianismo –prosigue- es la culminación de la lucha “contra el peligro de contagiar la violencia interna a la comunidad” y lo consigue “buscando y encontrando constantemente nuevos chivos expiatorios -considerados culpables, cuando en realidad son inocentes” (Girard y Vattimo, op. cit, p 14).

Como dice la Escritura y nos recuerda Antonello, “es mejor que muera uno solo, y no que perezca toda la comunidad”, o como dice el mismo Jesús: “me han odiado sin motivo” (Jn 15,25). El cristianismo representa la liberación de la necesidad de recurrir a los chivos expiatorios.

La ruptura del círculo sacrificial efectuada por la revelación judeocristiana puso en marcha un desarrollo histórico que culmina en nuestra época (...)

evidenciando una paradoja extraordinaria: en el momento que parece querer liberarse definitivamente de la constricción de los vínculos religiosos y confesionales, la cultura occidental revela (...) su raíz más profundamente cristiana (Girard y Vattimo, op. cit, p 15).

Y es que el nuevo horizonte discursivo contemporáneo se ha construido también sobre las víctimas. Cristianismo y secularización están entrelazados. Como dice Antonello, “Vattimo ha permanecido fiel a su posición deconstructiva, hermenéutica y relativista, incluso el día después del 11 de septiembre” (Girard y Vattimo, op. cit, p 17).

Él siempre ha tenido como objetivo crear un pensamiento que contribuya a romper los fijismos, “denunciando sus verdades ontológicas, inmutables y ‘científicas’ como productos históricos y contingentes y, sobre todo, como instrumentos de imposición coercitiva por parte de quienes han ejercido el poder simbólico, político o económico” (Girard y Vattimo, op. cit, p 17).

Según este autor, en Vattimo “parece leerse una visión ‘teleológica’ del destino del cristianismo” (Girard y Vattimo, op. cit, p 18). El destino de la cristiandad es, así:

la disolución de toda estructura ontológica y de verdad que el hombre mediante la violencia ha impuesto al hombre. Este destino abre una ventana abre la puerta al diálogo, al consenso, a la caritas, aunque Girard la observe excesivamente utópica. Para Girard “el ‘consenso lingüístico intersubjetivo’ expresado por la comunidad del amor preconizado por Vattimo (...) no es capaz de prever ni controlar las implicaciones antagonistas y violentas que le son propias (...) Girard, aún compartiendo muchas de las premisas teóricas de Vattimo, pone entre paréntesis esa ‘confianza’ del filósofo italiano en un camino linealmente ‘progresivo’ de la historia de la revelación, y abre paso a la duda respecto de posibles convulsiones históricas presentes y futuras que no vacila en nombrar como *tragedia* (Girard y Vattimo, op. cit, p 19).

Según Antonello, Vattimo intenta la difícil tarea de conciliar la tradición católica y el proyecto político emancipador, que tiene como bandera la lucha a

favor de la diferencia sexual, y que encuentra como mayor resistencia la jerarquía eclesiástica, que por otra parte –según Gianni- debería ocuparse de otros asuntos más importantes. Aquí Girard se separa de Vattimo, ya que el primero acepta el magisterio de la Iglesia. Es más, Girard no está de acuerdo en que la debilidad eclesiástica signifique una sociedad menos violenta, sino que cree más bien lo contrario, ya que, según éste, el ejemplo del protestantismo ha generado en innumerables casos teologías aún más duras y menos caritativas.

Comenta al hilo de este tema que en EEUU, semillero de “religiones a la carta”, más personales y privadas, no ha producido una sociedad, ni mucho menos, pacífica. La confección a medida de religiones que cubren las necesidades de los ciudadanos no garantiza nada. Eso sí, Girard aboga por “una sociedad laica en la que la autonomía de la política en la esfera pública esté absolutamente preservada” (Girard y Vattimo, op. cit, p 24) y un cristianismo fiel a la Iglesia católica, símbolo del norte al que todos debemos orientarnos si no queremos autodestruirnos.

Si Vattimo confía en la progresiva y emancipadora disolución de todas las ontologías como destino positivo e irreversible de la cultura occidental, el hombre contemporáneo (...) globalizado e interconectado (...) parece, por otro lado, poco propenso a contentarse con el vacío dejado por la desaparición de los credos y las ideologías, o por la disolución de la ontoteología de la filosofía tradicional (...) La falta de fundación y de fundamento sustituye en la actualidad con su caricatura, el fundamentalismo, que recupera todas las formas persecutorias características de lo sagrado (Girard y Vattimo, op. cit, p 25).

Los integristas musulmanes son - nos recuerda Antonello- quienes mejor interpretan la relación desacralización-cristianismo, ya que si combaten a Occidente no es debido al peligro de la palabra del Evangelio ni a la autoridad papal sino que la secularización inherente de su doctrina conlleva en sí mismo la desestructuración potencial del orden religioso tradicional (Girard y Vattimo, op. cit, p 25).

Quizá la violencia ejercida por algunos musulmanes en algunos rincones del mundo sea el aviso, precisamente, del corto tiempo que le queda como

religión inexorable e impenetrable para la razón. Y es que el espacio laico y político cuando se observa como una auténtica amenaza es porque hay algo que preservar, porque hay miedo a perder algo. ¿Será esta nueva primavera árabe el anuncio de otra epocalidad, una transición a un mundo globalizado de derechos? Me pregunto. Nos preguntamos...

La clave para Vattimo, según comenta a lo largo y ancho de *Después de la cristiandad*, es el caminar social, política y religiosamente disminuyendo la violencia, aminorando los conflictos, rebajando los poderes y la violencia en el mundo. Para Girard, se trataría más bien “de reconocer una adhesión común a una perspectiva victimológica, de una victimología que no produzca nuevas víctimas” (Girard y Vattimo, op. cit, p 28).

En el capítulo “Cristianismo y modernismo” es interesante cómo muestra René Girard a la raza humana. Para Girard, el hombre por naturaleza es agresivo, violento. Por ello los mitos sobre los orígenes comienzan siempre narrando una crisis.

La violencia de la comunidad, la violencia colectiva, se polariza sobre una sola víctima, elegida por razones arbitrarias: mediante su asesinato se restablece el orden social. Este es –según Girard- a grandes rasgos el esquema de estructuración mítica de las culturas y las religiones primitivas (...) Lo que hace el cristianismo, a diferencia de las religiones primitivas (...) es invertir completamente esta perspectiva (...) El cristianismo, en cambio, -prosigue Girard- nos ayuda a descifrar que la verdad oculta y reprimida es otra (Girard y Vattimo, op. cit, pp. 36-38)

Resumiendo pocas líneas después que el cristianismo “destruye, por lo tanto, aquel tipo de religión que une y alía a las personas contra víctimas arbitrarias, como han hecho siempre todas las religiones naturales, a excepción de las religiones bíblicas” (Girard y Vattimo, op. cit, p 38).

Así, pues, el cristianismo lo que hace, según Girard, es denunciar esto: que la víctima es inocente, no culpable y exalta al chivo expiatorio a través de su vida y palabras, especialmente de su “perdónales padre porque no saben lo que hacen” (Lc

23,34). Quizá esto sea la apertura de las puertas a la modernidad, a Occidente, a través del cristianismo.

Vattimo reconoce la importancia de la obra de Girard en su pensamiento, que al igual que textos de Heidegger marcaron su proceso filo-religioso. Sobre todo Girard –reconoce Vattimo- le “ha permitido comprender la esencia posible e histórico-progresiva del cristianismo y de la modernidad” (Girard y Vattimo, op. cit, p 40).

Vattimo afirma que había que volver a los clásicos del pensamiento si queríamos en verdad hacernos cristianos:

para ser cristianos, había que volver a los filósofos del pasado, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, etc. Descubrir a Girard significaba –reconoce Vattimo- descubrir que Jesús vino para revelar algo que las religiones naturales no habían desvelado y que consistía en la revelación del mecanismo victimario que las fundamenta (Girard y Vattimo, op. cit, p 41).

Así, “la misma historia del cristianismo es la historia (...) de la disolución de los elementos de lo violento natural, de lo sagrado natural, que hay en la Iglesia” (Girard y Vattimo, op. cit, p 41).

Para Vattimo la clave está en el concepto, precisamente, de “secularización, como realización última del cristianismo en cuanto religión no sacrificial (...) La secularización no sería el abandono de lo sagrado sino la aplicación concreta de la tradición sagrada a determinados fenómenos humanos” (Girard y Vattimo, op. cit, p 41). El cristianismo, como Vattimo nos recuerda que profetizaba J. de Fiore,

emerge cada vez más en el sentido ‘espiritual’ de la Escritura, y la caridad ocupa el lugar de la disciplina (...) Jesucristo vino al mundo para revelar que la religiosidad no consiste en los sacrificios sino en amar a Dios y a nuestro prójimo. Todo aquello que en la Iglesia no se reduzca a esto –se pregunta Vattimo-, ¿no será aún religión natural y victimaria? (Girard y Vattimo, op. cit, p 42-43).

Girard observa:

...los seres humanos y las naciones siguen evadiendo estas responsabilidades y los peligros pueden ser enormes. “Cuando por medio del cristianismo nos desprendemos de lo sagrado, se produce una apertura salvífica al *ágapé*, a la caridad, pero, asimismo, a una posible violencia superior. Vivimos en un mundo en el que (...) cuidamos de las víctimas de un modo que ninguna civilización conoció jamás, pero también somos el mundo que persigue y mata más personas que nunca. Vivimos en un mundo en el que se tiene la impresión de que tanto el bien como el mal van en aumento (Girard y Vattimo, op. cit, p 46-47).

Según Girard, en *Crear que se cree*, Vattimo afirma que el desencanto del mundo “ha producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto’ pero –prosigue Girard- existen otros muchos procesos que se intensifican con el tiempo y van haciéndose poco a poco cada vez más fascinantes” (Girard y Vattimo, op. cit, p 47).

Así pues, Vattimo nos recuerda que “Las leyes del mercado nos dicen que el más fuerte gana y el más débil pierde. ¡He aquí las leyes de la naturaleza que predica la derecha! (Girard y Vattimo, op. cit, p 49). “...De Heidegger y de Nietzsche aprendía –afirma Vattimo- que toda fijación de estructuras es siempre un acto de autoridad (...) Jesús vino para decirnos que *nada* es imposible” (Girard y Vattimo, op. cit, p 50).

Como Gianni indica, no estamos viviendo en la plenitud del Edén que quisiéramos “pero hay momentos de plenitud que amamos y que podrían ser más estables si nos comportásemos un poco más amorosamente los unos con los otros” (Girard y Vattimo, op. cit, p 50). Si pusiéramos un poco de ética a nuestras vidas y en nuestros templos, reuniones y compartir con los otros, si pusiéramos sobre la mesa de la convivencia un buen puñado de caridad, entonces otra historia estaría gestándose en el mundo. Si Jesús nos invita a ser perfectos, advierte Gianni, es porque en cierto modo podemos apuntar a ello, pues no nos puede pedir lo que no podemos dar.

Dice Girard de forma incisiva:

Estamos aprendiendo cada vez más que la religión vence a la filosofía y la supera. Las filosofías están casi muertas; las ideologías casi difuntas; las teorías

políticas acabadas casi por completo. La confianza en el hecho de que la ciencia pueda sustituir a la religión ya está superada. En el mundo hay una nueva necesidad de religión, en cierta forma. Y Vattimo se ha dado cuenta de ello (Girard y Vattimo, op. cit, p 52-53).

Y Vattimo le responde:

Hoy se vuelve a la religión porque se ha comprendido que todos los saberes que se consideraban definitivos han demostrado su dependencia de paradigmas históricos y de condicionamientos de distinta naturaleza, social, política, ideológica, etc. Ya no podemos decir que si la ciencia no conoce a Dios, Dios no existe. La ciencia tampoco logra establecer qué significa decir que estoy enamorado (...) Así, el hecho de que Dios no sea objeto de la ciencia no me escandaliza en absoluto, mejor dicho, y por el contrario, es una razón añadida para creer en él que para prescindir de él. `Sólo un Dios nos podrá salvar´, decía Heidegger. Pero ¿qué Dios? (Girard y Vattimo, op. cit, p 55-56)

Vattimo ve “el paso de la idea del ser como evento de Heidegger y a la particular versión de pragmatismo de Richard Rorty como un paso de la veritas a la caritas” (Girard y Vattimo, op. cit, p 53). A Vattimo no le importa nada la verdad si no es en vistas a un fin bueno, humano... A veces la Institución eclesial se lía en cuestiones y doctrinas inapropiadas, descontextualizadas, y olvida el núcleo del mensaje de Jesús: la caritas. Esto es lo verdaderamente importante. Como él mismo nos recuerda de forma muy aguda e inteligente:

en la época de Jesús las mujeres no eran abogados ni ingenieros, tampoco los apóstoles eran polacos (ni alemanes o argentinos, podríamos añadir hoy), pero estaban casados, eran pescadores o recaudadores de impuestos, y el Papa no está casado ni ha sido nunca pescador (Girard y Vattimo, op. cit, p 57)

A Vattimo la cuestión de las “raíces cristianas” en la Unión Europea le parece que no debe convertirse en un elemento de enfrentamiento, un tema de conflicto. Si es así, mejor no hablar de ello, afirma (Girard y Vattimo, op. cit, p 57). Según Vattimo, la revolución francesa es más cristiana que los sanfedistas” (Girard y Vattimo, op. cit, p 61)

Para Vattimo, la libertad es algo esencial innegociable en el seno de la Iglesia y de la sociedad:

la violencia es más un acto de imposición sobre el otro y sobre su libertad (...) ¿No es acaso violencia el autoritarismo que dice ‘tú debes pensar así y basta’? Y el cristianismo, ¿no es un acto de amor más que una revelación de verdad? (Girard y Vattimo, op. cit, p 63).

Para nuestro pensador, la cuestión es reducir la violencia y no sólo reconocerla. Girard entiende que en el cristianismo coincide verdad y amor, mientras que Vattimo ve una prevalencia en la balanza a favor de la caritas (Girard y Vattimo, op. cit, p 64).

Vattimo, en el capítulo “Fe y relativismo”, asevera que Dios no es el contenido de una proposición verdadera, sino precisamente alguien encarnado en Jesucristo, que es ejemplo de caridad. Gianni destaca el hecho de que Benedicto XVI haya hecho su primera encíclica sobre Dios que es amor (Deus caritas est), aunque le parezca mejorable. “Dios no es el contenido de una proposición sino una persona que vino entre nosotros y dejó un ejemplo de caridad” (Girard y Vattimo, op. cit, p 68).

Para Vattimo, Dios es relativista en el sentido que no es propiedad o patente exclusiva de un credo. Dios sólo puede ser relativista –dice Vattimo- porque la salvación de las almas no puede depender del contenido de determinadas proposiciones: una persona puede salvarse aunque no conozca el dogma de la Trinidad” (Girard y Vattimo, op. cit, p 72). Como se suele decir, lo que importa es amar. Pero cuando se observa que no hay que ser relativista, es posible que lo que se pretenda afirmar es algo así como “piensa como yo te digo”, y ¿cómo pensar que entre tantas razones sólo una tiene la razón, la verdad? En la sociedad hay que admitir, por razones de caridad, múltiples posiciones, pluralidad de opiniones y opciones.

Siempre he visto como una de las mayores contribuciones de Gianni a la filosofía hermenéutica (y para mí es clave innegociable de mi tesis) esta argumentación que para muchos pasa desapercibida y no es más que una aparente simpleza:

No decimos –afirma magníficamente Vattimo- que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo. Se comprende que aún es posible hablar de

verdad, pero sólo porque en el acuerdo hemos realizado la caritas” y “la caritas se convierte en verdad en la medida en que se comparte (Girard y Vattimo, op. cit, p 71).

Rorty propone sustituir el término verdad por “solidaridad”, y Vattimo por el de “caritas”. En realidad, para Gianni Vattimo, el cristianismo no es una religión como tal. Por eso suele decir aquello de “gracias a Dios soy ateo” (Girard y Vattimo, Girard y Vattimo, op. cit, p 73), para afirmar su no creencia en el Dios del acto puro.

Interesante visión también aporta Girard sobre el asunto de la mitologización que también permea esta tesis:

Desde un punto de vista `técnico`, el cristianismo es la clave de lectura para comprender la mitología (...) Si queréis entender la mitología, si queréis resolver el problema del mito, dirigíos al cristianismo. Si comprendéis que Edipo es acusado de parricidio y de incesto –no sólo por Freud, sino también por los griegos– mientras que en realidad es inocente, y que también Jesús, inocente, es acusado en algunas creencias folclóricas, de las mismas culpas, entonces se hace evidente que a través del cristianismo el mito puede leerse de un modo completamente distinto (Girard y Vattimo, Girard y Vattimo, op. cit, p 74).

Surge, entonces, un problema importante: si partimos de la superioridad (o privilegio) del cristianismo sobre las otras creencias, ¿es posible un diálogo interreligioso? Esto podría solucionarse descargando al cristianismo de contenidos fuertes en su doctrina. Para Vattimo lo hermoso del cristianismo, al hilo del testimonio de Bonhoeffer y de su “Gott, den ès gibt´, gibt es nicht” (“un Dios que existe, no existe”) es “haber vaciado un poco toda la fuerza de lo `verdadero`, puesto que “Dios no es un objeto, ni su existencia puede ser un artículo de fe” (Girard y Vattimo, op. cit, p 75).

Vattimo estima que la única regla válida es la caridad. Es cierto que las leyes están para preservar los derechos y tienen su importancia, pero lo que no debe convertirse el cristianismo es en un puro cumplimiento, en un código normativo.

Compartir los bienes era exactamente el modo en que los primeros cristianos practicaban la caridad (...) No podemos pensar –afirma Vattimo– que estos contenidos utópicos (utópicos en el sentido de que han pasado de moda), al igual que el

comunismo originario o la armonía de la sociedad, tuvieran que fracasar forzosamente (...) ¿No habrás sido así porque la Iglesia ha confluído demasiado con poderes terrenales? (Girard y Vattimo 2011, 80)

El ágape y el eros no son dos cosas distintas para Vattimo (Girard y Vattimo, op. cit, p 78). Existe una especie de simbiosis o interrelación que choca con el sacro concepto de un cristianismo ascético, -diríamos con Vattimo- contra natura, que divorcia la belleza que el mismo Dios nos ha proporcionado. La cuestión, el pecado (si cabe esta palabra aquí) no está en el acto, ni siquiera en la pasión, sino en el egoísmo y la maldad que produce sufrimiento innecesario.

Para Girard,

el hombre es por esencia competitivo y propenso a la rivalidad. Quiere ser mejor que el vecino y por eso compite con él (...) Pero se convierte en violencia cuando el nivel de la competición crece hasta desembocar en rivalidad destructiva (...) porque *todos* estamos involucrados en estas formas de rivalidad recíproca, cuyos efectos pueden ser, al mismo tiempo, positivos y negativos (Girard y Vattimo, op. cit, p 82).

Para este autor, el nihilismo es el fracaso de la Ilustración racional del siglo XVIII. Vattimo asegura, a raíz de esta opinión, que su nihilismo no se resume en la tesis de que no existen verdades. El comportamiento de la multitud –dice Girard en el cap. “Hermenéutica, autoridad, tradición”- “nunca está de parte de la razón sino de la de los perseguidores violentos” (Girard y Vattimo, op. cit, p 93). Para Girard, Nietzsche elige estar de parte de la violencia, pero Heidegger lo leyó desde “no hay hechos, sólo interpretaciones. “Pero el verdadero Nietzsche es mucho más ambivalente” (Girard y Vattimo, op. cit, p 96).

Para Girard

nos movemos dentro de una perspectiva heideggeriana, esto es, dentro de una problemática puramente lingüística, mientras que nos deberíamos mover en un plano histórico y antropológico (...) El rito, así, es una acción colectiva que debe impedir que la multitud pierda el control (Girard y Vattimo, op. cit, p 97).

Vattimo observa que hay un “problema de interpretación sobre el significado del término caridad en el seno de la tradición cristiana” (Girard y Vattimo, op. cit, p 98).

Jesús no combate a Satanás mediante una lucha, sino con la ironía: ‘¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?’ (1 Cor 15,55). La victoria de la muerte sería tomarla demasiado en serio (Girard y Vattimo, op. cit, p 99). Prosigue Vattimo comentando que “en el pensamiento postmetafísico, la verdad sólo puede concebirse en términos de ‘participación’ (...) Por ejemplo, la teoría de Habermas sobre la acción comunicativa”, de la cual está Gianni de acuerdo a pesar de sus diferencias filosóficas. “La verdad o la racionalidad sólo pueden concebirse en términos de comunicabilidad de problemas, de persuasión (...) y debemos distinguir entre la caritas y la indulgencia hacia las pasiones miméticas de la multitud” (Girard y Vattimo, op. cit, p 99).

Para los autores románticos, la Iglesia era entendida como la “auténtica comunidad y no como la Iglesia jerárquica, o el aparato eclesiástico. La Iglesia era la comunidad de la caritas, mientras que el Estado era la comunidad secular, mundana; por lo tanto se configuraba una lucha entre la *civitas dei* y la *civitas diaboli*” (Girard y Vattimo, op. cit, p 100). Vattimo afirma no tener solución fácil pero cree que se debe vincular los criterios de comunidad a los criterios de disolución de la fuerza del Ser” (Girard y Vattimo, op. cit, p 100).

Un criterio de comunidad para poner algunos límites al proceso de secularización comunidad” puede guiar a la “comunidad justa”. La comunidad justa es la traducción al límite del pensamiento débil, no es un criterio supremo. No lo es, salvo que se guíe por la deconstrucción de la violencia. Para entender a Heidegger –asegura Vattimo- hay que interpretar su teoría del final de la metafísica hacia una reducción de la violencia. En nuestro mundo contemporáneo “nos encontramos en la tesitura de elegir entre la violencia radical y la aceptación total de la caridad” (Girard y Vattimo, op. cit, p 104-105).

Este aspecto, dice Vattimo, se comprende no como visión apocalíptica sino más bien como algo “que concierne a la historia del Ser” (Girard y Vattimo, op. cit, p 105).

Vattimo comenta su alegría, tras haber leído el catecismo de la Iglesia católica y descubrir que se ha borrado del escrito la palabra “trascendencia”, “porque la trascendencia es una noción intensamente metafísica, que implica la distinción entre un orden natural y un orden sobrenatural” (...) La trascendencia y el más allá no puede aceptarse, así pues, desde el punto de vista heideggeriano” (Girard y Vattimo, op. cit, p 107-108). Vattimo, heideggeriano de izquierdas, pensador que toma en serio –como él mismo dice- la noción negativa del Ser, como una suerte de teología apofática, y no el hecho de que el Ser exista allí fuera.

Del cap. “Kénosis y final de la metafísica” destaco unos cuantos fragmentos incendiarios:

La lectura no victimaria de las Escrituras ya estaba presente en la enseñanza originaria de Jesús; pero –como se lee en las primeras líneas del Evangelio de san Juan- las tinieblas no comprendieron el logos (Jn 1,5). La disolución moderna de todos los mecanismos (victimarios) tradicionales de recomposición de la rivalidad mimética, que ha liberado el pluralismo y la conflictividad explícita del deseo (...), junto con el desarrollo de los nuevos dispositivos técnicos de destrucción de masas, crea una situación en la que la violencia victimaria de la cultura humana se hace totalmente manifiesta y sin límites. Y, por el mismo motivo, ya no es eficaz. Girard cree que nuestra civilización se encuentra frente a una alternativa radical: o la completa autodestrucción de la humanidad, o la plena realización de la predicación de la caridad hecha por Jesús (Girard y Vattimo, op. cit, p 113).

En este sentido (...) Heidegger pertenece también a la historia de la revelación. Sin embargo (...) esta relación entre Heidegger y la historia de la revelación es más específica de lo que Girard parece pensar (...), es una especie de transcripción filosófica, más o menos consciente, de la revelación judeocristiana (Girard y Vattimo, op. cit, p 113-114).

Pero, ¿qué relación existe entre Girard y Heidegger?

Tanto para Girard como para Heidegger –afirma Vattimo- , el elemento decisivo y apocalíptico, esto es, revelador, en la situación actual es la explosión de violencia debida al hecho de que en nuestros tiempos la voluntad de poder –o la rivalidad mimética- se ha hecho explícita e ilimitada (Girard y Vattimo, op. cit, p 114).

Para Girard, esta explosión aclara la estructura victimaria que se encuentra en la base de toda cultura humana; mientras que para Heidegger muestra el secreto de la metafísica, es decir,

el olvido del ser y la identificación de éste con la totalidad del ente, la objetividad, etc. La analogía de ambas teorías se hace evidente si consideramos que el rechazo heideggeriano de la metafísica no está motivado por una razón teórica (...) El rechazo de la metafísica por parte de Heidegger, como ya se pone de manifiesto en *Ser y tiempo*, está motivado por la violencia con que la metafísica reduce el Ser –y en particular la existencia humana- a objetividad cuantificable y a mecanismo racionalizado (Girard y Vattimo, op. cit, p 114-115).

De todas formas –insiste seguidamente Vattimo-, «podría sugerirse que también la violencia que Heidegger percibe (si bien de modo diversos) tanto en el logos de Heráclito como en el de san Juan, es la violencia de la metafísica que el pensamiento debe superar» (Girard y Vattimo, op. cit, p 114-115).

El concepto de Ereignis (evento) es lo que vincula de un modo formidable la filosofía de Heidegger con la tradición judeo-cristiana, como «una consecuencia inmediata de la manifestación del olvido de la metafísica». Como afirma Vattimo, no es casualidad «que durante la redacción de *Ser y tiempo*, al inicio de la década de 1920, Heidegger se dedicase asimismo a leer el Nuevo Testamento y la obra de Lutero». Ello suscitó su crítica y el rechazo de la objetividad de la metafísica fueron, asimismo, argumentos y preguntas surgidos de sus meditaciones sobre problemas como la gracia, la libertad, la predestinación, etc.

Y respecto a la posible superación de la metafísica establece:

La superación de la metafísica, que desde la óptica de Heidegger sólo puede ser una *Verwindung*, una aceptación-distorsión- prepararía una nueva modalidad de concebir el Ser, que podría abrir de nuevo el camino a la experiencia religiosa, abandonando todas las contraposiciones metafísicas que impiden a la razón moderna la lectura atenta de las escrituras (Girard y Vattimo, op. cit, p 115-116).

Podríamos tomar –según la interpretación de Vattimo- el “Ser-evento” como la expresión filosófica de su particular “recepción” del mensaje judeocristiano.

Para Vattimo, Girard representa un completar a Heidegger, y Heidegger ayudó mucho a nuestro autor a interpretar a Girard. Son fieles complementos en una mente interpretativa tan privilegiada como la de Gianni Vattimo (Girard y Vattimo, op. cit, p 117).

En esta temática sobre las consecuencias y razones de la kénosis vattimiana y la secularización, quisiera hacer un hueco a la opinión de Nancy K. Frankenberry. Para Frankenberry, la narrativa de Vattimo se basa en la lectura de Fp 2, 6-8. Al encarnarse Dios en Jesús, pierde su poder y abraza la debilidad y humildad. Jesús es el vaciamiento divino de Dios padre. Aquí hay un gran paralelismo con el debilitamiento del ser. La tradición onto-teológica ha sucumbido a la pérdida de todos los absolutos y las primeras causas.

Las guerras de religión y reformas rompieron la vida religiosa única. Por lo que es curioso cómo hay una ruptura de los fundamentos, por un lado, y un cristianismo vattimiano, en un contexto de la muerte de Dios, el final de la metafísica y el postcolonialismo y relativismo cristiano. El pensamiento débil se abre, así, como un progresivo debilitamiento de afirmaciones absolutistas y fundamentalistas (relación entre la historia del cristianismo, la kénosis y el proceso de secularización).

Leyendo la historia filosófica desde una perspectiva religiosa, Vattimo ve en la caritas el punto de convergencia entre el debilitamiento de la filosofía y la transmisión histórica del cristianismo: la muerte del Dios moral a la luz de Joaquín de Fiore. No se puede entender el pensamiento débil aparte de la transmisión hermenéutica e histórica para no caer en metafísicas (Girard y Vattimo, op. cit, p 315-317.). Dice Frankenberry:

Debemos leer la propia narrativa de Heidegger, sobre la historia del ser como una historia de debilitamiento en la que el propio ser se da a sí mismo como acontecimiento en el mismo sentido en que el cristianismo describe la kénosis de la encarnación de Dios en la historia –una disolución total de la trascendencia en el mundo. La historia del ser es retratada como la historia del nihilismo (Girard y Vattimo, op. cit, p 317).

Así, pues, la relación entre Ser y Dios es que la historia de la secularización es parte de la historia de la historia de salvación. El cristianismo cobra importancia histórica por haber aportado el punto de inflexión para la disolución metafísica que termina en el proceso de secularización como inicio del pensamiento contemporáneo (Girard y Vattimo, op. cit, p 318).

Vattimo crea un nuevo significado de secularismo: el pensamiento débil. Existe una relación entre la “muerte de Dios” (Nietzsche) y el final de la metafísica (Heidegger), por lo que el nihilismo positivo y optimista es un producto de la secularización del cristianismo, no como pérdida de significado sino el llegar a comprender el heideggerianismo. Para ello es interesante el vínculo que se desarrolla entre el nihilismo de Vattimo y el neo pragmatismo de R. Rorty.

Pero Frankenberg lo distingue del marxismo propiamente dicho:

El positivismo y el marxismo histórico se han desmoronado en los brazos del pensamiento débil. Ni la ciencia es la casa de la verdad ni la historia el camino del progreso hacia la emancipación, sino la caritas. El amor cristiano es el fin de la modernidad violenta y fuerte. El fin de la metafísica es el fin de la estructura básica de la tradición onto-teológica destinada al pensamiento de la divinidad (Girard y Vattimo, op. cit, p 319).

El regreso de la religión es bienvenida desde la caritas: a raíz de la secularización, el mayor logro filosófico consiste en el regreso de la experiencia religiosa que hace desaparecer una nueva fe sin mandamientos. Existen unas preguntas claves: ¿Hay algún momento en el que la creencia cristiana esté tan debilitada que deje de ser reconociblemente cristiana?, ¿o de constituir una creencia? ¿Puede ser indistinguible del humanismo?

Este autor nos recuerda una cita de R. Rorty en “La filosofía como género transicional”:

Condensando la línea de su historia, escribe Rorty, “una vez más, estoy contando la vieja historia nietzscheana sobre cómo la `verdad´ toma el lugar de `Dios´ en una cultura secular, y por qué debemos deshacernos de este subrogado de Dios para llegar a ser más auto-dependientes” (Zabala, op. cit, p 323-324).

Y continuando profundizando en Rorty, asevera que el politeísmo abre un nuevo estado religioso, la idea de que hay otras formas distintas (¿conflictivas?) de vidas:

....El politeísmo comparte con el movimiento romántico una esperanza de que la religión, habiendo muerto como dogma, pueda renacer como arte, especialmente el arte de la literatura. En este estado, la religión puede ser vista como un género literario entre otros (Zabala, op. cit, p 325).

Ahora bien, “sin el elemento de creencia es imposible para los intérpretes identificar nada *como* religioso”, afirma Frankenberg en la pág. 327. Existen, pues, dos retornos religiosos: las tesis de Vattimo-Rorty, y la de las iglesias fuertes. Ante el cambiante y amenazante mundo postmoderno que vivimos, el nuevo fundamentalismo religioso está siendo una alternativa para los que atraviesan la primera edad de Fiore, pero para los que se sitúan en la tercera edad (Vattimo-Rorty) (Zabala, op. cit, p 330-331).

Es cierto –afirma Frankenberg– que no hay razones para ser ateo o desestimar la religión. No se puede oponer la religión a la razón. Este ha sido el –llamémosle-fracaso de los filósofos de la sospecha, aunque las teorías religiosas no den mejor explicación, más bien respuestas humanas a la incertidumbre cognitiva, física y moral (Zabala, op. cit, p 332). El “Funcionalismo” es el intento de explicar la religión y otros elementos culturales por medio del análisis causal. Pero este cae en la “falacia del consecuente”: las necesidades no explican nada. Existe un razonamiento circular, ya que las instituciones han provocado las necesidades, y estas, las instituciones (Zabala, op. cit, p 332).

La aportación de Frankenberg a todo este asunto se ha venido recortando de lo que se conoce por “Holismo semántico”. Este se basa en cinco puntos principales: 1. Necesitamos creer en la ciencia, 2. La interconexión entre creencia, sentido y verdad, 3. La creencia como fuente de la acción, el deseo, de la intuición; 4. La racionalidad religiosa es una pista falsa, y 5. El deseo no es una razón para creer que algo es verdad (Zabala, op. cit, p 333).

Al hilo de esta última aseveración, Frankenberg advierte que creencias como “Jesús resucitó” o “mis pecados serán perdonados...” no implican la aceptación de proposiciones contradictorias. «La gente puede creer genuinamente lo que quiera creer, pues la fuerza de su deseo de vivir más allá de la muerte o de que sus transgresiones sean perdonadas llega a construir su creencia de que de hecho *vivirán* y *serán perdonados*» (Zabala, op. cit, p 340).

Nos podemos preguntar: ¿Es un autoengaño? ¿Por qué no tengo derecho a creer en ello? Eso sí, no nos podemos hipotecar por el mero deseo, porque, como sabemos, los estados de autoengaños –como nos recuerda Frankenberg- están causados principalmente por deseos más que por razones.

En el momento presente –aduce Frankenberg- , la filosofía de la religión oscila entre concepciones de las creencias religiosas como necesaria y problemáticamente relacionadas con seres sobrehumanos y otras concepciones mucho más matizadas y debilitadas, como la de Vattimo (“Creo que creo”) o la de Wallace Stevens (“Creemos sin creencia, más allá de ella”) (Zabala, op. cit, p 341).

Por último, nos recuerda Nancy F. que fue, precisamente, el último autor citado quien intentó, como Rorty, cederle el lugar de la religión al arte. Pero volviendo a la obra que estamos detallando, ¿*Verdad o fe débil?*, y como ya establezco de algún modo desde la introducción,

No es casual que para indicar un pensamiento no metafísico (*Denken*) Heidegger use la palabra *Andenken*, rememoración: una rememoración que no quiere re-presentar de nuevo el Ser, porque esto significaría una pura y simple restauración de la metafísica (junto con su violencia). El Ser puede ser auténticamente pensado “en distanciamiento” (Girard y Vattimo, op. cit, p 119).

El ser es, pues:

el principio mismo del debilitamiento” y “la modernidad ya no permite creer en el mecanismo victimario: éste pertenece positivamente a la historia de salvación (...) La debilitación del Ser como único modo para manifestarse más allá del olvido metafísico, es análoga a la disolución de la violencia de lo sagrado que, para

Girard, es el significado de las Escrituras judeocristianas (Girard y Vattimo, op. cit, p 120).

Kénosis es probablemente la palabra más adecuada para asociar estos dos pensamientos tan distintos en apariencia. Tanto para Girard como para Heidegger el sentido emancipador de la Historia –la salvación puesta en él- enlaza con el final de la violencia que caracteriza la religión natural o, en Heidegger, el olvido metafísico del Ser. Habría que elegir entre la violencia y el amor cristiano. La Encarnación conlleva el perdón, el amor (Girard y Vattimo, op. cit, p 120-121).

Para Vattimo, la salvación es una especie de proceso histórico educativo que se revela de forma progresiva disminuyendo la violencia de lo sagrado. «La salvación es el proceso histórico a través del cual Dios nos llama ahora y siempre para desacralizar la violencia y para disolver la definitiva y perentoria reivindicación de la objetividad metafísica. Este proceso no tiene final» (Girard y Vattimo, op. cit, p 122). Vattimo está claramente pensando en la tercera edad de J. de Fiore, la era del Espíritu, de la libre y viva comunidad eclesial donde todos interpretamos, trabajamos de diversas formas, validas, plurales...

René Girard pone en este libro un capítulo que posee un título provocador: “No sólo interpretaciones. También existen los hechos”. Y según Girard, los términos “debilidad” y “nihilismo” se refieren al estilo de pensamiento que Vattimo defiende y describe como *pensamiento débil*, una expresión que significa “debilitarse” o el “ablandarse” de todas las estructuras del Ser. Y explicita:

Vattimo no define su viraje religioso en términos clásicos de una conversión cristiana: lo ve como una coronación más que una abjuración de su nihilismo. Naturalmente la Iglesia de hoy es distinta de la que él dejó. Han cambiado muchas cosas desde el Concilio Vaticano II, quizá no de manera tan radical como cabría desear, pero suficiente para justificar su reorientación (Girard y Vattimo, op. cit, p 129).

Para Vattimo la idea de que el catolicismo es algo que se debe tomar o abandonar por completo es algo superado. Lo positivo de los textos, lo destacable, entiende Vattimo, es el amor. El principal tema religioso de Gianni es el amor, «la

kénosis divina, el lado “débil” de Dios» (Girard y Vattimo, op. cit, p 130), aquel que es no excluyente, sino aglutinador y respetuoso, especialmente con el necesitado.

Mientras muchos cristianos están en el punto de alejarse de la Iglesia, están resentidos –arguye Girard-, Vattimo está curiosamente más cerca que lejos de la posibilidad de regreso. Ahora bien, Vattimo arremete contra la violencia de lo sagrado, al modo de las naturales, que todavía anida en la institución eclesial.

Sobre la interpretación -llamémosla girardiana- de Vattimo, Girard matiza y discrepa en algunos aspectos: las maneras de entender la interpretación, especialmente. Vattimo sigue a Nietzsche en eso de «no hay hechos, sólo interpretaciones», y Girard piensa que no tener más que interpretaciones es lo mismo que no tener ninguna. Y así advierte: «El análisis comparado que yo persigo sólo tiene sentido si lo mítico y lo bíblico tienen sentido juntos y, en consecuencia, pueden oponerse de manera recíproca» (Girard y Vattimo, op. cit, p 136).

Utilizamos sin darnos cuenta un término bíblico, “chivo expiatorio”, que en su origen designaba a la víctima ritual descrito en el capítulo 16 del Levítico. El mundo moderno ha desritualizado y ampliado el significado de este término. El lenguaje de los Evangelios confirma la interpretación de la muerte de Cristo como “chivo expiatorio” (Girard y Vattimo, op. cit, p 138).

Uno de sus apelativos –continúa Girard- Cordero de Dios es sinónimo del anterior.

Muchos mitos representan a ciudadanos civiles que recurren a la violencia para legitimar razones. Deben salvar a su comunidad. Un buen ejemplo lo vemos en “la tragedia de Edipo” (...) En el paso del mundo mítico al mundo bíblico todo permanece estructuralmente idéntico, si bien la redistribución de la culpa y la inocencia dentro de aquella estructura se invierte sistemáticamente (Girard y Vattimo, op. cit, p 140).

Dado que los perseguidores creen realmente algo falso, (...) se debe concluir –dice Girard- que la mitología consiste en relatos de persecuciones sistemáticamente engañosos, no porque tengan esa intención, sino porque sus mismos autores se engañan. Estos no mienten con intención, no pretenden engañarnos; se engañan

ellos mismos, porque de verdad ven en sus víctimas los monstruos culpables que nos pintan (...) Cuando el contagio violento es tan poderoso que desvanece los desacuerdos, entonces se genera lo que denominamos “mitología”, definición esta que nos permite comprender la dimensión religiosa de los mitos. El sacrificio unánime del chivo expiatorio transfiere de manera eficaz sobre la víctima todas las tensiones y la agresividad social que divide a los perseguidores y los reconcilia realmente. En otras palabras, pone fin a la crisis con que comienzan todas las historias de las persecuciones expiatorias (Girard y Vattimo, op. cit, p 141).

Y así remite a la estrecha relación existente entre el mito y el cristianismo, especialmente en los relatos de Pasión:

La experiencia fundadora del cristianismo es aún la persecución victimaria, *«lo que lo hace inseparable de todas las demás religiones y, al mismo tiempo, incomparable a ellas»*. El cristianismo, podemos afirmar, es inseparable de estas realidades, pero incomparable con las demás religiones. *«Para comprender qué son realmente los mitos hay que leerlos como relatos de la Pasión distorsionados por los perseguidores»* (Girard y Vattimo, op. cit, p 143).

El mito –dice Girard- *«podría definirse tal vez como un “mecanismo de resolución de conflictos”»* (Girard y Vattimo, op. cit, p 147). *«El fenómeno de persecución debe ser lo bastante potente como para que resulte eficaz como tal; pero no hasta el extremo de que impida el disenso. La victimización de Jesús –afirma Girard- satisface ambas condiciones»* (Girard y Vattimo, op. cit, p 149).

Si nos mantenemos dentro del espíritu violento de la venganza y la rivalidad, será imposible, en un futuro, impedir la escalada de violencia, que no proviene de Dios sino de una humanidad desenfrenada. La amenaza apocalíptica, lejos de estar ausente del Evangelio de Juan, según sostienen muchos estudiosos, está presente bajo la forma de todos los conflictos suscitados por las intervenciones de Jesús, a pesar de todo el bien que conllevan. La famosa frase de Jesús: “No he venido a traer la paz sino la espada” (Mt 10, 34) refleja su conciencia de estar destruyendo el poder catártico de la persecución expiatoria (...), pero, él nos dará al final “la paz que supera toda comprensión” (Fp 4, 7) (Girard y Vattimo, op. cit, p 152-153).

Así, para Girard la razón divina de Jesús está en el amor:

La razón por la que se considera divino a Jesús es realmente única. Su amor trasciende la violencia de lo sagrado y debe penetrar, al final, el oscuro reino del hombre; debe triunfar por encima de los obstáculos que ponemos en el camino de nuestra propia salvación (Girard y Vattimo, op. cit, p 153).

Para Girard, la teoría más certera que necesita, con toda seguridad es la de descubrir la verdad, creer en la existencia tanto de los hechos como de las interpretaciones. El último siglo y medio tuvo una desviación en el pensamiento positivista, basándose puramente en los hechos y olvidando, según Girard, las interpretaciones, y como reacción contraria, la interpretación a raíz de Nietzsche de que lo único existente son las plurales interpretaciones. Girard anima a salir de los extremos procurando una vuelta a la razón, confiando en ella sin idolatrías para poder creer tanto en los hechos como en las interpretaciones (Girard y Vattimo, op. cit, p 154-155).

4.4.5. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *¿Ateos o creyentes?*

¿Ateos o creyentes? Es un libro muy inquietante en el que G. Vattimo, Michel Onfray y Paolo Flores D'Arcais mantienen –como reza el subtítulo- unas polémicas conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia, pero donde Gianni se presenta como el único pensador cristiano de esta ágora. Podíamos entender una desproporción de dos a uno pero, curiosamente, Onfray se alía (más de una vez) con el de Turín, dando al texto un avance de saber y un punto de sabor difícilmente desechables. Observamos ciertos momentos en el que el asunto va subiendo de tono, especialmente en sus disputas con Paolo F. D'Arcais.

Es cierto -avisa D'Arcais- que quizá no se pueda demostrar la existencia de Dios, pero tampoco su no-existencia. He ahí el problema. Y prosigue: el caso es que «todas las religiones pretenden ser las únicas que poseen la verdad (sobre el más allá, la creación, el significado del cosmos y de la vida, la salvación, etc.). Por eso, si alguna fuera verdadera, todas las demás serían falsas» (Flores, Onfray y Vattimo 2009, 14).

El problema no es, así, la verdad sino el poder. Vattimo se profesa creyente en el Dios de la Biblia, del Dios al que pertenece y sin el cual no puede pensarse (ibíd. 20). Para Vattimo, no hay ninguna razón con mayúsculas:

...la verdad de las religiones se reduce a la validez de las diversas culturas (...) y, así, su esperanza de inmortalidad tiene que ver más con esta capacidad de transmisión “espiritual” de diálogo entre épocas y generaciones, asegurado por la “cultura”, y no ciertamente ante todo por la estructura biológica de mi cuerpo (...) Lo que vive es el Logos; el mismo nombre de tu “Razón”. Pero Logos es ante todo discurso. *Discursus*, también como paso sin saltos de una afirmación a otra; y luego como discurso intersubjetivo (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 21).

La pretensión de verdad salvífica es (ha sido a menudo) –dice Vattimo- una cuestión de dominio y colonización...La “verdad” de la religión hoy no tiene nada que ver con todo esto; aunque los Papas sigan pensándola en estos términos (...) La razón trabaja en base a una lógica que es interna a una determinada cultura (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 23).

Vattimo afirma en esta misma página que él no reivindica ninguna verdad de su religión, ya que cree que este es un falso problema. «Que lo haga el Papa sólo significa que también él aún está totalmente dominado por la imagen de supremacía, y esto se ve en tantos aspectos de la política eclesiástica» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 23).

Vattimo saca a colación, como en otras obras y ocasiones, a Bonhoeffer:

Un gran teólogo alemán, protestante, asesinado por los nazis, Dietrich Bonhoeffer, escribió una vez que “*Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*”: un Dios que existe, no existe. No creo que hoy la experiencia religiosa –afirma Vattimo- esté aún ligada a la convicción metafísica de que “Dios existe”, y que sea nuestro deber (de cristianos) ayudar a que los demás se den cuenta de ello (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 23).

Y al hilo de este asunto prosigue:

Si hubiera una razón capaz de verdades “objetivas”, la democracia no existiría. Deberíamos dar el poder a los “expertos”, a un comité de sabios y de premios Nobel... Todo esto no significa –dice Vattimo– que se deba proceder a ciegas: argumentamos (sobre bases históricas), negociamos, nos ponemos de acuerdo. Pero, por favor, -añade Vattimo- nada de razón con mayúscula.... (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 24).

Vattimo llega a debilitar incluso nuestra raíz cristiana. Según él, «somos cristianos –al menos los que lo son- por accidente, porque somos europeos que vivimos en una configuración geográfica impregnada por la religión cristiana» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 27).

Al modo como Feuerbach criticaba la religión, y si me apuran, como los de Atenas captaron el mensaje de Pablo de Tarso en el areópago: el Dios desconocido, crucificado... es motivo de risas para los atenienses:

El verdadero ateo no es Sade que insulta a Dios y que, para hacerlo, necesita de él para poderlo insultar, sino aquel que dice “Dios existe”, claro, pero eso que vosotros llamáis Dios es una ficción construida a partir de vuestra impotencia (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 28).

Del capítulo 4: “Historias, razones y creencias” destaco especialmente cómo D’Arcais comenta que con el cristianismo de Vattimo no es difícil andar de acuerdo, ya que es un cristianismo que reconoce la tradición judeocristiana que nos envuelve, especialmente cristiana en Occidente, pero que se las tiene que ver, no con el propio cristianismo, sino con el que hace la institución eclesiástica, y con todas las demás variantes cristianas protestantes que buscan enriquecerse a costa de la pobre gente que pone su corazón en ello (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 36).

Vattimo, dejando claro, entre otras cosas, que el Dios que habla D’Arcais es el Dios de los filósofos, saca a colación que «la razón es sólo la forma en la cual se argumenta en un determinado horizonte cultural. Los bantúes tienen una razón. Nosotros tenemos nuestra razón» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 37). A esta cuestión responde D’Arcais que no podemos hablar del mismo modo de lo científico que de lo opinable. Pero Vattimo contraataca afirmando que el problema es cuando se

habla de ciencia en un sentido rígido, tomando –de alguna forma- el lugar de-otro-Dios. Por ello, recuerda Gianni aquella sentencia de Richard Rorty que decía que la verdad es sólo aquello que nos es útil, trayéndome al recuerdo aquella expresión de la canción “La era está pariendo un corazón, del disco “Debo partirme en dos”, de Silvio Rodríguez que afirmaba aquello de que había que “quemar el cielo si es preciso por vivir” (Rodríguez, S. 1969).

Para Vattimo, «la eficacia técnica no es el único criterio para establecer la verdad de algo» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 39). Al menos, la utilidad pragmática de Rorty es más amplia, pues siempre está ligada a la comunidad. La verdad clásica como correspondencia objetiva es una especie de fantasma, “expresión de un amenazante autoritarismo” (ibídem).

Vattimo da por supuesto que después de leer a Freud, Marx, Heidegger...no podemos hablar de datos objetivos, estos son dogmas establecidos, instrumentos de poder. Por ello afirma Gianni con tono sarcástico, irónico: «si alguien viene a hablarme de verdad (absoluta, objetiva), me llevo la mano a la pistola...” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 40). Y es que para nuestro autor existe algo innegociable: tratar de dialogar con quien cree que no hace falta porque quiere imponer su verdad. Porque, como afirma Gianni dos líneas más abajo, «Sí, soy tolerante frente a todos, salvo hacia aquellos que quieren imponerme su verdad como absoluta...» (ibídem). Podríamos decir: se han encendido las luces de la inteligencia y de la pasión.

En el cap. 5: “De Pascal al Big Bang”, Onfray agradece que en el diálogo, a veces algo apasionado entre D’Arcais y Vattimo, se considere la Biblia como “reserva de mitos” y no de verdades (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 41).

La idea –extremadamente peligrosa- de que la razón occidental habría producido Auschwitz es una idea que me horripila –afirma Onfray-. Porque, contrariamente a las afirmaciones de la escuela de Fráncfort, la razón occidental no ha producido Auschwitz. Al contrario, es la *carencia de razón* o la falta de razón la causa de esta locura homicida. Poca Ilustración no está bien; más Ilustración está mejor. A veces razones más ilustradas, vacilantes o temblorosas hacen más daño que la ausencia total de razón. Epistológicamente, la “razón mágica” es a veces preferible a una razón débil, frágil, mal guiada (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 43).

Interesante también, aunque controvertido de nuevo con Vattimo, es la aportación de este autor de que Heidegger es un reaccionario en sentido etimológico: «es una especie de teólogo que aspira a restaurar la teología de antes del cristianismo – por ejemplo, la ontología presocrática, en particular de Parménides- y a integrar en ella la teología cristiana» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 47).

Al hilo de estas cuestiones surge una pregunta realmente importante: si se hubiesen copiado más obras de otros autores distintos a Platón o Aristóteles en la Edad Media, ¿pensaríamos hoy distinto a como lo hacemos, bajo otros criterios? Aunque ello no quita, por supuesto una segunda pregunta quizá más cercana: ¿realmente conocemos a estos autores tal como ellos pensaban? ¿La hermenéutica tocó ya techo, por ejemplo con Aristóteles? ¿Son unos visionarios aquellos filósofos que actualizan y nos sorprenden “a lo Bugs Bunny” con buenas *nuevas* de personajes tan *viejos* y – que creemos tan- conocidos? ¿Será que alguna vez miraremos al texto de un clásico y le diremos aquello de “¿Qué hay de nuevo, viejo?”.

Nos recuerda D’Arcais, en el cap. 6 “Razones del ateísmo, propuestas de la fe”, que la cuestión de la teodicea, precisamente, ha caído en una antinomia: Dios no puede ser al mismo tiempo omnipotente e infinitamente bueno-justo., ya que el mal en el mundo es un hecho irrefutable, al igual que el dolor humano. Así, pues, si existiese un Dios infinitamente bueno, no podría consentir esto. Por lo que o no es omnipotente o no es infinitamente bueno (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 51).

Y, es más, comenta que «no es necesario llegar a Auschwitz. El llanto de un solo niño (...) es la negación más ostentosa e incontrastable de que la omnipotencia o la bondad/injusticia, como atributos de Dios, son quimeras» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 52). Es por estos parajes donde «fe y razón colisionan de manera insuperable y obligan al teólogo –afirma D’Arcais, a jugar la carta desesperada del misterio» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 53).

Parece ser que desde la teología – insinúa este autor- se usa más el mundo mágico que la ciencia y la razón, llegándose a poder hablar de razón (de) misterio/-sa. «El oxímoron –prosigue- tiene su fascinación en cualquier dia-logos. Pero recurrir al misterio significa exactamente aferrarse al abracadabra que “justifica” la

irracionalidad. Todas las supersticiones, sin exclusión» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 53).

Como afirma Manuel Fraijó en “Dios: ¿problema o misterio?”, capítulo que escribe para la edición del libro de Bermejo *¿Dios a la vista?*,

Dios comenzó con todo a su favor, pero los avatares de la historia le han ido mermando espacio y protagonismo. El discurso seguro y dogmático de la teología revelada ha desembocado, pasando por el infructuoso esfuerzo argumentativo de la teología natural, en una nueva figura conceptual: la filosofía de la religión. Desde ella, lo de Dios queda en problema y pregunta abierta (Bermejo, op. cit, p 171-172).

Y justo antes de finalizar su capítulo asegura D. Manuel:

La filosofía de la religión se ve, pues, obligada a hablar de Dios como problema. En lo referente a Dios parece difícil ir más allá del dinamismo postulador kantiano. No es poco. Pero nunca sabremos si el Dios postulado es, también, un Dios existente. Una acendrada “fe racional” apunta hacia una respuesta afirmativa. Pero, en definitiva, se trata de una “fe”, no de un “saber”. De ahí que, respetando la alergia filosófica al término “misterio”, parezca conveniente dejar lo de Dios en “problema” (Bermejo, op. cit, p 172).

Pero lo más relevante de las palabras de D’Arcais en *¿Ateos o creyentes?* se sustenta en su siguiente afirmación:

La investigación histórica ha verificado más allá de cualquier duda razonable que no existe un cristianismo, sino decenas y decenas de cristianismos, distintos y a menudo incompatibles entre sí, sin que ninguno de ellos tenga títulos para proclamarse ortodoxo respecto de la herejía de sus competidores (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 53).

Y en la pág. 54 del libro citado afirma este autor:

el cristianismo, en cuanto que pretende ser compatible con la razón, se enreda en contradicciones insalvables. En un idéntico conjunto de aporías se embrolla, sin embargo, también el Dios de los filósofos, *cualquier* Dios de los filósofos, y cualquier

metafísica, en cuanto intento de atribuir un *sentido* a la historia del cosmos y del hombre (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 54).

Es ahí donde D'Arcais acusa a Heidegger de hipermetafísico, ya que “con sus épocas de manifestación del ser, es el más sutil restaurador de un Sentido del ser, por tanto de una providencia” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 54). Y es que para D'Arcais, la necesidad y el azar –al hilo de las investigaciones de Monod- son las claves de la realidad.

Pero se pregunta por qué esta vuelta clara a la religiosidad y a las religiones. Llega a la conclusión que el hombre, como animal normativo que es, necesita regular sus comportamientos agresivos y egoístas, una regulación de su «imperativo biológico y fisiológico» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 55), y la mejor norma reguladora será aquella que sea incontrovertible, incontestable: la divina, aquella que puede ser aceptada por todos bajo el precio del misterio y lo mágico, de la falta de razón.

A estas cuestiones responde Vattimo afirmando que «el Dios en el que creo está aliado conmigo en la lucha contra el mal, contra el valor negativo» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 57), según él ha aprendido del Evangelio. Es Jesús quien pone en guardia contra la necesidad de culpabilizar a alguien por el mal del mundo, y aquí saca Vattimo la cita del ciego de nacimiento al que le acosan preguntando si había pecado él o sus padres y al que responde Jesús que ni uno ni otro, es un misterio del mundo.

Gianni sabe que «la historia de la Iglesia está llena de desviaciones, calles transversales, verdaderos errores», pero -como él mismo afirma- lo que realmente lo diferencia de D'Arcais y Onfray es su fe en el espíritu, «en un Dios que ha nacido del exceso de producción de sentido, más allá de las pura supervivencia de la especie» y prosigue: «cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, alude también y sobre todo a esto: ya no necesitamos la certeza mágica que el Dios señor de la creación nos proporcionaba» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 58).

Como dice Gianni Vattimo en la página siguiente: «En la verdad absoluta ya no creen ni los filósofos». El mundo ha cambiado, y ya nadie puede tomar una idea como verdad absoluta y excluidora del resto.

Lo que el cristianismo tiene que ofrecer al mundo, hoy, es la propuesta de la caridad. Dios ya no nos llama siervos, sino amigos. Ya no pide sacrificios, porque Jesús, como explica René Girard, ha venido precisamente para desvelar la impostura de la idea sacrificial de la religión, por la cual ésta siempre ha sido un asunto de violencia. El cristianismo que yo profeso –confiesa Vattimo– como muchos otros, hoy, es religión de caridad, y se ha vuelto así no descubriendo la propia verdad absoluta, sino secularizándose según el ejemplo de Cristo, que se ha dejado crucificar. Lo que san Pablo llama kénosis, la disminución de Dios, su desacralización, es el sentido del cristianismo tal como hoy se puede y debe pensar (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 59).

Onfray tras escuchar a G. Vattimo, responde que él se sitúa más en la línea de las éticas hedonistas (afirmativas-positivas) que cristianas (negativas-limitadoras), más en hacer al otro lo que quisieras que te hiciera a ti, que en no hacerle al otro lo que no queremos que nos hagan. Para Onfray esta positividad esboza un contrato social político y ético. Su propuesta es, así, etológica e inmanente. Jesús, para Onfray, es una construcción histórica posterior para dar respuesta a las promesas del A. Testamento. Es, en el fondo, un mito.

Hay algo gnóstico en Jesús, afirma este autor. Pero –se pregunta– ¿cómo han podido, entonces, ponerse todos de acuerdo? Es una construcción histórica a posteriori, en la que se descubren una cantidad de contradicciones importantes en los textos y en la tradición oral, discursos heterogéneos. La deconstrucción, para Onfray, muestra que Jesús fue fabricado en función del anuncio mesiánico del A.T. Incluso el hecho de Nazaret se puede poner en cuestión. Tanto Onfray como Vattimo coinciden en su rechazo de la teodicea, del antropomorfismo y de la trascendencia, también en cierto modo. Ahora bien, no sigue la línea argumentativa de Vattimo respecto a la encarnación, aunque sí, por supuesto, en la de la caridad (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 62-68)

En “Elegir con las vísceras” (cap. 7), D’Arcais sostiene que la filosofía heideggeriana es, de alguna forma, anti-ilustrada por la omnipotencia incontrolable de la técnica y el desencanto producido por la realidad moderna.

El regreso de lo “religioso” no es sólo, o no tanto, el miedo a la muerte, el pánico frente a la finitud irremediable, sino la crisis de la política, la sustracción de la ciudadanía, el poder autorreferencial del gremio de los políticos profesionales (...) y de este poder con el de los negocios y el mediático. En resumen, para D’Arcais, todas estas filosofías son homólogas en el rechazo de una filosofía de lo finito, ese “naturalismo existencial” que mantenga firme la pluralidad de los seres humanos como existencias irrepetibles (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 71-72).

Vattimo defiende ante sus críticos que lo que ha ocurrido es un proceso de secularización del mundo y del pensamiento, y la Encarnación es pieza clave. Sin ella, también la caridad perdería su sentido. Nosotros elegimos pero es una cuestión que ya nos precede, proviene de una iniciativa que no es mía, al modo como cuando decía Jesús aquello de «no sois vosotros los que me habéis elegido a mí...» (Jn 15,16).

La razón, el logos es la re-construcción de un sentido a partir de un vacío de sentido (...) Hablo de encarnación porque no puedo prescindir de una trascendencia que se me da, si no sabría a qué referirme para construir un discurso. Puedes elegir entre este o aquel filón de la tradición que te “sostiene, pero necesitas un fondo de “realidad” (...) Si no quieres pensar en una fundación absoluta eterna –prosigue Vattimo- (...), debes remitirte a una fundación histórico-cultural, Heidegger diría “destinal”, que incluye también las razones “científicas”... (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 74).

Onfray, en el cap. 8 (“La república o los fusiles”), sobre la cuestión y problemática de las democracias, tiene una interesante reflexión en estas líneas en diálogo con D’Arcais y Vattimo, de la cual destaco:

La democracia tolera la reivindicación teocrática pensando que para impedir el triunfo de la barbarie bastarán la razón, el debate y la argumentación. La democracia piensa que, cuando tengamos la oportunidad de explicarnos los unos a los otros, seremos bastante lúcidos, claros y sensatos como para acceder a la razón razonable

y razonadora, y todos nos convenceremos de que la democracia es preferible a la teocracia (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 76).

Pero Onfray no lo cree a raíz de lo que enseña la etología. El peligro que la república no sabe afrontar es que es incapaz de proponer y establecer valores fuertes y potentes. Por otro lado, Onfray arremete contra lo que Vattimo acuña como “gracia”, ya que lo que Vattimo llama gracia no es más que el «miedo original de tener que morir, desaparecer, afrontar la entropía... » (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 77).

Algunos piensan, como Camus, que la muerte es un escándalo. afirman: si no existe nada después de la muerte, entonces es absurdo (...) Y la filosofía puede transformar la insensatez en sentido. En cambio, cuando la religión quiere dar sentido a la insensatez, vuelve a reciclar la insensatez. La cuestión de la encarnación es la de la denegación de la mortalidad de la carne, de la materialidad de la carne (...) Sí, esto es un escándalo pero (...) si queremos que la insensatez tenga sentido, entonces digamos que la vida se convierte en un inmenso terreno de juego hedonista contra los trasmundos funéreos (...) Si se parte de la etología para llegar a la ética y a la política, –afirma Onfray- se puede prescindir definitivamente de la teología (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 78).

Vattimo en su contrarréplica comenta que sin la gracia no habría nada de república. «Sin el reconocimiento de una tradición bajo la enseña de la gracia nos hundimos inevitablemente en el nihilismo de la equivalencia de los valores» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 79). Pero Adolf Hitler y Dietrich Bonhoeffer -advierde D’Arcais- «arrojados en la misma tradición, hicieron elecciones opuestas (...) La tradición no garantiza ni explica nada de nada» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 79).

Y se añade poco después que, ante el riesgo continuo de precipitarse al nihilismo, «no podemos inventarnos una gracia inexistente. Debemos asumir con lucidez la condición humana del desencanto, que es quizá precisamente ese “absurdo” del que hablaba Camus (...) ...a igualdad de condiciones (...) se han dado elecciones distintas» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 80).

El desencanto, como riesgo ineludible del nihilismo (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 79):

Se crece en la misma cultura, tradición religiosa, clásicos escolares, incluso con las mismas amistades, y ninguna hermenéutica nos salva del riesgo de aceptar o hasta apoyar el nazismo. Heidegger *docet* (...) Así pues, el riesgo del nihilismo es inherente a la condición humana. El riesgo del nihilismo es ahora nuestro ser-ahí, del que ningún Dios nos puede salvar (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 80).

El intento de Habermas con su “teoría de la acción comunicativa”- afirma D’Arcais, es precisamente un monumental homenaje a la imposibilidad de salir del callejón de una manera racional. La acción comunicativa funciona sólo si esta acción comunicativa es ya un presupuesto compartido, es decir *el* valor prejudicial y fundante. Y esto no ocurre con el nazi, ni con el fundamentalista islámico, ni con el adepto a cualquier visión teocrática (y sus subrogados) (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 81).

Ante estas y otras cuestiones que medio acepta de la argumentación de D’Arcais, Vattimo responde con mucha ironía que se ha saltado la parte intermedia y ha llegado “inmediatamente al fusil” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 84).

En el cap. 9 sobre política, y titulado: «Democracia tomada en serio y democracias realmente existentes», afirma Vattimo: «cuando hablo de gracia, hablo de la historicidad concreta de la que ésta proviene» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 88). Para D’Arcais «toda convivencia fundada en cualquier hetero-nomía es más sólida, puesto que se apoya sobre un verdadero fundamento, externo y superior a la voluntad de los individuos. Un poder islámico es infinitamente más “fuerte” que el democrático...» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 88).

M. Onfray hablaba de que la escuela «debería ser exclusivamente “pública”. La escuela como aprendizaje de ciudadanía, -comenta D’Arcais- como inicio al saber crítico y al espíritu cívico, es un irrenunciable instrumento para dar “fundamento” a la más frágil de las convivencias humanas, la del autos-nomos» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 90).

G. Vattimo, al hilo de estas opiniones políticas, observa:

Una persona, un voto, es un principio justamente fundado en el hecho de que somos herederos de la tradición cristiana y de su idea de igualdad entre todos los hijos de Dios. Los griegos no pensaban en absoluto así (...) Es una cuestión también de pertenencia a una tradición, afirma Vattimo y ataca a D'Arcais por su idea de un didacticismo democrático abstracto (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 92).

Vattimo entiende que en la transformación de la justicia del mundo hay más raíces cristianas que griegas, contraponiéndose a Onfray, y a Flores D'Arcais en su centralidad de la Revolución francesa como genealogía de la igualdad. Es curioso también cómo Onfray habla de que los DDHH, más que surgir a raíz del catolicismo, nace contra él. Para Onfray, contra la sentencia de Ratzinger que afirmaba que “la Ilustración somos nosotros”, y contra –según este- la exageración de poner la causa de estos derechos en el cristianismo, los derechos humanos llegan para reducir la desigualdad producida por más de mil años de cristiandad! A ello responde Vattimo que «el verdadero cristianismo de aquel momento era la Revolución» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 94).

Respecto a esta discusión Onfray advierte que cuando se opone al cristianismo, no se opone

a la ilusión que lo constituye ontológicamente, sino a la realidad política del ideal ascético en virtud de la cual la Iglesia enseña (...) Es esto lo que me hace decir –asegura Onfray- que el placer de creer no es defendible (Flores, Onfray y Vattimo 2009, 95).

Para Vattimo, el cristianismo romanizado, que tomó responsabilidades del poder civil, fue quien «produjo una cierta falsificación del mensaje cristiano original» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 95).

Llegados a este punto de alto cariz político, tropezamos con la piedra de toque de muchos ideólogos y demócratas. Como cuestiona el título del capítulo 10: “¿Es posible un islam moderado?”.

Según D'Arcais, existen diferencias en conseguir los mismos objetivos de justicia y libertad desde el cristianismo que del materialismo ilustrado. Respecto a la Iglesia católica, «éste vendrá acompañado por un refuerzo del cristianismo

católico en cuanto tal. Y este refuerzo significaría un mayor poder también de la Iglesia católica jerárquica» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 97).

Para este autor, el multiculturalismo elimina la libertad individual y las democracias tienen el problema en su mismo seno al tolerar a los intolerantes:

...en nombre de la dignidad de las culturas, suprime la dignidad de los individuos. Esta es la antinomia que satura el multiculturalismo (...) Nosotros –dice D’Arcais- reconocemos igual dignidad de las culturas de los inmigrados precisamente en nombre del “derecho de la diferencia” (...), El derecho inalienable del individuo disidente es el fundamento no negociable del “derecho a la diferencia” invocado por las distintas “culturas”. Por tanto, es un deber democrático la defensa intransigente de la muchacha islámica que quiere vivir “a la occidental” o del potencial disidente, considerado apóstata y traidor (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 99-100).

D’Arcais no está de acuerdo cuando Habermas, en su famoso diálogo con Ratzinger, sostiene que la modernidad y «la filosofía tiene motivos para relacionarse con las tradiciones religiosas con una “disponibilidad de aprender” » (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 100-101), ya que sin los recursos de la fe sí piensa Flores que es posible afirmar argumentativamente y políticamente la autonomía, libertad, igualdad y solidaridad. En definitiva, para Flores D’Arcais, el aspecto social de lo religioso tendrá la contrapartida de la opresión de las libertades individuales (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 101).

La razón humana universal, responde Vattimo a Paolo en pleno ataque discursivo:

puede llegar hasta el bombardeo de Irak (...) Y si el Vaticano tuviera una aviación, ¿debería, en nombre de los derechos humanos como los piensa el Papa, bombardear Italia porque admite el aborto? (...) tu posición es demasiado rígida...Eres un poco un Robespierre... (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 101).

Ante el tema del “terrorismo islámico” Vattimo asegura que, de alguna manera, lo ha suscitado las políticas norteamericanas:

(*Si no hubiera existido*) la política de Bush en Irak o en Afganistán, los riesgos para todos nosotros, incluso aquí, serían mucho menores, -y prosigue- el

hecho de que muchos musulmanes se establezcan entre nosotros es, desde luego, una fuente de problemas, pero también un aspecto fundamental de una secularización (diría que recíproca) que debería acercar a las distintas comunidades (...) Me parece –asegura Vattimo– que una política menos represiva (...) favorecería la distensión y la asimilación. Cuando Jomeini estaba en el poder en Irán, yo había sugerido –no del todo en broma– bombardear Irán con paquetes de preservativos y videos porno...La búsqueda de la felicidad personal contra las disciplinas religiosas y sociales opresivas ha sido un poderoso factor de secularización y humanización de nuestra civilización (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 103).

Vattimo opina que la razón crítica occidental es «lo mejor de lo mejor» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 104), pero no cree poder erigirse en árbitro ni vocero de toda la humanidad. Y es que hay que escuchar a aquellos que les hemos dado motivos para ser críticos. La razón se ejercita en honor a una virtud, para amar más, no menos.

Y aquí entramos en otra de las cuestiones interesantes que depara el estudio de mi investigación:

Hay quien dice que la teología de la liberación ha muerto –comenta Vattimo–, pero él no está del todo de acuerdo, a pesar del interés que pusieron Juan Pablo II y el entonces cardenal Ratzinger para eliminarla. «Es más importante –afirma Vattimo– “corromper” a la Iglesia que defenderse de los curas de Iglesia» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 104).

Para Onfray esa idea de que en el Corán no existen textos que incitan a la violencia y represión es falsa, incompatible «con la versión edulcorada de un Islam como religión de paz, de amor y de tolerancia» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 106), considerando que los valores republicanos no son defendibles desde esta religión. «No hay libertad para un musulmán, porque “musulmán” significa: aquel que está sometido» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 104), además de tener reglas excluyentes para algunos, no generando una estructura de igualdad.

Entiende Onfray que el cristianismo es superior respecto a las otras religiones debido a que la Biblia está escrita en más de diez siglos y escrita y difundida

por muchas y diversas manos y épocas, haciendo de este libro algo menos peligroso. Lo mejor, según Onfray, «el amor al prójimo. Lo peor, la ley del talión» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 106-107).

Por último, Michel Onfray advierte del peligro de sentirse “raza escogida” o “estirpe elegida” porque este mismo argumento llevó al nazismo a acometer las barbaridades más insospechadas. Para Onfray, pues, un Islam moderado no es posible, pues para él la violencia es estructural. Para éste el Islam, más que una religión es una cultura identitaria. El crecimiento del poder del Islam en relación al proceso de globalización ha estado precisamente situado en los pueblos míseros y pobres (especialmente en el este comunista) “dejados de la mano de Dios”, que han recibido una identidad restituyendo, así, su dignidad (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 111).

M. Onfray deja caer “un proyectil” en forma de palabra, advirtiendo que “es preciso evitar tener que elegir entre dos términos de una alternativa detestable y preferir otra: ni judeocristiano, ni musulmán, ni Bush, ni Bin Laden” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 112). Por lo demás –confiesa Michel- que no está lejos «de creer con Huntington, que existe de veras un conflicto de civilizaciones» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 112).

De aquí que se pregunte seriamente dónde estaban –si existen, claro- los famosos musulmanes tolerantes, ilustrados y seguidores del Islam de la Ilustración durante los hechos de Rushdie, Van Gogh y Redeker? Desde luego, no en la calle –asegura Onfray hábilmente- manifestándose al lado de los defensores de la libertad de expresión (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 113). Para Onfray no está justificado nunca la represalia contra la libertad de opinión, aunque se provoque, ya que «el derecho a la blasfemia, al mal gusto y a la provocación forma parte del ejercicio normal de la democracia» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 113).

Para Michel Onfray, una de las cuestiones claves está en que los musulmanes saben sacarle partido a la debilidad de la política de derechos de Occidente:

...captan la debilidad de Occidente, que es relativista, nihilista y renuncia a sus valores; saben que la situación está intelectualmente de su parte y

conducen una batalla sin una verdadera resistencia, con una cierta benevolencia cómplice de personas que juegan con fuego...he aquí por qué, después de la cuestión del velo, encontramos peones avanzados en otros terrenos: (...) la apertura de hospitales donde sólo los médicos musulmanes podrían ejercer su oficio y curar sólo a quien practique el Islam; la prohibición de los árboles de Navidad en las escuelas francesas porque este rito cristiano contravendría las reglas de la laicidad, etc. (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 114-115).

A ello Vattimo responde poniendo su confianza en el cambio:

en el destino de Occidente, en su generalización debilitada y degenerada, si se quiere secularizada, que debería desarrollarse también en el mundo musulmán (...) Sólo secularización y debilitación pueden vencer a los extremismos de las religiones (...) Sólo se puede esperar que el cristianismo se “difunda”, como en Occidente, como religión cada vez menos “religiosa”, reducida al meollo de la caridad. Occidente, por lo demás, es la tierra del ocaso, por tanto, también de reducción de potencia, dogmatismo y disciplina. Una americanización sin Bush y Cheney, como el comunismo sin Stalin (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 116).

Pero Onfray le responde que «la occidentalización del mundo debería poder rehacerse no con los americanos, sino a su pesar y con Europa» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 116). Para D’Arcais, «espíritu libre es educar en la duda», y así lo mantiene en el capítulo 11 de este libro dedicado a la ética liberal. Incluso «la ciencia – reconoce- avanza a través del falibilismo» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 118).

Vattimo reconoce que es positivista e historicista:

Nunca estamos en el vacío absoluto, nos movemos siempre –asegura- dentro de marcos positivos, dados que tienen una historia y que podemos modificar respetando sus reglas. Por eso, –prosigue- rechazo la idea de una constitución que no prevea en su interior las modalidades de su propia modificación (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 126).

Y, así, Vattimo piensa que la democracia no es real:

No podemos creer que la democracia sea un hecho real. Por ejemplo, la democracia americana –apunta- es una manera de organizar elecciones que parecen

libres, pero están totalmente condicionadas por el dinero y por el poder de las grandes empresas. En Italia los lectores son llamados a votar, en general, según listas –hoy incluso cerradas, sin ni siquiera voto de preferencia- formadas por las burocracias de los partidos, los cuales, por otra parte, tiene un número mínimo de afiliados, por tanto, representan la voluntad de una minoría de la población. Por eso soy mucho más “indulgente” que tú –refiriéndose a D’Arcais- con Fidel Castro, o Chávez. No creo que la única forma de democracia sea ir a votar cada tantos años con los límites que conocemos (...) La democracia debería ser la posibilidad para todos los ciudadanos de intervenir en la formación de las leyes con iguales derechos. No sé si este es un derecho “natural”. Es sencillamente un derecho –sentencia Vattimo- que me parece irrenunciable (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 126).

Al hilo de esta presentación de Vattimo se me ha venido al recuerdo cómo defienden Vattimo y Zabala las nuevas políticas alternativas latinoamericanas. He aquí un fragmento en *Hermeneutic communism*:

But contrary to the reports of our Western media, this new weak communism differs substantially from its previous Soviet (and current Chinese) realization, because the South American countries follow democratic electoral procedures and also manage to decentralize the state bureaucratic system through the *misiénes* (social missions for community projects). In sum, if weakened communism is felt as a specter in the West, it is not only because of media distortions but also for the alternative it represents through the same democratic procedures that the West constantly professes to cherish but is hesitant to apply; this must be why Chomsky recently declared that in “Latin America, people just take democracy more seriously than in the West, certainly the United States” (Vattimo y Zabala 2011, 134).

Vattimo piensa, y he aquí parte de su originalidad, que «la democracia puede ser sólo cristiana» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 127). Pero cuando Gianni habla de cristiana está refiriéndose a los orígenes del cristianismo. En este sentido podemos decir que tiene enorme peso para la justificación de la caritas. Él cree, según comenta en esta misma página, «en el mandamiento cristiano de la caridad mucho más que en los derechos naturales del hombre».

Observa, incluso, que

algunos filósofos analíticos americanos (Quine, Davidson, etc.) hablan explícitamente de “principio de caridad”. Y –continúa– hablan de ello porque en su reflexión han encontrado una cuestión insuperable, aquella de la no traducibilidad radical. No hay un metalenguaje universal que nos permita estar seguros de que entendemos de verdad lo que el otro, en otra lengua, cultura, etc., dice. Así, como no hay un metalenguaje universal, no hay un derecho natural, una verdad “objetiva” en la que nos encontraremos necesariamente de acuerdo. Al final, debemos suponer que los demás no son bestias, aunque no podemos demostrarlo (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 127).

Para Vattimo la base de la fraternidad no es la razón, sino Cristo. En la Posdata, Paolo Flores D´Arcais parafrasea la famosa sentencia de Heidegger afirmando que “sólo el ateísmo puede salvarnos”.

En realidad, ni siquiera conseguimos pensar el infinito, más que como un operador matemático (...) De todos modos, nuestro cerebro no está en condiciones de imaginar algo comunicable que no sea finito (...) Cuando se expresa no puede más que recurrir a metáforas finitas y absolutamente inadecuadas (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 133).

Para Flores D´Arcais, estamos, de alguna forma, presenciando “la enésima revancha de las filosofía teológicas” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 134). Para este autor, el vehículo de la revancha es Heidegger y su filosofía, «puesto que “ser” y “existir” pierden toda connotación de descripción o predicatividad “objetivadora”, de modo que se convierte en filosóficamente posible la afirmación de Bonhoeffer recordada por Gianni» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 134).

Acaba Paolo dando a conocer el triunfo de la hermenéutica de Vattimo y pragmatismo rortyano y su dificultad para entrar en el mundo anglosajón:

Precisamente el éxito `en la izquierda´ del heideggerismo en todas sus variantes (...) que se extienden en Europa a partir de los años setenta, y una generación después conquista América, hibridando, adulterando y sometiendo tradiciones en apariencia acorazadas ante las sirenas del “espíritu” como pragmatismo y filosofía analítica, hasta dar lugar a esa *koiné* hermenéutica legítimamente teorizada justamente por Vattimo (y que implica a Rorty), Habermas, Derrida, etc.), sigue siendo para mí –

reconoce D'Arcais- un enigma por explicar. Que quede claro -afirma- la necesidad de encontrar otros horizontes teóricos después del fracaso de los marxismos. Y la dificultad de adquirirlos en la tradición anglosajona (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 134-135).

Para combatir el riesgo de una cosificación del hombre –valora D'Arcais- no existe sólo la solución hermenéutica de cuño heideggeriano. Que sólo en apariencia asume la primacía de la existencia, para luego invertirla en la eliminación de la existencia concreta (...) Existe también el camino de la discípula de Heidegger, Hanna Arendt, mucho más lúcida –en opinión de D'Arcais- que su maestro (...) negando más bien que se puede producir ciencia de aquello que es *esencial* al hombre: su *acción* (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 137).

Heidegger, en cambio, -piensa D'Arcais- borra la diferencia entre sujeto-objeto, disuelve cualquier acción y saber en el ser-tiempo, pero reconstituye el Ser, temporalizado, como único actor (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 137).

En resumen, para Paolo, son Günter Anders y, en particular, Hanna Arendt quienes

habían puesto en evidencia el carácter de falsa concreción de la existencia, en la acepción heideggeriana, y habían elaborado filosofías de la acción que permitían salir de los atolladeros de los marxismos y de la indigencia existencial de las filosofías analíticas, sin abandonos anti-ilustrados y anti-científicos (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 138).

La opinión de Paolo Flores D'Arcais sobre la hermenéutica de cariz vattimiano se basa en la apreciación que tiene de ser una filosofía que teme al ateísmo y por ello pone como uno de sus “escudos anti-misiles”:

... el rechazo de un colonialismo de la “Razón occidental” y su pretendida “superioridad del paradigma científico/técnico (capitalista), caballo de Troya ético-teorético para someter incluso políticamente cualquier diversidad. La convicción de que cualquier vestigio de verdad, que no la disuelva en el calidoscopio de las interpretaciones, abre el camino al imperialismo de una sola Verdad Objetiva, y con ello a la destrucción de la democracia (‘Si la razón fuera capaz de verdades objetivas no existiría la democracia’, ha dicho Vattimo) (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 138).

Estas (y otras) miserias del ateísmo conducirían a la culpa más grave y resumida: la cosificación de la existencia a través de la “cientificación” del mundo, la negación del ser-aquí.-ahora del hombre como productor de sentido. Pero –asegura D’Arcais- son temores absolutamente infundados (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 138).

Por lo cual, este autor acaba afirmando, distorsionando la famosa frase de Heidegger:

sólo la simplicidad del ateísmo nos puede salvar. La hermenéutica de “no hay hechos, sólo interpretaciones, y también ésta es una interpretación”, no puede (...) No basta el ateísmo. Pero sólo a partir del ateísmo –asegura Paolo- podemos salvarnos: porque sólo el ateísmo nos puede responsabilizar (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 141).

Es importante destacar algunas cuestiones y polémicas del capítulo “Gracias a Dios soy ateo”, de Gianni Vattimo:

Lo primero que nos suscita su lectura es preguntarnos por qué Vattimo sigue siendo cristiano a pesar de sus coincidencias con D’Arcais y Onfray. Vattimo defiende su cristianismo, a pesar de reconocer los muchos males que ha desatado el cristianismo. No es necesario ser ateo para reconocer esto. No es justa obligación –podíamos afirmar- abandonar una creencia porque muchos sigan empleándola mal. Ante el aparente cristianismo exclusivo de Gianni, éste matiza:

Tanto la Iglesia católica de hoy, como nuestra cultura común, incluso laica, –haciendo referencia al cristianismo que él predica- incluyen un gran número de “creyentes” o medio creyentes de este tipo. Somos muchos los que sabemos –sin salirnos de la Iglesia católica- que no es cierto eso de que “si quieres ser cristiano, no puedes dejar de pensar y creer en esto y esto” (...) Vattimo no sueña con mostrar que Dios existe (...) No se puede demostrar la existencia de Dios (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 143-144).

La defensa de Vattimo se basa en el siguiente discurso:

...sería irracionalista si pretendiera afirmar que Dios existe sólo sobre la base del hecho que no consigo no creer en él. El corazón tiene sus razones que la razón

no entiende, pero siempre razones para afirmar que Dios existe, aunque no lo podamos ver o demostrar (...) Yo sigo a Heidegger –continúa confesando en primera persona- y pongo en discusión el concepto mismo de ser como ser-dato. Y no tanto partiendo de la cuestión de Dios, sino ante todo de la de mi misma existencia. Heidegger no dice que el ser no es objeto sino que es otra cosa (...) Expresa el espíritu de la vanguardia anti positivista de su época; aquella de Kandinsky, de Bloch, de los existencialistas... Todos estos (...) temen que la calculabilidad universal a la que le racionalismo ilustrado y positivista ha reducido el Ente no pueda más que dar lugar a la sociedad que los de la Escuela de Fráncfort llamarán de la organización total. Ni el ser es objeto, ni *es* algo distinto (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 145).

Y no podemos olvidar tanto la formación católica de Martin Heidegger como los motivos existencialistas que anidaban en él:

El Dios que “no existe” -dice Vattimo- y al que yo me obstino en rezar con las fórmulas que leo en la Biblia, no es más `existente´ que los datos científicos garantizados por el paradigma histórico-cultural que comparto con mi época. Nietzsche, pero también Marx y quizá Freud, los grandes maestros de la sospecha, –continúa Gianni- me han educado para sospechar, precisamente, de la “objetividad”, que siempre ha sido la otra cara de la autoridad política, religiosa, tradicional... (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 147).

También profesar una determinada religión es un modo –dice Vattimo- de pertenecer a una cultura (...) Dentro de esta cultura hay suficiente sabiduría como para no dejarse sencillamente dominar por ella. Así como en la herencia cristiana están las bases para polemizar con el Papa y con sus pretendidas metafísicas de verdad (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 148).

Pero hoy, tras la filosofía de la sospecha y tras las barbaridades que se han realizado y siguen realizándose en nombre de la verdad y de Occidente, « ¿podemos de veras sentirnos portadores de los derechos humanos universales? » (ibídem).

Prefiero –continúa Vattimo-, pues, razonablemente mi relativismo historicista al científicismo ilustrado que encuentro en Flores, sobre todo, y en Onfray (...) Estoy convencido y puedo argumentarlo razonablemente, que precisamente este relativismo historicista es hoy el mejor camino para garantizar esos fines que tanto a mis interlocutores como a mí nos parece que perseguimos (...) Ni estos objetos ni los medios

para alcanzarlos representan ninguna verdad natural y universal. Critico mi tiempo, mi Iglesia, mi sociedad sólo con los “medios de a bordo”, bebiendo de la misma tradición y del mismo paradigma que estas instituciones históricas se remiten (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 149).

El fin de la metafísica del que habla Heidegger en su obra, sobre todo en la madura, no es más que esto. Y lo mismo el nihilismo del que habla Nietzsche. «La historia, el paradigma dentro del que nos encontramos “arrojados”, según la terminología heideggeriana, pretendería así el puesto del viejo Dios y de sus mandamientos» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 149).

Pero no podemos olvidar que la época es en sí interpretación, tener una imagen subjetiva. Suspender su pretensión de validez (epoché fenomenológica) a condición de elegir algún rasgo y ponerlo en contradicción con el resto. «Digamos – afirma inteligentemente Vattimo- que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo, y no al contrario» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 150).

La perspectiva relativista e historicista vattimiana admite que no podemos reducir a demostraciones racionales, siempre internas a un paradigma determinado, las vicisitudes de las transformaciones de los paradigmas:

Como dice Heidegger en perfecta sintonía con Kant, “la ciencia no piensa”, conoce, es decir, ordena en base a los *a priori* del intelecto los fenómenos, lo que aparece justamente dentro de la luz de esos *a priori*. El hecho de pensar está ligado al noúmeno, es decir, no a los fenómenos sino a lo que abre nuestras perspectivas históricas de verdad y falsedad (ibídem).

Y prosigue con valentía:

El mito, aquello que la razón ilustrada siempre ha llamado superstición, es el esfuerzo de aferrar ese devenir de los paradigmas que no puede ser objeto de conocimiento en sentido propio. Podemos llamarlo con el término de “proveniencia”, o también de inconsciente, en un sentido muy distinto al de Freud. Lo experimentamos cuando nos damos cuenta de que los criterios con que criticamos todas las pretendidas verdades, a la manera de Descartes, no son a su vez objeto de crítica y de

elección racional. Son dados con nuestra existencia histórica, con nuestro “arrojamiento” (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 150-151).

Vattimo admite que, tal como afirman D’Arcais como Onfray, sus convicciones son, en cierto modo, mitología, pues aplican criterios que el vienen de la misma tradición y anima al estudio de la antropología cultural, histórico-destinal. En definitiva, Vattimo se confiesa cristiano: «si retirase la Biblia de mi “biblioteca” mental –confiesa Gianni en primera persona- ya no podría pensarme (Croce: “No podemos no decirnos cristianos...”» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 151). No puede, por así decirlo- borrar de su vida, conciencia y estructura ese cristianismo que le acoge, aún con sus *debilidades*. Vattimo se profesa cristiano reconociendo que pertenece a este mundo, que proviene de una tradición.

¿El mito de Pentecostés no significa precisamente –se pregunta Vattimo en voz alta- que la revelación no ha concluido, y que la Iglesia como comunidad de aquellos que creen en, o a., Jesucristo (personaje también él del mito dentro del cual se piensan) está siempre en acción en la interpretación y reinterpretación de los textos que la práctica cristiana produce continuamente, contra cualquier esfuerzo de envaramiento puesto en práctica por la Iglesia (...) institución (...), la cual hoy debería leer los “signos de los tiempos”? (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 151-152).

Y se responde también en voz alta:

La ocurrencia según la cual “gracias a Dios soy ateo” es el mejor resumen de muchas de las cosas que, en todo el desorden y la provisionalidad del diálogo, he tratado de decir en estas páginas. También la pretendida científicidad, que la sana razón ilustrada de Flores y el cartesianismo epicúreo (con el que me siento mucho más próximo) de Onfray recomiendan, corre siempre el riesgo de funcionar como ídolo. El cristianismo, como la filosofía según Wittgenstein, –afirma por último Vattimo- me enseña una vez más a liberarme de él (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 152).

Sobre el cap. “El principio del gato de Gianni”, de Michel Onfray, destacar que, para Onfray, este libro ha servido para debatir, discutir y evocar a Nietzsche, a Heidegger, a Pablo, etc., y reconoce que, aún enriqueciéndose todos del diálogo, ninguno ha cambiado de opinión en sus pareceres:

Los tres hemos permanecido atados a nuestros respectivos personajes, prisioneros de nuestros papeles. Gianni es católico y frecuentador de Heidegger y Derrida; Paolo, ateo que proviene en línea directa de Voltaire y D'olbach; yo, ateo más atento a Feuerbach y Nietzsche, pero extrañamente cercano, yo, el sin Dios, más a Gianni el cristiano (el cual acababa confesando que no podía imaginar que no volvería a ver a su gato muerto y tan amado y que, por tanto, era necesario que hubiera un cielo y una vida eterna), que a Paolo, el cual cree que utilizando la ciencia se hace retroceder la fe, cosa que no creo ni por un instante, a la luz de dos siglos de razón militante (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 157)

Onfray no ve, así, motivos para discutir con un católico crítico de izquierdas pero convencido, pues de lo que discutiría: dogmatismos, políticas, intereses institucionales, etc., es el mismo Vattimo el primero en criticarlo. Se une a Gianni en su simplificación de la doctrina de Jesús: la caridad, la justicia aquí y ahora (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 157).

Pero para Onfray, «para encontrar un remedio que no sea también una enfermedad, es preciso recurrir a la filosofía, que es el arte de desmontar las fábulas» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 158) y no tanto la religión. Pero no niega que dejó de creer en una fe cientifista: «no habrá –añade– ningún pensamiento radiante porvenir, porque los hombres se refugiarán en el pensamiento mágico mientras hay motivos para angustiarse, es decir, mientras hay un hombre en este planeta» (ibídem).

Cree que, después de los filósofos de la sospecha,

aún sigue siendo posible para un Bergson, un Jankélévitch, un Lacan, un Ricoeur, un Girard, un Michel Henry, un Vattimo, creer en Dios sin ser en absoluto sacudidos por las máquinas construidas para desmontar los mitos religiosos de los brillantes ingenieros recién citados (ibídem).

Y añade en esta misma página:

...No hay pruebas de la existencia de Dios –sostiene–, ni de su inexistencia. Y he aquí también por qué no las habrá nunca. El debate, el diálogo, serán siempre debates y diálogos de sordos, colisiones de idiosincrasias (...) más o menos

educadas, desde luego, y entre nosotros tres lo han sido al nivel más elevado, pero los abismos permanecen.

Es curioso, según Onfray, cómo el cardenal Ratzinger, en su diálogo con J. Habermas, sorprende a todos cuando «confiesa sin vergüenza que la Ilustración es un asunto... ¡cristiano!» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 159).

Continúa Onfray recordando la larga lista de nombres de filósofos condenados por la Iglesia. O sea, no es fácil combatir con las mismas armas del contrincante. Y es que hay que cambiar las armas con las que se lucha, no tanto las del s. XVIII, porque el mundo ha cambiado, «sino con aquellas, más recientes, de Freud y de la psicología, a fin de mostrar no que Dios no existe, que es una ficción –cosa verdadera- , sino por qué y cómo se construye esta ficción» (Flores, Onfray y Vattimo, op. cit, p 160).

Entiende que es Feuerbach, con *La esencia de la Religión, y La esencia del cristianismo*, quien da las claves interpretativas para cuestionar seriamente la religión.

...Crear en la idea de una vida eterna después de la muerte (...) es un nuevo escándalo para la inteligencia, millones de veces más escandalosa que la finitud, observa. Por último, contra la patología irracional de la religión, propone no filosofías combativas sino el hedonismo, no contar las religiones sino a pesar de ellas, una ética y política más allá del bien y del mal judeocristiano (ibídem).

4.4.6. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Más allá de la interpretación*

La introducción de esta obra es muy útil para entender los conceptos más importantes de M. Heidegger y lo que Vattimo coge de él y de H. G. Gadamer. Salen a pasear, junto a Vattimo, al balcón de la sabiduría, filósofos hermeneutas como Ricoeur, Rorty, Apel, Habermas, Derrida, Foucault...La intencionalidad filosófica y la trascendencia de esta obra en el pensamiento de Vattimo están garantizadas.

Según Ramón Rodríguez, en la pág. 10 (Introducción), la gran virtud de la obra de Vattimo «reside en la radicalidad y claridad con que plantea aquella suerte de problemas que, tal vez por su carácter predominantemente deconstructivo, el pensamiento hermenéutico habitualmente escamotea o deja en sombra». Este libro responde a las posiciones de Vattimo sobre ciencia, ética, arte y religión (Vattimo 1995, 10).

Vattimo recoge, como nos recuerda, R. Rodríguez, el legado de Nietzsche y el de Heidegger:

Estamos en la época del final de la metafísica –dice Rodríguez- y son Nietzsche y Heidegger los pensadores que, a la vez que la han anunciado y comprendido, han abierto el horizonte para nuevas (...) formas de pensar. “Pensar después de Nietzsche y Heidegger” (ibid.11).

Respecto a la metafísica propone:

La “constitución ontoteológica de la metafísica” reside –según Rodríguez- en que no es el resultado de una vaga abstracción de rasgos comunes, sino de la progresiva comprensión de la lógica interna del pensar occidental, posible precisamente porque hoy nos encontramos en su consumación, porque estando aún dentro de su radio de acción, percibimos oscuramente que ya no es completamente el nuestro, de ahí que podamos enunciarlo, objetivarlo. Es ésta la idea clave: la metafísica no es una forma de pensamiento, una forma de teoría, como tal, intercambiable o sustituible por otras, sino un modo de estar en el mundo, el modo de configurarse el mundo que define la historia de Occidente (...) La metafísica es mucho más que un saber o una ciencia (...) se vive en ella y de ella (...) Vattimo piensa la metafísica como un acontecer epocal, que se extiende “desde Platón a la tecnociencia contemporánea” (Vattimo, op. cit, p 11-12).

Ahora bien, como tan perspicazmente alude Rodríguez, «las críticas a la metafísica son ellas mismas metafísicas y la época más científico-técnica –positivista- de la historia es precisamente su plena realización» (Vattimo, op. cit, p 12). Y aquí pone Rodríguez al Neopositivismo como un caso de ontoteología y no, precisamente, como su superación. Vattimo funda su distancia con la metafísica en base a razones éticas, experienciales y pragmáticas, centrándola especialmente en el rechazo de la violencia, inspirándose, de algún modo, en Levinas. La deconstrucción lleva a una resistencia al

poder, a la metafísica (Vattimo, op. cit, p 12-13). Además, Oñate también señaló que ya Vattimo advirtió el riesgo de «identificar la positividad con la historicidad intramundana, que reduciría lo divino al determinismo histórico» (Oñate 2000, 122)

La hermenéutica tiene vigor desde la convicción de que, ante la metafísica, «no merece la pena volver, sino pensar en ella y desde ella» (Vattimo, op. cit, p 14). Así, la hermenéutica se ha convertido en la *koiné*

al desentrañar el significado de la hermenéutica como filosofía del presente, convirtiéndola en el núcleo de esa *ontología de la actualidad*, que constituye hoy el título más expresivo del programa de Vattimo, donde su pensamiento muestra un carácter paradójicamente fuerte, decididamente radical (Vattimo, op. cit, p 15).

Ya lo afirma Ramón Rodríguez:

Más allá de la interpretación tiene la virtud de reunir conscientemente el sentido de múltiples escritos anteriores y ofrecer con toda claridad la clave de arco y de lectura de la ontología de la actualidad: la asunción plena, sin residuo alguno, del nihilismo, verdadera esencia del final de la metafísica (ibídem).

La hermenéutica –según Vattimo- tiene una clara “vocación nihilista”, de matiz Nietzscheano. Piensa Rodríguez que quizá Vattimo vea menos confuso llamar a su hermenéutica “ontología de la actualidad” que “pensamiento débil”. Así, «el motor del pensamiento de Vattimo es claramente Nietzscheano y su estructura conceptual, su forma mentis, heideggeriana y, sólo secundariamente, gadameriana» (Vattimo, op. cit, p 16).

El nihilismo sería algo así como «la muerte de Dios como desvalorización de los valores supremos» (ibídem), lo cual expresa que los valores supremos desaparecen, perdiendo, pues, su obligación:

Toda instancia objetiva, ética u ontológica pierde su vigencia, su carácter obligante para el sujeto a quien se dirigen. La muerte de Dios es esencialmente la muerte de la verdad, el valor de los valores, ese lugar de objetividad, al que todo decir y desear humanos está sujetos. La lógica consecuencia de esta disolución es la sentencia de Nietzsche, tan cara a Vattimo, “no hay hechos, sino interpretaciones”, que expresa la

interna relación entre la ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia (ibídem).

Para Vattimo, así, no hay ninguna instancia que imponga al pensamiento la obligación de reconocerlo como realidad, como fundamento objetivo, si queremos ser consecuente con el nihilismo.

La fenomenología y la reflexión trascendental quedan así excluidas como formas actuales de pensamiento (...) Es aquí –prosigue Rodríguez– donde Vattimo ve, en la estela de Adorno, Levinas y Derrida, la violencia intrínseca de la metafísica, del pensamiento del fundamento (Vattimo, op. cit, p 17).

Pero Vattimo, como decíamos, también recoge del legado de Heidegger. La ontología heideggeriana y el final tecnocientífico de la metafísica ayudan a Vattimo a entrever

que la búsqueda iniciada en *Ser y tiempo* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología (...) El análisis del *Dasein* como “totalidad hermenéutica” o “de la constitución hermenéutica de la existencia” tiene que dejar ver los rasgos esenciales de su vocación nihilista. Ello implica que la des fundamentación ha de manifestarse tanto en el propio *Dasein*, como en el sentido mismo del ser al que él se abre (Vattimo, op. cit, p 18).

La función ontológica de la muerte tiene un doble aspecto: de un lado, al anticipar la posibilidad del propio fin, dota a la existencia de la única visión de la totalidad de su ser que le es posible sin salir de ella misma; de otro, en tanto que pura anticipación, pura posibilidad propia, mantiene todos los comportamientos como posibilidades y revela esa totalidad como poder-ser, como ejercicio constante de posibilidades, que no pueden agarrarse a ninguna necesidad natural que la justifique (Vattimo, op. cit, p 19).

Según nos recuerda Rodríguez, para Vattimo, Heidegger supone el cambio a una idea del ser menos lejana:

El pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte; no es aquello que permanece sino que es, de

modo eminente (en el modo de *ontos on* platónico), aquello que deviene, que nace y muere (...) La dependencia del vínculo con la tradición (la historicidad...) es la clave que le permite a Vattimo tender un puente con la obra posterior de Heidegger y leer el pensamiento de la historia del ser y del *Ereignis* como la confirmación de una *eventualidad del ser*, que sanciona definitivamente y de manera más radical la mortalidad constitutiva del *Dasein* (Vattimo, op. cit, p 20).

E inmediatamente concluye:

La des fundamentación que el nihilismo representa sólo es pensable en el seno de una “concepción “ evanescente –o débil, utilizando el término consagrado- del ser es la idea que conduce la interpretación vattimiana de la ontología hermenéutica (...) como caducidad, como resistencia a toda permanencia o presente constante (ibídem).

Por ello, el pensamiento vattimiano privilegia los conceptos de “diferencia ontológica”, “historia del ser”, *Ereignis* (acontecimiento apropiador), “rememoración”, “envío”...Vattimo se valdrá del Heidegger maduro para intentar «superar este ámbito abstracto y pensar el estar arrojados (*Geworfenheit*) y la historicidad de manera más radical y acorde con un nihilismo consecuente» (Vattimo, op. cit, p 21) «...con la condición de no convertirla en una historia paralela e incognoscible, sino viéndola en su raíz antimetafísica» (Vattimo, op. cit, p 22).

Con ello la metafísica queda destituida en virtud de su propio acontecer, originario de la *epojé* del ser. La única posibilidad de pensar el ser es pensar que “no hay superación de la metafísica, sino repetición rememorante de la ausencia de ser en ella” (...) Rememorar es esencialmente *Verwindung*, término heideggeriano cuyas capas de sentido Vattimo ha explicitado en múltiples ocasiones: recobrase, salir de la metafísica como de una enfermedad que permanece aún en nosotros (...) remitiéndonos a ella en una repetición constante que la distorsiona, que la acepta revolviéndola sobre sí misma (Vattimo, op. cit, p 23).

La *Verwindung*, pues, consistiría en excluir lo que la constituye como metafísica, la pretensión de acceder a un *ontos-on*. «Una vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren sólo el “valor” de monumentos, herencia a la que se concede la *pietas* debida a las huellas de lo que en otro tiempo ha vivido» (Vattimo, op. cit, p 24). Pero Vattimo dará un giro nihilista a la filosofía del ser. El ser,

así pues, sería el acontecer de los horizontes históricos que posibilitan otra interpretación.

El ser no es sino lo que acontece, lo que sucede (“Eventualidad del ser”). El verdadero trascendental es la caducidad.

Si para Heidegger su lógica era la consumación progresiva del olvido del ser, Vattimo la ve más bien en un declinar, reducirse, contraerse, en un sentido literal, el ser mismo, cuyo punto culminante es justamente el nihilismo, que ahora es la disolución del ser, y no sólo su olvido (Vattimo, op. cit, p 25).

Para James Risser, la filosofía, a raíz del pensamiento de la sospecha, sólo puede continuar en relación con el pensamiento débil y el debilitamiento del ser. Siguiendo a Nietzsche, Gadamer y Heidegger, que trata no tanto de superar la metafísica como de hacer una especie de retorsión de ella (Zabala, op. cit, p 218-225). La metafísica no puede ser superada pero sí convalecer buscando una hermenéutica no de interpretación sino de recuerdo (*Andenken*).

La hermenéutica de Vattimo se sitúa entre la superación crítica y la aceptación. La tradición libera pero no de la propia tradición. El Ereignis como apropiación continua, lo que está siendo apropiado. Ousía: el ser como auto posesión. El diálogo, por lo tanto, sería la conversación hermenéutica (Zabala, op. cit, p 232). La convalecencia, según Risser, no puede pasar del sufrimiento de la libertad que quiere alcanzar. Para Risser, Vattimo ensalza la virtud del nihilismo al final de la filosofía y comparte el pensamiento de convalecencia (Zabala, op. cit, p 237).

A su vez, Ramón Rodríguez advierte que la debilidad intrínseca del ser mismo es lo que hace que el pensamiento sea débil. «La hermenéutica, como ontología de la actualidad, consagra la realidad fáctica del nihilismo» (Vattimo, op. cit, p 27). Se trata en la hermenéutica de descubrir las condiciones pre-teóricas de toda teoría (teoría de la estructura interpretativa de la existencia humana). Y he aquí un rasgo del que no puedo autoexcluirme: si la hermenéutica es una interpretación, la mía de esta tesis es eso: una interpretación, aunque espero que alguien se sume a la comprensión de estas páginas, o al menos a parte de ellas.

La hermenéutica intenta responder al final de la metafísica y al advenimiento del nihilismo. Vattimo intenta mostrar que la reconstrucción interpretativa de la modernidad es una forma de racionalidad

justamente porque no desliga esos cambios de su pertenencia a una historia del ser; su carácter racional estriba en la capacidad de hacer inteligible el actual estado de cosas del mundo (...) y eso lo lleva a cabo la narración porque no es un simple recuento de sucesos, sino interpretación del sentido de un curso de acontecimientos, que permite señalarle su lugar, colocarlo en su sitio, y así aducir razones para la discusión y reducir el relativismo (Vattimo, op. cit, p 30).

La hermenéutica nos habla de una verdad como apertura (desvelación) y no tanto como adecuación, intentando justificar razonablemente Vattimo por qué se debe preferir su hermenéutica respecto a filosofías alternativas, loables pero potencialmente metafísicas. Vattimo prolonga el pensamiento de Heidegger de que «el Dasein es en la verdad» (...), al señalar que el ser como apertura sólo puede ser pensado mediante la metáfora del *habitar*: habitamos en ella, pertenecemos a ella (Vattimo, op. cit, p 31). Vattimo señala, así, que la verdad sólo puede ser pensada mediante la metáfora del habitar.

Pero, entonces, pregunta Ramón Rodríguez, ¿en qué nos basamos para preferir la narración de la ontología hermenéutica? Aunque es no la narración de una historia, sino la interpretación, cuya eficacia reside en ser interpretación de un sentido que le precede, este es «el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar, lejos ya de la masiva crítica de la *adaequatio*, la articulación entre ambas formas de verdad. Para esta tarea, Vattimo es un estímulo» (Vattimo, op. cit, p 32).

Antes de hacer una incursión por el primer capítulo, quiero dejar aquí apuntadas las siempre relevantes y críticas palabras de Santiago Zabala sobre materia vattimiana. Zabala insiste en *Debilitando la filosofía*:

Vattimo en este libro enfatiza que más que poner el dedo en la llaga de lo que ocurre en el mundo hay que cambiarlo porque la cultura ha experimentado una compartimentalización del lenguaje, una división del trabajo y diversas formas de

discontinuidad a la que estamos expuestos por la rapidez de las transformaciones de nuestro mundo (Zabala, op. cit, p 31-32). Para Vattimo, siguiendo a Heidegger, la filosofía no es expresión de la época sino interpretación contingente y la diferencia reside en la interpretación. Por lo que Vattimo se plantea, de algún modo, el fundamento filosófico de las cosmovisiones y propone “caridad conversacional” en lugar de esta. Otro modo de consecuencia kenótica.

Del prólogo y del capítulo 1: “La vocación nihilista de la hermenéutica”, deseo destacar una serie de cuestiones que se adaptan perfectamente a la materia que estamos analizando, en especial concordancia con la hermenéutica:

El pensamiento débil, la hermenéutica que termina en brazos de la teología, aunque sin llegar a encontrar ninguna ortodoxia (...), es una hipótesis débil, que no afirma la existencia de un importante número de creencias filosóficas compartidas, sino que más bien describe un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas (Vattimo, op. cit, p 35-37).

Pero, ¿qué es lo que une a Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Levinas...? «No es una tesis común, sino más bien aquello que Wittgenstein (...) llamaba una semejanza de familia» (Vattimo, op. cit, p 37).

«Si admitimos, también, como buenos hermeneutas, que no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces la que proponemos será por de pronto una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica» (Vattimo, op. cit, p 38). Y continúa Vattimo:

definimos hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo (ibídem).

Heidegger y Gadamer representan el abanico que acoge a todo hermeneuta.

Si bien no podríamos decir- afirma Vattimo- que la hermenéutica es Heidegger y Gadamer, sin embargo sí es cierto que una buena manera de representarla es precisamente aquella que se refiere a estos dos autores como a los límites que la definen (Vattimo, op. cit, p 39).

Así, es ontología y lingüisticidad. En Heidegger se interpreta desde el ser y en Gadamer desde la ontología (ibídem).

Podemos recordar aquella ya famosa frase de Habermas, según la cual Gadamer habría

“urbanizado la provincia heideggeriana”, ya sea aún tratando de dar sentido a esta expresión, porque se atiende al hecho que en Gadamer ciertos términos, centrales en Heidegger, parecen desaparecer totalmente, comenzando por el distanciamiento de la metafísica como olvido del ser (ibídem).

Mientras hasta un cierto momento de la historia de la cultura europea la palabra hermenéutica había estado acompañada siempre por un adjetivo –bíblica, jurídica, literaria, o simplemente sólo general-, en el pensamiento contemporáneo ha comenzado a presentarse como un término autónomo (Vattimo, op. cit, p 40).

Pero no sólo la verdad se da fuera de las fronteras del método científico-positivo: «sino que: no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo (...) En la tesis de que toda experiencia de verdad es experiencia interpretativa convergen tanto el existencialismo, como el neokantismo, neopositivismo y la fenomenología» (Vattimo, op. cit, p 41).

«Las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica se encuentran en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta» (Vattimo, op. cit, p 43). Como ejemplo, nos pone Vattimo el anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios:

Nietzsche –afirma contundentemente Vattimo- no pretende decir que Dios ha muerto porque finalmente nos hemos dado cuenta de que “objetivamente no existe”, de que la realidad es de tal modo que hay que excluirlo. Al menos habríamos de leerlo coherentemente con su teoría de interpretación –no hay hechos, sólo interpretaciones; lo que también es una interpretación (...) El anuncio de la muerte de

Dios es realmente un anuncio, o, en nuestros términos, la anotación de un curso de eventos en que nos hallamos involucrados, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como concluyéndose con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario (Vattimo, op. cit, p 44).

El sentido nietzscheano de la muerte de Dios se sustenta –según Gianni Vattimo- en que

el Dios de la metafísica ha sido necesario para que la humanidad organizara una vida social ordenada, segura, sin verse expuesta continuamente a las amenazas de la naturaleza (...) y por las pulsiones internas, domadas por una moral sancionada religiosamente; pero hoy (...) disponiendo de una ciencia y de una técnica que nos permiten vivir en el mundo sin el terror del hombre primitivo, Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva; además, ese Dios que ha funcionado como principio de estabilización y aseguramiento es también el que ha prohibido siempre la mentira; por lo tanto, son sus mismos fieles, por obediencia, los que desmienten el embuste que él mismo es: son los fieles los que han asesinado a Dios (Vattimo, op. cit, p 44).

Este es el esquema mental de Nietzsche, según Vattimo. La verdad, así, es para Nietzsche otro nombre de Dios, una fábula, como advierte en un capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*. Existe, por lo tanto una alternativa a esto: presentar la interpretación “como el resultado de un curso de eventos (Vattimo, op. cit, p 45).

Así, se entiende que

el sujeto no es el portador del a priori kantiano, sino el heredero de un lenguaje histórico-finito que hace posible y condiciona el acceso a sí mismo y al mundo (...), es precisamente encontrando los límites de la pretendida objetividad de las ciencias experimentales y de su concepción metódica de la verdad como se ilumina la interpretatividad de toda experiencia de la verdad, y, junto a ella, la historicidad de las aperturas dentro de las cuales toda verdad puede darse...La “esencia” interpretativa de la verdad queda reconocida por la filosofía a partir de la generalización, en la mayor parte del pensamiento contemporáneo, de la temática kantiana de la función transcendental de la razón, con el decisivo añadido del “descubrimiento” existencialista de la finitud del estar-ahí (Vattimo, op. cit, p 46).

Vattimo advierte que historicismo sí, pero no cualquier historicismo:

no un historicismo determinista: los argumentos que la hermenéutica ofrece para sostener la propia interpretación de la modernidad, hay conciencia de que son `sólo` interpretaciones (...) porque su valor estriba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compartible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable (Vattimo, op. cit, pp. 48-49).

La hermenéutica se legitima como un relato de la modernidad del sentido del ser. No es casualidad –como hace notar Vattimo- que la hermenéutica actual nazca de Heidegger, ya que fue quien se propuso pensar el olvido del ser; y antes de éste, Nietzsche –dice Vattimo- «había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche “desvalorización de los valores supremos” y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y esta es también una interpretación» (Vattimo, op. cit, p 50). La ontología apofática, negativa y mística representaría, según Vattimo, la “derecha heideggeriana”, que busca superar a metafísica «para preparar de algún modo un retorno del ser» (Vattimo, op. cit, p 50).

La izquierda, a su vez, es la que propone Vattimo haciendo una lectura de la propia historia muy distinta:

...de la historia del ser como historia de un “largo adiós”, de un debilitamiento interminable del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación. Las razones para preferir la lectura de izquierda de Heidegger –que él mismo, por lo demás, no elige- se resumen en el propósito de permanecer fieles, incluso más allá de la letra de sus textos, a la diferencia ontológica, es decir, al programa de no identificar el ser con el ente (Vattimo, op. cit, p 51).

Y es que en la línea de derecha heideggeriana todo apunta a que se sigue identificando al ser con el ente.

No se trata, pues, -advierte Vattimo- de recordar el ser haciéndolo presente o esperando que se haga presente; sino de recordar el olvido: en nuestros

términos, de reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y nihilismo (...)

El nihilismo es interpretación, no descripción de un estado de hecho (ibídem)

Y continúa incidiendo en la idea:

Si del ser se puede hablar (y se debe, para no recaer inconscientemente en la metafísica objetivista), se busca dentro de las aperturas heredadas (Heidegger dice también: en el lenguaje, que es la casa del ser), en las que el estar- ahí, el hombre, es ya arrojado como en su proveniencia- (ibídem).

La tendencia al debilitamiento es la verdad del nihilismo y la muerte de Dios nietzscheana, la disolución de la verdad como objetividad. Y es que...«*Hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo*» (Vattimo, op. cit, p 52).

En el cap. 2 (titulado “Ciencia”) se nos recuerda que Heidegger dijo aquello de «la ciencia no piensa», y Gadamer prosigue este mismo planteamiento heideggeriano. Y es que la ciencia no es un lugar originario del acaecer de la verdad (Vattimo, op. cit, pp. 54-55). Como afirma Vattimo en relación a la hermenéutica, el concepto tradicional de verdad es equívoco y erróneo:

la verdad no es ante todo la conformidad del enunciado con la cosa, sino la apertura dentro de la cual toda conformidad o disconformidad se puede verificar; la apertura no es una estructura transcendental estable de la razón, sino que es herencia, yección histórico-finita, *Schickung*, destino, proveniencia (Vattimo, op. cit, p 54).

La verdad como apertura de los horizontes dentro de los que todo lo verdadero y lo falso, en el sentido proposicional, puede darse, ha acaecido ya desde siempre puesto que todo nuestro hacer y pensar conscientes son posibles gracias a ella; pero no siendo estructura transcendental (...), no estable (...), ni ahistórica, es algo que acaece, si bien no por el acto deliberado decidido por alguien. El modelo de este acaecer es la creación de la obra de arte (ibídem).

Heidegger entendía, pues, con acaecer de la verdad algo análogo a lo que supone el paradigma de T. Kuhn.

Es esta la razón por la que Heidegger y Gadamer consideran que la ciencia “no piensa”: por los procedimientos metódicos controlados que la caracterizan, no parece configurarse sino como ‘ciencia normal’, mientras una ciencia revolucionaria difícilmente se distingue de la creación poética; más recientemente Rorty ha hablado de “redescripciones” para indicar algo así como la institución de nuevos paradigmas (de nuevos sistemas de metáforas para describir el mundo) en términos substancialmente estéticos (Vattimo, op. cit, p 56).

A Rorty lo que le importa es que “la conversación continúe”, las redescripciones –creaciones poéticas, nuevos paradigmas- den sentido a la existencia, los filósofos y poetas, o “científicos revolucionarios” (Vattimo, op. cit, p 57).

Así, la *koiné* hermenéutica se encuentra con el pragmatismo rortyano y con Wittgenstein, la Acción comunicativa, el comunitarismo, multiculturalismo, la fenomenología y el existencialismo. Pero la relación de la hermenéutica con la política reside en que la democracia tiene bastante que ver con estos problemas, y es necesario reconducir, interpretar «la pluralidad de lenguajes, de fines, de sistemas autónomos de valores que rigen el mundo de las ciencias y de las técnicas» (Vattimo, op. cit, p 58). Construir, en definitiva, una sociedad gobernada no por técnicos, sino que los ciudadanos tengan siempre la última palabra (ibídem). La crítica que le hace Vattimo a Habermas va a consistir en el sentido potencialmente colonizador que posee su razón estratégica y el no derecho que tiene a sentar cátedra de horizonte normativo (Vattimo, op. cit, p 59).

El mundo vital era, en *Verdad y método* y en las obras siguientes de Gadamer era el logos convergente:

el *logos* como racionalidad compartida que existe en la lengua natural de una comunidad constituida por un vocabulario, una gramática, pero también y sobre todo por una tradición textual portadora de contenidos que constituyen la apertura originaria de la verdad dentro de la comunidad. Mientras Habermas huye del relativismo de su mundo vital atribuyéndole (...) una estructura transcendental y normativa (...), Gadamer evita esta trampa metafísica, sin recaer en el relativismo, teorizando la indefinida apertura de los horizontes históricos, su ilimitada interpretabilidad (Vattimo, op. cit, p 60).

Gadamer, así, no cae en la metafísica como Habermas. Aún así, Gadamer suscita las mismas preguntas frente a Habermas. El problema de Habermas, según Vattimo, es que parece que habla “desde ningún lugar”, «desde el único punto de vista de la universalidad o panorámica general metafísica» (Vattimo, op. cit, p 61). Pero, al igual Gadamer, «aún teniendo una aguda consciencia de la historicidad de toda apertura de la verdad, parece querer mirar todavía a la “tradición” como si fuera un término abstracto» (ibídem).

Vattimo no pretende –afirma- «evocar el `decisionismo´» existencialista de Heidegger, que fue uno de los motivos para distanciarse de la fenomenología:

Más bien –prosigue- parece estar más preocupado de hacer ver que en la hermenéutica parecen mostrarse los límites: cuando solamente reivindica la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las de la naturaleza. No podrá realizar este proyecto de superación de la metafísica que está escrito en sus mismos orígenes y que constituye una verdadera novedad (Vattimo, op. cit, p 62).

Afirma Vattimo, observando a T. Adorno como a toda la escuela de Fráncfort, confirma que hay que tener cuidado con la razón tecnológica omniabarcante y asimiladora:

Es reconociéndose como co-respondiente a una situación histórica determinada esencialmente por las ciencias experimentales de la naturaleza como la hermenéutica retoma también la propia vocación nihilista. En relación a este significado (...) –continúa nuestro autor- surge la reflexión existencialista, no sólo de Heidegger, sino también de la filosofía del Lebenswelt de Husserl y de la fenomenología sucesiva. A lo que responde el existencialismo de principios de siglo, pero también en general toda la cultura de la vanguardia histórica en la que se expresa lo que Bloch, en una de sus primeras obras, llamó el “espíritu de la utopía”, es el mundo de la incipiente organización total forjado por la ciencia y la técnica a la que ella da lugar (ibídem).

Pero el problema de estos modelos es:

(*que*) habiendo visto los límites del objetivismo metafísico (que piensa el ser con el modelo del ente, es decir, con el modelo del objeto establecido experimentalmente por la ciencia y manipulado-manipulable por la técnica), sin embargo no llega a ver con claridad que la superación de la metafísica exige una asunción más radical de la propia historicidad...Ciencia y técnica son, desde dicha perspectiva, `contenidos` contingentes de un horizonte que se abre en el logos-habla natural de la humanidad histórica; pero tal logos es pensado en cada ocasión como una estructura estable, el “mundo de la vida”, precisamente, o al menos en términos de una historicidad genérica, que parece coincidir simplemente con la finitud “constitutiva” del existir humano (Vattimo 1995, 62- 63).

Del primer al segundo Heidegger se da un esfuerzo por entender el sentido de la historia del ser:

...no las estructuras (objetivas, metafísicas) del existir, sino el sentido (de la historia) del ser, tal como él se ha determinado en (...) la edad de la ciencia y de la técnica. Una vez llevado a cabo el paso del mundo como estructura del estar ahí a los mundos como como aperturas históricas del ser, se ponen también las premisas de una nueva actitud en las confrontaciones con la ciencia: ya no (sólo) defensa del *Lebenswelt* contra la colonización por parte de los saberes especializados y por las aplicaciones de la técnica, como factores determinantes de la modernidad, “aportan” al sentido del ser (Vattimo, op. cit, p 63).

La historia del ser en la modernidad es, -afirma Vattimo-, ante todo, «historia de la ciencia-técnica (...) que equivocadamente, creo siempre se considera únicamente como expresión de una posición humanística, anticientífica y, en definitiva, antimoderna» (Vattimo, op. cit, p 64).

La salida de este recorrido –abierto pero no llevado a cabo de manera efectiva por Heidegger- es una consideración de la ciencia moderna vista como el agente principal de una transformación nihilista del sentido del ser, es decir, como preparación positiva del mundo en que no hay hechos sino sólo interpretaciones (ibídem) .

La época de la imagen del mundo da paso a la disolución de esta imagen en una Babel de imágenes contradictorias:

La reducción del mundo a imagen, a sistemas de nexos causales “disponibles”, no es únicamente un asunto de la razón teórica: es un modo de asegurarse de la realidad y de la propia suerte en ella; y cuando el hombre se rebela a la autoridad divina, la esencia práctica, de dominio, de la representación se hace más explícita, la seguridad ha de convertirse en absoluta. Se explicita en la modernidad, también a causa de la secularización, la voluntad de poder que rige el pensamiento objetivante de la metafísica. Éste es, sin embargo, un paso decisivo en el camino del nihilismo: en el devenir representación (...) el ente pierde “en cierto modo su ser” (Vattimo, op. cit, p 65).

Pero, ¿en qué consiste, pues, la batalla hermenéutica, su conquista?

No se trata, para la hermenéutica, de poner límites al cientificismo, de resistirse en nombre de la cultura humanística al triunfo de la ciencia y de la técnica, de reivindicar el “mundo de la vida” contra el cálculo, la planificación, la organización total. La crítica que la hermenéutica puede y debe realizar en las confrontaciones con el mundo técnico-científico ha de dirigirse, si acaso, al reconocimiento por su parte del propio sentido nihilista, asumiéndolo como hilo conductor para juicios, opciones, orientación de la vida individual y colectiva (Vattimo, op. cit, p 66).

Afirma Vattimo en el capítulo tercero de esta obra:

Son las interpretaciones que no se reconocen como tales que versan sobre la ética las que dan lugar a luchas violentas. Lo había visto también el filósofo de la voluntad de poder, Nietzsche, quien (...) plantea la hipótesis de que, en el mundo del nihilismo y del choque entre “débiles” y “fuertes”, cuando el choque se desvele en su elementalidad, desenmascarado de mentiras metafísicas consoladoras, al final estarán llamados a triunfar los más moderados, “aquellos que no tienen necesidad de principios extremados de fe, aquellos que no sólo admiten, sino que aman, una buena dosis de azar, de absurdidad...” (Vattimo, op. cit, p 70).

Como advierte poco después Gianni Vattimo:

si se toman en consideración las motivaciones originales de la “revolución” heideggeriana contra la metafísica (...), se puede con todo el derecho sostener que tienen un carácter ético (o ético-político) más bien que teórico, y que

rechazan la metafísica –el pensamiento del ser como presencia y objetividad- en tanto la ven ante todo como pensamiento violento (ibídem).

«El mundo de la organización total» (como la llamaría después Adorno), que aparecía como una suerte de sistema metafísico realizado y que, para Heidegger, señala el triunfo de la mentalidad objetivadora, calculadora, en el que se despliega la tendencia metafísica a identificar el ser con lo que es presente y controlable –con la consecuencia de que, o la existencia humana (empapada de memoria y proyecto, así pues de pasado y futuro) se vuelve impensable en términos de ser, o ha de reducirse también ella, a pura presencia, calculabilidad y manipulabilidad.

La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aún hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas. Después de Heidegger (...) Adorno y Levinas nos han enseñado a desconfiar de la metafísica no como de un error teórico, sino ante todo como de un pensamiento violento: bien porque, como piensa Adorno, su exclusivo interés por lo universal y las esencias le permite aceptar que, en nombre de lo universal, se atropelle a los individuos; bien porque, como piensa Levinas, la pretensión de aprehender el ser como condición para el encuentro con el individuo existente abre el camino para las mismas aberraciones (Vattimo, op. cit, p 71).

La cuestión de la violencia metafísica radica en las veces que no permitimos nuevas preguntas, cuando hablamos de una autoridad que acalla y se impone –dice Vattimo- sin dar explicaciones. La ética vattimiana puede llamarse “ética hermenéutica”, como «una respuesta del pensamiento a la relación hombre-ser tal y como se configura en la época de la metafísica realizada, es decir, en la época de la imagen del mundo» (Vattimo, op. cit, p 73).

Las respuestas éticas que se proponen en la koiné hermenéutica a la configuración moderna de la relación hombre-ser pueden señalarse con tres caracterizaciones: hay una ética de la comunicación, una ética de las re-descripciones y una ética de la continuidad. A la primera asociamos los nombres y las teorías de Habermas y Apel; a la segunda, el nombre de Rorty; y a la tercera, el de Gadamer (Vattimo, op. cit, p 74).

Para Apel, «la experiencia de la verdad está condicionada por el hecho de disponer de (...) un lenguaje, afirma Vattimo pocas líneas más abajo (...) no es posible –sigue diciendo Vattimo- la experiencia del mundo sino como uso del lenguaje» (ibídem), pero también el reconocimiento lingüístico-interpretativo del interlocutor. Así, K. O. Apel, con su “Principio de comunidad ilimitada de la comunicación” reconduce (como una especie «de imperativo categórico kantiano) las normas fundamentales de la moral (...) para garantizar que haya los mismos derechos sobre la mesa de los interlocutores» (Vattimo, op. cit, p 74-75).

Habermas, a su vez, con la “teoría de la acción comunicativa”, a nivel ético, reivindica «preservar su posibilidad manteniendo y desarrollando en el mundo de la vida las condiciones de una comunicación no opaca, no obstaculizada por desigualdades, oscurantismos ideológicos, distorsiones deliberadas o estructuras de dominio» (Vattimo, op. cit, p 75).

Pero Vattimo entiende que esta ética prosigue el camino viejo «tendencialmente solipsista» (ibídem) y de claras implicaciones idealistas,

próximo –dice Vattimo- a la concepción de la verdad como objetividad certificada por un sujeto “neutral”, que tiene su modelo en el sujeto metafísico (...) Es, en definitiva, un ejemplo de colonización del mundo de la vida por parte de una forma de acción específica, la científico-descriptiva, asumida subrepticamente como modelo (ibídem).

En el fondo, Apel y Habermas se sitúan desde un ángulo de interpretación que creen en la pura transparencia de la comunicación. Pero no podemos olvidar –afirma Vattimo- que la hermenéutica a partir de Schleiermacher, rechaza dicha pretensión de identificar al objeto con la interpretación (Vattimo, op. cit, p 76).

Rorty, por su parte coincide con Vattimo en eso de que «la conversación continúe», que existan respuestas de re-descripción. Deleuze, nos habla de que la subjetividad se manifiesta en el derecho a la diferencia, y Foucault trata de inventar nuevas tablas de valores, nuevos estilos de vida, nuevos sistemas de metáforas para hablar del mundo y de la propia experiencia. «Al fin y al cabo, que la verdad sea interpretación quiere decir que no hay una verdad neutral (...), sino en relación a un

momento histórico, a una personalidad, a una historia individual determinada» (Vattimo, op. cit, p 78).

Nietzsche, como es sabido y nos recuerda Rorty, llevó a la metafísica a su final invirtiendo a Platón, dando primacía al devenir sobre el Ser. Platón enseñó que había un punto fijo, algo estable pero los intelectuales occidentales no se lo creyeron, pero Nietzsche remarca este punto base inapelable: que somos criaturas históricas que vamos redescubriéndonos, por lo que no podemos buscar verdades necesarias y universales.

Vattimo va a llamar a esta postura heideggeriana ya que es una doctrina que niega –dice Rorty- más que afirma. Nada hay que privilegie la verdad. Por lo que nihilismo y emancipación van de la mano. Dewey, advierte Rorty, tras leer Ser y tiempo, entendió que no andaba muy lejos de éste. Ambos autores nos invitan, a su manera, a abandonar el racionalismo de Platón, Descartes y Kant (Zabala, op. cit, p 177-179).

Así, Vattimo piensa que algunos autores han cometido el error de mantenerse fieles al kantismo, un legado que –según Vattimo- no conviene a la izquierda. Entre estos autores destacamos a Habermas y Dworkin. No se puede, así, hablar de obligaciones morales ni de validez universal. Si se quiere hacer una disciplina hermenéutica, hay que aceptar lo que dijo Nietzsche, que sólo hay interpretaciones. Esto implica que todas las cosas están disponibles y admitir que estamos a merced de las contingencias históricas (Zabala, op. cit, p 180).

La tarea del desenmascaramiento de la sacralidad de toda verdad última y absoluta es una tarea que nunca se logrará concluir porque siempre habrá autoritarismo metafísico. Es precisamente esta la tentación de las filosofías de izquierda, advierte Rorty, pues hacen de sus tesis una necesidad y no una contingencia (Zabala, op. cit, p 182).

La filosofía analítica anglo-americana, además de su cierto despegodesprecio hacia la filosofía alemana, entre otras cuestiones por las guerras mundiales, entiende que la ciencia natural disfruta de una situación privilegiada con las cosas reales, pero Vattimo, al contrario que estos filósofos, entiende que estos sólo están

empeñados en preservar a Platón y Kant, y haciendo esto preservan todo autoritarismo. Estos no comparten las dudas de Kuhn o de Putnam de que quizá la ciencia natural no sea tan privilegiada ontológica ni epistemológicamente. Mientras tanto, para Vattimo, la filosofía de Kant es una especie de cáliz envenenado (Zabala, op. cit, p 182-183).

Divinizar la razón es muy kantiano y poco vattimiano, y no es mejor que atribuir autoridad a Dios es intentar decir que lo que dijo no es una interpretación sino una verdad (Zabala, op. cit, p 184). En contraste con Heidegger y Adorno, Vattimo nos dice que la posibilidad de superar la metafísica pasa porque la tecnología hegemónica deje de ser la mecánica para pasar a ser la eléctrica: tecnología de la información y comunicación (Zabala, op. cit, p 184).

La preferencia de Vattimo por una ontología débil, políticamente reside en que es preferible siempre una sociedad abierta y plural a una totalitaria, por más razones que quieran dar (Zabala, op. cit, p 185). Para Vattimo “débil” es una palabra que ayuda a no caer en falsas ilusiones metafísicas. Esto no es relativismo sino humildad y tolerancia como armas sanas de una democracia que es fruto de un largo proceso de secularización.

Es curioso, al hilo de la reflexión de Rorty sobre el debilitamiento kenótico, cómo esto ha influido incluso en el modo no literalista de interpretar la Biblia. Es precisamente este nuevo redescubrimiento del cristianismo el que hace posible, según Rorty, el progresivo debilitamiento y disolución de la metafísica. Es este, asegura Richard Rorty, el preludio del triunfo del amor sobre la ley, de la amabilidad sobre la obediencia (Zabala, op. cit, p 187).

Curioso y hábil, según Richard, el modo en el que Vattimo enlaza Heidegger, el cristianismo y la socialdemocracia. El ascenso de la socialdemocracia y la decadencia gradual de la ontoteología como signo del desprendimiento humano como sujeto para lo eterno y su valentía para soportar la propia moralidad (ibídem). La de Habermas -concluye- es una perspectiva diferente a la suya. Ahí está para contrastarla...

El peligro de Apel y Habermas –asevera Vattimo- es hacer de los aspectos personales de la verdad como momentos a superar

...Sin una clara asunción de la propia vocación nihilista, la ética hermenéutica respondería a tal situación sólo con un esfuerzo de contención, como si se tratase sustancialmente de defender un núcleo de valores amenazados y destinados fatalmente a ser trastocados (Vattimo 2005, 83).

No podemos olvidar que para Heidegger –como nos recuerda Vattimo- la ciencia tiene reminiscencia de Platón:

La ciencia moderna es la consecuencia directa de la metafísica platónica (...) Revelar el mundo como conflicto de interpretaciones quiere decir, sin embargo, también, reconocerse herederos de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de la experiencia (ibíd. 83-84).

¿Será por casualidad –se pregunta ávidamente Vattimo, y he aquí una parada obligatoria en el asunto que nos traemos entre manos- que algunos filósofos (no sospechosos de espiritualismo) hablen hoy de un principio de caridad? Mas, ¿no estaremos así descubriendo simplemente otro valor “metafísico” eterno, para sustituir el valor de verdad? (...) La exploración del significado de la hermenéutica para la filosofía –concluye Vattimo- habrá de pasar cuentas con la tradición religiosa, a partir de la religión de Occidente (Vattimo, op. cit, p 84).

El cap. 4 sobre la religión considero que es de vital importancia tanto para la caritas como para la hermenéutica. Así lo dice Gianni Vattimo:

no es casualidad que (...) la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar a sí el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente (...) La hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad (...), se ponen las bases de su “verdad” (no hay hechos, sólo interpretaciones) (Vattimo, op. cit, p 85).

Y de forma precisa prosigue en su argumentación:

Mas la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición. La hermenéutica parece ser no sólo una consecuencia (en tanto filosofía que nace de la disolución de la metafísica de la objetividad) de la secularización moderna, sino también, ante todo, un agente determinante: el nuevo modo de leer la Biblia ha tenido un peso decisivo en la ruptura de la unidad católica de Europa, a partir del principio luterano “únicamente las Escrituras”,

pero también y sobre todo de la exégesis racionalista inaugurada por Spinoza. Cuando Dilthey, en su ensayo *Los orígenes de la hermenéutica*, habla (...) de la “liberación de la exégesis del dogma”, indica lo que para él es un factor fundamental para el surgimiento de la hermenéutica moderna (ibídem).

«La hermenéutica moderna se desarrolla sobre un robusto trasfondo racionalista», dice Vattimo en la página 86. Pero un poco antes acababa de asegurar algo importante para esta cuestión:

El nexo entre desarrollo de la hermenéutica y emancipación del dogma (en otros términos: hacia una consideración del texto sagrado como un texto entre otros) por lo demás parece bastante obvio –afirma Vattimo– si se piensa todo el peso que ha tenido, en la lectura moderna de la Biblia, la mentalidad racionalista (Vattimo, op. cit, p 86).

Como advierte Gianni,

parece, pues, del todo natural considerarla, junto a Dilthey, como un aspecto del movimiento general de secularización que caracteriza a la modernidad. Lo que parece hacer difícilmente explicable el “reencuentro” de la tradición religiosa cristiana que habíamos creído ver asomarse en la conclusión del discurso sobre la ética hermenéutica y el “principio de caridad” (Vattimo, op. cit, p 86).

Desde la Analítica existencial de Heidegger, la historia de la modernidad es «historia del progresivo afirmarse de la Ilustración; pero también historia de un proceso en el que se ha perdido la consciencia del carácter esencialmente interpretativo de todo nuestro conocimiento de lo verdadero» (Vattimo, op. cit, p 87).

Es en las posiciones de Gadamer –asegura Vattimo– donde podemos encontrar las bases de una posible teoría estándar de la hermenéutica sobre el problema de la religión, según líneas ampliamente compartidas (...) además de por Gadamer, por Pareyson y Ricoeur (pero no por Rorty). Con esta (...) teoría estándar, la hermenéutica se presenta como un pensamiento fundamentalmente amigable en las confrontaciones con la religión, ya que con su crítica de la idea de verdad como conformidad verificable de proposición y cosa, elimina también las bases de las negociaciones racionalistas, empiristas, positivistas, incluso hasta idealistas y marxistas, de la posibilidad de la experiencia religiosa (Vattimo, op. cit, p 88).

La hermenéutica contemporánea parece únicamente, o sobre todo, una teoría que libera a la razón de la esclavitud del ideal científico de la objetividad (...) La hermenéutica proporciona una plausibilidad renovada a la religión, o también al mito, independientemente de toda justificación historicista de impronta hegeliana (que la consideraría una etapa necesaria, hoy superada aunque conservada en su contenido esencial, por el desarrollo de la razón) (ibídem).

Y poco después ahonda en el tema:

...Tal vez se legitima por la asunción implícita de la necesidad, para la filosofía, de dialogar con la poesía –que haría así de conducto entre el mito religioso y el pensamiento racional (...) otro motivo en la difusión de terminología mitológico-religioso-poética en la prosa filosófica actual hay que buscarlo en el peso del modelo, o de repertorio de figuras, que ha asumido el psicoanálisis: en su forma junguiana, habla explícitamente de politeísmo; y precisamente de politeísmo hablan a menudo, en un sentido muy cercano a la hermenéutica entendida como filosofía de la cultura, aquellas teorías que intentan reivindicar el valor de las ciencias del espíritu (Vattimo, op. cit, p 89).

Y, cuando parece que anda ya todo establecido, prosigue, profundizando, si cabe más, Vattimo:

La crítica hermenéutica del ideal objetivador de la verdad conduce al reconocimiento del carácter esencialmente metafórico de todo lenguaje, lo que justifica la renuncia a todo propósito de reducción de las metáforas (mito, poesía, etc.) en el discurso “propio”, que sería el característico del *logos* filosófico (una posición que puede encontrarse explícitamente en autores ‘hermenéuticos’ como Paul Ricoeur y Jacques Derrida) (ibídem).

De alguna manera, como intenta afirmar Gianni, se trata de un reconocimiento de la realidad plural, de que hay muchas maneras, irreductibles entre sí, de decir la verdad, sin que ninguna instancia suprema las legitime y las garantice. Y es que “el ser se dice de muchas maneras” (*to on léghetai pollachôs*, de Aristóteles) –como nos recuerda Gianni- y la frase paulina «multifariam multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis» (Vattimo, op. cit, p 90), extrapolándolas, pero sacándoles partido, dan para pensar.

Es entre estos dos extremos, como se despliega el problema no sólo de la relación de la hermenéutica con la tradición religiosa, sino también el de su significado filosófico conjunto (...) El sentido de ontología nihilista (...) –afirma Vattimo– es, antes bien, el resultado de una `contaminación ‘del pluralismo aristotélico con el “historicismo” paulino (ibídem).

Es decir:

el pluralismo ontológico aristotélico, aún despojado de la referencia básica de substancia, queda como una tesis metafísico-objetivista (se dice el saber de muchas maneras, porque él es de muchas maneras irreductibles, sin duda, pero sin embargo enunciado unitariamente en la única proposición descriptiva que lo “refleja” en su pluralidad), que para la hermenéutica resulta contradictoria e insostenible (Vattimo, op. cit, p 90-91).

Como sentencia Vattimo en la misma página, la pluralidad de sentidos del ser se da en un marco como el dibujado por san Pablo. «El encuentro de la ética hermenéutica con el “principio de caridad” no sería otra cosa, desde este punto de vista, que un aspecto de este deslizamiento» (Vattimo, op. cit, p 91). Y respecto a la hermenéutica afirma:

se trata de reconocer que ella puede encontrar el propio sentido auténtico de ontología nihilista solamente si recupera el nexo substancial, de proveniencia, que la liga a la tradición religiosa judeo-cristiana en tanto que tradición constitutiva de Occidente (ibídem).

Interesante, al respecto, cómo Teresa Oñate nos habla de Aristóteles en el capítulo “la diferencia dislocada” de *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*:

En contraste respecto de toda mitología, el acontecer de la co-pertenencia y transpropiación (*Ereignis*) del ser-pensar, como apertura del ámbito alétheia, que es el acontecer de la filosofía-epistémé misma, se da como modo diverso de relación con lo real (de habitar la tierra-cielo) no visto desde el poder ni regido por la autoridad de las ortodoxias –meta míticas- integradoras (premio) o exclusoras (castigo). Aquí no hay metafísica: ni *transcendentismo* o des-plazamientos utópicos-ucrónicos, ni dualismos-separación (el *chorismós* platónico) que escinda, ontifique y enfrente

ser/pensar, physis/logos, cuerpo/alma, lenguaje/realidad...tornando imposible su posterior conexión y problemática (...) ontoteología que se instala en el lugar de la verdad –en el del enlace tachado- como si fuera su fuente o garantía de origen (Oñate 2000, 95).

Heidegger no tenía una ética, nos recuerda Gianni Vattimo en su ponencia “Cuidado de sí y pensamiento del ser” en el curso de verano de la UNED (el Barco de Ávila, 15-7-13). Pero, ¿por qué en Heidegger no hay una ética?

El pensamiento del ser se articula como una crítica de la metafísica tradicional, que inserta la definición del hombre como *animal rationalis*, que incluye una esencia que entraña una ética. Heidegger, distanciándose de la metafísica tradicional, no tenía una dirección ética basada en una cierta esencia humana. Por ejemplo, si un hombre te pide que le asesines, aunque sea un deseo expreso, desde una ética tradicional algo así no es ético dado que así se suprime una tendencia esencial del hombre: la conservación de la vida.

El problema para nosotros, pos hegelianos, pos analíticos, es el cuidado del sí y el cuidado del ser, pero ¿cómo se cruzan las dos cosas? Pensar el ser para ser algo que subvierte o suspende la idea del cuidarse de sí mismo, es decir, construirme como sujeto perfecto, bien hecho, una constitución humana excepcional. Quizá Foucault no lo veía así, pero él se ligaba a un pensamiento de las grandes éticas antiguas (epicureísmo, estoicismo,...) como la construcción del yo. Ser un *Übermensch*, es ser un sujeto interpretante, su propio destino, algo no tan frecuente en nuestro mundo. Si la estadística funciona es porque no somos *Übermensch*, sino porque estamos sujetos a una manera de existir medio funcional.

La sociedad de masas –insiste Vattimo-, de un control masivo, se realizó en nuestro tiempo, más que en los siglos precedentes. En los siglos pasados, la disciplina social era mucho más impuesta desde el exterior: si no te portas como el señor quiere, el poder te castigará, etc. La diferencia que el mismo Adorno hace entre el fascismo tradicional y el neofascismo liberal es que todo ha sido interiorizado, tú haces lo que el poder quiere de ti pero sin saberlo (por cierto, algo parecido a la crítica que hace Marcuse sobre el capitalismo).

Las ciencias cognitivas devienen más y más importantes para mecanismos del control social del comportamiento de los símbolos, la CIA –insiste Vattimo últimamente en esta idea, también en las redes sociales- no sólo nos controla a través de los medios de espionaje, sino que se crean instrumentos para controlar-*nos*, por ejemplo, el comportamiento de los ejército. Parece ser que se había descubierto un gas que volvía a los enemigos del ejército homosexuales...

Nosotros estamos en una sociedad de este tipo. Esta condición nuestra incluye nuestro destino histórico cultural, y el pensar del ser no puede obviar el control colectivo. El destino de la técnica (*Gestell*) de que hablaba Heidegger va un poco en esta línea. Es interesante pensar que estamos en una estructura que nos condiciona y nos protege, una especie de paternalismo asegurador y, a la vez, amenazante; es un poco -compara Vattimo- como las mafias: si pagas estás protegido, si no, corres peligro; lo único es que en el dispositivo estás más seguro. En la mafia si -eventualmente- no pagas, te matan. Este problema vuelve actual y complejo el problema del “sí mismo”, pues todo me/nos invita/n a considerarme/nos como un mero número entre otro, como pieza del sistema, diríamos socio-políticamente. Tengo que hacer lo que los demás esperan de mí, en un marco de funcionalidad social.

La lucha anti tecnológica de Heidegger es precisamente ésta. La funcionalidad social, el espectro de las reglas colectivas, tu propia esencia, ¿cómo lo conoces? A través de las instituciones, de la autoridad. La aventura consiste en interrogar-se: ¿qué hacemos de nosotros?, ¿quién soy yo? El problema del cuidado de sí deviene en dos sentidos urgentes: no hay más individualidad sino una colectividad que tiende a perder los caracteres que le son propios e incluso la voluntad. Se nos predica todo esto pero olvidando el ser; esta imagen de la vida (tener deberes, una familia, un trabajo, comprar una casita, tener vacaciones, etc.), cumpliendo todo esto, y añadido yo: como si de una producción en cadena se tratase, no sólo olvidas el ser, sino también los otros seres, olvidas que vas embarcado –advierte Vattimo- en un Titanic que destruye toda tu autoconstrucción. Esta lógica irreflexiva del deber destruye el pensar del ser y el cuidado de sí-otros.

El punto es que la estructura metafísica de la ética, independientemente de que haya sido criticada por la filosofía, se ha disuelto, ¿quién puede predicar estos valores sin reírse? El cuidado de sí mismo es urgente en un mundo donde el sí mismo, aparentemente, no tiene más espacio en el mundo; justamente se trata de formar una construcción del sí mismo.

Como heideggeriano –afirma Vattimo–, ha cultivado una ética negativa (no positiva), éste es el problema. La ética cristiana que las iglesias han hecho de Jesús también es constructiva. De alguna manera, se te impone si quieres ser cristiano: construye una familia, un hogar, una propiedad, etc. Esto, Vattimo, no lo ha leído en el evangelio, más bien: déjalo todo y vámonos..., pero ¿a dónde? El abandono de la metafísica, de las estructuras naturales (la esencial natural del hombre, de la piedra que tiende a bajar, del fuego-calor, que tiende a subir...), si esto entra en crisis, te hace devenir nihilista. Si no hay una estructura que te indica qué hacer, hay que buscar, arriesgar.

Nos recuerda Vattimo que Pico della Mirandola pensaba que Dios, cuando terminó de crear el mundo, no tenía más esencias, de manera que cuando llegó el hombre no tenía una esencia, y él se la tenía que dar. No se puede imaginar una realidad humana cuya realidad sea la de construirse una esencia. Más allá de esto hay el pensamiento del ser, que en Heidegger se explica en una ontología negativa, el ser no es los entes. Se da ser y no entidades cuando hay la verdad, pero la verdad se da solamente cuando está el existente, el *Dasein* (SZ, § 44). Cuando hay verdad, el ser se da en su alternatividad frente a los entes, las entidades; tomado éticamente, esto significa que el pensamiento del ser me pone en una actitud polémica, negativa, en frente del orden de lo que es.

El pensamiento de Heidegger no es eterno, de validez universal; su pensamiento se comprende sólo como respuesta a la historia del ser en el mundo del siglo xx cuando empezaba la estructura de la sociedad de masas; sólo así se comprende que Heidegger sea tan anti metafísico. ¿Por qué, por ejemplo, el espíritu vale más que la carne, pregunta Vattimo? El espíritu vale más porque no está sometido a la muerte. Cuesta más ser espiritual que ser material. Aristóteles, a diferencia de Platón, no cree en

un alma eterna que viaja por el mundo inteligible, sino que el alma, por momentos, puede alcanzar la plenitud.

La mente es un término analítico. *Nous* es, en francés, el nosotros, afirma Gianni, jugando un poco con las traducciones; pero, efectivamente, aunque esto es sólo un juego, hay algo de fondo en ello. Esta idea de que el *nous*, la razón, no es algo que pertenece al individuo es interesante. Finalmente, la construcción de sí mismo tiene que tener en cuenta todas estas dimensiones (traduzco yo de la idea de Vattimo: a la comunidad, que no te anula, que te enriquece, aunque también te limite).

El pensamiento del ser es el *Andenken*, recordar lo que ha sido olvidado. Recordar lo que ha sido olvidado en la historia en favor de las cosas dadas. El recuerdo de lo olvidado en cuanto reprimido, excluido, alejado, la máxima alteridad de lo otro. El recuerdo de lo olvidado tiene mucho que ver con el silencio de los vencidos de W. Benjamin. El olvidado no existe como tal, sino los olvidados; estos no son simplemente los oprimidos del pasado, sino también los del presente (por nuestro etnocentrismo podemos olvidar la cultura oriental, etc.).

Pero, al hilo de estas líneas argumentativas, me pregunto junto a Gianni Vattimo: ¿por qué no olvidar el ser, si de lo que se trata es de actuar, según parece? Si dejas de lado una ética teológica y esencialista, ¿por qué hay un deber de recordar el ser y no olvidarlo en favor de las entidades? Dentro del orden del ser, los entes tienen un proyecto de conservación que excluyen la libertad, lo cual incluye la exclusión de la proyección humana. Si se piensa en un proyecto de vida que no olvide el ser, el esfuerzo positivo consiste en dar la palabra a los que la han perdido, a los oprimidos; obviamente, esta idea tiene claros tintes políticos, para Vattimo. El pensamiento del ser es algo parecido a la revolución. Si Heidegger no hubiese devenido nazi, Vattimo cree que tendría mucho derecho en hacerlo comunista.

Se puede construir un cuidado de sí mismo, en una perspectiva Heidegger-nietzscheana. Hay un pensamiento del ser que merece ser recuperado, recordado. No hay salud del alma que no sea colectiva a través del compromiso político. El recorrido de la obra de Heidegger es éste: No puede salvar su alma a través de una

autenticidad individual. Este término, el de autenticidad, desaparece en la obra tardía de Heidegger, tornándose capital el problema del acontecer del ser en una situación histórico-cultural en la que soy pasivo, sometido, pero también activo; esto es fundamental.

El *Ereignis* es el problema de las voces que han sido olvidadas, oprimidas, suprimidas. Si no es una preparación para la revolución (el filósofo debe seguir gritando en el desierto, afirma Vattimo), la propia meditación solitaria se torna un gesto egoísta, evasivo.

Digamos: este compromiso político es, también, a su modo, una especie de salud del alma y del cuerpo, un cuidar de sí, cuidando de los otros y un cuidar de los otros cuidando de sí. Como estimé, haciendo alusión a ese gran profeta que fue K. Rahner, el cristiano (ciudadano abierto y plural enamorado de Jesús) del presente tendrá futuro sí y sólo si es justo y ama, y eso implica construir comunidad, salir de sí sin dejar de ser él o ella misma. Si no, no será nada, pues la única fuente fiable de Dios para el hombre y la mujer del s. XXI no son las palabras sino las obras. Obras que no están desligadas del ser, de sí.

Para Vattimo, la hermenéutica filosófica moderna nace en Europa:

no sólo porque aquí hay una religión del libro que concentra la atención en el fenómeno de la interpretación; sino porque esa religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como kénosis, como disminución y – continúa Vattimo–, traduciremos nosotros, debilitamiento (Vattimo, op. cit, p 92).

Así, el de Turín observa que «la revelación se concluye de algún modo con la venida de Jesús, el canon de las Escrituras se ha cumplido, la interpretación de los libros sagrados compete, en última instancia, sólo al Papa y a los obispos». Pero, junto a esta visión dogmático-disciplinar del acontecimiento de la revelación, que nos aparece en definitiva denegada por una profunda sujeción a la metafísica objetivista, corre en la historia del cristianismo un filón de pensamiento totalmente distinto, que puede con todo el derecho llamarse joaquinista: fue Joaquín de Fiore quien habló de una tercera edad en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación, el reino del

Espíritu (después del Padre, el Antiguo Testamento, y el del Hijo), en el que emerge cada vez más el sentido espiritual de la Escritura, y la caridad ocupa el lugar de la disciplina (ibídem). «Más que seguir a Joaquín, –prosigue aclarando Vattimo- se trata de tomar en serio la *kénosis*» (Vattimo, op. cit, p 92-93).

La cuestión que está pensando Vattimo -me atrevo a decir, soñando Vattimo- es la de una religión respetuosamente débil y universalmente ético:

un cristianismo que ya no es dogmático ni disciplinar. Sólo la alianza entre el rigor ilustrado del racionalismo antirreligioso y el rigor disciplinar de la Iglesia ha situado, en general, estas perspectivas en los márgenes del pensamiento moderno, como si se redujeran a un intento de identificar la religión como experiencia del encuentro con un Dios “totalmente otro”, que como tal no amenaza, en el fondo, la compacidad de la racionalidad soñada por los ilustrados ni la radicalidad disciplinar, inaccesible a cualquier secularización, impuestas por los dogmatismos de la Iglesia (Vattimo, op. cit, p 93).

Reconocer la pertenencia de la hermenéutica a la tradición religiosa de Occidente –es según Vattimo- no sólo en tanto dicha tradición, fundada como está sobre una revelación escritural (...), ni únicamente porque, liberando el pensamiento del mito de la objetividad, la hermenéutica, por su parte, abre la vía para prestar atención a los múltiples mitos religiosos de la humanidad; sino que, en términos substanciales, de vínculo entre ontología nihilista y *kénosis* de Dios –significa también encontrar tales problemas de reinterpretación del sentido del cristianismo en nuestra cultura- (ibídem).

Así, pues, añade Vattimo:

Si se descubre que la hermenéutica está profundamente emparentada con la dogmática cristiana, tal parentesco no dejará intactos ni el sentido de la hermenéutica ni el de la dogmática (...), el parentesco con la hermenéutica produce un repensamiento crítico de su carácter disciplinar: la “derivación nihilista” que la hermenéutica lee en el “mito” de la encarnación y de la crucifixión no se detiene con la conclusión del paso por la tierra de Jesús, sino que prosigue con el descenso del Espíritu Santo y con la interpretación de la revelación por parte de la comunidad de creyentes (Vattimo, op. cit, p 93-94).

El sentido de las Escrituras es espiritual y, como afirma nuestro autor, «menos ligado al rigor de definiciones dogmáticas y de estrictas observaciones

disciplinarias» (Vattimo, op. cit, p 94). Es aquí donde Gianni nos recuerda que son muchos los conflictos que han enfrentado a distintas comunidades cristianas con la jerarquía eclesiástica, especialmente la católica y, nos refresca algunos de los problemas en cuestión, como el sacerdocio femenino, entre otros.

En la pág. 94-95 entra Vattimo al tema estrella de R. Girard: las religiones naturales basadas en una concepción victimaria de lo sagrado y la realidad del chivo expiatorio como catalizador de esa agresividad y violencia contenida, como reducción de violencia.

Según Vattimo, Jesús, especialmente, es quien muere, pero

no por ser una víctima perfecta, tal como ha sido entendido siempre, sino porque es portador de un mensaje radicalmente enfrentado a las más profundas convicciones (sagradas-victimarias) de todas las religiones “naturales”. El carácter extraordinario de su revelación (lo sagrado no es la violencia sacrificial, Dios es amor) demuestra, entre otras cosas, que él no podía ser únicamente hombre (Vattimo, op. cit, p 95).

El principio de caridad «no por casualidad constituye el punto de encuentro entre hermenéutica nihilista y tradición religiosa de Occidente. No hay ningún límite “objetivo” de la secularización; el agustiniano “ama et fac quod vis” vale también para la interpretación de las Escrituras» (Vattimo, op. cit, p 96). Y es que, como afirma Vattimo y yo secundo aportando, no sólo pasión sino argumentos, la caridad es, sin duda, el “único contenido decisivo del mensaje evangélico” (ibídem).

La hermenéutica –como afirma Vattimo– desplaza a Hegel y toda pretensión de objetividad:

La hermenéutica, que acaso en sus orígenes ilustrados muestra una inspiración desmitificadora y racionalista, conduce después, en el pensamiento contemporáneo, a la disolución del mismo mito de objetividad (es el sentido de la desmitificación radical llevada a cabo por Nietzsche) y la “rehabilitación” del mito y de la religión (...), son dos las razones por las que no es válida para la hermenéutica esta relación hegeliana de *Aufhebung*: presupone siempre el ideal de objetividad, que (...) hace posible hablar de una verdad definitivamente alcanzada. En segundo lugar, (...) no

parece, en suma, que pueda pensarse en la superación hegeliana si no es desde una perspectiva de crecimiento, enaltecimiento (...), apropiación: que son todo lo contrario de la kénosis divina de la que habla el Evangelio (Vattimo, op. cit, p 97).

Asegura Vattimo, al hilo de Heidegger: «en las confrontaciones con la tradición metafísica no se puede establecer más que una relación de *Verwindung*: de aceptación resignada, de prosecución, de (dis)torsión» (Vattimo, op. cit, p 98).

La liberación de la pluralidad de los mitos y, por lo tanto la legitimación de nuevo de la religión de la que es portadora la hermenéutica, acaece sólo en virtud de un proceso de secularización inaugurado por el relato de la kénosis de Dios en la encarnación (Vattimo, op. cit, p 99).

En Aristóteles, continúa Gianni:

no se puede prescindir de la substancia; e incluso la afirmación pura y simple de la multivocidad irreductible del ser sería siempre objeto de una afirmación metafísica “unitaria”. Traducido para lo que aquí nos interesa –prosigue Vattimo- : cuando, como ocurre a menudo, la filosofía, y en particular la hermenéutica, declara que hay muchos modos de tener experiencia de la verdad, así pues, por ejemplo, que existe el mito como “otra” vía junto al *logos*, dice esto siempre como *logos*, que se afirma así implícitamente como instancia superior; ha de nacer aún un mito o una religión que teorice la posibilidad, junto a sí y con iguales derechos, de la filosofía (...) La filosofía puede ser aquello que es (...) sólo en cuanto heredera del mito cristiano de la encarnación de Dios (ibídem).

La filosofía, para él, es «la presencia “simbólica” de lo divino en lo visible» (...) El carácter mítico del encuentro con la trascendencia depende de la esencia misma de lo trascendente. De la encarnación de Dios aprendemos que lo trascendente se dé así y no sólo por la inmadurez de las facultades humanas» (Vattimo, op. cit, p 100).

...no es únicamente un caso especial del “tipo” revelación sensible de Dios; es él el que lo hace posible, con su reencarnación, toda manifestación de lo divino en símbolos. Cristo no desmiente los mitos y las historias de los falsos y mentirosos dioses; por vez primera los hace capaces de significar realmente lo divino. Si hemos de tomarnos en serio –dice Vattimo- el uso del término símbolo... (ibídem).

Y aquí anuncia Vattimo que «Cristo abre la vía para reconocer a los mitos antiguos el carácter de verdades parciales, provisorias, hoy ya inactuales desde su llegada; para lo que sería más adecuado precisamente el término alegoría» (ibídem).

Se trata, en consecuencia, de repensar el cristianismo y la secularización en una forma de liberación de la pluralidad de los mitos, en un sentido ecuménico y universal, posibles desde la encarnación y la kénosis de Dios. En el ecumenismo y en la apertura al pluralismo nos jugamos gran parte de nuestra credibilidad racional y humana. De ahí que el problema de la visión habermasiana de la hermenéutica está en que «corre el riesgo continuo de parecer demasiado esteticista, demasiado descarnado, si no tiene en consideración la concreción de las situaciones históricas en las que el juicio enuncia y se propone el consenso de los demás» (Vattimo, op. cit, p 101-102).

Aquellas experiencias que no se dejan atrapar por las proposiciones científicas, -afirma Vattimo- lo hacen bajo las categorías del arte y la estética, a las que normalmente se oponen. Y añade:

Si la hermenéutica, (...), toma consciencia de la propia pertenencia de los avatares de la historia de la salvación narrada en la Biblia, no podrá quedarse en una visión que, asumiendo la secularización en su sentido de lineal y progresivo abandono de la herencia cristiana, vea la forma actual de la *Weltanschauung* caracterizarse como estética, frente a su configuración religiosa que representaría el paso anterior, el que hay que “superar”. No se evita esta posición del problema conformándose con pensar que arte y religión, y eventualmente filosofía, sólo son modos diversos de acontecer la verdad, no conflictivos entre sí puesto que así no se haría más que retomar el sentido puramente metafísico, objetivista-panorámico, del *to on leghetai pollachos* aristotélico (Vattimo, op. cit, p 102).

Finaliza este capítulo advirtiéndolo:

No parece, pues, que la hermenéutica esté en condiciones de evitar enfrentarse al problema de la estética- (...) en su concreta y constitutiva relación con la religión, en la que el arte se ha encontrado en el curso del proceso de secularización que caracteriza a la modernidad (ibídem).

En el capítulo 5 (“Arte”), Gianni Vattimo nos descubre el carácter propedéutico del arte y la poesía, preparatorias y antecesoras del Reino de la libertad. Como afirma Vattimo, «en la historia de la cultura occidental, la confusión de la que el arte debe librarse es (...) la confusión con la religión» (Vattimo, op. cit, p 109).

«Erns Bloch privilegia sin duda la dimensión del futuro, ya que la apertura del mundo que la obra produce es, en el fondo, de tipo profético» (Vattimo 1995, 113). La estética heideggeriana también, en cierto modo, puede leerse como “profética” del arte (Vattimo, op. cit, p 114). En Heidegger,

el poeta es el mediador entre los dioses y el pueblo, y no pertenece ni a los dioses ni al pueblo (...) Todo es válido para el poeta en el tiempo nuevo que Hölderlin funda (y no simplemente refleja); es el “tiempo de los dioses huidos y del dios que viene” (Vattimo, op. cit, p 116).

Hölderlin es el poeta nostálgico de Grecia que pone en relación al cristianismo con la mitología antigua. El poeta que abre la época de la secularización (Vattimo, op. cit, p 116-117). «La estetización que, con razón, muchos señalan como un aspecto característico de la vida social post-moderna, tiene también y sobre todo un sentido ligado a la historia de la modernidad tardía como historia del debilitamiento del ser» (Vattimo, op. cit, p 119).

Así lo entiende Gianni Vattimo:

es cierto que una concepción del arte inspirada en el nihilismo ontológico-hermenéutico (...) no cerrará los ojos frente a las transformaciones que la experiencia estética ha sufrido y está sufriendo en las sociedades tardo-industriales. Por ejemplo, no se obstinará en buscar la verdad del arte únicamente en lugares “elevados”, tradicionalmente reconocidos, sino que prestará atención también y sobre todo a la esteticidad difundida a partir de la impronta del mundo del mercado de la información, que envuelve el conjunto de la vida colectiva. Su defensa contra una pura y simple apología de lo existente consistirá en los principios críticos que sabrá recoger de la propia inspiración nihilista y, de manera especial, del reconocimiento de los lazos que la singladura de la secularización mantiene con la experiencia estética y la tradición religiosa (ibídem).

Y, con evidente importancia para nuestro interés, anuncia:

Si dijéramos que el límite entre “lo que vale” y lo que no vale en estas experiencias –continúa Vattimo- está señalado por su mayor o menor fidelidad al hilo conductor del nihilismo (reducción de la violencia, debilitamiento de las identidades fuertes y agresivas, aceptación del otro hasta la “caridad”) ¿no interpretaríamos fielmente el sentido de la vocación nihilista de la hermenéutica? (Vattimo, op. cit, p 120).

La secularización establece una relación compleja y recíproca entre arte y religión. La secularización «consiste manifiestamente en el hecho de que ya no hay un horizonte único compartido, y por lo tanto que la experiencia del arte incluso como mitología y religión racional es esencialmente una experiencia plural» (ibídem).

En definitiva, Vattimo vincula la secularización con la etapa tercera de Fiore, la espiritual:

Si el arte puede encontrar de nuevo la esencialidad deviniendo consciente del propio estatuto de religión secularizada, la religión podría encontrar en esta ligazón una razón para pensarse en términos menos dogmáticos y disciplinarios, más “estéticos”, más en conformidad a la tercera edad, la “edad del espíritu”, que probablemente –sugiere Vattimo- era también una de las ideas inspiradoras del *Systemprogramm*. Todavía estamos en ese punto y no hay ninguna razón para avergonzarse (Vattimo, op. cit, p 121).

Sobre el Apéndice 1, titulado “La verdad de la hermenéutica”, y sobre el Apéndice 2: “Reconstrucción de la racionalidad”, destaco algunas conclusiones de interés, como cuando afirma que el concepto de verdad a partir de Martin Heidegger es muy distinto al de la razón científico-técnica:

La hermenéutica sigue a Heidegger en el rechazo de la teoría de la verdad como correspondencia; un enunciado puede ser probado sólo en el interior de una apertura que hace posible su verificación o falsación; y la apertura es algo a lo que el estar-ahí pertenece y de lo que no dispone, el proyecto es un proyecto yectado. La metáfora-guía para la concepción de la verdad, aquí, ya no es el aferrar, el “coger” (comprender; *Begriff, con-cipere*, etc.), sino el habitar: decir la verdad significa expresar –manifestar, articular- la pertenencia a una apertura en la que se está ya desde siempre yectado (Vattimo, op. cit, p 149).

Así, continúa: «Si la metáfora-guía para la noción de verdad es el habitar, la experiencia de la verdad deviene fatalmente una experiencia poética o estética –precisamente eso es lo que sucede en la distinción rortyana de hermenéutica y epistemología» (ibídem).

Establece, pues, Vattimo la diferencia entre la hermenéutica de Derrida y la de Gadamer reside en que «Derrida ha deslizado la herencia de Heidegger a lo largo de caminos diferentes, pero quizá no menos legítimos y, ciertamente, no menos significativos» (Vattimo, op. cit, p 150). Como advierte Vattimo, «la hermenéutica traiciona sus propias premisas y retoma la metafísica, y más que otra cosa, vuelve a proponer una concepción claramente metafísica de la experiencia estética» (Vattimo, op. cit, p 153).

Importancia capital para el pensamiento contemporáneo, postmetafísico, tienen las siguientes líneas vattimianas que, entre otras cuestiones, señalan que cuando Nietzsche sentenció “Dios ha muerto” no pretendía hacer un enunciado metafísico, sino advertir que ya no era necesario ni moralmente posible creer en Dios, al menos en el Dios de la tradición onto-teológica (Vattimo, op. cit, p 157).

Después de Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, etc. nadie puede mantenerse en “el antiguo régimen”:

El irracionalismo de la hermenéutica es el esteticismo que se puede descubrir en autores como Rorty y como Derrida, y que constituye un riesgo también en Gadamer, al menos en la medida que él no aclara el modo cómo la hermenéutica “prueba” su propia validez como teoría (Vattimo, op. cit, p 158).

Por lo tanto:

si se quiere evitar esta recaída en la metafísica, la hermenéutica ha de explicitar su propio fondo ontológico, es decir, la idea heideggeriana de un destino del ser que se articula como concatenación de las aperturas, de los sistemas de metáforas que hacen posible y cualifican nuestra experiencia del mundo. La hermenéutica se concibe como un momento dentro de este destino; y argumenta la propia validez proponiendo una reconstrucción de la tradición-destino de que proviene. Esta reconstrucción es, obviamente, ella misma una interpretación (Vattimo, op. cit, p 159).

La racionalidad a la que tenemos acceso está determinada por el hecho de que, estando implicados en un proceso (ya-siempre, en el que estamos “arrojados”), ya –siempre sabemos, al menos en cierta medida, dónde vamos y cómo hemos de ir. Pero para orientarnos necesitamos reconstruir e interpretar el proceso de la manera más completa y persuasiva posible (ibídem).

Ante todo, Vattimo quisiera sacarnos de posibles falsas interpretaciones:

Sería un error creer que podemos saltar fuera del proceso, aprehendiendo de alguna manera el arché, el principio, la esencia o la estructura última. La racionalidad es sólo el hilo conductor que puede comprenderse mediante una escucha atenta de los mensajes del *Schickung*. Tanto la elección teórica por la hermenéutica como las elecciones específicas de nuestra actividad interpretativa pueden justificarse argumentativamente sobre esta base (...) La relación de la hermenéutica con la modernidad o, en otros términos, con el pensamiento moderno como pensamiento del advenimiento del nihilismo (ibídem).

Pero esta relación hermenéutica con el científicismo moderno no puede ser más que una relación de rechazo. Se trataría, pues,

de reconocer y mostrar que la hermenéutica es una “consecuencia” de la modernidad más que su confutación. Lo cual implica, para la hermenéutica, la tarea de desarrollar un importante y controvertido aspecto de la herencia de Heidegger, a saber, su concepción de Ge-Stell, del mundo técnico-científico, entendido como cumplimiento de la metafísica o como primer anuncio de su superación (Vattimo, op. cit, p 160).

La hermenéutica es:

una teoría que trata de aprehender el sentido de la transformación (de la noción) del ser que se ha producido como consecuencia de la racionalización científico-técnica de nuestro mundo (...) Podría, tal vez, estar mucho más cerca de Foucault y lo que él ha llamado “ontología de la actualidad” (ibídem).

El hilo conductor de la historia aparece, se da, sólo en un acto interpretativo, que se convalida en diálogo con otras posibles interpretaciones y que, en última instancia, contribuye a modificar la situación de hecho en un modo que hace a la interpretación “verdadera” (...) La reconstrucción interpretativa de la historia que la

hermenéutica propone no es simplemente un nuevo vocabulario poético que se ofrece a un *Erlebnis* estético (Vattimo, op. cit, p 161).

Entonces, sirviendo de resumen: ¿dónde está la novedad vital que nos aporta la hermenéutica, o sea, cuál es su tarea?

La novedad y la importancia de la hermenéutica consiste, en definitiva, en la afirmación de que la interpretación racional (argumentativa) de la historia no es “científica” en el sentido del positivismo, pero que tampoco, ni mucho menos, es puramente “estética”. La tarea de la hermenéutica contemporánea parece ser la de articular en una forma cada vez más completa y explícita su inspiración original; lo que significa también la tarea de corresponder responsablemente a la llamada que le llega de su herencia (ibídem).

4.4.7. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Hermenéutica y acción*

Gianni Vattimo posee un texto interesante en este libro compilado por Lluís Álvarez y del que destaco también el proemio de Modesto Berciano para el asunto que aquí comparto.

Modesto Berciano en su estado de la cuestión propone «una superación tanto de la modernidad como de la postmodernidad más radical de Lyotard o de Rorty, mediante una nueva vía inspirada en Nietzsche y en Heidegger» (Álvarez 1999, 7).

Entre los que se han opuesto a la llamada filosofía postmoderna cabe destacar a Jürgen Habermas, principal representante de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en la actualidad, según Vattimo.

Habermas se opone también no sólo a la metafísica tradicional, sino también a corrientes como la fenomenología o la hermenéutica (...), (*que*) ha pasado a ser un tema fundamental en la discusión en torno a la postmodernidad. Heidegger, Habermas, Rorty, Vattimo, etc. –asegura Berciano– se refieren de modos diferentes a la hermenéutica (ibíd. 8).

Y, así, desde estas mismas claves se pregunta M. Berciano: “¿No habría que completar la hermenéutica, integrando en ella tal vez resultados de otras corrientes filosóficas e, incluso, de las ciencias empíricas?” (ibídem).

En el Cap. 1: “La tentación del realismo”, Gianni Vattimo asegura que «la frase nietzscheana “No hay hechos, sólo interpretaciones” puede ser asumido como lema de la ontología hermenéutica, con cautela porque podría sonar a metafísica. Hay que recordar –nos recuerda Gianni- el año cuando lo escribe Nietzsche y que “añade también que... y esto es ya interpretación (*Auslegung*)” » (Álvarez, op. cit, p 9).

De lo que se trata en Nietzsche, como en Rorty y en la ontología hermenéutica contemporánea, no es de una opción metafísica a favor del subjetivismo en contra del objetivismo, o a favor del irrealismo (idealismo) en contra del realismo. El “juego de las interpretaciones” no es en absoluto un conjunto de movimientos arbitrarios con los que el sujeto crea “imágenes de realidad”, de modo consciente o abandonándose sin más de modo surrealista al propio inconsciente, para oponerlas (...) a las de los otros (ibídem).

También ese juego es siempre, de hecho, un conflicto: pero significa sólo y probablemente, por utilizar un término menos duro, la indicación de un *telos*, de un ideal regulativo hacia el que moverse. Eso es lo que sucede también en la noción nietzscheana de voluntad de potencia, la cual no alude sólo y definitivamente a un choque de fuerzas físicas mediante el cual atropellar a los demás sino a su propio movimiento de superación que sobrepasa también las distintas concreciones del poder, los “intereses “de cada centro de “voluntad” (Álvarez, op. cit, p 9-10).

¿Por qué –se pregunta Vattimo- no querer la interpretación? Hay ahí –afirma- un autoritarismo metafísico que funciona como una ideología contra la contingencia, contra la libertad de las perspectivas, etc. Al enfrentarse con la hermenéutica o con la ontología que ella presupone (...) los realistas pecan por cierto de poco realismo: no aciertan a captar y describir “adecuadamente” la experiencia de la que parte y sobre la que, si se quiere, se funda. Excluyen que pueda ser una experiencia verdadera porque la encuentran poco realista, demasiado contrastante con los principios que rigen toda posible realidad (Álvarez, op. cit, p 10).

Pero, ¡ojo con la idea de Vattimo!:

Sin embargo –prosigue- esta experiencia es la que constituye de hecho la “realidad” de mucha filosofía contemporánea: desde Nietzsche a Heidegger y toda la galaxia de pensamiento postmodernista; pero también la de varias escuelas del psicoanálisis, así como la de muchas posiciones filosóficas y epistemológicas pos analíticas... (ibídem).

La problemática nietzscheana de la muerte de Dios, o la Heideggeriana del rebasamiento de la metafísica, que pueden aunarse bajo la común categoría del nihilismo y que dan lugar a eso que una lógica rigurosamente metafísica define como auto contradicciones performativas, ¿pueden ser eliminadas del panorama del pensamiento contemporáneo apelando sólo al principio de no contradicción? (No hay hechos, sólo interpretaciones. Pero incluso ésta es una interpretación...). ¿Pero –prosigue cuestionándose Gianni- es que el argumento lógico contra el escéptico ha convencido alguna vez a alguien hasta el punto de hacerle abandonar sus propias “convicciones” escépticas? (Álvarez, op. cit, p 10-11).

Y en la búsqueda de superación de la metafísica, Vattimo nos sugiere una reflexión sobre su ontología de la actualidad o del presente:

Asumir sin embargo el riesgo de concentrar la atención sobre la *koiné* hermenéutica como característica comprensiva y vaga de nuestra cultura actual es indispensable para cualquier comprensión suya teórica, no superficial y capaz de captar ahí un hilo conductor interpretativo. Este es el primer paso hacia una “ontología de la actualidad”, hacia un pensamiento, por tanto, que sobrepase el olvido metafísico del ser, olvido que se perpetúa desde que el pensamiento se mantiene en la confusa fragmentación de los saberes especializados y en los múltiples roles sociales en los que nosotros, los modernos, nos encontramos arrojados (Álvarez, op. cit, p 11-12).

Para Gianni Vattimo, la hermenéutica es

la filosofía que pone en su centro el fenómeno de la interpretación, es decir, una conciencia de lo real que no se piensa como espejo objetivo de las cosas de “ahí fuera”, sino como una captación que lleva en sí la impronta de aquel que “conoce”. Luygi Pareyson la define así: “conocimiento de formas por parte de personas” (Álvarez, op. cit, p 12).

La hermenéutica de hoy –según Vattimo- es una continuación, por remota que sea, del kantismo. El mundo es fenómeno, es decir, un orden de cosas en cuya constitución interviene activamente el sujeto. En Kant, sin embargo, aún hay la idea de que las estructuras a priori del sujeto, serían iguales en todos los seres racionales finitos (ibídem).

Conocer, para Heidegger, significa:

... constituir un fondo y un primer plano, ordenando las cosas a partir de una precomprensión que expresa intereses, emociones y que hereda un lenguaje, una cultura, formas históricas de racionalidad. Las cosas aparecen, se dan como entes, “llegan al ser”, sólo en el horizonte de un proyecto (...). Por tanto, la hermenéutica se puede definir también como un kantismo pasado a través de una experiencia existencial de la finitud y por tanto de la historicidad. Una transformación a cuya base se asienta la analítica existencial de *Sein und Zeit*... (ibídem).

No hay aspecto del mundo postmoderno –afirma contundentemente Vattimo- «que no esté marcado por la permeabilidad de la interpretación» (Álvarez, op. cit, p 12-13). No es un invento eso de la pluralidad y la no verdad de los enunciados.

Que sea una interpretación significa que se formula conscientemente en el cuadro de un proyecto –y de un proyecto arrojado, según la terminología de Heidegger-; y que por consiguiente quiere ser reconocida como interpretación razonable a la vista de un *telos* que ella selecciona por cuanto que de alguna manera ya se encuentra comprometida ahí, en su pertenencia histórico-destinal (Álvarez, op. cit, p 13).

Pero se pregunta Vattimo si esto es un síntoma de relativismo. Como advierte también en *Más allá de la interpretación* «la hermenéutica se configura como puro y peligroso relativismo sólo si no toma lo bastante en serio sus propias implicaciones nihilistas» (ibídem).

Puesto que la “verdad de la hermenéutica” como teoría alternativa frente a otras (...), debe reconocerse también ella misma como una interpretación, entonces su única posibilidad es la de argumentar como tal, esto es, como una “descripción” interna o lectura sui generis de la condición histórica en la que está arrojada: la hermenéutica elige orientarla en una dirección determinada, para lo cual no

hay otros criterios que no sean los que se heredan interpretándolos, desde esa misma proveniencia (Álvarez, op. cit, p 13-14).

...sólo un ser que procede indefinidamente (y no *infinitamente*) hacia su propia debilitación legítima la idea de verdad como interpretación y no como correspondencia. De otra manera la hermenéutica sería sólo una teoría metafísico-descriptiva de la pluralidad irreductible de las culturas; pero en cuanto metafísico-descriptiva sería todavía víctima (Álvarez, op. cit, p 14).

En una lista de los aspectos de la cultura contemporánea de los que el nihilismo quiere presentarse como interpretación `adecuada´ no entran sólo la mediatización de la sociedad, el pluralismo de las culturas, el mentís freudiano a la ultimidad de la conciencia, la secularización de la religión y del poder; sino también y sobre todo los desarrollos `irrealísticos´ de las ciencias y de la epistemología que los acompaña (Álvarez, op. cit, p 17).

Como dijo Hilary Putnam y nos recuerda Gianni Vattimo, acerca de la racionalidad de la verdad:

La verdad “es una especie de aceptabilidad racional...más bien que la correspondencia de un `estado de cosas´ independiente del discurso y de la mente” (...) La teoría de Putnam muestra al menos que hay una cierta racionalidad en la tesis según la cual la ontología nihilista de la hermenéutica posee firmes títulos para presentarse como la *koiné* de la cultura de nuestra época (Álvarez, op. cit, p 17-18).

Para seguir con el Heidegger del segundo período, el de la ontología nihilista del evento: no es preciso en absoluto –afirma Vattimo- abandonar la conciencia originariamente fenomenológica de la experiencia como encuentro con lo otro -(distinto)- de sí. La analítica existencial, si acaso, aporta a la fenomenología la indispensable apertura a la dimensión histórica del encuentro (...) No es casualidad que Heidegger llame precisamente a este transmitirse de interpretaciones (inseparables de los hechos que comprenden) la “historia del ser” (Álvarez, op. cit, p 19).

Que la realidad sea (nuestra) historia –asegura finalmente Vattimo- no hace que ésta se convierta por eso en una fábula; «ya que si el mundo ha llegado a hacerse fábula, como describe Nietzsche, es por eso mismo que la fábula (los esquemas

mentales que deberían reducir todo a sí mismos) ha sido negada» (Álvarez, op. cit, p 20).

4.4.8. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *Las aventuras de la diferencia*.

Las aventuras de la diferencia lleva como subtítulo “Pensar después de Nietzsche y Heidegger”, y reúne una serie de escritos en torno al tema de la diferencia, que podemos pensar hoy tras las bases anteriormente puestas por Nietzsche primero y, después, Heidegger. Cuando hablamos de “diferencia”, lo estamos haciendo tanto respecto al concepto como a sus implicaciones históricas. Si bien, expresar todas las cuestiones importantes del texto haría de ello un asunto interminable, sí se pondrán sobre el papel, de forma explícita, las más relevantes:

Comienza diciendo Gianni Vattimo que de Nietzsche y Heidegger se extraen datos a veces análogos, a veces contrastantes:

Nietzsche y Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma del pensamiento, por lo cual después de ellos “pensar” asume un significado distinto del que antes tenía. En Nietzsche esto queda explícito en el tema de la muerte de Dios y del superhombre (Vattimo 1990, 5).

El pensamiento tal como la tradición lo ha concebido y ejercitado aparece, desde esta perspectiva, como una “enfermedad”, puesto que está signado por una separación considerada insuperable entre ser y valor, acontecimiento y sentido; pero esta separación, dice Nietzsche, es sólo un efecto de las relaciones de dominio (...), de la estructura edípica del tiempo (ibíd., 5-6).

Gianni prosigue este discurso comentando que

de este modo la cuestión “qué significa pensar” no es remitida sólo a la praxis, a la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, ya que esta transformación puede ser eficaz y puede dar lugar al nuevo pensamiento solamente si, a la vez, las estructuras del dominio son demolidas allí donde su raíz es más resistente, en la

“gramática”, o sea, en el corazón mismo de las categorías que ordenan nuestra experiencia elemental del mundo: por ejemplo, la relación sujeto-predicado (propiedad), sujeto-objeto, sustancia-accidente (Vattimo, op. cit, p 6).

Y así llega a establecer en la siguiente página:

El nuevo pensamiento al que apunta Nietzsche con la predicción del superhombre es también legible como “aventura de la diferencia”: sobre todo en el sentido de que es un pensamiento capaz de abandonarse (sin miedos metafísicos ni actitudes de defensa que se expresen en la reducción de todo a un único principio, poseído el cual nada puede ocurrirnos) a la multiplicidad de las apariencias, liberadas de la condena platónica que las convierte en copias de un original trascendente, lo cual impone inmediatamente jerarquías y exaltaciones (ibídem).

Se trataría así de entender la diferencia como des-titución de la «definitividad de la presencia, contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas. La diferencia como des fundamentación tiene también el significado de una finitud intrínseca a la existencia como ser-para-la-muerte, ser que tiende a desaparecer (ontología de la decadencia) » (Vattimo, op. cit, p 7-8).

Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento”, que, al privilegiar categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa “primera”, el hombre como `responsable´, pero también la voluntad de poder, si se la lee metafísicamente como afirmación, toma de poder sobre el mundo) son categorías violentas, que se ven “debilitadas” o pierden su poder, en el sentido en el cual por ejemplo Benjamin habla de “percepción distraída” del hombre metropolitano (Vattimo, op. cit, p 9).

Entonces Vattimo, armándose de sabiduría hermenéutica termina esta misma página diciendo:

Es a la luz de semejante “ontología de la decadencia” que Heidegger puede hablar del mundo técnico, al que llama el Gestell –y, por consiguiente, de la sociedad de masas- también como el lugar en que se anuncia el alumbramiento del ser. Precisamente doce parece que el olvido de la diferencia es más completo, en la experiencia del hombre metropolitano, el ser, quizás, habla de nuevo, en su modalidad

“débil”, que comporta también la disolución del sujeto con todas las características violentas (...) que la tradición metafísica le ha atribuido (ibídem).

Este sujeto depotenciado -continúa afirmando Vattimo- es el que vive el ser-para-la-muerte, más que el hombre ético o religioso de Kierkegaard, siempre demasiado patético en su convicción de que, en sus elecciones, se juega su destino eterno. El sujeto depotenciado debería estar dispuesto, pues, a una relación menos dramática con la propia mortalidad (Vattimo, op. cit, p 9-10).

De la primera parte voy a destacar los aportes que proporcionan “Razón hermenéutica y razón dialéctica”:

La ontología hermenéutica de Gadamer se puede considerar más bien un intento explícito de superar precisamente la condición del espíritu moderno que Nietzsche señala:

en la perspectiva de Gadamer se enriquece con toda una serie de conexiones con el discurso heideggeriano sobre la metafísica y sobre su operación. Por lo tanto, parece legítimo examinar la ontología hermenéutica en relación con esta más o menos explícita pretensión de superar los límites de la conciencia o enfermedad histórica (Vattimo, op. cit, p 15).

«La pureza y la naturaleza de la relación entre vida e historia, que Nietzsche consideraba que habían existido en la época trágica de los griegos, se han deteriorado `debido a la ciencia, debido a la exigencia de que la historia sea ciencia”» (Vattimo, op. cit, p 17). A raíz de Nietzsche podemos entrever que la enfermedad histórica puede hacernos avanzar para discutir, y así avanzar, los resultados y los límites de la superación hermenéutica del historicismo. Refiriéndose a Nietzsche afirma:

está interesado en delimitar la “utilidad y el perjuicio de la historiografía para la vida” (...) El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión “objetiva” (...), estos dos aspectos no son momentos separados, ya que la actividad de la reflexión comparativa y discerniente está inspirada y movida por su utilidad para la vida, y, por otra parte, la vida misma (...) no es pensada en términos puramente “biologicistas”, siempre como manifestación de algunas exigencias-base (Vattimo, op. cit, p 19).

Y prosigue: «La delimitación del horizonte no puede describirse sólo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante (...) Al contrario, la noción de horizonte alude a lo que está más allá de él y dentro de él» (Vattimo, op. cit, p 20).

Cualquier configuración histórica olvida en tanto que deja fuera de la propia esfera todo “el resto” de la historia, y olvida también al propio ser, rodeada por la oscuridad. Pero la articulación de lo iluminado, haciéndose valer como exigencia *universal*, ya no sólo interna al horizonte, tiende a consumir la oscuridad de la que vive, de modo que la creatividad y la capacidad de producir historia se debilitan y mueren (Vattimo, op. cit, p 20- 21).

«... La vida es el poder más alto, dominante, puesto que un conocimiento que destruyera la vida se destruiría simultáneamente a sí mismo”» (Vattimo, op. cit, p 20-22). Pero Nietzsche habla siempre incidiendo en la polémica que desenmascara falsos ídolos:

(...) de vida y conocimiento en términos de conflicto, y los poderes eternizantes del arte y la religión no señalan aquí una síntesis estilística, sino que son esencialmente poderes “oscurantistas”, quizá supra históricos, pero a la vez también anti históricos (...); anti histórico es el acto con el cual el hombre instituye el horizonte estable dentro del cual la acción es posible (ibídem).

Como panorámica de la cuestión, Gianni nos ofrece el mapa de la ontología hermenéutica. ¿Quién mejor que él puede ofrecérselo sin ángulos muertos...?

El “mapa” de la ontología hermenéutica comprende también a un amplio sector de la cultura francesa (de Ricoeur a los postestructuralistas como Derrida, Foucault, Deleuze (...) Lacan, (...) Pareyson; además de extensiones de tipo teológico y literario, que representan las vanguardias de la hermenéutica en la cultura norteamericana actual (...). Este mapa, en toda su problematicidad, está claramente trazado desde un punto de vista hermenéutico, heideggeriano y gadameriano (Vattimo, op. cit, p 24).

Y cuando ataja el tema del círculo hermenéutico, observa con mucha agudeza:

Círculo hermenéutico es aquel que la reflexión sobre el problema de interpretación ha encontrado siempre en el curso de su historia, desde las primeras teorías sobre el significado alegórico de los poemas homéricos, hasta el tipologismo de la exégesis patristica y medieval, y el principio de la *sola scriptura* de Lutero, hasta llegar a Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, quien por primera vez le ha dado una elaboración filosófica rigurosa reconociéndolo no como un límite, sino como una posibilidad positiva del conocimiento, más aún, como la única posibilidad de una experiencia de la verdad por parte del ser-ahí. En sus términos más esenciales, el círculo hermenéutico muestra una peculiar pertenencia recíproca de “sujeto” y “objeto” de la interpretación (Vattimo, op. cit, p 24-25).

El círculo hermenéutico –prosigue- es, así, la única posibilidad de una experiencia de la verdad por parte del ser-ahí. Es sujeto y objeto de la interpretación y, antes de cualquier acto cognoscitivo, el conociente y lo conocido se pertenecen recíprocamente, el conociente está dentro del mundo que lo conocido co-determina (ibídem).

Una vez reconocido que el conocimiento histórico no se puede entender y explicar sobre la base de esquemas de la oposición sujeto-objeto, (...) aparecen dos problemas: cómo y por qué la historiografía ha llegado a asumir como válido este modelo; (...) y hasta qué punto el modelo sujeto-objeto, con la relativa canonización de la objetividad, vale, en general, incluso en el ámbito de las llamadas ciencias de la naturaleza (Vattimo, op. cit, p 26).

«Los límites propios de la metodología científica moderna se convierten en los `límites´ (...) del pensamiento en la época de la metafísica, es decir, en la época del olvido del ser y de la reducción del ente al objeto» (Vattimo, op. cit, p 27). «Pero interpretar es también producir una nueva historia» (Vattimo, op. cit, p 28).

El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, configura, con estas implicaciones suyas –según Vattimo-, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. Nosotros pertenecemos ya a la cosa que nos es transmitida (Vattimo, op. cit, p 29).

El concepto de “fusión de horizontes” gadameriana, en el que el mundo con sus objetos aumenta en el ser con su interpretación, implica dos cosas, según Gianni Vattimo: el carácter dialógico de acontecimiento histórico y la interpretación como proceso que cambia el carácter de la llamada y hace surgir nuevas preguntas (Vattimo, op. cit, p 30).

Y, así, Gianni intenta conectar a Gadamer con su otro maestro:

...A la ontología hermenéutica es consustancial una visión de la historia como historia del lenguaje y como diálogo abierto; es a esto a lo que, basándose en premisas no muy distintas de las de Gadamer, Luigi Pareyson llama explícitamente la infinitud de la interpretación (Vattimo, op. cit, p 31).

«Nietzsche criticaba como enfermedad al objetivismo historiográfico en tanto expresión de una escisión entre interior y exterior, entre hacer y saber» (Vattimo 1990, 31). Y desde Heidegger podemos afirmar que se destapa el error del hombre occidental, del hombre tecnológico (Vattimo, op. cit, p 32).

«Heidegger no llega jamás a decir que el ser es lenguaje, como, por el contrario, hace Gadamer en la fórmula recordada», afirma Vattimo en la página 33. Para Heidegger, ser-lenguaje y el carácter hermenéutico de la experiencia humana son problemáticos. Mientras en «Gadamer y en la ontología hermenéutica todo se convierte en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia» (Vattimo, op. cit, p 33).

Pero si hay alguna cuestión relevante a destacar, una de ellas es su visión particular sobre la ontología hermenéutica. El ser es lenguaje significa –según Vattimo– que es un acontecimiento del mismo ser. La enfermedad histórica es la escisión entre teoría y praxis:

La ontología hermenéutica (...) permanece en verdad ligada a la separación de teoría y praxis. Esta separación no tematizada es rechazada y reprimida, pero “regresa”, precisamente como la represión de la teoría psicoanalítica, o como el `prejuicio ´no reconocido y aceptado de que habla la misma teoría de la interpretación (...), la infinitud del proceso interpretativo es, en un último análisis, sólo la correlación con la finitud del hombre (Vattimo, op. cit, p 35).

Afirma en la misma página Gianni Vattimo (*ibídem*, *Las aventuras de la diferencia*):

A Gadamer la unidad de hacer y saber sólo le parece posible bajo la forma monológica del sistema hegeliano. La pretendida superación de la enfermedad (o de la conciencia) histórica se transforma así en una nueva canonización de la historia como puro transcurrir.

El marxismo, en el siglo XIX, es un intento gigantesco no sólo de hacer la historia, sino de adueñarse de ella, práctica y teóricamente...*La pluralidad de los sentidos* de la historia puede descubrirse y alcanzarse por sí, sólo en la perspectiva de una totalización futura...Nuestro fin histórico, en el seno de este mundo polivalente, es acercar el momento en que la historia no tenga más que *un solo sentido*... (Vattimo, op. cit, p 37-38).

Es por esto –afirma Vattimo- que

desde el punto de vista de la ontología hermenéutica, cualquier reivindicación de totalidad aparece sólo como el peligro del fin de la historia, el riesgo de la absolutización del monólogo en su forma hegeliana (...) puede concebir la historia en acto sólo como enfermedad, es decir, como separación entre ser y significado, entre hacer y saber, entre teoría y praxis. Pero no se puede superar la enfermedad hasta que no se sienten las bases de una historia que no sea enfermedad, escisión de interior y exterior, ausencia de estilo (Vattimo, op. cit, p 38).

Así, pues, la palabra es contextual:

...no es, ante todo, signo de un mundo independiente del lenguaje; antes y más profundamente que “historia de `cosas””, la historia es historia de palabras, diálogo (...), para la ontología hermenéutica, sigue siendo, a pesar de cualquier referencia a Heidegger, el “es” de la metafísica, descripción de esencias simplemente-presentes. Nietzsche, Heidegger, y por último Sartre, cada uno a su modo, han captado, en cambio, la problematicidad de este “es”... (Vattimo, op. cit, p 38)

Por lo que Vattimo entiende que hay que dar un salto:

...es un acto que requiere un cambio mucho más complejo que la pura toma de conciencia del círculo hermenéutico y de sus implicaciones: ya sea que el

“salto hacia atrás” heideggeriano (del pensamiento metafísico-representativo al pensamiento del ser como rememoración, *Andenken*), o la construcción nietzscheana del superhombre, o la fundación sartriana de un nuevo modo de vivir la intersubjetividad, en la cual, por fin sea sometida la inercia de la contra finalidad que domina en el mundo de la penuria y la lucha (Vattimo, op. cit, p 39).

Respecto a la cuestión del “círculo hermenéutico”, S. Zabala, en el cap. “sobre hermenéutica y postmodernidad”, en *Debilitando la filosofía*, “entiende que Vattimo ve en esta cuestión algo que no puede ser superado, ya que parte que toda interpretación está basada en otra. Vattimo consideró la interpretación como un proceso de debilitamiento, la interpretación débil de una época (Zabala, op. cit, p 26).

“Dios ha muerto” nos enseña que nuestra experiencia ha cambiado, no concibiéndose verdades últimas (ibídem). Volviendo a Vattimo y *Las aventuras de la diferencia*, el de Turín se pregunta si es posible –en este sentido- una superación de la metafísica:

Es éste el resultado, o mejor el nuevo punto de partida, al que conduce una reflexión sobre los límites de la ontología hermenéutica desde el punto de vista del problema de la enfermedad histórica. La totalización a la que remiten las preguntas que hemos expuesto es siempre algo futuro, pero quizá sólo ella sea capaz de conferir a los tiempos de la historia un carácter distinto de aquel puro transcurrir (el transcurrir de lo no esencial, separado de su sentido) que la constituye como enfermedad (Vattimo, op. cit, p 39).

De la segunda parte: “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio” destaco afirmaciones de Vattimo como las siguientes:

Lo que nos importa a nosotros, y al mismo Nietzsche, -afirma Vattimo- no es tanto la distinción entre la *quaestio iuris* del valor de verdad de una proposición y la *quaestio facti* de la evidencia subjetiva en base a la cual alguien sacrifica la vida por afirmarla. La tradicional consideración cristiana del martirio, por lo demás, no ha sostenido jamás que él sea una verdadera y precisa “prueba” de la verdad del cristianismo (Vattimo, op. cit, p 45).

O poco más adelante, cuando afirma que

El hecho de que yo no pueda pensar como posible lo contrario de una proposición, en lugar de demostrar su verdad, prueba sin más que ella es falsa, ya que revela de tal modo que sólo es una condición determinante para el mantenimiento y el desarrollo de un cierto tipo de vida, el mío y el de mi mundo; mi aceptarla por verdadera es, por lo tanto, todo lo contrario que la mirada desinteresada y objetiva del científico (ibídem).

Este es el sentido de la reducción de la verdad a la moral que realiza Nietzsche. En el hecho de que una proposición aparezca como evidente juegan una serie de premisas históricas, de predisposiciones del sujeto a aceptar o rechazar, predisposiciones que están guiadas por el interés por la conservación y el desarrollo de una determinada forma de vida (Vattimo, op. cit, p 45-46).

La verdadera raíz del rechazo de Nietzsche al martirio y al testimonio está en el hecho de la desconexión entre verdad e inspiración y la posible justificación de los fanatismos:

la evidencia irresistible no es signo de verdad. Ella sólo atestigua la conformidad de una proposición a los intereses de una cierta forma de vida a la cual pertenece el individuo (...) conforme a ciertos esquemas práctico-utilitarios que él comparte con su época, con su “especie” histórica (Vattimo, op. cit, p 46-47).

Y aquí es cuando Vattimo entiende que Heidegger arremete contra el concepto ficticio de verdad y sus posibles justificaciones interesadas, aún inconscientemente:

Cuando yo declaro que algo es cierto, en cuanto evidente, sucede en mí algo distinto de lo que yo creo y me parece; mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica), pero en realidad no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses propios y del grupo al cual pertenece (época, clase social, etc.), de los cuales es inconscientemente portadora. En el acto del conocimiento se produce, pues, más de lo que la conciencia sabe; es más, ella refleja en sí un proceso que ya ha sucedido “fuera” de ella (Vattimo, op. cit, p 47).

La personalidad individual es un conjunto, podíamos decir, de pasiones

que están en lucha entre sí y dan lugar a equilibrios siempre provisionales (...) La noción clásico-cristiana de persona tiene su legitimidad sólo en el hecho de que el hombre europeo (...) está organizado y dirigido por la conciencia, por la razón, por la “pasión de la verdad” (ibídem).

Pero lo paradójico es que la verdad es otra pasión circunstancial.

Si la crítica de Nietzsche al sujeto burgués cristiano anticipa y cuestiona temas y argumentos desarrollados luego en el psicoanálisis -asegura Vattimo-, el esfuerzo heideggeriano de superar la noción de sujeto tiene una impronta más exquisitamente ontológica, incluso si se trata de indagar qué significa verdaderamente (Vattimo, op. cit, p 49).

Aunque no lo observo cien por cien así como lo ve Heidegger, debido, quizá a la hipoteca que me pesa como cristiano, es cierto y reconozco con él y Vattimo que la idea de testimonio es próxima a la de la autenticidad. La autenticidad se apropia de la cosa misma, en cuanto es auténtico, pero entiendo que el testimonio es la acción amorosa, fruto de una experiencia que te inunda y te pide para no vaciarte, seguir amando, mirar no sólo por, sino con los demás, no tanto una finalidad como un modo de proceder inevitable.

Dice Vattimo, al hilo de esta cuestión, con visión altamente heideggeriana: «El hecho de que se hable de decisión implica obviamente que este proyecto es algo radicalmente individual, como es precisamente la decisión (y la muerte), que nadie puede tomar en mi lugar» (Vattimo, op. cit, p 51).

Si antes en *Sein und Zeit* era legítimo buscar un significado moral de la contraposición auténtico-inauténtico (...), en las obras del llamado último Heidegger parece que no tiene ningún sentido hablar de una elección de parte del hombre, que no sea la elección de la “espera” y de la “preparación” de un nuevo advenimiento del ser (ibídem)

La desaparición de la noción de autenticidad y, en general, la pérdida de sentido del concepto de sujeto van al mismo paso, en Heidegger, con la profundización de sus tesis sobre la metafísica como destino de pensamiento occidental, o quizá del pensamiento humano en general (...) La inautenticidad es la no verdad que necesariamente acompaña y “funda” la verdad como apertura. Que el ser-ahí se encuentre

siempre-ya, originariamente, en la inautenticidad (como decía *Sein und Zeit*) significa, para la perspectiva ontológica sucesiva, que la verdad surge y se abre siempre, solamente, en un ámbito de no verdad, de epoché, de suspensión y ocultamiento (ibídem).

No es saliendo –con una personal asunción de responsabilidad- del mundo del *man*, que nos volvemos auténticos; sólo con la modificación de este mundo, con la mutación de la época del ser se puede eventualmente (...) entrar en una esfera de existencia auténtica, la que no olvida al ser a favor de los entes (Vattimo, op. cit, p 52).

La teorización de la metafísica -como destino del ser –continúa incidiendo Vattimo- se resuelve en el descubrimiento del carácter constitutivo e imprescindible que tiene para el individuo la pertenencia a un mundo histórico. No hay autenticidad del individuo en un mundo inauténtico; sólo con el cambio total de este mundo, con la inauguración de una diversa “época del ser”, puede operarse el pasaje a la autenticidad. La *kehre* del pensamiento heideggeriano “pone en evidencia que aquel individuo tiene las mismas dimensiones que este “sujeto”, y que la crítica al trascendentalismo comporta también la crisis de la individualidad cristiano-burguesa (Vattimo, op. cit, p 53).

Nos recuerda Vattimo que Loewith y Adorno se contraponen en algunas cuestiones importantes a Heidegger:

...reprochan a Heidegger el haber teorizado el ocaso del sujeto frente a poderes más grandes que él: el destino histórico o, sin más, el ser (...) En resumen, el verdadero sentido del cambio ontológico del pensamiento heideggeriano posterior a *Sein und Zeit* es el reconocimiento de la insuficiencia de la noción burgués-cristiana de sujeto para interpretar la experiencia histórica del hombre actual (Vattimo, op. cit, p 54).

En el capítulo III de *Hermenéutica y acción*, titulado “¿Hermenéutica sin consenso?”, de A. Herrera Guevara, se nos advierte que la corriente postmoderna se instala en las antípodas de estos razonamientos porque Lyotard ubica su obra, sin ambages, en la crítica totalizante de la modernidad. Quiere someter a un severo examen el pensamiento de las Luces y pretende demostrar la falsedad de la tesis ilustrada que aseguraba la idea de un infinito unitario de la Historia y la idea de un sujeto universal: todo el proyecto moderno ha sido aniquilado por la tecno ciencia capitalista. Esto le induce a perseguir una tarea de búsqueda de la verdadera condición postmoderna.

Naturalmente los grandes relatos de emancipación no tienen cabida. Por lo que muchos dirán bajo este discurso legitimador que ya no cabe hablar de emancipación (Herrera Guevara 1999).

Como afirma Jurgen Habermas (otro de los grandes de la filosofía actual) en *La necesidad de revisión de la izquierda*:

Hemos de emanciparnos de la idea de que la exclusión del diez por ciento de parados sea algo normal, de que el comercio internacional de armas sea algo normal, de que la discriminación de turcos y argelinos sea algo normal (...) Hemos de emanciparnos de la idea de que la conexión entre una soberanía que se ha vuelto obsoleta y la fuerza de arrastre que representa el armamento nuclear, haya de considerarse normal (Habermas 1991, 54).

Quizá el discurso político pro-nazi fuese el reconocimiento de la «necesaria prevalencia de las dimensiones socio-políticas sobre las individuales en la experiencia del hombre» (Vattimo, op. cit, p 55). El hombre tiene, pues, una posición peculiar en relación con el ser:

La historia no se juega sobre el plano de nuestras decisiones individuales conscientes: ya sea porque ellas encubren y esconden decisiones y elecciones ya hechas y de las cuales no somos conscientes pero que nos guían, ya sea porque, en las mismas decisiones que creemos nuestras, juega nuestra pertenencia a un mundo histórico, a una clase, a un lenguaje que nos condiciona y nos *bestimmt*. Estas dos fuentes de “condicionamientos” no están, sin embargo, en el mismo plano (ibídem).

El superhombre nietzscheano no es un voluntarismo personal, sino que requiere una preparación de generaciones y posee una analogía con la nueva época del ser.

El ser no es pensado como lo opuesto a la conciencia, como el objectum puesto delante del sujeto, sino en una siempre-ya iniciada relación dialéctica con él, la solución del círculo puede ser, y es, la conclusión de la tercera tesis, la praxis revolucionaria, como “coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humanas”. Esta noción, tal como se presenta en el contexto de las *Tesis* y con el sentido que tiene en el conjunto del pensamiento de Marx, se revela como pertinente a nuestro

problema –que es el de reencontrar el sentido del testimonio como sentido de la acción y de la elección histórica (Vattimo, op. cit, p 58).

Muy interesantes son algunas ideas que pone Vattimo en conexión con el ámbito socio-político contemporáneo. Por ejemplo con Marx:

El modo de ser del sujeto sería el único modo de ser posible de la humanidad, de manera que, negado el sujeto, ya no exista el hombre (...) la noción marxiana de praxis revolucionario parece contener otra indicación positiva. La acción revolucionaria, como se sabe, no es para Marx obra del individuo singular, sino de la clase. Más aún, en general Marx ha dejado bien en claro, en toda su obra, que los protagonistas de la historia no son los individuos singulares sino las clases (ibídem).

Para Nietzsche y también para Heidegger el paso de la inautenticidad a la autenticidad se sustenta «no en un puro juego teórico de prestidigitadores, un hecho de conciencia», sino en «la construcción histórica (y política) de un mundo» (Vattimo, op. cit, p 59).

Igual de interés suscita la relación que ofrece con Bloch y el concepto de utopía:

La noción de testimonio (...) puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que consiga liberarse de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser y, paralelamente, renuncie a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa. Estas dos exigencias deben ir juntas... (ibídem).

De este modo –concluye-:

...la afirmación heideggeriana sobre la no definitividad del sujeto (en el recordado pasaje de Holzwege) puede ser aproximada e interpretada con otras afirmaciones, de sabor análogo, que se encuentran en el *prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch: el descubrimiento de que no es el individuo sino la clase quien protagoniza la historia es sólo el primer paso en la vía del descubrimiento –teórico-práctico- de un nuevo, más auténtico modo de existir del hombre, del cual por ahora sólo se vislumbran pocos y contrastantes indicios (ibídem).

En la pág. 63 de *Las aventuras de la diferencia*, Vattimo proclama el cariz nietzscheano-heideggeriano de todo pensamiento de la diferencia:

Aquello que propongo llamar pensamiento de la diferencia se define ante todo, como es fácil de imaginar, en referencia a Heidegger. Y, por otra parte, es precisamente Heidegger (...) el pensador que determina de modo decisivo toda la lectura contemporánea de Nietzsche. Tanto en su interpretación de Nietzsche como en el conjunto de su meditación filosófica, la diferencia tiene en Heidegger su papel esencial (Vattimo, op. cit, p 63).

Saltando a las páginas 142-143 leemos y destacamos:

«Rememorar la diferencia entre ser y entes significa, en una primera aproximación, apropiarse del horizonte dentro del que somos arrojados». Y en la 149-150 sentencia Vattimo:

Esta actitud heideggeriana, si se quisiera medirla con criterio, es de una extremada actualidad: se enlaza con los aspectos más estimulantes y aún vivos de cierto pensamiento del siglo XX –en Simmel a Bloch y Benjamin. Como algo más radical y más problemático, en Heidegger, está precisamente la insistencia en la dimensión rememorante del Andenken, que parece querer torcer la esencia de la técnica en una dirección a ella heterogénea. Al igual que en Bloch y Benjamin, en Heidegger está la aceptación de la técnica como destino, sin embargo, no impulsa al hombre hacia una condición totalmente desarraigada con respecto a la tradición humanística; por el contrario, hace de él, según Heidegger, una suerte de flaneur cuya esencia es, de algún modo, la repetición (irónica, “pervertida”) de la experiencia humanística. No es, por lo tanto, “camino de Ge-Stell hacia el An-denken”, sino “hacia el An-denken en él y a través del Ge-Stell (Vattimo, op. cit, p 149-150).

4.4.9. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos en *El compromiso del espíritu actual*. Con Gianni Vattimo en Turín

Vattimo, en la página 26 de la edición de esta obra, en su discurso de despedida de la Universidad de Torino (“Del diálogo al conflicto”) afirma:

El resultado nihilista de la hermenéutica “no significa no tener ya criterios de verdad”, sino únicamente que estos criterios son históricos y no metafísicos; ciertamente no ligados al ideal de “demostración”, sino más bien orientados a la persuasión, a la verdad como asunto de retórica, de aceptación compartida; como lo es por lo demás también la proposición científica, que vale en cuanto es verificada por otros, los pertenecientes a la llamada “comunidad científica” y nada más.

Vattimo critica a Jürgen Habermas por el hecho de estar bastante más próximo (de lo que él cree y quisiera) del pensamiento único. Se ha inclinado

hacia una reanudación cada vez más explícita del kantismo, en lugar de volverse hacia su marxismo crítico de origen. Por eso- continúa Vattimo- Habermas se detiene cada vez menos sobre los modos de los cuales depende la realización de las condiciones de un diálogo. Una prueba de ello, me parece, –afirma Gianni Vattimo- está en el hecho de que acentúa en sus posiciones políticas cada vez más perceptiblemente un tipo de marcado “institucionalismo”, una confianza poco justificada en las organizaciones internacionales como la ONU, por ejemplo, de cuya ineficacia a la hora de confrontar la voluntad de los países fuertes (o del país más fuerte) ya pocos de nosotros podemos razonablemente dudar (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo 2011, 26-27)

Así, afirma Vattimo en la página 28, repensando con Nietzsche y Heidegger:

De la metafísica es de lo único de lo que hace falta salvarse porque es el producto y el sostén de las relaciones de dominio: incluso Pareyson –nos confirma Vattimo- lo pensaba, recuérdese que su lección de despedida se intitulaba: “Filosofía de la libertad” (ibíd., 28).

En la página 29 Heidegger nos enseña a rechazar, pues, el dominio como sustrato de supervivencia metafísica también con su trágico error de 1933:

Un error que nos parece tal (...) no sólo con la adhesión al nazismo en 1933, sino sobre todo cuando, a partir del ensayo El origen de la obra de arte (1936) empezó a elaborar un concepto de acontecimiento del ser y, debiéndolo pensar como libertad, novedad, proyecto- y no como simple desarrollo de una esencia metafísica dada de una vez para siempre- tuvo también que enfrentarse a su naturaleza conflictiva.

Bloch, Lukács, el comunismo soviético..., aún con intenciones participativas y comunitarias justas, acaban autenticando un individualismo moral rompiendo la premisa de la que partimos, que la verdad se da cuando nos ponemos de acuerdo, que la verdad es hermenéuticamente plural. En el *Origen sobre la obra de arte*, M. Heidegger nos recuerda que también la vecindad y la acción fundan el Estado (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, pp. 29-31).

Y es que la verdad de una proposición solo se prueba dentro de un paradigma histórico, por lo que no hay verdad eterna, como ya asumimos todos a raíz de los aportes inigualables que nos brindó *La estructura de las revoluciones científicas* de T. Kuhn. La existencia, piensa Heidegger, es proyecto; y el hombre mismo en cuanto sólo se da a través del hombre que es su “pastor” o también lugarteniente, es acontecimiento: es novedad, irreductibilidad, acaecimiento puro y simple, no necesario, sino siempre inaugural (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 31-32).

Pero la transición de un paradigma a otro –confiesa Vattimo junto a Kuhn- «no ocurre a través de un “diálogo”, tiene más bien el carácter de un cambio “catastrófico”» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 32) y no tanto “democrático” en el sentido de permisividad con que la ONU y otras instituciones nos tienen acostumbrados respecto a los intereses de los países poderosos. Vattimo propone, de urgencia, algo así como más Marx y no tanto un idealismo habermasiano. No se puede intentar salir de la metafísica –siempre apologética y excesivamente “realista”- sin implicarse en el conflicto del que pueda surgir la verdad-acontecimiento.

La libertad está siempre amenazada por la metafísica, es decir, por el dominio. Hoy la amenaza es la globalización que se suele esconder bajo la máscara de la racionalidad económica y científico-técnica. Como decía Heidegger, no sólo no tenemos una respuesta a la pregunta, sino que estamos olvidándonos de las mismas preguntas, por lo que tratar de recordar el ser es oponerse a toda neutralización y tomar partido. Y quien más proyecta es- en el sentido marxiano - porque menos tiene. (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 32-33).

Pero procuremos no caer en un cierto catastrofismo o fatalismo. Esto –como decía Vattimo en el inicio de su discurso- más que un adiós es un hasta luego....

Como afirma Simón Royo, es el punto de partida de un nuevo comienzo (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 37).

La verdad acontece en el diálogo. Existe una imagen apresurada de la hermenéutica como filosofía del diálogo que conviene rectificar según los últimos acontecimientos, porque el acuerdo no puede estar garantizado de antemano, y la interpretación –como decía Pareyson- puede fallar... Todo esto hace que Vattimo cuestione en parte la “fusión de horizontes” gadameriana y su optimismo respecto al diálogo hermenéutico, heredero de la metafísica hegeliana y platónica-socrática. Las decisiones tomadas por anticipado resultan contrarias al propio diálogo (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 38-39).

Es por ello que, los que se consideran en este sentido vattimianos, no pueden entender las condiciones ideales de diálogo de Habermas, ni el optimismo infundado en su acción comunicativa, casi de laboratorio, que terminan siendo condición imposible de reproducir debido a la complejidad propia del diálogo (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 41s).

La “teoría de los juegos lingüísticos” adolece de lo mismo, pero la desconfianza del diálogo no está motivada en razones internas a la teoría filosófica, sino como asegura Vattimo, nuestra intolerancia frente al diálogo proviene del malestar que provoca –como decía Hegel- “la condición general del mundo”, la situación de las sociedades contemporáneas occidentalizadas e industrializadas, donde pocos se sienten realmente a gusto (ibídem).

Gianni Vattimo ha descrito recientemente en su obra *Ecce comu* el ambiente de desolación que se vive en estos últimos años. Examina el antes y el después de la caída del muro y, entiende Gianni, que quizá era preferible la perspectiva vital existente antes de la caída, con sus horizontes de esperanza (salvando por supuesto, la posible guerra nuclear, etc.) que el orden establecido y unívoco de Bush ha generado. Como afirma en la pág. 42 de *El compromiso del espíritu actual* M. Leiro, no se trata de nostalgia sino de reconocimiento, de que no se puede polarizar y focalizar la sociedad y las políticas en un único sentido incontestable, pues se torna el mundo mucho más peligroso y fantasmagórico. El Pentágono y la CIA han jugado con el fantasma

amenazante del miedo que tanto paraliza y eficazmente aliena en el mismo bando buscando enemigos, los haya o no, y allí donde el miedo anida se aumenta la compra-venta, el capital y los enemigos. Es un terrorismo terrorista: el 20% de la población vive y consume el 80% de los recursos del planeta, y el 80% consume el 20%.

¿Hasta cuándo y dónde va a seguir manteniéndose esto? Cuando los que están arriba no hacen uso ético-práctico de su razón y no evolucionan hacia transiciones más justas que demandan el pueblo, entonces las frustradas evoluciones y transiciones políticas y sociales se convierten en revoluciones, y aquí el pueblo, donde reside la voluntad general y cobra sentido las políticas, se levanta y acaba quitándoles a los que se atrincheran arriba todo lo que les pertenece, especialmente para recobrar la voluntad de discutir y orientar un proyecto porque todos somos “zoom politikón”, no sólo una casta política.

Todos tenemos el deber y el derecho de interpretar los signos de los tiempos, el espíritu que mueve las políticas, la vida y los resortes del hombre. No es patrimonio sólo de unos pocos que se apropian de algo tan universal. Ya se le llame casta sacerdotal, política o empresarial, los de arriba no están ahí para pisotear a los de abajo, tan sólo representan a un grupo muy extenso de ciudadanos que nunca firmaron un cheque en blanco sobre sus vidas ni hipotecaron su futuro ni el del planeta.

Pero si Occidente está podrido y “dañado de fábrica”, Oriente (China, India...) tampoco está rompiendo el círculo vicioso y metafísico de poder y sometimiento; quizá lo único que se está trasluciendo es que hay quien rivaliza hoy por hoy con EEUU y las potencias económicas clásicas. Se están postulando nuevas potencias para ocupar el lugar de privilegio/marginación en el mundo desde una simbiosis ideológica (comunismo-capitalista) sin precedentes.

Si unimos todo esto a la actual crisis económica, observamos el sentimiento de frustración que los ciudadanos mantienen al ver que los gobiernos no son nada ni nadie ante las multinacionales y los movimientos bursátiles, auténticos gobernantes de nuestro presente y, esperemos que no lo sean de nuestro futuro. Aquí cobra también mucho peso los medios de comunicación, como el caso que nos recuerda Vattimo que ha llevado al poder italiano al hombre más poderoso de los medios y la

televisión: Silvio Berlusconi. Ahora en estos días, curiosamente ha sido condenado a cuatro años de cárcel, la cual no pisará pero no sin evidenciar la violencia, tráfico de influencias y los métodos mafiosos que “il cavaliere” siempre ha sostenido.

Quizá esté enraizándose tanto el sistema capitalista en los tuétanos del hombre de hoy, como único sistema posible, como el “más democrático” de los sistemas para que quepamos todos...que está produciendo un giro de la izquierda al centro-derecha de la política o, al menos, , al absentismo político electoral. El sindicalismo, aparte de los “buitres” internos que alberga, (como suele ocurrir en toda institución) está navegando sin rumbo ni horizontes dentro de esos mares que manejan las grandes empresas, el flujo de capital y las nuevas zonas de provecho económico, siempre relacionadas directamente con un tener las manos menos atadas para arriesgar y los precios más bajos para pagar. O sea, donde los derechos humanos están más ausentes, allí se mueven las nuevas propuestas de inversiones multinacionales.

EEUU, el mago de la sociedad ejemplar (siempre “el tuerto es el rey en el país de los ciegos...”) ha sabido asegurar el modelo económico en su traducción política del bi-partidismo. Aseguran el capitalismo de mercado y sólo dan la alternancia como posibilidad y válvula de escape social del electorado. Mientras tanto la CIA mina cualquier otra subversiva posibilidad en su territorio y en sus amplias fronteras financieras, que no son otras que las del mundo conocido, salvando los nuevos y extensos territorios económicos que le han “robado” China y otros países emergentes. Estaremos pendientes, como buenos observadores, de los posibles próximos movimientos de la Casa Blanca. Sabemos de su terrible capacidad de inventiva para sacarse de la manga cualquier guerra “preventiva” si su inercia económica natural no consigue los objetivos establecidos.

Dice Silverman que tenemos un mundo único y varios acontecimientos. Gianni Vattimo se interroga sobre esta misma cuestión, y Rorty habla de un “mundo perdido”...pero la cuestión evidente es que hay múltiples acontecimientos. Y es que las cosas no suceden sólo en *el* mundo sino en *un* mundo particular, con una cosmovisión concreta. Al igual, EEUU configura su política de defensa al hilo de un miedo y la preservación de ese miedo-pánico que hará interpretar que el enemigo está siempre ahí fuera de sus fronteras. Es una manera de justificar la

superproducción-superprotección militarista y, en contrapartida, facilitar las armas personales, como muy bien han desvelado en fenomenales reportajes el director M. Moore. Y sobre la susodicha política de la CIA, aparte de todo esa culturilla peliculara con la que nos machaca el imperialismo norteamericano, ¿qué decir?

Como afirma Silverman en *Debilitando la filosofía*, Central de Inteligencia Americana que tendrá el control de toda inteligencia, una única central-oficina que lo controla todo. Un mundo puede estar lleno de temor o sano y salvo, según el punto de vista de cada uno. Pero el mundo es diferencial porque acontece en la diferencia crítica-ontológica (Zabala, op. cit, pp. 136-138). En este espacio diferencial de Ser-en-el-mundo, el acontecimiento (Er-eignis) ocurre. Incluso nos podríamos preguntar junto a Vattimo, dice Silverman, si se puede superar el Ereignis como el Acontecer que es singular.

Como le gusta señalar a Gianni, en der Ursprung des Kuntswerkes de 1935-1936, Heidegger muestra que el origen de la obra de arte está en un centro descentrado. Hay un mundo particular que acontece en-el-mundo. Así, pues, en el mundo postmoderno “la tarea consiste en `superar ‘el Ser-en-el-mundo y encarar el hecho (se podría ser) de que el acontecer no es singular, que el mundo no es singular, que mi compañía de telefonía móvil no es singular...” (Zabala, op. cit, p 139).

El mundo no es, pues, atemporal. Dice Silverman que no es lo mismo la vida en el siglo XVI que en el XX, en China que en Alemania, podríamos decir hoy. Como muy bien nos relata, el mundo de la mujer campesina de Van Gogh es un mundo que no es el mundo pero que tampoco es cualquier mundo de mujer campesina, no es cualquier mundo particular. Y prosigue comentando que acontecimientos como el 11-S, la muerte de Lady Di, el asesinato de Kennedy...fueron un Ereignis. Los Ereignis suceden aquí y ahora pero no tienen espacio propio. Hay muchos mundos, pero el tipo de mundo depende de las circunstancias, es diferencial, siempre desplazado respecto a cualquier mundo particular.

Como dice Vattimo en la pág. 25 de *Ecce Comu*,

es necesario regular el libre mercado, a menudo con dureza, para evitar que se convierta en el pasto de los monopolios de la democracia `normal´ para

subsistir, necesita asimismo de profundas inyecciones de subversión; pero estas inyecciones en algún sentido subversiva, difícilmente podrá provenir de las instituciones vigentes, y todo indica que deberá ser afirmada por una constante presión `informal` de una iniciativa popular destinada a evitar que el sistema político se esclerotice (Vattimo 2009, 25).

Y es que el poder siempre es un arma arrojadiza, peligrosa. Como decía M. Foucault en torno al poder moderno, todos acabamos sometiéndonos porque lo consentimos de una u otra forma. Cuántas veces lo poco que te ofrece el mundo desarrollado convalida la reducción de libertad individual, como tantos jóvenes anti globalización que comen en Mc Donald, o llevan ropa de marca y consumen música y cine norteamericano: rechazan el poder de lo que, en realidad, son los máximos sostenedores (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 46-47).

En este mundo globalizado por el dominio no es raro sentir una cierta intolerancia frente a cada nueva llamada al diálogo que no hace más que desnudar la falta de alternativas. Cuando el que domina quiere dialogar, lo que siente es cierto miedo, y lo que pretende es no perder el dominio; por lo que “el fin justifica los medios”. Si el fin nunca ha sido servir, me sirvo de unos medios que sirvan (valga la redundancia, pero también la ironía del juego de palabras) a mi fin. Pues bien, Vattimo acusa a esta “vacía retórica del diálogo” como un indicador de nuestro fastidio respecto al modelo contemporáneo de sociedad; bajo la máscara ideológica se oculta el dominio de clase de grupos que tienen más que perder. Como dice Vattimo, hay que rebelarse contra la pretendida “neutralización” del “pensamiento único” norteamericano, fuera del cual pareciera no existe alternativa.

Pero ya el mismísimo Heidegger, incluso el que se equivocó en su traducción alternativa política nazi, había analizado el dominio tecno-científico moderno como devastador, al igual que Bloch o Lukács en su traducción política estalinista hicieron. Tanto Heidegger como Bloch y Lukács prefieren arriesgarse con el compromiso histórico frente al valor metafísico, aunque Heidegger es un tanto más consciente de su partidismo, por lo que hace entender que no es una elección necesaria para todos, ni universal ni esencial, no único modelo de pensamiento, metafísico, modelo moral-económico occidentalizado que ha de imponerse a toda costa, si es

necesario como incluso se pretende hacer con los DDHH, vestigio en cierto modo del dominio metafísico.

Vattimo, siguiendo a Heidegger, busca un nuevo sentido del ser en su pensamiento, rechazando el trágico compromiso de este con el nazismo. Entiende que su cuestionamiento del dominio tecno-científico (no su adhesión) inspira el rechazo de la violencia metafísica a raíz de una ética que pretende ser libre, no cayendo en apologías idealistas.

La *Carta sobre el humanismo*, según es releída por Vattimo en *Introducción a Heidegger*, anuncia que

el pensamiento del ser como verdad ontológica, como instauración del proyecto en el cual aparecen las cosas, no puede pertenecer al hombre como producto de este, porque el hombre mismo (...) presupone ya abierta esta apertura (...) Todo acto libre del hombre presupone la libertad más originaria que es 'el dejar ser al ente'; no es el hombre quien posee la libertad –asegura Vattimo–, sino la libertad quien posee al hombre (Vattimo 1986, 98)

En cuanto deja ser, la libertad tiene el carácter de aquello que está expuesto hacia lo que muestra o desvela. La libertad del Dasein no puede ser comprendida como propiedad de la voluntad humana, sino que es algo que precede a toda elección. El ejercicio de la libertad es posible sólo cuando hay libertad, en cuanto el Dasein está abierto a la iluminación de la realidad. Que la libertad tiene al hombre y no el hombre a la libertad es algo esencial al hombre y no constitutivo de su existencia.

Para ser fiel al pensamiento heideggeriano, dice Vattimo, es necesario interpretarlo de un modo violento, en el sentido de obligatorio escoger un sentido entre muchos que parecen igualmente legítimos. Como decía Sartre, estamos condenados a ser libres, a elegir. Pero no olvidemos que todo posicionamiento conlleva un riesgo, se abre al error. Pero todo no posicionamiento igual, ya que todo no posicionamiento es ya un posicionamiento.

Vattimo intenta trazar una hermenéutica de la escucha del presente. Incluso en el arte se abre lo novedoso, como en la ciencia y la filosofía: con una

revolución que produce un cambio de paradigma; el poder, la tradición inmovilista y las castas dificultan siempre el cambio de orden, de rumbo, las evoluciones. Por lo que los cambios se abren a modo de revoluciones, de conflictos. Como en el Apocalipsis, el mensaje que revela es esperanzador pero a través de sucesos, muchos catastróficos, drásticos, que cambian la historia. No se trata de justificar nuestros malos actos o immoralidades, sino reconocer que la historia cambia a base de rompimiento, de conflictos (y no digo violencia ni imposiciones).

Nadie duda de que las alternativas argumentativas de Habermas o Rawls sean las deseadas para dirimir los conflictos, para acceder a ese horizonte si está a tu alcance. Pero no parece posible, al menos hoy día, insiste Vattimo, ya que no permite un diálogo entre iguales, por la que no queda otra salida que el conflicto, según él, pero no el choque de civilizaciones de Huntington, sino el cambio de relaciones de poder que nos haga salir de esta historia ya caduca. Aunque no vivimos en los peores tiempos de la humanidad, no somos mucho más libres que antaño (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 58-61).

Hay que implicarse en los conflictos, porque en el hoy está sembrándose nuestro mañana, y en manos de los débiles y pobres de este mundo hay un nuevo proyecto, libre y posible pero, eso sí, no sin conflictos. Si lo tuvo el mismísimo Jesús de Nazaret...

El Vattimo que le interesa a Simón Royo, según sus propias palabras, es el Vattimo comunista y “revolucionario”, tal y como lo apoda en sus reflexiones tras su discurso de despedida. Es este Vattimo, ya consagrado, quien realmente está dando que pensar al mundo. Sus reflexiones sobre la homosexualidad, su inconformismo, su apoyo a la revolución bolivariana y castrista, etc. son condimentos habituales de su praxis política, junto a su incansable lucha por desvelar al Berlusconi más mafioso de Italia (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 67).

Cuestiones estas que le han traído más de un medio insulto o recriminación en Facebook o en su blog, como yo mismo he podido comprobar. Y es que estamos hablando de un Vattimo plural, “débil”, pero aún fuertemente revolucionario, incluso –salvando las versiones trasnochadas- marxista. Y es que el

campo de la economía y el de la política están tan conectados que se hace difícil pensar sin posicionarse y actuar. “La filosofía hermenéutica tiene –como afirma Royo-, por tanto, que comprometerse a invertir en lo dado en el mundo con miras a lo dado en la tierra” (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 68). El pensamiento débil, de alguna manera, está afirmando que no existen verdades por encima del contexto histórico, pero no que se deba aceptar todo lo que ocurre en dicho contexto.

En su lección magistral –afirma Royo- Vattimo señala la kénosis, como la esencia del cristianismo. Para llegar a la “edad del espíritu” hay que pasar por la “muerte de Dios”:

no puede hablarse (*bueno, hablarse sí pero no será realmente creíble*) de lo divino ni del dios desconocido mientras haya un Yahvé cuya visión significa la muerte que riega diariamente con sangre Palestina (...), luego dado que desde la postmodernidad no se acepta semejante metarrelato como criterio de justificación, para ella, la destrucción de la tierra y del hombre es una posibilidad trágica pero no terrible, porque con ello no desaparecería lo sagrado inmanente de un universo cíclico y eterno (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 75-76).

Víctor S. Rivera define “metarrelato” como «una concepción de la historia que establece el sentido de la interpretación del acontecer dentro de una narración total que integra y reconcilia las discontinuidades de la práctica humana como los costos marginales de una teleología» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 235).

La hermenéutica es (según comenta Simón Royo en la página 78) –siguiendo a Nietzsche-, así, antihumanista, en el sentido de que el hombre como sujeto múltiple es algo que tiene que ser superado, no siendo, por lo tanto, «centro de ninguna tierra ni de ningún universo». La filosofía, pues, es destructora de dogmatismos. Esta es la tarea del nihilismo activo.

Pero, claro, la dialogicidad de la hermenéutica entraña conflicto. Un “hijo de Nietzsche” no pasa ni de puntillas ni desapercibido, ya que no se trata de pluralismo, (en el sentido de multiplicar y diferenciar) los dogmas, al modo como lo suele hacer en política la derecha, sino más bien al modo como sí podría hacerlo una izquierda, aunque no siempre lo haga y caiga en las garras, tantas veces, de poca

apertura y escucha consensual. El ciudadano de izquierdas se sabe tan débil que necesita del grupo. No debe sentirse en la verdad, en la exclusividad, no puede usurpar el lugar de Dios pues, aunque algunos no lo sepan, muchos son cristianos. Y cuando digo cristianos, no digo –junto a Royo- imbéciles.

Pero es curioso lo que dijo G. Vattimo en su entrevista en el País el 20 de enero del 2006: «la izquierda pierde el alma cuando logra gobernar» (Rojo, El País 2006). La izquierda no debe pararse en el momento que conquista el voto, sino continuar hasta que la democracia sea real y compartida. Si no, ¿qué diferenciaría a la izquierda de la derecha? Justificaríamos las políticas habituales de EEUU que frena cualquier opción política que entienden “extrema”, normalmente más revolucionaria...Y es que la gran historia de la metafísica culmina en Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, el mito de la raza superior y la salvación de la tecno-ciencia, nunca sustituirán a Dios ni salvarán al hombre. El pensamiento débil heideggeriano-vattimiano posee un antisistematismo connatural, una alarma que salta ante cualquier abuso de poder-violencia con los seres humanos o con la ecología.

Como afirma Oñate, la hermenéutica no es consensualismo, ya que «el consenso busca una mayoría más que una problematización y respuestas» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo 2011, 92). Y la hermenéutica siempre interpreta. Y se interpreta interpretando. No está presupuestado su final. El fin no justifica los medios. A su vez, el relativismo «adolece de los mismos principios que el consensualismo, a saber, homogeniza la base aunque parezca considerar la Diferencia (...) que reproduce en su caso –sabiéndolo o no- un equivalente al sistema de costumbres vigente en un contexto dado» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo 2011, 93).

Para Oñate, estudiosa de las implicaciones griegas en la postmodernidad, la sofística es relativista y la metafísica, fundamentalista. Contra estas propone el pensamiento de las diferencias, con una clara traducción política y pragmática, que parte de que si no hay hechos, sólo interpretación, entonces, la mía o la nuestra es sólo eso: interpretación. Esto te aporta una conciencia contextualizada e histórica tal que ayuda bastante a no creer que soy o somos en exclusiva la historia, aunque, eso sí, la historia pase por nosotros.

El pensamiento de las diferencias se basa en el reconocimiento del límite.

El límite únicamente se des-cubre, y todo lo demás son dogmas y contra-dogmas que no sobrepasan ni por pasiva ni por activa el lugar de las mitologías supersticiosas del poder, reducido al dominio y al terror (...). La filosofía –prosigue Oñate– siempre ha consistido, en su zona crítica, en denunciarlo y en abrir el lugar de la diferencia ontológica. De ahí que la hermenéutica filosófica no pueda ser hoy ni consensualista ni relativista, y que para argumentar este diseño le resulte necesario remitir sobre todo a los ontólogos críticos de la metafísica trascendente (y de sus mitos y meta relatos) de salvación (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 100).

Con Heidegger y Nietzsche-Hölderlin, pero sobre todo con Aristóteles y los griegos –nos dice Oñate– “aún podemos nosotros y se puede hacer todavía la experiencia rigurosa de cómo el ser de lo divino, lo sagrado, lo indisponible...pertenece al lógos del lenguaje sapiencial noético (del amor-*eros* y la amistad-*Philia*) y nunca a ninguna irracionalidad dogmática, mitológica o violenta, prometedora de premios y castigos; así como a ninguna dialéctica polémica de contrarios, tal y como pretenden los falsos dioses y sus autores: los falsos hombres (...) Por eso Heidegger, Aristóteles y Nietzsche apelan finalmente a los presocráticos (...), porque es en los textos de ellos, en la primera escritura que guarda la memoria documental de los primeros filósofos occidentales...” (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 101).

Hay que saber no con-fundir el tiempo ontológico sincrónico con el óntico cronológico, y converger la enorme creatividad comunitaria que posee Grecia y Cristianismo, ese lógos-espíritu caritativo:

culminación de la teología del amor y la *cháris* (la gracia y el tiempo oportuno del *chairós*, que siguen resonando en el término “caridad”), en tanto que caridad del lógos espiritual del tiempo nuevo, y la buena nueva (...) la bendición de la tierra celeste, la apertura del reino de lo divino aquí y ahora; cada vez que el perdón de las ofensas instaure la entrega del espíritu de las bienaventuranzas y nos reunamos en nombre del amor. En nombre de la encarnación del amor en Jesús; en nombre de la afirmación del ser de lo divino, en medio de los mundos feroces y desalmados del poder (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 119).

No obstante, el cierre de la Diferencia esconde bajo la máscara de la libertad emancipatoria la mayor de las violencias posibles en el mundo del ser y del pensar donde los animados vivimos: pretender apoderarse del lenguaje como si fuera un instrumento para el poder de la ciencia, de los negocios de la economía, o de las conquistas de la salvación (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 102).

Es así que, como dijo ya Derrida y nos recuerda Oñate, el cristianismo –como cualquier religión- tiene una doble cara: si se deja arrastrar por el poder, él mismo se convierte en poder y obstruye lo divino. Pero si se da la vuelta “hacia su fondo religioso”, como diría Deleuze, entonces hace retornar lo divino. Es esto, precisamente, lo que le hace falta a la iglesia católica. Cuántos resultados sorprendentes se están dejando ver desde el inicio del pontificado de Francisco o, como podría decir Ortiz-Osés, en su “fratriarcado”. Podemos decir que hay sacralidad porque hay fraternidad, comunidad.

No podemos olvidar la caritas, como comenta Oñate, porque lo divino y la physis seguirá siendo tan violento como la metafísica de la historia que se ha apropiado de la noética y del Jesús del amor o de los modos de espiritualidad, tanto como se ha apropiado de todos los pasados que han perdido, que han sido los perdedores o los vencidos de la Historia, gracias al cristianismo (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 105).

El otro (especialmente el más necesitado) es sacramento de lo divino, podíamos afirmar. “sacramento de la vida”, como diría Leonardo Boff. Por lo que tiene sentido la lucha y la oración para reconciliar con inocencia a Dios con la fragilidad del hombre y la justicia, y mostrar la divina estética del amor:

Una belleza que tiembla por medio de eso otro, roto, sufriente, alegre y contingente, donde brilla el misterio del acontecer del ser y se remansa el devenir del tiempo. Pues es la inagotable creatividad de la diferencia del ser la que necesita re-unirse en el lenguaje de la memoria y el olvido del perdón, para poder resucitar de la muerte, con nosotros, al alba de cada mañana. En el silencio abierto. En la oración. En la gratitud. En la bendición (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 106).

La crítica de la teología política postmoderna se sitúa en el conflicto que atañe al monoteísmo, del Dios salvador y el hombre que ocupa su lugar y

procura liberarnos de la teodicea y la ética metafísica, la cual no equivale a decir ontología. El neoliberalismo se apropia del lenguaje de las izquierdas, siempre en plural no monológico, usurpándolo. Por eso acaban medio engañándonos con las caretas que sólo el capitalismo sabe tan bien ponerse. Así, la mayor dificultad estriba en des-velar la izquierda neoliberal. Para la postmodernidad, la trans-historia sería el derecho inapelable y universal de simultaneidad de las diferentes historicidades culturales a convivir preservando sus diferencias (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 105-106).

Contra la teodicea -afirma Tamayo- se levanta hoy con especial severidad la teología feminista, que la considera, a mi juicio con razón, una invención de la teología patriarcal y al tiempo que sospecha que se trata de una evasión ante el sufrimiento, más aún, de una negación del sufrimiento. La teología feminista prefiere hablar de Dios como “fuente de todos los bienes”, “viento vivo”, “Agua de la vida”, “Luz”, etc. y utilizar símbolos que expresen no sacrificio, entrega o sumisión, sino comunión, religación no opresiva como, por ejemplo, el Dios Amor, de san Juan, O dios en el fondo del ser, de Paul Tillich (Bermejo, op. cit, p 545).

Más o menos el ideal de Oñate y, podíamos añadir, de Amanda Núñez se situaría en este texto de la pág. 114-115:

Arte y tecnología sin metafísica para una ontología no óptica que hace del nihilismo activo, convertido en crítica insobornable de toda violencia impositiva de los hechos (los dogmas, las opiniones, las costumbres) una metodología dislocadora a favor de liberar la verdad oculta del sentido. Y por ello, no para instalarse en ninguna dialéctica superadora ni de la emancipación, sino para dejar aparecer la alteridad del misterio del ser que nos transforma en común. Eso proponemos, siguiendo a Gadamer y a Vattimo, en la era postmoderna de las sociedades telemáticas de la comunicación (...) En este sentido, actúa para nosotras la transvaloración nietzscheana de todos sus valores, y la consigna de Nietzsche: “invertid el platonismo” (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 114-115).

La cuestión es saltar del superhombre-superDios al transhombre virtuoso, como defiende Vattimo. Aprender del cristianismo que aporta sin obligarte, débilmente, una posibilidad: vivir la utopía (débil pero posible) como Jesús, el

cristianismo del amor activo, el comunismo débil y postmoderno, hermenéutico de la acción política compartida, la “minorización” del ser, como anuncia A. Núñez.

De ahí que la vía de enlace entre el pensamiento de la Diferencia postmarxista y la vía también postmarxista de la que yo llamo -advierde Oñate: `Hermenéutica Actual 'en tanto que vía ontológica de la acción, representada magistralmente por las propuestas del debolismo iniciado por Vattimo, dibuje con bastante precisión la tarea del pensar-actuar de nuestra época con el entusiasmo no sólo nuestro, sino de tantos otros y otras, a los que mi maestro débil no dejará nunca de asombrar (...) En diálogo y en conflicto hermenéutico con la transformación de su propia memoria y con las condiciones materiales y contextuales que el acontecer del evento del ser exige para sí darse históricamente, en tanto que verdad ontológica de la diferencia y en tanto que legitimidad, en medio de todos los seres (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 133).

Igualmente, afirma Oñate:

no ha de olvidarse que la nada del ente es el espacio abierto al ser por el sentido del mensaje de la *kénosis* de Dios, tampoco ha de olvidarse que el ser-acontecer (*Ereignis*) de otra historicidad, coherente con las exigencias de la no-violencia, requiere hoy que la ontología hermenéutica de nuestro tiempo se implique a fondo en una disminución y subordinación de lo óntico que nos libre del capitalismo de consumo. De ahí que en los últimos escritos de Vattimo: desde “Ecce Comu”, publicado en Cuba por primera vez, en Castellano, en el año 2006, hasta «Del Diálogo al Conflicto, incluido en nuestro libro: El compromiso del Espíritu actual (2010), la apelación de Vattimo y la nuestra, se esfuerce por preparar un enlace histórico-hermenéutico (futuro) entre Heidegger y Marx, tendente a unificar la potencia inmensa de la crítica de ambos al capitalismo» (Bermejo, op. cit, p 398-399).

Teresa nos recuerda que existen dos tipos de nihilismos: el activo o creativo, equivalente al debolismo vattimiano, que abre la diferencia ontológica; y, por otro lado, el metafísico, que trae consigo el olvido del camino de vuelta y el cierre del plano sincrónico del ser espiritual del lenguaje (Bermejo, op. cit, p 408-409). La teología política de Aristóteles ha de ser rescatada, viene a decirnos Oñate, de la teología dogmática en la que se mantuvo vigente, administrada por “las iglesias del poder”. El corazón noético de la teología política se basa, en definitiva, en «el retorno

de la eternidad actual inmanente» que Aristóteles establece trazando la diferencia ontológica entre ente y ser, y el tiempo sincrónico (el de una eternidad inmanente y reuniente y extática, intensiva) y el cinético (propio del ente).

Para Gaetano Chiurazzi, la postmodernidad es la toma de conciencia de no poder tener una visión total de la historia, un sentido completo. La postmodernidad, así pues, no sería el fin de la historia sino el fin de la filosofía de la historia (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, pp. 138-139). O como afirma en la página 143 de la misma, «la postmodernidad radicaliza la experiencia de la finitud transformándola en experiencia de multiplicidad, de las muchas finitudes, podría decirse». La filosofía es vida, dice Chiurazzi, y –añade- la de Vattimo es consustancial, su modo de ser. «La filosofía de Vattimo no es independiente del modo en que la practica –afirma este autor-: creo que esta es la cosa que más me atrajo de su personalidad» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 145).

En Vattimo la herencia de la escuela de Fráncfort se refleja en que la filosofía se traduce en una práctica ético-política. Chiurazzi destaca una enorme (en sentido filosófico) frase de Vattimo: « ¡conviértete en lo que eres! ». Esto es lo que más agradece de Gianni, su educación en y para la libertad, incluso de pensamiento. Es por esta oportunidad que le brindó que puede sentirse hoy Vattimo recompensado de tener discípulos autónomos pero agradecidos y cultivados aún hoy día en él.

Muy emotivas y significativas para esta cuestión son las palabras (más o menos exactas) de Heidegger que nos trae a colación Chiurazzi sobre el discipulado filosófico:

“Se recompensa mal a un maestro si uno se queda siempre en la condición de alumno”. Vattimo, creo, me ha enseñado a no ser “sólo un alumno”: en esto pienso que está la grandeza –dice Chiurazzi-, para mí, como maestro, y en esto está también mi modo de agradecerle (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 146).

La tarea del hombre postmoderno, sería así para Vattimo, «saber escuchar al “otro” -en minúsculas. Podríamos decir también: cuidar, ser-acogedor» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 153). Si le seguimos el rastro a Gianni Vattimo, la pág. 154 de *El compromiso del espíritu actual* nos brinda un hermoso y revelador

párrafo. Es, precisamente la que sigue, una de las vías de acceso a la convergencia que propongo en mi tesis entre el pensamiento débil y su relación- traducción teológico-política en la llamada “teología de la liberación”:

...en los últimos años la posición vattimiana, aunque no haya cambiado en su conjunto, sí que ha radicalizado su postura frente a las posibilidades de acción del hombre en el marco de su “envío destinal”, abriéndose quizás un poco a los movimientos “altermundistas”. La “reducción de la violencia” parece ahora tener más en cuenta las instancias de los excluidos, de los discursos marginalizados por la modernidad y ampliar así el cauce de la esperanza de emancipación permitida por la hermenéutica. En Latinoamérica, muchos han advertido esa nueva declinación del pensamiento vattimiano (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 154).

Para Mastroianni, “el cristianismo y su naturaleza relacional, se podría decir, comunicativa, se convierte en portador de un plan emancipatorio de tipo hermenéutico” (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 162). Así, el cristianismo -para este autor- se presenta como una ontología política de tipo comunicativo que permite el diálogo con el otro y lo otro haciéndose portador de una visión hermenéutica de la violencia y de un proyecto de emancipación histórica. «...El cristianismo en su forma débil y secularizada es una filosofía de la liberación que tiene como objetivo la liberación material que permite la rehabilitación de las condiciones del diálogo y la emancipación espiritual de los pueblos» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 163).

Este autor señala la gran contradicción filosófico-política de la postmodernidad y “mete el dedo en la llaga” cuando afirma que se habla del fin de los grandes relatos, de los grandes discursos y el neoliberalismo se establece (¿todavía tras la crisis?) como la ideología totalizadora y dominante que aspira a ser intemporal, a no tener límite, a ser eterna. Pero «el ser y la condición humana actual, también son realidades históricas y, como tales, están sometidas al cambio» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 164). Los europeos –afirma Mastroianni en la pág. 165 de *El compromiso del espíritu actual*- «no podemos sino llamarnos europeos y por tanto socialistas, en tanto en cuanto antes hemos sido griegos, judíos, cristianos y nihilistas».

La mejor herencia del nihilismo hermenéutico, especialmente de la versión vattimiana, puede resumirse en la expresión `pensar la actualidad, cambiar el

mundo', o bien, en una forma de ontología política que de algún modo disuelve la ontología en la ética y en la política, poniendo la *caritas* y la *pietas* como límites a la interpretación/configuración del *ser*, de modo que se disuelva la voz a los sin voz, a los marginados, a los oprimidos: de modo que las posibilidades de realización histórica descartadas, encuentren un modo de ser re-articuladas y re-afirmadas (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 168).

Esta perspectiva, asegura Mastroianni, está representada en España por Teresa Oñate, y advierte que es posible por el rechazo a las raíces kantianas de la hermenéutica. Como ya afirmara Vattimo, lo que no funciona ya tras Kant es la razón estable universal (Vattimo 2000, 50-51). «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32) tiene plena vigencia hermenéutica-espiritual, incluso política (mucho más hoy día que anda bastante en crisis la credibilidad de los políticos). «Es verdad –como afirma Mastroianni en la pág. 170 del libro que estamos ahondando- sólo aquello que nos libera, y por lo tanto, sobre todo, el “descubrimiento” de que no hay fundamentos últimos ante los que nuestra libertad deba detenerse».

Y en la página 171 sentencia:

Si con Vattimo podemos decir que “hasta ahora los filósofos han creído describir el mundo, ahora ha llegado el momento de interpretarlo...” es porque la ontología de la actualidad permite transformar el mundo a partir de lo que no ha sido todavía comprendido e interpretado en la realidad, a partir de cualquier cosa que todavía no haya sido dicha y que puede convertirse en motor de la acción política (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 171).

Muy en la órbita de ciertas ideas claves de mi tesis se sitúan estas líneas de Roberto Mastroianni:

...Lo que queda hoy del “pensamiento débil” es la filosofía como empeño político: la idea de *pietas* y *caritas* como límites a las interpretaciones y el testimonio como modalidad de la acción política derivada de la configuración de una ontología de la actualidad. Este posicionamiento ha permitido a Vattimo pasar de un reformismo dialógico, libertario y *liberal* como el de Richard Rorty, a “un ser socialista porque se es europeo”, para por fin llegar a un marxismo revolucionario, (...) seguramente la idea de que pensar/interpretar el presente sea cambiar el mundo y de que la ligereza sea el modo con que atribuir nuevas formas a la realidad,

articule, hasta nosotros, la mejor herencia del nihilismo hermenéutico (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 173).

Existe una confrontación, un conflicto en el diálogo: ni la armonía preestablecida ni el acuerdismo pacifista, ni el diálogo sin sobresaltos aciertan a describir –afirma María José Rossi- lo que tiene lugar *realmente* cuando lo que está en juego tiene que ver con la vida misma (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 178).

Una hermenéutica que se sitúe y se justifique bajo el forzoso aplastamiento de una clase social, de las minorías o las mayorías débiles, no es una hermenéutica. Está todavía por construirse. Pero como nos recuerda Rossi, en América Latina no han desaparecido del todo los fundamentos fuertes. Esa secularización no se ha posado plenamente.

Por estos lares, los dioses no han huido todavía, el pluralismo divino siempre estuvo: basta recorrer las rutas argentinas para constatar (...) la profunda religiosidad pagana de nuestro pueblo. Tampoco el dios fuerte del catolicismo se ha ido, y apuesta fuerte en los debates encarnado en sus lugartenientes de turno (*¿Bergoglio, quizá?, me pregunto*). Y los que triunfan, sin consenso, son aquellas posiciones para las que, sin dios o con dios, el otro es una realidad cuya viviente dignidad es testimonio suficiente para confirmarlos en su existencia (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 179-180).

Afirma Rossi que la orfandad «crea los lazos de la ética o los refuerza. Y deja advertir la figura de la alteridad. De ahí mi acercamiento a la hermenéutica, o mejor, mi acercamiento, a través de la hermenéutica, a las figuras de alteridad» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 185). Y finaliza diciendo con Derrida, tras pasearse por las grandes figuras de la hermenéutica, que «el otro parece constituir el fundamento de la experiencia hermenéutica» (ibídem).

Si hay ciertas cuestiones importantes que D. Mariano Leiro nos ofrece en este texto, una de ellas es la que habla de los paradigmas y la fe necesaria para aceptarla:

Si los horizontes dentro de los cuales tenemos experiencia de las cosas son históricos y, por tanto, no pueden convertirse en objetos de demostración definitiva

sin necesidad de ningún presupuesto, la aceptabilidad de estos paradigmas no pueden tampoco reposar en ninguna prueba demostrativa, sino, en última instancia, en una profesión de “fe” infundada, una confianza que tiene los rasgos de conjetura, de una apuesta arriesgada que sólo podría sostenerse por razones de caridad, de amor y amistad hacia aquellos con los cuales se comparte un mismo horizonte (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 192).

Para Leiro, la diferencia de la hermenéutica vattimiana respecto al consensualismo liberal básicamente estriba en que este último, con su insistencia en la armonía y la reconciliación, terminan relegando fuera del ámbito de lo público al mismo pluralismo (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 194). Y es que el «consenso sin disenso puede cumplir una función desmovilizante, e incluso autodestructiva al contribuir a exacerbar la violencia de los vínculos humanos» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 195).

El debolismo y su hermenéutica son siempre provisionales y busca contrarrestar la violencia que engendra el modelo único, universalizable, globalizable. En este sentido, «la hermenéutica *debolista* inspirada en el sentimiento de la *pietas* hacia lo finito, es capaz de reconocer la belleza en la fragilidad de lo contingente, la dignidad de lo mortal, singular y transitorio como un bien precioso a salvaguardar y custodiar» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 196).

Como nos advierte Leiro, lo mejor de Vattimo está en saber que la muerte de Dios no pretende ser la prueba de un ateísmo, sino la falta de razones filosóficas para justificarlo, lo cual nos hace libres para escuchar de nuevo la palabra de Dios (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 197). Y poco después afirma que «la religión perdura, señalando tal vez la única actitud ética que puede todavía salvarnos en un mundo que ha perdido el sentido: el amor respetuoso hacia el otro» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 198).

En la filosofía de Vattimo, ese Otro no puede ser –dice Leire- sino el mismo Ser que se da como lo otro del ente en la diferencia ontológica y del cual podemos solamente recordar habernos olvidado. ¿Acaso podríamos llamarlo Dios o, quizás también lo divino como en cierto modo lo sugiere unas de las posibles e implícitas

lecturas del título de la autobiografía del filósofo italiano, a condición de entenderlo en su radical diferencia como lo otro del ente? (ibídem).

En la pág. 95 de *Ecce Comu* Vattimo escribe:

Son los otros en el sentido amplio del término. No sólo los que vencieron y dejaron profundas huellas; sino también –sobre todo, tras el advenimiento del cristianismo- los que esperaron y perdieron, y que, precisamente, porque no obtuvieron ningún “logro”, merecen sobrevivir como pasado todavía abierto y cumplido (Vattimo 2009, 95).

Como bien dice Leire sobre Heidegger:

“misticismo heideggeriano”, reinterpretado a la luz de Benjamín y del principio de la Esperanza de Erns Bloch, la palabra inaudible de los vencidos de la historia que el poder acalla. Sólo en la escucha atenta de esa palabra, si algo así es posible –nos dice el filósofo de Turín-, el Ser podrá hablarnos otra vez (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 206).

Se trataría, así, de dejar ser al Ser estando atentos para interpretar el silencio de los vencidos, la tarea del pensar rememorante (*Andenken*) (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 207).

Para la hermenéutica nihilista, el mayor logro que existe es reconocer la libertad de cada uno. Pero, claro, este proyecto emancipatorio es desigual como desigual la justicia. La alternativa político-social está en «despertar `oposición´ en esas condiciones, creando focos de resistencia que contribuyan a entorpecer el normal funcionamiento del orden vigente» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 208), pero –continúa Leire- en «la construcción de ese espíritu de oposición se necesitará entonces de la recuperación (cuando no de la invención) de una auténtica izquierda no comprometida con la acción del gobierno, pero con bastante fuerza como para hacerse sentir» (ídem).

Es posible que el cambio que se precise sea el que insinúa Vattimo en *Ecce Comu*, la de “una inyección democrática en cierto modo subversiva” que impida que la democracia acabe asfixiada (ídem), y Vattimo aquí imagina un cambio sin

medios violentos, donde también se rehabilite Europa de la hipoteca realizada en la globalización, sobre todo económica.

Tener la esperanza viva es, de algún modo, hablar de utopía, débil, pero utopía:

Cabe preguntarse con razón, –afirma Leire al hilo de *Ecce Comu-* si con una “Europa dormida y resignada”, tal como ha llegado a sostener recientemente, pueda quedar alguna esperanza para un proyecto de emancipación (...) De lo que podemos estar seguros es que el *shock* de renovación que las sociedades del presente necesitan para dejar atrás el “nihilismo reactivo”, difícilmente podrá provenir de las instituciones existentes, y todo indica que se requerirá, de un modo más arriesgado y original, de nuevas formas de existencia de las cuales el filósofo de Turín puede darnos apenas una vaga intuición, pero que aún están por inventarse. Al menos, mantener viva esa esperanza parece ser la única razón por la que vale todavía la pena luchar (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 210).

Para este autor, el fin de la historia de los metarrelatos tiene un elemento correlativo fáctico: la telemática o sociedad de la comunicación. Aunque la facticidad entra en conflicto con la concepción liberal del mundo histórico, existe –dice Rivera- una salida la ontología estética en conexión con la política: «La estética se ha hecho la clave de la política pos ilustrada, la apertura, desde la globalidad de la tecnología y el límite del liberalismo, al *novum* que se asoma» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 241).

El desencanto del mundo, a nivel político-existencial, ha producido un desencanto de la idea de desencanto, afirma Rivera. Las filosofías de las sospechas en el mundo postmoderno ya no pueden situarse desde los mismos presupuestos del siglo XIX. Es posible, así, volver a hablar de Dios en la postmodernidad debido a que

el Dios reencontrado en la postmodernidad postmetafísica, ya no es el Dios de la teología natural con una existencia demostrable desde cierta racionalidad formal, no es el Dios de los filósofos. Por el contrario, “es solamente el Dios del libro” (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 254).

Como se pregunta Samuel Arriarán,

¿Son convincentes las ideas de Vattimo para conciliar la fe individual con la filosofía hermenéutica? (...) Este retorno hay que explicarlo –dice Arriarán– no desde la conciencia cotidiana que sólo aspira a recuperar un fundamento metafísico (crear en Dios), sino más bien desde la filosofía misma como la reaparición de lo reprimido (...) Habrá siempre una barrera infranqueable toda vez que la superación de la metafísica (por más que esté basada en Nietzsche y Heidegger) no esté acompañada de una nueva concepción filosófica del tiempo y de la historia (algo que el mito no puede ofrecer, pero sí la hermenéutica, tal como sostienen Vattimo y Oñate). También Derrida señaló en el mismo seminario que es imposible negar que la globalización se presenta actualmente como una religión de la economía mundial y marca por tanto las tendencias del futuro (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 311-312).

Este autor nos desvela que existen dos tipos de muertes: aquella que deriva de nuestra propia finitud, y la otra que proviene del capitalismo neoliberal que desea acallar «el predominio de la vida sobre la muerte, del eros frente a la máquina, de los valores humanos frente a la técnica» (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 314). Pero, además, no se puede hablar de hermenéutica de forma abstracta, descontextualizada, ya que su validez depende de los contextos particulares. Así, la hermenéutica latinoamericana es especial, particular en su lenguaje e impulso ancestral, por lo que hay que basarse en varias tradiciones, en la pluralidad de perspectivas que enriquecen mucho el paradigma de América Latina (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 315).

Como afirma Arriarán en la pág. 320, «Aunque los significados se agoten como “verdades”, un “sentido” puede renacer incontables veces: Dios habrá muerto “para que renazcan los dioses”». Es, a partir de este acontecimiento cuando se da una explosión de ideas plurales: religiosa, políticas, etc. Para que decline la violencia metafísica, si queremos pensar el espacio disponible, digamos “perdido”, se hace necesario interiorizar en una cultura debolista y diferencial.

Gianni Vattimo ha sugerido la necesidad de un nuevo retorno espiritual, no metafísico que estaría en el tiempo de la liberación de lo simbólico. Esto coincide con su consideración estética que afirma que la forma perfecta en el arte, como poder falso, también destruye toda estructura fijista en el terreno moral y social (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 338). Hoy día, tras la muerte del dios falso, se hace

posible poder reconstruir –afirma inteligentemente Arriarán- “la autenticidad” de nuestra existencia como historia de sentido (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 339). O como dice en la pág. 345, Vattimo utiliza “su Nietzsche” para superar al mismo Nietzsche histórico.

Entonces, ¿la tarea del pensar hoy consiste en pensar el poder y su relación con la violencia y la representación? Vattimo, curiosamente, ha predicho una sociedad menos transparente y armónica, salvo que hagamos acontecer aquellas culturas, subculturas y experiencias, como una concepción popperiana invertida, de la que podemos extraer como consecuencia una existencia reconstruida como si de una obra artística se tratase (Oñate, Leiro, Núñez y Cubo, op. cit, p 347-348).

4.5. Rastreado en la red las aportaciones bíblico-teológicas y políticas del debolismo kenótico-caritativo de Vattimo

Además de considerarme un afortunado por tener el correo electrónico personal de Vattimo (me lo proporcionó Gianni en el curso de verano de la UNED, cuando comentando mi propuesta de tesis me animó a que le escribiera a su correo personal), también he tenido la suerte de rastrear durante un tiempo las páginas webs y Blogs de Gianni Vattimo. Lo primero con lo que me tropecé fue con sus Facebook. Bueno, lo digo en plural porque cuando quise “hacerme amigo” de Gianni, tuve que entrar en “Gianni Vattimo due”, destinado a los que, como yo, se quedaron fuera del primer Facebook oficial por cuestiones de capacidad. Ahí he podido compartir alguna que otra reflexión filosófica-teológica, más de una foto-dibujo irónica y algún que otro chiste.

Quizá, una de las líneas de batalla más fuertes se sitúa en su blog “Il blog de GIANNI VATTIMO”: <http://giannivattimo.blogspot.com/es/p/chi-sono.html>, escrito en italiano y con traducción en inglés y español. En la portada aparece el sugestivo y completo título: “Il blog de GIANNI VATTIMO, filosofo e deputato europeo dell'Italia dei valori”. Aparece una breve reseña de su actividad académica y política, así como sus obras principales editadas (según el idioma, italiano, inglés o

español). A la fecha (8 de septiembre de 2013) tiene 244.133 visualizaciones de diversas partes del mundo, especialmente Europa y América:

Totales Del 14 Feb 2013 al 13 Ago 2013	actuales	para	cada	país
		Italy (IT)	2,551	
		Piemonte	,830	
		Lazio	,718	
		Lombardia	,588	
		Campania	40	
		Emilia-Romagna	45	
		Toscana	98	
		Veneto	85	
		Sicilia	87	
		Puglia	82	
		Sardegna	99	
		Calabria	72	
		Friuli-Venezia Giulia	65	
		Marche	32	
		Liguria	26	
		Abruzzi	01	
		Umbria	72	

Trentino-Alto Adige	3
Basilicata	3
Molise	4
Valle d'Aosta	
N/A	,484
‡United States (US)	70
‡Spain (ES)	09
‡Argentina (AR)	84
‡Brazil (BR)	46
‡Belgium (BE)	45
‡Mexico (MX)	05
‡Germany (DE)	81
‡Colombia (CO)	64
‡France (FR)	23
‡United Kingdom (GB)	86
‡Europe (EU)	13
‡Chile (CL)	4
‡Switzerland (CH)	8
‡Netherlands (NL)	3
‡Venezuela (VE)	2
‡Peru (PE)	9
‡Greece (GR)	

	4
‡Portugal (PT)	1
‡Romania (RO)	6
‡Canada (CA)	4
‡Austria (AT)	2
‡Russian Federation (RU)	0
‡Ecuador (EC)	9
‡Sweden (SE)	9
‡Croatia (HR)	8
‡Turkey (TR)	3
‡Hungary (HU)	2
‡Lithuania (LT)	2
‡Ireland (IE)	1
‡Poland (PL)	0
‡Uruguay (UY)	8
‡Serbia (RS)	8
‡Czech Republic (CZ)	5
‡Australia (AU)	4
‡Denmark (DK)	2
‡Slovakia (SK)	2
‡Bolivia (BO)	1
‡Japan (JP)	1

	‡Iceland (IS)	1
	‡Guatemala (GT)	0
	‡Finland (FI)	
	‡Costa Rica (CR)	
	‡Paraguay (PY)	
	‡Dominican Republic (DO)	
	‡San Marino (SM)	
	‡India (IN)	
	‡Ukraine (UA)	
State) (VA)	‡Holy See (Vatican City)	
	‡Taiwan (TW)	
	‡Norway (NO)	
	‡Israel (IL)	
	‡Puerto Rico (PR)	
	‡Philippines (PH)	
	‡Thailand (TH)	
	‡Slovenia (SI)	
	‡Luxembourg (LU)	
	‡El Salvador (SV)	
	‡Indonesia (ID)	
	‡Lebanon (LB)	
	‡Albania (AL)	
	‡Nicaragua (NI)	
	‡Morocco (MA)	
	‡Estonia (EE)	
	‡Cyprus (CY)	
	‡Malaysia (MY)	
	‡Malta (MT)	
	‡Iraq (IQ)	
	‡Belarus (BY)	
	‡Kuwait (KW)	
	‡Korea, Republic of (KR)	
	‡Egypt (EG)	
	‡Qatar (QA)	
	‡Panama (PA)	
	‡Syrian Arab Republic (SY)	

- ‡Tunisia (TN)
- ‡Benin (BJ)
- ‡Angola (AO)
- ‡South Africa (ZA)
- ‡New Zealand (NZ)
- ‡Tonga (TO)
- ‡French Polynesia (PF)
- ‡Timor-Leste (TL)
- ‡Congo, The Democratic Republic of the (CD)
- ‡Cape Verde (CV)
- ‡United Arab Emirates (AE)
- ‡Bulgaria (BG)
- ‡Montenegro (ME)
- ‡Saudi Arabia (SA)
- ‡Armenia (AM)
- ‡Macedonia (MK)
- ‡Macau (MO)
- ‡Monaco (MC)
- ‡Senegal (SN)
- ‡Aruba (AW)
- ‡Guadeloupe (GP)
- ‡Jamaica (JM)
- ‡Myanmar (MM)
- ‡Cote D'Ivoire (CI)

Los Post más populares son: "[Viva la CIA!](#)", "[Non c'è Ragione senza Dio](#)", "[Heidegger, nazismo e filosofia](#)", "[Gianni Vattimo: maestri, amori, disperazione del fondatore del pensiero debole](#)" y "[Heidegger, Essere e tempo](#)".

Tiene un enlace a los temas de actualidad político-social y, cómo no, también religiosos: "Il mio blog sul sito de Il Fatto Quotidiano" (<http://www.ilfattoquotidiano.it/blog/gvattimo/>) y, como todo Blog que se precie, va manteniendo una relación de comentarios recientes de los seguidores: un lugar, este, al que de forma privilegiada se puede acceder para comentar, enriquecerse y, por qué no, discutir con pasión sobre los temas más actuales y conflictivos del panorama mundial. A su vez, posee una información interesante sobre la propuesta y programa de su

partido basado en 5 puntos principales: 1. “Un nuovo ordine globale”, 2. “Italia, pensiamoci in Europa”, 3. “Diritti civili e giustizia”, 4. “Laicità e dignità” y 5. “A sinistra, con Di Pietro”. El total de archivos desde 2009 hasta la fecha, según el historial, es de 724 archivos.

En este blog aparece un correo de contacto del parlamento europeo: gianni.vattimo@europarl.europa.eu, además de un enlace a su página oficial como parlamentario europeo por el Gruppo dell'Alleanza dei Democratici e dei Liberali per l'Europa y en el cual también podemos leer, a la derecha de su foto, “Italia dei Valori - Lista Di Pietro (Indipendente) Nato il 4 gennaio 1936, Torino”.

En su curriculum vitae aparecen estos datos:

Curriculum vitae (Il deputato è il solo responsabile delle informazioni pubblicate)

- Laurea in filosofia. Lauree honoris causa da numerose università del mondo.
- Docente universitario di filosofia teoretica (università di Torino, 1964-2009), visiting professor nelle università americane di Yale e Los Angeles nonché New York University e State University of New York. Membro dei comitati scientifici di varie riviste italiane e straniere; socio corrispondente dell'accademia delle scienze di Torino. Ha diretto la "Rivista di Estetica". Ha ricevuto lauree honoris causa da numerose università del mondo. Editorialista di giornali italiani ed esteri. Vicepresidente (con Mario Soares) della Academia da Latinidade, organizzazione non governativa per la solidarietà tra i popoli e i paesi di cultura latina.
- Membro dell'esecutivo nazionale di Italia dei Valori.
- Già deputato al Parlamento europeo (1999-2004) e membro della commissione temporanea sul sistema di intercettazione satellitare "Echelon".
- Già rappresentante del "Fuori" (Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano) e membro del direttivo nazionale del Coordinamento Omosessuale DS.
- Grande ufficiale al merito della Repubblica Italiana (1997).

Y en el enlace de la actividad parlamentaria se reflejan sus intervenciones en dicho parlamento europeo:

[Tutti gli interventi](#) Proposte di risoluzione: 23, Dichiarazioni scritte: 2, Interrogazioni parlamentari: 88

Interventi in seduta plenaria

10

Documenti :

[Interventi di un minuto \(articolo 150 del regolamento\)](#)

Data : 17-04-2012

Riferimento :

P7_CRE-REV(2012)04-17(20)

Documenti :

[Dichiarazioni di voto](#)

Data : 14-12-2011

Riferimento :

P7_CRE-REV(2011)12-14(10)

A7-0428/2011 - RELAZIONE sull'impatto della crisi finanziaria sul settore della difesa negli Stati membri dell'UE

Documenti :

[Interventi di un minuto su questioni di rilevanza politica](#)

Data : 12-12-2011

Riferimento :

P7_CRE-REV(2011)12-12(18)

Documenti :

[Interventi di un minuto su questioni di rilevanza politica](#)

Data : 04-07-2011

Riferimento :

P7_CRE-REV(2011)07-04(25)

Documenti :

[Dichiarazioni di voto](#)

Data : 10-03-2011

Riferimento :

P7_CRE(2011)03-10(10)

A7-0037/2011 - RELAZIONE sull'approccio dell'UE nei confronti
dell'Iran

Documenti :

[Scandalo delle intercettazioni in Bulgaria \(discussione\)](#)

Data : 15-02-2011

Riferimento :

P7_CRE(2011)02-15(19)

Documenti :

[Interventi di un minuto su questioni di rilevanza politica](#)

Data : 08-03-2010

Riferimento :

P7_CRE(2010)03-08(14)

Documenti :

[Dichiarazioni di voto](#)

Data : 10-02-2010

Riferimento :

P7_CRE(2010)02-10(10)

B7-0078/2010 - Proposta di risoluzione sulla situazione in Iran

Documenti :

[Interventi di un minuto su questioni di rilevanza politica](#)

Data : 18-01-2010

Riferimento :

P7_CRE(2010)01-18(12)

Documenti :

[Libertà d'informazione in Italia \(discussione\)](#)

Data : 08-10-2009

Riferimento :

P7_CRE(2009)10-08(5)

[Tutti gli interventi](#)

Así pues, la primera que teníamos es precisamente la más cercana en el tiempo a nosotros: del 17 de abril del 2012 y a partir de esta, en sentido temporal descendiente llegaríamos a la más antigua de sus intervenciones. Pongo aquí todas y cada una de sus intervenciones, no sólo con idea de documentar su espacio en la red, sino con intención de reflejar aquello que cualquier amateur de la filosofía postmoderna conoce, que en Gianni Vattimo la filosofía y la praxis política (y yo añado, sus creencias) van estrechamente relacionadas e interconectadas. No se entiende a Vattimo como mero intelectual, pero tampoco como militante político sin su acervo filosófico-hermenéutico. Y no encontramos tiranteces entre uno y otro campo, a no ser la que la política obliga y condiciona por propio oficio.

Si pulsamos cada uno de estos enlaces, obtenemos explícitamente su concreta intervención y un video del momento:

Discussioni

Martedì 17 aprile 2012 – Strasburgo

20. Interventi di un minuto

(articolo 150 del regolamento)

[Vid](#)

[eo degli interventi](#)

[V](#)



▶ Gianni Vattimo (ALDE). - Signor Presidente, onorevoli colleghi, volevo ricordare che, questa settimana, a Washington, molti esponenti della società civile e di vari partiti politici mondiali si incontrano per sollecitare il Presidente Obama a un atto di giustizia: ridare la libertà ai cinque cubani arrestati nel 1998 in Florida e accusati dal governo americano di spionaggio e infiltrazione negli Stati Uniti come agenti segreti di uno Stato

straniero, senza che niente di tutto ciò potesse mai essere provato.

Processati in un forte clima di ostilità a Miami, furono condannati a pene esorbitanti, in violazione del Patto internazionale sui diritti civili e politici. L'ONU ha dichiarato nullo questo processo, in quanto privo delle minime garanzie della difesa, ed ha impegnato il governo americano a rimetterli in libertà. Amnesty International ha più volte criticato gli Stati Uniti per il trattamento riservato ai cinque prigionieri, in quanto contrario a tutti i diritti umani.

Oggi tutti i gradi di giudizio sono terminati e i cubani sono in carcere da 14 anni, dipende solo dal Presidente Obama rimediare a questa grave ingiustizia. (Il Presidente ritira la parola all'oratore).

Discussioni

Mercoledì 14 dicembre 2011 –	Ed
Strasburgo	izione rivista

▶ 10. Dichiarazioni di [Vid](#)
voto [eo degli interventi](#) [V](#)



Relazione: Krzysztof Lisek ([A7-0428/2011](#))

▶ Gianni Vattimo (ALDE). - Signor Presidente, nonostante la grave crisi finanziaria da cui siamo avviluppati, ci sono dei settori economici che non vengono mai toccati, se non in minima parte, dai tagli imposti dalle misure di austerità adottate dagli Stati membri.

Per esempio, la manovra finanziaria cosiddetta "lacrime e sangue" del governo italiano si sta

rivelando lacrime e sangue solo per i soliti noti, ovvero lavoratori e pensionati. Le spese militari, invece, non sembrano risentirne, dal momento che è stato confermato l'acquisto di 131 cacciabombardieri JSF, acquisto che impegna il governo italiano fino al 2026, per una spesa complessiva di circa 15 miliardi di euro, cioè circa la metà di questa manovra "lacrime e sangue" che stiamo subendo.

Per questo e altri motivi ho votato contro la relazione Lisek che, nonostante alcune buone idee volte a ridurre le spese, definisce preoccupanti i tagli al settore della difesa. Onorevoli colleghi, ben altri sono i tagli che dovrebbero preoccuparci maggiormente in momenti come questi!

Concludo con una domanda retorica: "Non sarà possibile che tutte queste armi acquistate oggi saremo domani costretti a utilizzare sui nostri cittadini in rivolta che ci chiederanno il conto sulle nostre scelte scellerate?".

Discussioni

	Lunedì 12 dicembre 2011 –	Edizione
Strasburgo	rivista	

▶ 18. Interventi di un [Vi](#)
minuto su questioni di rilevanza politica [deo degli interventi](#) [V](#)



▶ Gianni Vattimo (ALDE). - Signor Presidente, desidero ancora una volta attirare l'attenzione del Parlamento sulla sempre più grave situazione della ferrovia Torino-Lione e dei lavori che si svolgono in Valle di Susa.

I fondi europei – come ho spesso segnalato – sono stati concessi al governo italiano, quale contributo europeo, in base a informazioni del tutto false. Si è detto che le comunità locali erano state debitamente consultate, e non è vero; si è detto che i lavori erano cominciati, e non è vero. L'unica cosa che è stata fatta è stato militarizzare la Valle di Susa, dichiarata di recente zona d'interesse strategico quasi come un'occupazione militare.

Molti cittadini della valle hanno presentato numerose petizioni, invitando il Parlamento europeo a smettere di fidarsi delle informazioni della Commissione esecutiva e del Consiglio perché sono complici del governo italiano in tutta questa manovra.

La popolazione locale non vuole – giustamente – questa ferrovia per una molteplicità di ragioni, esposte in importantissimi studi di esperti. Bisogna ora che il Parlamento mandi una commissione in Valle di Susa affinché prenda visione della situazione così come è.

Discussioni

Lunedì 4 luglio 2011 – Strasburgo	E dizione rivista
--------------------------------------	----------------------

▶25.

Interventi di un minuto su questioni di rilevanza política

[Vid](#)
[eo degli interventi](#) [V](#)



► Gianni Vattimo (ALDE). - Signor Presidente, onorevoli colleghi, intendo parlare della ferrovia ad alta velocità Torino-Lione, per la quale l'Unione europea sta per erogare un contributo di 672 milioni di euro.

Questo contributo era legato ad alcune condizioni. Primo: consultazione e accordo delle comunità locali, che invece non sono mai state ascoltate sulla sostanza del problema, e anzi da ultimo represses con una vera e propria militarizzazione della Val di Susa, che è la zona di questo traforo.

Secondo: rispetto di alcuni termini temporali per l'inizio dei lavori, termini che sono stati invece varie volte ritardati arbitrariamente. A tutt'oggi i soli lavori effettuati nella zona sono stati una recinzione fortificata dove stanno i 900 agenti che devono controllare e tenere lontani i cittadini. In queste condizioni, largamente illegali, per l'Unione europea erogare il previsto contributo significherebbe solo cedere a una truffa perpetrata dal governo italiano e dal governo regionale del Piemonte oltre che dalle lobby che pesantemente li condizionano. "Achtung! Banditi! Achtung!".

Discussioni

Giovedì 10 marzo

2011 – Strasburgo

dizione GU

10. [V](#)
 Dichiarazio [ideo degli interven](#) [V](#)
 ni di voto [ti](#)



Relazione

Belder ([A7-0037/2011](#))

▶ Gianni

Vattimo (ALDE). - Signora Presidente, onorevoli colleghi, volevo spiegare la mia astensione nel voto finale sulla relazione a proposito dell'Iran perché, mentre condivido tutte le critiche contro il mancato rispetto dei diritti umani in Iran, specialmente per quello che riguarda la pena di morte, la persecuzione di minoranze sessuali, il non rispetto della libertà di insegnamento nelle scuole e nelle università, sono però persuaso che molte delle notizie, delle informazioni che questa relazione cita vengono direttamente dalla propaganda statunitense, non me ne posso

fidare.

Infine, come liberal-democratico, mentre naturalmente sono convinto che l'Iran abbia tutto il diritto di perseguire lo sviluppo di una ricerca nucleare a scopi pacifici, non negherei nemmeno il suo diritto di avere armi nucleari in una regione in cui l'unica potenza che le possiede e a cui si consente di possederle è uno Stato razzista e colonialista come Israele.

Discussioni

	Martedì	15	febbraio	
2011 – Strasburgo				dizione GU

19. Scandalo delle intercettazioni in Bulgaria [ideo degli interventi](#) [V](#)

(discussion

e)



▶ Gianni

Vattimo (ALDE). – Signor Presidente, onorevoli colleghi, come cittadino italiano non sono affatto contrario alle intercettazioni quando utilizzate legalmente. In Italia sono molto utili per combattere la mafia e, nell'ultimo periodo, sono servite a incriminare il presidente Berlusconi per i reati – per ora non ancora provati – di concussione e prostituzione minorile.

Il caso del governo bulgaro appare tuttavia diverso, perché sembra che il governo bulgaro usi le intercettazioni per criminalizzare l'opposizione, incutendo diffusi timori nelle società complesse e tentando di identificare gli oppositori con i criminali comuni – cosa questa che gli permette

di agire senza nessun rispetto dei diritti umani con uno Stato di polizia. Una simile situazione può soltanto condurre a un ulteriore sviluppo della violenza sociale.

Ritengo

pertanto che il Parlamento e la Commissione europea debbano prestare particolare attenzione alla situazione in Bulgaria, tentando di limitare i danni che il comportamento del governo minaccia di produrre.

Discussioni

Lunedì 8 marzo 2010 –

Strasburgo

dizione
GU

14. [Vi](#)
Interven [deo degli interventi](#) [V](#)
ti di un
minuto
su

question
i di
rilevanz
a
política



▶ Gianni

Vattimo (ALDE). – Signor
Presidente, onorevoli
colleghi, si sa che la
Commissione e la Presidenza
spagnola stanno accelerando
moltissimo le trattative con
alcuni paesi del
Centroamerica e Sudamerica
per concludere gli accordi di
associazione prima del vertice
di maggio tra Unione europea
e America latina.

Ora, io
voglio richiamare l'attenzione
del Parlamento, anche come
vicepresidente di Eurolat, sul
fatto che con alcuni di questi
paesi si rischia di accelerare i
negoziati, trascurando punti
importanti concernenti i diritti
umani e il loro rispetto nelle
varie regioni. Per esempio, in
Colombia, continuano gli

assassini di sindacalisti quasi quotidiani; in Honduras, con cui anche stiamo negoziando un accordo, c'è ancora un governo che è il risultato semplicemente di un colpo di Stato militare dell'anno scorso; e in Guatemala ci sono problemi analoghi non in termini di diritti umani ma di attenzione a certi aspetti degli accordi che vengono trascurati.

Credo che sia importante che la Commissione e la Presidenza procedano con maggiore prudenza.

Discussioni

Mercoledì 10 febbraio	
2010 – Strasburgo	dizione GU

10. [Dichiarazione degli interventi](#)

ni di voto



Proposta di
risoluzione [B7-0078/2010](#)

▶ Gianni

Vattimo (ALDE). – Signor
Presidente, onorevoli colleghi,
volevo dichiarare che mi sono
astenuto nella votazione della
risoluzione sull'Iran per due
motivi principali.

Il primo
motivo è di carattere
specifico. Nella risoluzione si
dà come ovvio che le elezioni
che hanno dato la vittoria ad
Ahmadinejad siano state
fraudolente. Tutto questo non
è assolutamente provato e, per
giunta, ancora di recente un
uomo come il Presidente Lula
ha dichiarato di trovare queste
cose ridicole.

Il secondo
motivo è che l'Iran è sotto
minaccia di interventi militari
continui da parte degli Stati
Uniti e di Israele, e noi non

ricordiamo neanche questo.
Mi pare che una risoluzione equilibrata, favorevole alla pace in quella regione, non dovrebbe avere questo tono di legittimazione anticipata della guerra imminente.

Discussioni

Lunedì 18 gennaio 2010 –

Strasburgo

dizione
GU

12. [Vi](#)
[Interventi di un minuto su question i di rilevanza a politica](#) [V](#)



▸ Gianni
Vattimo (ALDE). - Signore
Presidente, onorevoli
colleghi, come deputato del

Nordovest dell'Italia voglio segnalare al Parlamento e alla Commissione alcune sospette violazioni di trattati esistenti e di diritti democratici, che si stanno perpetrando da parte del governo italiano e degli enti locali piemontesi in relazione al progetto di nuova linea ferroviaria Lione-Torino.

Gli ingenti finanziamenti dell'Europa per questa linea erano condizionati dall'esistenza di una condivisione del progetto da parte delle popolazioni locali e dall'esistenza di finanziamenti con investimenti privati italiani. Queste due condizioni non ci sono, perché da un lato i finanziamenti privati italiani non esistono, dall'altro le comunità locali sono state tacitate da un decreto del governo che impone che possono parlare soltanto quelli che sono d'accordo con

l'esistenza della linea ferroviaria.

Mancando queste due condizioni, il sospetto è che ci sia da parte della parte italiana una specie di truffa nei confronti dell'Europa.

Discussioni

Giovedì 8 ottobre 2009 –

Bruxelles

dizione

GU

5. Libertà
d'informazione
in Italia
(discussione)

[Vid](#)
[eo degli interventi](#) [V](#)



▶ Gianni Vattimo (ALDE). – Signora Presidente, cercherò di essere breve. L'Italia è davvero un campione di libertà, anzi di libertinaggio – per così dire – come si evince dalla lettura dei giornali, che Berlusconi cerca di far tacere, che querela perché rivelano, tra l'altro, le

sue storie private, attraverso cui sceglie anche i candidati politici. Le sue signore che vanno a trovarlo vengono compensate o con denaro o con promesse di candidatura. Questa è la situazione: Berlusconi comanda i media italiani.

È vero, non ci sono leggi contro la libertà di stampa – non ancora. Berlusconi si appresta a introdurle. Solo ieri abbiamo abolito il lodo Alfano, che era legge inventata da Berlusconi per proteggersi dai tribunali e da tutti i processi che ha in corso. Ci troviamo quindi di fronte a questa situazione. È lecito chiedere all'Europa di occuparsi di questo problema? Certo, perché in Italia non ce la facciamo. Noi chiediamo all'Europa un'ingerenza umanitaria sul problema della libertà di stampa in Italia. Questo vogliamo che voi facciate e crediamo che sia importante anche per l'Europa se non vogliamo che ben presto il virus si diffonda anche qui.

Y encontramos estas propuestas de resolución del Parlamento europeo. Los archivos en pdf evitamos adjuntarlos por el hecho de ser accesibles en la web:

Proposte di risoluzione

23

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione comune sul programma di sorveglianza dell'Agenzia per la sicurezza nazionale degli Stati Uniti, sugli organi di sorveglianza in diversi Stati membri e sul loro impatto sulla vita privata dei cittadini dell'Unione europea](#)

Data : 02-07-2013

Riferimento :

RC-B7-0336/2013

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione sul programma di sorveglianza dell'Agenzia per la sicurezza nazionale degli Stati Uniti, sugli organi di sorveglianza in diversi Stati membri e sul loro impatto sulla vita privata dei cittadini dell'Unione europea](#)

Data : 01-07-2013

Riferimento :

B7-0342/2013

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione comune sulla violenza contro le donne lesbiche e sui diritti di lesbiche, gay, bisessuali, transgender e intersessuali \(LGBTI\) in Africa](#)

Data : 04-07-2012

Riferimento :

RC-B7-0389/2012/riv. 1

Documenti :

- pdf
- doc

[Motion for a resolution on violence against lesbian women and LGBTI rights in Africa](#)

Data : 02-07-2012

Riferimento :

B7-0397/2012

N.B.: questa proposta di risoluzione è disponibile soltanto nella lingua originale

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione comune sulla lotta
all'omofobia in Europa](#)

Data : 22-05-2012

Riferimento :

RC-B7-0234/2012

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione sulla lotta all'omofobia
in Europa](#)

Data : 21-05-2012

Riferimento :

B7-0243/2012

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione sull'adesione della
Bulgaria e della Romania a Schengen](#)

Data : 05-10-2011

Riferimento :

B7-0532/2011

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione comune sulle modifiche del sistema Schengen](#)

Data : 05-07-2011

Riferimento :

RC-B7-0392/2011

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione sulle modifiche del sistema Schengen](#)

Data : 04-07-2011

Riferimento :

B7-0456/2011

Documenti :

- pdf
- doc

[Proposta di risoluzione comune sulla Costituzione ungherese rivista](#)

Data : 01-07-2011

Riferimento :

RC-B7-0379/2011

-Las **DECLARACIONES ESCRITAS** han
sido dos:

Dichiarazioni scritte

2

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta sulla cessazione immediata
delle torture e dei maltrattamenti inflitti ai levrieri in Europa

Data : 15-04-2013

Riferimento :

P7_DCL(2013)0006 Decaduta

Informazioni

Michèle STRIFFLER , Louis MICHEL , Dan
JØRGENSEN , Raül ROMEVA i RUEDA , Kartika Tamara
LIOTARD , Santiago FISAS AYXELA , Sirpa PIETIKÄINEN ,
Cristian Dan PREDA , Iva ZANICCHI , Sonia ALFANO , Gianni
VATTIMO , Andrea ZANONI

Data di apertura : 15-04-2013

Scadenza : 15-07-2013

Numero di firmatari : 221 - 15-07-2013

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta sulla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, il diritto all'istruzione e il divieto di discriminazione con riguardo ai simboli religiosi

Data : 14-12-2009

Riferimento :

P7_DCL(2009)0069 Decaduta

Informazioni

Sophia in 't VELD , Gianni VATTIMO , Miguel Angel MARTÍNEZ MARTÍNEZ , Stanimir ILCHEV , Jean-Marie CAVADA

Data di apertura : 14-12-2009

Scadenza : 25-03-2010

Numero di firmatari : 100 - 25-03-2010

-Y las **preguntas parlamentarias** han sido 88. Igualmente, aunque son todas interesantísimas y confirman la conexión pensamiento-realidad política en Gianni, evitamos desplegar el documento de la intervención por el elevado número de estas (88) y su fácil accesibilidad en la web:

Gianni

VATTIMO

Interrogazioni parlamentari

Documenti :

[Uso dei finanziamenti europei per la
realizzazione della nuova linea ferroviaria ad alta velocità Torino-
Lione \(Progetto prioritario TEN-T 6\)](#)

Data : 11-06-2013

Riferimento :

E-006796/2013

Documenti :

[Riforma della Costituzione in Ungheria](#)

Data : 06-03-2013

Riferimento :

O-000024/2013

Documenti :

[Gravi violazioni delle direttive 2009/147/CE e
92/43/CEE in alcuni siti della Rete Natura 2000 a Mazara del
Vallo \(Sicilia occidentale\)](#)

Data : 07-11-2012

Riferimento :

E-010073/2012

Documenti :

[Attuazione dell'accordo UE-USA sul programma di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)

Data : 24-10-2012

Riferimento :

O-000175/2012

Documenti :

[Acciaierie di Terni: salvaguardia del sito industriale e dell'occupazione](#)

Data : 22-10-2012

Riferimento :

E-009606/2012

Documenti :

[Gravi ripercussioni sulla conservazione di uccelli e mammiferi della caccia, esercitata in Italia in condizioni ambientali avverse dovute a una gravissima siccità](#)

Data : 12-09-2012

Riferimento :

E-008075/2012

Documenti :

[Attuazione dell'accordo UE-USA sul
programma di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)

Data : 03-07-2012

Riferimento :

O-000144/2012

Documenti :

[Terremoto in Emilia-Romagna: Fondo di
Solidarietà dell'Unione europea](#)

Data : 18-06-2012

Riferimento :

E-006011/2012

Documenti :

[Direttiva sulla conservazione di dati](#)

Data : 21-05-2012

Riferimento :

E-005140/2012

Documenti :

[Arresto di donne sieropositive, test dell'HIV
obbligatorio e protezione dei dati personali e sensibili in Grecia e](#)

[nell'UE](#)

Data : 07-05-2012

Riferimento :

E-004637/2012

Documenti :

[Fondo europeo di adeguamento alla
globalizzazione](#)

Data : 24-04-2012

Riferimento :

E-004240/2012

Documenti :

[Situazione del credito in Europa a seguito delle
due operazioni LTRO adottate dalla BCE](#)

Data : 19-04-2012

Riferimento :

E-004116/2012

Documenti :

[Seguito alla visita della delegazione LIBE del
Parlamento in Sicilia e recenti decessi nel Mediterraneo](#)

Data : 02-04-2012

Riferimento :

O-000094/2012

Documenti :

[Seguito alla visita della delegazione LIBE in
Sicilia e recenti decessi nel Mediterraneo](#)

Data : 02-04-2012

Riferimento :

O-000093/2012

Documenti :

[Misure della Commissione relative al decreto
emergenza nomadi e al censimento dei nomadi in Italia](#)

Data : 29-03-2012

Riferimento :

E-003404/2012

Documenti :

[Agevolazioni per il rilascio dei visti per gli
studenti del Mediterraneo meridionale](#)

Data : 08-03-2012

Riferimento :

O-000063/2012

Documenti :

[Criminalizzazione delle persone senza fissa dimora in Ungheria](#)

Data : 08-03-2012

Riferimento :

O-000061/2012

Documenti :

[Criminalizzazione delle persone senza fissa dimora in Ungheria](#)

Data : 08-03-2012

Riferimento :

O-000060/2012

Documenti :

[Legge ungherese sui media](#)

Data : 06-03-2012

Riferimento :

E-002533/2012

Documenti :

[Intimazioni degli Stati Uniti a società private che detengono dati di cittadini dell'UE](#)

Data : 01-03-2012

Riferimento :

E-002430/2012

Documenti :

[Azioni degli Stati Uniti contro WikiLeaks,
Assange e i presunti attivisti di Anonymous](#)

Data : 01-03-2012

Riferimento :

E-002429/2012

Documenti :

[Global Intelligence Files di WikiLeaks, attività
generalizzate di data mining da parte degli Stati Uniti e dell'UE, e
profiling di cittadini dell'UE](#)

Data : 01-03-2012

Riferimento :

E-002428/2012

Documenti :

[Rogatorie rilevanti per il processo sulla strage di
Ustica](#)

Data : 14-02-2012

Riferimento :

E-001796/2012

Documenti :[Rogatorie rilevanti per il processo sulla strage di](#)[Ustica](#)

Data : 14-02-2012

Riferimento :

E-001795/2012

Documenti :[Realizzazione di un'Agenzia europea di rating](#)[del credito](#)

Data : 01-02-2012

Riferimento :

E-001195/2012

Documenti :[Estrazione di petrolio a ridosso delle coste
pugliesi nella zona tra i comuni di Monopoli e Ostuni](#)

Data : 26-01-2012

Riferimento :

E-000898/2012

Documenti :

[Revisione della direttiva 94/62/CE sugli
imballaggi e i rifiuti di imballaggio e divieto dei sacchetti di
plastica per la spesa](#)

Data : 23-11-2011

Riferimento :

E-011270/2011

Documenti :

[Alluvioni in Italia](#)

Data : 23-11-2011

Riferimento :

E-011214/2011

Documenti :

[Accesso dei migranti irregolari all'assistenza
sanitaria](#)

Data : 15-11-2011

Riferimento :

O-000301/2011

Documenti :

[Attività di Tony Blair nel ruolo di inviato](#)

[speciale del Quartetto per il Medio Oriente](#)

Data : 03-11-2011

Riferimento :

E-010298/2011

Documenti :

[Discriminazione e persecuzione dei rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)

Data : 18-10-2011

Riferimento :

O-000275/2011

Documenti :

[Discriminazione e persecuzione dei rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)

Data : 18-10-2011

Riferimento :

O-000274/2011

Documenti :

[Condizioni di detenzione nell'Unione europea](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000253/2011

Documenti :

[Condizioni di detenzione nell'Unione europea](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000252/2011

Documenti :

["Legge bavaglio" in Italia](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000251/2011

Documenti :

["Legge bavaglio" in Italia](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000250/2011

Documenti :

[Nuovo codice civile rumeno e libera circolazione delle persone LGBT](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000247/2011

Documenti :

[Nuovo codice civile rumeno e libera circolazione delle persone LGBT](#)

Data : 13-10-2011

Riferimento :

O-000246/2011

Documenti :

[Adesione di Bulgaria e Romania allo spazio Schengen](#)

Data : 29-09-2011

Riferimento :

O-000218/2011

Documenti :

[Discriminazione e persecuzione dei Rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)

Data : 27-09-2011

Riferimento :

E-008846/2011

Documenti :

[Body scanner](#)

Data : 15-09-2011

Riferimento :

O-000200/2011

Documenti :

[Censura omofoba da parte del canale televisivo
pubblico italiano RAI 1](#)

Data : 13-09-2011

Riferimento :

E-008441/2011

Documenti :

[Discriminazione in base all'orientamento
sessuale - Legge britannica in materia di unioni civili - No
dell'Italia alla celebrazione di unioni civili tra omosessuali nei
consolati britannici](#)

Data : 07-09-2011

Riferimento :

E-008233/2011

Documenti :[Autorizzazioni di autonoleggio con conducente](#)

Data : 04-08-2011

Riferimento :

E-007759/2011

Documenti :[Finanziamento di una campagna abolizionista
con fondi UE](#)

Data : 01-07-2011

Riferimento :

E-006854/2011

Documenti :[Rischio di pena di morte negli Stati Uniti per le
vittime delle consegne straordinarie della CIA e le prigionie
segrete in Polonia](#)

Data : 28-06-2011

Riferimento :

O-000176/2011

Documenti :

[Rischio di pena di morte negli Stati Uniti per le
vittime delle consegne straordinarie della CIA e le prigioni
segrete in Polonia](#)

Data : 28-06-2011

Riferimento :

O-000175/2011

Documenti :

[Violenze della polizia a Barcellona, Spagna](#)

Data : 06-06-2011

Riferimento :

E-005789/2011

Documenti :

[Progetto prioritario RTE-T n. 6 Lione - Torino:
modifica del progetto e mancato rispetto, da parte dell'Italia, delle
condizioni poste dalla Commissione europea per la concessione
del finanziamento UE](#)

Data : 16-05-2011

Riferimento :

E-005080/2011

Documenti :

[Omofobia in Italia](#)

Data : 12-05-2011

Riferimento :

E-005015/2011

Documenti :

[Mandato d'arresto europeo](#)

Data : 12-05-2011

Riferimento :

O-000120/2011

Documenti :

[Mandato d'arresto europeo](#)

Data : 12-05-2011

Riferimento :

O-000119/2011

Documenti :

[Gravi episodi di omofobia in Italia](#)

Data : 11-05-2011

Riferimento :

E-004896/2011

Documenti :

[Nuova Costituzione ungherese](#)

Data : 04-05-2011

Riferimento :

O-000110/2011

Documenti :

[Revisione della Costituzione ungherese](#)

Data : 30-03-2011

Riferimento :

O-000073/2011

Documenti :

[Revisione della Costituzione ungherese](#)

Data : 30-03-2011

Riferimento :

O-000072/2011

Documenti :

[Persecuzioni, sfratti ed espulsioni di rom
nell'UE](#)

Data : 23-03-2011

Riferimento :

E-003178/2011

Documenti :

[Persecuzioni, sfratti ed espulsioni di rom
nell'UE](#)

Data : 23-03-2011

Riferimento :

E-003177/2011

Documenti :

[Decisione del governo americano di revocare la
sospensione dei processi militari a Guantanamo](#)

Data : 10-03-2011

Riferimento :

O-000056/2011

Documenti :

[Decisione del governo americano di revocare la
sospensione dei processi militari a Guantanamo](#)

Data : 10-03-2011

Riferimento :

O-000055/2011

Documenti :

[Violazione della Convenzione europea dei diritti
dell'uomo da parte della Grecia e del Belgio](#)

Data : 03-02-2011

Riferimento :

O-000023/2011

Documenti :

[Violazione della Convenzione europea dei diritti
dell'uomo da parte della Grecia e del Belgio](#)

Data : 03-02-2011

Riferimento :

O-000022/2011

Documenti :

[Ingiunzioni emesse dagli USA nei confronti di
Wikileaks e norme UE in materia di protezione dei dati](#)

Data : 11-01-2011

Riferimento :

O-000004/2011

Documenti :

[Ingiunzioni emesse dagli USA nei confronti di](#)

[Wikileaks e norme UE in materia di protezione dei dati](#)

Data : 11-01-2011

Riferimento :

O-000003/2011

Documenti :

[Riconoscimento da parte dell'UE del genocidio dei Rom durante la Seconda guerra mondiale](#)

Data : 15-12-2010

Riferimento :

O-0213/2010

Documenti :

[Sostegno all'iniziativa Yasuni ITT nella prospettiva della lotta contro il cambiamento climatico](#)

Data : 24-11-2010

Riferimento :

O-0191/2010

Documenti :

[Violazione della libertà di espressione e discriminazioni sulla base dell'orientamento sessuale in Lituania](#)

Data : 23-11-2010

Riferimento :

O-0190/2010

Documenti :

[Danni arrecati dallo storno \(Sturnus vulgaris\)
all'agricoltura](#)

Data : 11-11-2010

Riferimento :

E-9815/2010

Documenti :

[Basi dati sui Rom e discriminazione in Francia e
nell'UE](#)

Data : 12-10-2010

Riferimento :

O-0154/2010

Documenti :

[Garante ad interim e permanente del programma
di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)

Data : 05-10-2010

Riferimento :

E-8327/2010

Documenti :

[Discriminazione contro le coppie dello stesso genere, libertà di circolazione, diritti degli LGBT, Roadmap UE](#)

Data : 31-08-2010

Riferimento :

O-0118/2010

Documenti :

[Crescenti minacce alla libertà d'informazione e alla libertà dei media negli Stati membri dell'UE e intervento previsto dalla Commissione](#)

Data : 05-07-2010

Riferimento :

O-0103/2010

Documenti :

[Insostenibilità economica e ambientale delle reti transeuropee ad alta velocità \(RTE-T\) e necessità di un vero dibattito pubblico a livello dell'Unione europea](#)

Data : 15-06-2010

Riferimento :

E-4145/2010

Documenti :

["Legge bavaglio" in Italia](#)

Data : 09-06-2010

Riferimento :

O-0086/2010

Documenti :

[Agenzia dell'Unione europea per i diritti fondamentali \(FRA\) ed elezione del comitato consultivo](#)

Data : 03-06-2010

Riferimento :

E-3892/2010

Documenti :

[Dichiarazioni recenti sulla pedofilia da parte di autorità cattoliche](#)

Data : 06-05-2010

Riferimento :

O-0058/2010

Documenti :

[Nuovi sviluppi relativi al programma di consegne straordinarie della CIA e alle prigioni segrete nel territorio dell'UE](#)

Data : 13-04-2010

Riferimento :

O-0043/2010

Documenti :

[Nuovi sviluppi relativi al programma di consegne straordinarie della CIA e alle prigioni segrete nel territorio dell'UE](#)

Data : 13-04-2010

Riferimento :

O-0042/2010

Documenti :

[Richiesta di intervento alla luce della sentenza del 17.12.2009 dell'VIII Sezione della Corte di giustizia della Comunità europea in merito alla "questione pregiudiziale" C-586/08](#)

Data : 22-02-2010

Riferimento :

E-1104/2010

Documenti :

[Principio di parità e mancato riconoscimento delle relazioni omosessuali in alcuni Stati membri dell'UE](#)

Data : 21-01-2010

Riferimento :

E-0352/2010

Documenti :

[Principio di parità e mancato riconoscimento
delle relazioni omosessuali in alcuni Stati membri dell'UE](#)

Data : 21-01-2010

Riferimento :

E-0351/2010

Documenti :

[Richiesta di informazioni in merito
all'affondamento nel 1992 della motonave Cunsky al largo delle
coste di Cetraro \(CS\) trasportante rifiuti tossici e richiesta di
intervento diretto e/o indiretto](#)

Data : 06-11-2009

Riferimento :

E-5635/2009

Documenti :

[Persistente violazione della direttiva
2002/58/CE da parte delle autorità italiane](#)

Data : 03-11-2009

Riferimento :

P-5542/2009

Documenti :

[Costante inazione delle autorità italiane contro l'aumento degli attacchi omofobici](#)

Data : 29-10-2009

Riferimento :

E-5524/2009

Documenti :

[Costante inazione delle autorità italiane contro l'aumento degli attacchi omofobici](#)

Data : 29-10-2009

Riferimento :

E-5523/2009

Documenti :

[Verifica del corretto utilizzo di finanziamenti europei per l'acquisto di macchinari da parte dell'impresa BIZTILES di Bondeno di Gonzaga \(Mantova\)](#)

Data : 06-10-2009

Riferimento :

P-4969/2009

Documenti :

[Legge lituana per la protezione dei minori
contro gli effetti dannosi dell'informazione pubblica](#)

Data : 16-07-2009

Riferimento :

O-0080/2009

Documenti :

[Legge lituana per la protezione dei minori
contro gli effetti dannosi dell'informazione pubblica](#)

Data : 16-07-2009

Riferimento :

O-0079/2009

En cuanto a **Relaciones como ponente** tiene 1
intervención:

Relazioni in quanto relatore

1

Documenti :

- pdf
- doc

Relazione sulla proposta di decisione del Parlamento europeo e del Consiglio che modifica la decisione n.163/2001/CE del Parlamento europeo e del Consiglio del 19 gennaio 2001 relativa alla realizzazione di un programma di formazione per professionisti nell'industria del programma audiovisivo europeo (MEDIA-Formazione) (2001-2005)- Commissione per la cultura, la gioventù, l'istruzione, i mezzi d'informazione e lo sport

CULT

Data : 27-01-2004

Riferimento :

A5-0027/2004

-Finalmente, si ahondamos en el **histórico del Parlamento europeo**, obtendremos, además, estos datos y archivos:

- Gruppo dell'Alleanza dei Democratici e dei Liberali per l'Europa

Membro

- Italia Italia dei Valori - Lista Di Pietro (Indipendente)

Nato il 4 gennaio 1936, Torino

Gruppi politici

- 20.07.1999 / 19.07.2004 : Gruppo del Partito del socialismo europeo - Membro

- 14.07.2009 ... : Gruppo dell'Alleanza dei Democratici e dei Liberali per l'Europa - Membro

Partiti nazionali

- 20.07.1999 / 19.07.2004 : Democratici di Sinistra
- 14.07.2009 ... : Italia dei Valori - Lista Di Pietro (Indipendente)

Vicepresidente

- 16.09.2009 ... : Delegazione all'Assemblea parlamentare euro-latinoamericana

Membro

- 21.07.1999 / 14.01.2002 : Commissione per le libertà e i diritti dei cittadini, la giustizia e gli affari interni
- 06.10.1999 / 14.01.2002 : Delegazione per le relazioni con la Repubblica popolare cinese
- 06.07.2000 / 05.09.2001 : Commissione temporanea sul sistema d'intercettazione Echelon
- 17.01.2002 / 06.02.2002 : Commissione per l'occupazione e gli affari sociali
- 06.02.2002 / 19.07.2004 : Commissione per la cultura, la gioventù, l'istruzione, i mezzi d'informazione e lo sport
- 07.02.2002 / 19.07.2004 : Delegazione per le relazioni con il Sudafrica
- 16.07.2009 / 18.01.2012 : Commissione per la cultura e l'istruzione
- 16.09.2009 ... : Delegazione per le relazioni

con i paesi dell'America centrale

- 19.01.2012 ... : Commissione per la cultura e l'istruzione

Membro sostituto

- 22.07.1999 / 14.01.2002 : Commissione per la cultura, la gioventù, l'istruzione, i mezzi d'informazione e lo sport

- 17.01.2002 / 19.07.2004 : Commissione per le libertà e i diritti dei cittadini, la giustizia e gli affari interni

- 16.07.2009 / 18.01.2012 : Commissione per le libertà civili, la giustizia e gli affari interni

- 16.09.2009 ... : Delegazione all'Assemblea parlamentare paritetica ACP-UE

- 19.01.2012 ... : Commissione per le libertà civili, la giustizia e gli affari interni

Attività parlamentari in Aula per la 5a legislatura

Interventi in seduta plenaria

18

Relazioni in quanto relatore

1

Documenti :

- pdf
- doc

[Relazione sulla proposta di decisione del](#)

[Parlamento europeo e del Consiglio che modifica la decisione n.163/2001/CE del Parlamento europeo e del Consiglio del 19 gennaio 2001 relativa alla realizzazione di un programma di formazione per professionisti nell'industria del programma audiovisivo europeo \(MEDIA-Formazione\) \(2001-2005\)- Commissione per la cultura, la gioventù, l'istruzione, i mezzi d'informazione e lo sport](#)

CULT

Data : 27-01-2004

Riferimento :

A5-0027/2004

[Tutte le relazioni](#)

Proposte di risoluzione

20

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE sul rispetto dei principi di libertà religiosa e di laicità dello Stato nella futura Costituzione europea](#)

Data : 21-07-2003

Riferimento :

B5-0364/2003

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE COMUNE
sulla violazione dei diritti dell'uomo in Egitto](#)

Data : 09-04-2003

Riferimento :

RC-B5-0212/2003

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE su istituzione
dell'osservatorio europeo sulle devianze minoreli](#)

Data : 21-02-2003

Riferimento :

B5-0155/2003

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE COMUNE sul
Forum sociale mondiale e sul Forum economico mondiale \(Porto
Alegre/Davos\)](#)

Data : 11-02-2003

Riferimento :

RC-B5-0101/2003

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE sul Forum
sociale mondiale e sul Forum economico mondiale \(Porto
Alegre/Davos\)](#)

Data : 05-02-2003

Riferimento :

B5-0115/2003

Documenti :

- pdf
- doc

[PROPOSTA DI RACCOMANDAZIONE sulla
protezione dei dati nel settore delle comunicazioni elettroniche](#)

Data : 16-01-2003

Riferimento :

B5-0013/2003

Documenti :

- doc

[PROPOSTA DI RACCOMANDAZIONE sulla riforma delle convenzioni sulle droghe](#)

Data : 23-12-2002

Riferimento :

B5-0541/2002

Documenti :

- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulle ingerenze della Commissione degli episcopati della Comunità europea \(COMECE\) nei lavori della convenzione europea](#)

Data : 05-12-2002

Riferimento :

B5-0441/2002

Documenti :

- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulla libertà religiosa](#)

Data : 20-11-2002

Riferimento :

B5-0445/2002

Documenti :

- doc

[PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulle
ingerenze della Santa Sede nelle legislazioni in materia di salute
sessuale e riproduttiva](#)

Data : 05-11-2002

Riferimento :

B5-0533/2002

[Tutte le proposte](#)

Dichiarazioni scritte

4

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta sul riconoscimento
dell'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale nell'UE

Data : 17-04-2002

Riferimento :

P5_DCL(2002)0006 Decaduta

Informazioni

Armando COSSUTTA , Cristiana MUSCARDINI , Stefano ZAPPALA' , Enrico FERRI , Gianni VATTIMO

Data di apertura : 17-04-2002
Scadenza : 17-07-2002
Numero di firmatari : 67 - 17-07-2002

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta sulla repressione da parte del governo italiano delle manifestazioni di Genova contro il G8

Data : 11-09-2001

Riferimento :

P5_DCL(2001)0011 Decaduta

Informazioni

Armando COSSUTTA , Gianni VATTIMO , Sylvia-Yvonne KAUFMANN , Marianne ERIKSSON

Data di apertura : 11-09-2001
Scadenza : 11-12-2001
Numero di firmatari : 24 - 11-12-2001

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta su Giordano Bruno
simbolo della libertà di pensiero in Europa

Data : 31-10-2000

Riferimento :

P5_DCL(2000)0017 Decaduta

[Informazioni](#)

Gianni VATTIMO , Giorgio NAPOLITANO ,
Gianni PITTELLA , Vincenzo LAVARRA

Data di apertura : 31-10-2000
Scadenza : 31-01-2001
Numero di firmatari : 55 - 31-01-2001

Documenti :

- pdf
- doc

Dichiarazione scritta sulle ripercussioni negative
dell'Organizzazione mondiale per il commercio sul benessere
degli animali

Data : 15-11-1999

Riferimento :

P5_DCL(1999)0010 Decaduta

Informazioni

Michl EBNER , Caroline LUCAS , Mary Elizabeth BANOTTI , Gianni VATTIMO , Mark Francis WATTS

Data di apertura : 15-11-1999
Scadenza : 15-02-2000
Numero di firmatari : 105 - 15-02-2000

Tutte le dichiarazioni

Interrogazioni parlamentari

11

Documenti :

Benessere degli animali

Data : 09-03-2004

Riferimento :

P-0851/2004

Documenti :

Libertà e pluralismo nell'informazione

Data : 24-04-2003

Riferimento :

E-1444/2003

Documenti :

[Persecuzione di omosessuali in Egitto](#)

Data : 20-03-2003

Riferimento :

O-0018/2003

Documenti :

[Persecuzione di omosessuali in Egitto](#)

Data : 20-03-2003

Riferimento :

O-0017/2003

Documenti :

[Imposta di solidarietà sulla ricchezza generata
dalla globalizzazione](#)

Data : 28-10-2002

Riferimento :

O-0086/2002

Documenti :

[Community of Democracies](#)

Data : 11-10-2002

Riferimento :

O-0076/2002

Documenti :

[Community of Democracies](#)

Data : 11-10-2002

Riferimento :

O-0075/2002

Documenti :

[Promozione del vegetarianismo](#)

Data : 10-07-2002

Riferimento :

P-2105/2002

Documenti :

[Chiusura dei paradisi fiscali e tassazione delle operazioni di cambio](#)

Data : 24-10-2001

Riferimento :

O-0098/2001

Documenti :

[Violazione del principio di parità di accesso al Monte Atos](#)

Data : 26-06-2001

Riferimento :

P-1954/2001

Como podemos observar, no sólo ha dedicado su interés y esfuerzo a la vida académica, a estudiar y profundizar la hermenéutica filosófica y política, sino que ha ejercido en el más ingrato y, a la vez, tentador de los lugares: la política. No ha perdido ni pierde el tiempo. Ahora, un poco más desgastado continúa intentando (¿por qué no decirlo?) cambiar un poquito este mundo nuestro tan ingrato. Débilmente, sin grandes pretensiones, gran conocedor del género humano, entendió que la peor de las actuaciones, peor aún que equivocarse, es no hacer nada.

Otro lugar interesantísimo para acercarse a la postura político-religiosa y a la persona humana de Gianni Vattimo es a través del Facebook. Posee varios, y yo me encuentro entre los amigos de “Gianni Vattimo Due”, Deputato del grupo ALDE al Parlamento europeo (<https://www.facebook.com/gianni.vattimodue?fref=ts>). También está Gianni Vattimo, Turín: <https://www.facebook.com/giannivattimo?fref=ts>; y Gianni Vattimo, Autor (<https://www.facebook.com/pages/Gianni-Vattimo/103447196372583?fref=ts>).

En Gianni Vattimo Due he participado con algún que otro comentario, especialmente los que se referían a los aspectos teológicos-bíblicos que se pueden extraer del nuevo Papa Francisco, englobados, la mayoría, en unos comentarios-artículos de Vattimo titulados “Miedo al cambio, teología de lo cotidiano”, al hilo de la renuncia de Ratzinger y la llegada del nuevo y polémico Papa Francisco.

Sinceramente, creo que esta manera pública de hacer filosofía y política expone, y mucho, a nuestro autor, pero lo dignifica, al punto de que muchos creen en la política o tienen un cierto respeto a lo religioso tras descubrir en Gianni Vattimo no sólo pasiones sino argumentos y una manera de ser y estar en el mundo.

Algo así también le ocurre a Teresa Oñate. Sus alumnos y compañeros de la universidad no dudan de la honestidad, empatía y transmisión de hermandad que bajo su palabra y expresión no verbal se traslucen. Hay cosas, como decía el slogan del

anuncio de la colonia “Brummel”, que hacen que te la juegues en los espacios cortos. Hay quien habla de toros y quien los estudia. Pero hay quien torea y pone su arte en el ágora de la opinión exigente y pública.

5. LA “UTOPIA DÉBIL” ESTÁ POR ESTRENAR: TRAS 50 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II.

5.1. ¿Evolución o revolución?

Víctor Codina afirma:

Vivimos a un ritmo tan acelerado que un acontecimiento de hace cincuenta años puede fácilmente quedar sepultado en el olvido si no se hace un esfuerzo por recuperar la memoria del pasado. Y esta recuperación no es fácil si van desapareciendo los testigos directos del acontecimiento. Esto sucede con el concilio Vaticano II (1962-1965) (Codina, CJ nº 182).

Pero, según este autor, el problema no está en el asunto cronológico o generacional, sino en que hay sectores hoy día interesados en olvidar el Concilio, «enterrar su memoria peligrosa» o por lo menos en hacer una lectura light y minimalista del concilio» (Codina 2012 CJ nº182, p 3).

Y es que ni siquiera en los mismos inicios todo fue consenso sobre el modo de proceder. Como toda novedad, tuvo su pico álgido y luego la bajada fue inevitable, aunque ciertamente en algunos sectores y lugares fue toda una revolución.

Algunos teólogos conservadores se resistieron a aceptar el Vaticano II, creyeron que la Iglesia doblaba sus rodillas ante la Modernidad (J.Maritain, L. Bouyer...). Mucho peor y más intransigente fue la postura del Mons. Marcel Lefèbvre que acabó formando un grupo disidente (Fraternidad de Pío X) y que al proceder a nombrar sus propios obispos fue excomulgado por Juan Pablo II (1988) (Codina 2012 CJ nº182, p. 21).

El anterior Papa Benedicto (Joseph Ratzinger) era partidario de una revisión de los textos conciliares, ya que, según éste, la modernidad y la revolución cultural de Occidente ha introducido un espíritu contrario al Concilio. En realidad, Ratzinger no se sentía muy inclinado a resaltar la historicidad de la Iglesia, ni los signos de los tiempos, ni profundizar en el concepto de “Pueblo de Dios”, ni apoyar a la

teología de la liberación latinoamericana, ni mostraba mucha simpatía por el movimiento feminista... Ahora andamos todos con Francisco ilusionados, pero, a la vez, cautos: son tantas desilusiones las recibidas tras momentos de euforia...

Alfonso Crespo Hidalgo expuso en el Aula Arrupe de Málaga (4-10-12), entre otras cuestiones, al hilo de la correcta interpretación del Concilio y el problema de la hermenéutica, su opinión especializada sobre las distintas posiciones interpretativas y la preocupación de Benedicto XVI al respecto:

Al tema de la hermenéutica correcta, a la recta interpretación del espíritu y los textos conciliares, ha dedicado el actual Papa Benedicto XVI, grandes esfuerzos, continuando la labor iniciado como Prefecto para Doctrina de la fe. Quizás su pensamiento queda bien sintetizado en el discurso que dirigió a la Curia romana en la Navidad del 2005. En dicho discurso se preguntaba el Papa sobre qué es lo que ha habido de bueno, y qué es lo que ha sido insuficiente o equivocado en la aplicación del Concilio ecuménico.

Según el Papa la recepción tuvo lugar según dos interpretaciones, o como se dice hoy en teología, dos «hermenéuticas contrarias» que «se confrontaron y han tenido litigios entre sí». La primera interpretación es la que el Papa llama «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura entre la Iglesia preconciliar y la Iglesia postconciliar». Según esta visión, lo importante del Concilio no son sus textos sino su espíritu de renovación traído a la Iglesia. Señala el Papa que «con frecuencia ha podido servirse de la simpatía de los medios de comunicación, y también de una parte de la teología moderna». La otra interpretación es «la hermenéutica de la reforma», que fue propuesta por los Papas que inauguraron y clausuraron el Concilio, Juan XXIII y Pablo VI, y según constató está dando frutos «de manera silenciosa pero cada vez más visible» (Cf. Benedicto XVI, 22 de diciembre de 2005).

Según esta visión, el objetivo del Concilio y de toda reforma en la Iglesia es «transmitir pura e íntegra la doctrina, sin atenuaciones o tergiversaciones», consciente de que «nuestro deber no sólo consiste en custodiar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos únicamente de la antigüedad, sino en dedicarnos con voluntad firme y sin temor a la obra que exige nuestra época». «Una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerada doctrina, y otra la manera en que son enunciadas, conservando sin embargo el mismo sentido y la misma amplitud», aclaró citando a Juan XXIII.

Según Benedicto XVI, el Concilio quería responder a tres grandes círculos de preguntas que el mundo moderno planteaba a la fe de la Iglesia: Se podría decir que se formaron tres círculos de preguntas, que ahora esperaban una respuesta.

1) Ante todo, era necesario definir de manera nueva la relación entre fe y ciencias modernas; esto no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, pues, en una cierta escuela, el método histórico-crítico reivindicaba la última palabra en la interpretación de la Biblia y, al pretender la exclusividad plena en su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado.

2) En segundo lugar, había que definir de manera nueva la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de diferentes religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de manera imparcial y asumiendo simplemente una responsabilidad en una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y en su libertad para ejercer la propia religión.

3) A esto, en tercer lugar, estaba ligado de manera más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre fe cristiana y religiones del mundo. En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, al echar una mirada retrospectiva a una larga y difícil historia, era necesario evaluar y definir de manera nueva la relación entre la Iglesia y la fe de Israel [...].

Está claro que en todos estos sectores, que en su conjunto conforman un solo problema, podía surgir alguna forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, se había manifestado una discontinuidad, en la que, sin embargo, teniendo en cuenta las situaciones históricas concretas y sus exigencias, no se abandonaba la continuidad en los principios, un hecho que fácilmente no se percibe a primera vista. Pero subraya el Papa que «la Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica, en camino a través de los tiempos.

Concluyó el Papa su reflexión: «Hoy podemos volver nuestra mirada con gratitud al Concilio Vaticano II: si lo leemos y recibimos guiados por una hermenéutica adecuada, puede ser y será cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia». (Ibíd.) (Crespo 2012).

Qué significó realmente el Concilio es una de las cuestiones principales a deducir de este apartado para preguntarnos: « ¿Cómo recuperar hoy la memoria del Vaticano II para que su mensaje sea una buena noticia para el mundo de hoy? » (Codina, pág. 4 ídem). Una cosa quedó clara:

La teología anterior (al concilio) era profundamente dualista (cuerpo y alma, tierra y cielo, mundo e Iglesia, profano y sagrado, naturaleza y gracia...). El Vaticano II, sobre todo la *Gaudium et Spes* (*Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*) deja esta postura para afirmar que Dios y el mundo no son dos rivales, sino que el mundo es obra de Dios, Dios es el misterio último del mundo, el mundo es sacramento de Dios, lo mundano es constitutivo de la Iglesia y del cristiano (Codina 2012 CJ nº182, pp.11-12).

«...Podemos –así, con Pablo VI- afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre» (Estrada, 2012, 207).

Codina nos habla de cuestiones pendientes de revisión y ahondamiento a partir del espíritu y hermenéutica del Vaticano II. Entre otros, hay que hacer realidad lo ya dicho y anunciado en el Concilio y rastrear otras nuevas cuestiones que van surgiendo en estos años y reclamando movilismo. Víctor propone una larga lista:

- Apertura a los signos de los tiempos
- Que el Papa deje de ser jefe de Estado
- Revisión de la diplomacia y política vaticana
- Participación de los cristianos en la elección de los obispos
- Colegialidad e intercolegialidad eclesial
- Mejora entre teólogos y la congregación de la doctrina de la fe.
- Aperturas hacia las nuevas formas de ministerio ordenado
- Celibato opcional
- Revisión del papel de la mujer en la Iglesia
- Promoción real del laicado

- Mayor respeto a los carismas de la vida religiosa
- Renovación y apertura en el terreno moral-sexual
- Relanzamiento del ecumenismo
- Proseguir la reforma litúrgica
- Renovación del lenguaje eclesial
- El ser de verdad una Iglesia de los pobres y pobre

Y añadir a estos las cosas que no pudo prever el Concilio, como el papel de los nuevos movimientos laicales y su inserción en la Iglesia local, la relación con la ecología y medio ambiente, las nuevas tecnologías, etc. (Codina 2012 CJ nº182,24-26).

Juan A. Estrada al hilo de una seria reflexión filosófica-teológica advierte que, tantos años después del Concilio Vaticano II, el cristianismo se encuentra enfrentado a una profunda crisis, sobre todo en los países del Primer Mundo. En su obra *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del vaticano II* se cuestiona el legado de éste y las causas que han determinado la situación de crisis hoy.

¿Ha sido un sueño fugaz, de verano eclesial o una oportunidad perdida? Es esta una reflexión que hemos de hacernos junto a los que piensan que se nos quedó arcaico dicho Concilio y piden un Vat. III. Pero está claro que, además, existen causas extrínsecas a las eclesiales, que están condicionando la situación del cristianismo hoy: la secularización de la sociedad y la laicidad del Estado, la crisis de la modernidad y la aparición de una cultura postmoderna, la globalización y la tercera revolución industrial han creado un nuevo contexto histórico.

Es obvio que las iglesias tienen dificultades para ubicarse en la sociedad ya que se ha roto la sintonía entre el modelo eclesial y el sociocultural. Hay un desfase institucional, teológico y organizativo que debe paliarse para poder responder a las nuevas demandas de las sociedades post-cristianas existentes en Europa.

Es por ello que Juan Antonio Estrada propone el protagonismo sociocultural de un laicado mayor de edad, lo cual exige la reforma interna y externa de la Iglesia; el replanteamiento de la institución eclesiástica para adecuarla a las nuevas necesidades pastorales; la vuelta a una eclesiología de comunión en el contexto del diálogo intracatólico, ecuménico y con las grandes religiones mundiales; una nueva espiritualidad que posibilite la experiencia de Dios en una sociedad secular (Estrada 2006).

Y es que no se cambian las cosas por el mero hecho de convocar un Concilio. No seamos infantiles. Ahora bien, este fue el primer paso que marca una nueva orientación en el seno de la Iglesia y su actitud en el mundo. Todo lo que bajo el Vaticano II relucía no fue oro: los obispos, para conseguir un cierto consenso, tuvieron que admitir ciertas enmiendas de tono derechistas a nivel eclesiológico que caminaban de la mano con la eclesiología de comunión con una cierta ambigüedad. En muchos de los temas enunciados no se llevan a cabo una auténtica profundización: elección de los obispos, autoridad de los Sínodos romanos y relación con los laicos, etc. Pero, sobre todo, guardó silencio sobre los temas candentes: el celibato, la ordenación de hombres casados, el papel de la mujer en la Iglesia, relación entre leyes civiles y morales, etc.

El mismo Papa Pablo VI, dice Codina, celoso de evitar más problemas y divisiones en la Iglesia, introdujo una nota previa al final de *Lumen Gentium* por miedo a que se le restara poder al papado proclamado con el Vat I. Dejó, así, bien clara la primacía del Papa en el colegio episcopal. ¿Dónde quedó realmente el paso de una Iglesia piramidal a una circular?

A todo esto hay que añadir que el Vat. II no logró forjar el sueño de Juan XXIII de que la Iglesia fuera la Iglesia de los pobres, denunciando las estructuras injustas de pecado. Muchas de estas cuestiones fueron cuestiones candentes tras el Concilio, como la *Humanae Vitae*. La curia romana siempre temió perder poder. Eran muchos años de privilegios para perderlos de un golpe con la “iluminación de un Papa de transición”. Tanto el nuevo código de Derecho canónico como El nuevo catecismo de la Iglesia católica son considerados por el cristiano medio como involucionistas, como un claro retroceso respecto al espíritu De Juan XXIII.

Como afirma V. Codina:

Esta mirada sería excesivamente intraeclesial y en el fondo falsa si no tuviéramos en cuenta los acontecimientos sociales, políticos, económicos culturales y religiosos que han acaecido en estos 50 años: del mayo del 68 a los indignados del 2011, caídas del muro de Berlín y de las Torres gemelas, globalización, postmodernidad, neoliberalismo y la crisis económica actual, descolonización africana, nuevas tecnologías, los avances en ciencia y biología, el cambio climático, el nuevo tiempo axial con el cambio de paradigma religioso...Estamos ante un terremoto y tsunami que ha sacudido todo y naturalmente también la esfera religiosa. Estamos ante un nuevo mundo, ante un cambio de época, estamos entrando en una crisis de cultura mundial, no precisamente destructiva, pero sí de proporciones inéditas que afecta a todas las dimensiones de nuestra existencia: sociales, económicas, políticas, culturales y también religiosas y espirituales. Culpar al Vaticano II o a la sería excesivamente parcial.

Todo esto naturalmente afecta a nuestra conciencia religiosa y eclesial. J. B. Metz ha formulado en una especie de sorites los cambios que vivimos a nivel religioso y eclesial. Frente a una época de pertenencia pacífica a la Iglesia hoy se ha ido pasando primero a afirmar “Cristo sí, Iglesia no”, para luego ir avanzando a “Dios sí, Cristo, no” y más adelante “religión sí, Dios, no”, para acabar diciendo “espiritualidad sí, religión no”. En este clima caótico de cambio e incertidumbre generalizada, la problemática del Vaticano II ha quedado de algún modo desplazada o incluso superada. Ya no tiene mucho sentido limitarnos a discutir sobre ritos litúrgicos, la curia vaticana, la disminución de la práctica dominical, el control de natalidad, la comunión a los divorciados o las parejas homosexuales... por más que sea muy necesario hacerlo. Los problemas son mucho más radicales y de fondo.

Las generaciones jóvenes son las que más lo perciben y sufren. El Vaticano II fue un concilio fuertemente eclesiológico, centrado en la *Lumen Gentium* y en la *Gaudium et Spes*. Respondía a la pregunta que Pablo VI había lanzado a los padres conciliares: “Iglesia ¿qué dices de ti misma?” Todos los demás documentos giran en torno a la Iglesia o convergen hacia ella: revelación, liturgia, laicado, Pueblo de Dios, jerarquía, vida religiosa, ecumenismo, diálogo con el mundo (Codina 2012 CJ n°182, p 28).

El teólogo y cardenal W. Kaspers reconocía que el Concilio se había dedicado mucho a la Iglesia, y Rahner comentó que este concilio no se había atrevido con la cuestión del misterio inefable de Dios, «y por esta razón, las respuestas y

soluciones del pasado Concilio no podrían ser sino un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro» (Rahner 1966, 22).

La Iglesia –afirma Codina- ha de concentrarse en lo esencial, volver a Jesús y al evangelio, iniciar una experiencia espiritual de Dios (mistagogía), es tiempo de espiritualidad y de mística. Y también de profecía frente al mundo de los pobres y excluidos que son la mayor parte de la humanidad, y frente a la tierra, la madre tierra, que está seriamente amenazada. Mística y profecía son inseparables. La Iglesia ha de generar esperanza y sentido a un mundo abocado a la muerte. No es tiempo de retoques parciales (Codina 2012 CJ n°182, p 29).

La Iglesia ha de ser, en definitiva, una comunidad hermenéutica-espiritual, como nos habla Vattimo, los cristianos y teólogos de la liberación. Si llevamos un tesoro en vasijas de barro (2 Cor 4,7), debemos abrigarlo más en la comunidad. La Iglesia debe ser espíritu de mediación y no obstáculo para el encuentro con Jesús y los pobres:

En este clima de perplejidad y de crisis universal, los cristianos creemos que no es un momento de muerte sino de parto, que en medio de este caos, está presente la *Ruah*, el Espíritu que se cernía sobre el caos inicial para generar la vida, el mismo Espíritu que engendró a Jesús de María Virgen y lo resucitó de entre los muertos. El Espíritu es quien dirige la Iglesia y la humanidad. No es la primera crisis por la que atraviesa la Iglesia. Puede ser un momento pascual, el paso de la muerte a la vida. Del caos puede surgir un tiempo de gracia, un *kairós*, una Iglesia renovada, nazarena, más pobre y evangélica (Codina 2012 CJ n°182, p.31)

Pero, después de este útil preámbulo, necesario para ubicarlo dentro de la línea argumentativa de esta tesis: entre la debilidad, la historia y la libertad, será necesario, aunque sea de forma sucinta, exponer el espíritu que hizo que la sede del catolicismo temblara de deseos y miedos. Un nuevo Papa revolucionó una Iglesia para ponerla en evolución: Juan XXIII.

5.2. “Juan Extramuros”: un hombre humilde abierto al Espíritu

«Efetá» (“ábrete”) fue la palabra que se escuchó y retumbó en los adentros del Vaticano cuando Juan XXIII, “el Papa bueno”, ese viejito que había sido nombrado por escasos votos de margen como sucesor de Pedro y del que sólo se

esperaba fuese un provisional y comedido eslabón de la cadena, pronunció aquel anuncio de convocatoria de un concilio ecuménico para la Iglesia universal, cuyas palabras usadas no sabemos con exactitud, pero sí la tremenda repercusión que tuvo dentro y fuera de la Iglesia.

Sus palabras, eso sí, conmocionaron al mundo entero, sobre todo las que dirigió en su discurso inaugural el 11 de Octubre de 1962. Entre otras cosas de peso dejó entrever que Jesús de Nazaret desea una Iglesia débil, comunitaria y actualizada: «...La Iglesia no quiere condenar a nadie, prefiere usar la compasión y la misericordia y, a todos los cristianos, ofrecerles el mensaje renovado del Evangelio».

Como dice R. J. González, a los 40 años de la clausura del Concilio, El Papa lo anunció a unos dieciocho Cardenales reunidos el día 25 de enero de 1959, al final del Octavario por la Unidad, en la Basílica de S. Pablo Extramuros. Nadie dijo una palabra: «Humanamente podríamos haber esperado que los Cardenales, después de escuchar nuestra alocución, se hubieran apretujado a nuestro alrededor para expresar aprobación y buenos deseos», anota el Papa Juan. Pero se produjo un clima sepulcral (Gonzalez-Raeta 2012, p 7).

Dos años más tarde el Papa indicó que el anuncio había sido acogido por los Cardenales con un «impresionante y devoto silencio». Frente a la acostumbrada aceptación de un catolicismo inmóvil en sus certezas, el Papa, por el contrario, en la misma alocución de enero, se había referido a las “épocas de renovación”; según él, la Iglesia, y por lo tanto en primer lugar el catolicismo se encontraba en el umbral de una coyuntura histórica de una densidad excepcional en la que era necesario «precisar y distinguir entre lo que es principio sagrado y Evangelio eterno y lo que es cambio climático». En la medida en que «estamos entrando en una época que podríamos llamar de misión universal» es preciso hacer nuestra «la recomendación de Jesús de saber distinguir los “signos de los tiempos”».

Desde un análisis puramente humano, no parecía la mejor época para un Concilio ya que la situación del planeta parecía haber entrado en un callejón sin salida (la Guerra Fría, el muro de Berlín (1961), la crisis de Cuba (1963). A este panorama había que sumarle la edad del Papa (77 años); por todo esto les parecía a muchos un elemento contradictorio respecto a un proyecto a largo plazo y complejo.

También colaboraba con este clima, la ausencia de un espíritu de espera de un Concilio.

Según el P. Congar: «...desde el punto de vista Teológico, y sobre todo de la unión, parecía como si el Concilio viniese con veinte años de anticipación... Por otro lado, muchas ideas ya se habían abierto» (Gonzalez Raeta 2005, p 7)

¡Bendito sea este Papa, que nos hizo gozar en el mundo!, exclamó el cardenal Giovanni Battista Montini en el duomo de Milán en la fiesta de Pentecostés de 1963, mientras en Roma continuaba la larga agonía del Papa. Al día siguiente, 3 de junio, murió Juan XXIII. El cónclave, reunido pocos días después, eligió al cardenal Montini con el nombre de Paulo VI, quién llevó a término el Concilio Vaticano II.

Angelo Giuseppe Roncalli, patriarca de Venecia, había sido elegido por los cardenales el 28 de octubre de 1958 como sucesor de Pío XII, muerto el día 9 de ese mismo mes después de casi veinte años de pontificado. La noticia de su elección sorprendió a todos: el cardenal Roncalli no figuraba entre los papables (como se denomina en la jerga periodística a los cardenales con más posibilidad de ser elegidos) y el Cónclave había sido muy breve, apenas tres días, contrariamente a lo anunciado por los más avezados vaticanólogos.

Dado el riguroso secreto que obliga a los que participan en el cónclave, sólo es posible apelar a hipótesis más o menos plausibles si se quiere comprender las razones que pudieron motivar la elección de un cardenal de bajo perfil y de tan avanzada edad.

Roncalli, nacido el 25 de noviembre de 1881 en el seno de una familia campesina de Sotto il Monte, en la provincia de Bérgamo, jamás olvidó la riqueza vital de su origen popular, y esta fidelidad a la tierra explica porqué la gente sencilla lo sintiera tan cercano. De tal forma que hasta a un ferroviario comunista se le escuchó decir: «Ése es uno de los nuestros», aludiendo a su modo tan singular y sincero de encarar la existencia.

Antes de ser nombrado cardenal y patriarca de Venecia en 1953, estuvo en el servicio diplomático como Delegado Apostólico en Bulgaria (1925-1934) y en Turquía (1935-1944) y como Nuncio Apostólico en París desde 1945. Poco tiempo después de la elección, los análisis y comentarios de los medios comenzaron a hablar de *un Papa de transición*. Después del largo reinado (como se decía entonces) de Pío XII,

este anciano cardenal parecía en verdad la persona indicada para responder a las expectativas de un pontificado breve y sin sorpresas, que asegurara un período de distensión.

En 1925 había escrito en su Diario refiriéndose al lema elegido para su episcopado: “Obediencia y Paz”. «Estas palabras son un poco mi historia y mi vida». Ciertamente, esas palabras expresan la modestia y discreción que caracterizaron su estilo de vida en las diversas funciones que le tocó desempeñar. Muchos interpretaron su manera de ser como el conformismo de un hombre carente de iniciativa y de mediocre capacidad intelectual.

Sin embargo, se puede decir que el nuevo Papa, a partir de su aceptación, comenzó a provocar sorpresas empezando por los mismos que lo habían elegido. Cuando el Secretario del Cónclave le preguntó qué nombre había decidido ponerse, respondió: *Vocabor Johannes*: «Me llamaré Juan», un nombre que desde hacía más de quinientos años no había usado ningún Papa. Y no es arbitrario percibir un guiño de complicidad cuando, al enumerar las diversas razones por las que elegía el nombre de Juan, mencionó que quería esconder su pequeñez tras la multitud de Papas que llevaron ese nombre y que casi todos tuvieron un pontificado muy breve.

En una ocasión dijo que estaba aprendiendo a ser Papa, sin embargo, desde el primer día actuó con tal desenvoltura y naturalidad que daba la impresión de que siempre hubiera sido Papa. Eso sí: a su manera.

Después de las primeras semanas comenzó a salir del Vaticano, cosa que no hacían los Papas desde 1870, cuando perdieron el dominio de Roma. Su primera salida fue para visitar el Hospital de Niños. Visitó también otros hospitales y a los presos de Regina Coeli, la cárcel de Roma, porque quería encontrarse con sus hijos más queridos. Consagró los domingos de cuaresma a visitar las parroquias de las barriadas de Roma. La gente respondía con entusiasmo a estas visitas en que el Papa se acercaba y conversaba con ellos fuera de todo protocolo. Los miembros de la Curia Vaticana le manifestaron al Papa, de varias maneras, que consideraban ese mezclarse con la gente, incompatible con la dignidad papal.

«Ahora eres un prisionero de lujo que no puede hacer todo lo que quiere», le escribió uno de sus hermanos. Al Papa le gustó la figura y la utilizó con un toque de humor en una de esas conversaciones familiares de los domingos por la tarde.

Sin duda le habrá costado estar encerrado en dos o tres piezas del gran palacio, pero bastante pronto debió descubrir (quizá con la complicidad de su chofer) la manera de atravesar los sólidos muros vaticanos. Estas salidas, las programadas y las imprevistas, le valieron el mote de “Juan Extramuros”, según la feliz expresión de un periodista romano.

¿A qué se debía el notable cambio de estilo papal, del hieratismo de Pío XII a la acogedora familiaridad de Juan XXIII? Hay que atribuirlo indudablemente a la personalidad del nuevo Papa, fruto de una originalísima síntesis del realismo propio de su origen campesino y del espíritu evangélico abierto a todas las manifestaciones de la vida. Pero el cambio de estilo respondía además a opciones de orden teológico. Pocos días después de su elección anotaba en su Diario: «He sido elegido Obispo de Roma y, en consecuencia, Papa». En Juan XXIII reaparecen los rasgos y actitudes de un obispo, del obispo de Roma que habían quedado como eclipsadas por las prerrogativas de liderazgo internacional político y diplomático.

Ya el 4 de noviembre de 1958, en el Discurso de la Coronación, afirmó que lo propio del Papa no es ser Jefe de Estado ni el organizador de la sociedad internacional. El nuevo Papa quiere ser como el hijo de Jacob que va al encuentro de sus hermanos para abrazarlos afectuosamente y decirles: «Yo soy José, el hermano de ustedes». El Papa quiere tener las cualidades y actitudes del Buen Pastor, quiere ser la puerta abierta para todos...

La Iglesia católica llevaba mucho tiempo en pie de guerra contra el mundo moderno y desde el *Sílabo* de 1864, su encerramiento se había ido reforzando en los últimos años. Juan XXIII, conversando con un obispo francés, le confiaba su sufrimiento al pensar que había en el mundo tanta gente de buena voluntad que se sentía rechazada y condenada por la Iglesia: «Yo quiero ser Cristo para ellos, les abro ampliamente mis brazos. Los amo y estoy siempre dispuesto a recibirlos».

5.3. “Yo soy José, ¡el hermano de ustedes!”

No se puede hablar de Juan XXIII sin mencionar el Concilio Vat. II. El nuevo Papa fue a celebrar misa en la Basílica de San Pablo Extramuros. La liturgia recuerda ese día la Conversión de San Pablo. Y en Roma, como en otras diócesis,

concluía la semana de oración por la unión de los cristianos. Durante la homilía, Juan XXIII anunció que había decidido convocar un concilio ecuménico «para la renovación de la vida de la Iglesia y de los ordenamientos del Derecho Canónico, y para avanzar en el camino de la unión de todos los cristianos: católicos, ortodoxos y protestantes».

Aunque el inesperado anuncio provocó una enorme sorpresa en todo el mundo, no es fácil imaginar el impacto producido en quienes tres meses antes creían haber elegido un cardenal “carente de iniciativa” para un breve pontificado de transición. Los periódicos romanos, con los matices propios de sus diversas tendencias, coincidían en señalar que los pocos cardenales de la Curia presentes ese día en San Pablo, con su devoto, impresionante silencio hacían presagiar las dificultades con que chocaría semejante proyecto papal.

¿Por qué semejante extrañeza ante el anuncio de un concilio ecuménico? Era sin duda una instancia contemplada en la legislación vigente, el Código de Derecho Canónico le dedicaba varios de sus cánones (222-229). Sin embargo, el concilio, que había desempeñado un papel tan importante en otros tiempos de la historia de la Iglesia, aparecía innecesario en la actualidad. El Concilio de Pío IX, el Vaticano I (1868-1870), había definido con tal firmeza y amplitud el poder del Papa, que el imaginario católico consideraba la definición de la infalibilidad papal como el golpe de gracia del conciliarismo y el fin de la era de los concilios. Después del sorpresivo anuncio, Juan XXIII se refirió con frecuencia al futuro concilio. Cuando aludía al mismo, hablaba el Papa de un necesario *aggiornamento* (puesta al día) de la Iglesia, de «una nueva primavera, de un nuevo Pentecostés», pero no aparecía con claridad la relación entre esas sugestivas imágenes y un concilio ecuménico.

En una ocasión, durante una audiencia en su biblioteca, alguien le preguntó qué objetivo quería conseguir con el concilio. «Mire, dijo el Papa, levantándose y yendo hacia una de las ventanas que dan a la Plaza de San Pedro; abriendo la ventana, continuó: Esto va a hacer el concilio: que entre un poco de aire fresco en la Iglesia». La entrada de aire fresco significaba sin duda la decisión del Papa de recrear en la Iglesia el clima propio de la «santa libertad de los hijos de Dios», como le gustaba repetir. Pero, ¿libertad dentro de la Iglesia católica?

Parecía impensable si se tenía en cuenta no sólo el *Sílabo* de Pío IX, las condenaciones de Pío X, sino, sobre todo, las consecuencias de la encíclica *Humani*

Generis en que Pío XII condenaba las «falsas opiniones y tendencias que ponen en peligro la integridad de la doctrina católica». Y sin embargo, contra todas las previsiones, después de las primeras semanas que necesitaron los más de 2000 obispos para comenzar a conocerse, la Basílica de San Pedro, transformada en aula conciliar, ofreció a los católicos y al mundo un espectáculo insólito: libre intercambio de opiniones y francas discusiones sobre temas centrales del cristianismo.

Ya en su encíclica programática *Princeps Pastorum* afirmaba Juan XXIII que en la Iglesia debe existir un clima de libertad porque no son pocos los temas cuya libre discusión no sólo no ponen en peligro la unidad de la Iglesia sino que hacen posible una mejor y más profunda comprensión de la verdad. Y recuerda la antigua y conocida norma: En las cosas necesarias, unidad; en las dudosas, libertad; en todo, caridad.

Pero la imagen del aire fresco referida al concilio tenía además un sentido más profundo. En varias ocasiones lo comparó a «un nuevo Pentecostés» (Hch 2,2). El Libro de los Hechos de los Apóstoles utilizando elementos de la teofanía del Sinaí (Ex 19, 16-20), relata la venida del Espíritu Santo: «Vino del cielo un viento que conmovió la casa en que estaban reunidos» (los Apóstoles y los primeros cristianos).

Pentecostés se considera como el nacimiento de la Iglesia. De allí la riqueza simbólica del viento (*pneuma*) que viene del cielo (en griego, lengua original del Nuevo Testamento, “pneuma” significa a la vez viento y espíritu). El viento, como símbolo de la vida nueva, es muy usado en la Biblia: se lo menciona ya en el relato de los orígenes, en el Cap.1º, como símbolo del poder creador de Dios que hace surgir la vida. El gesto del Papa abriendo una ventana no fue sólo una ingeniosa “boutade” de Juan XXIII: tiene la profundidad de un gesto profético. El 13 de noviembre de 1960 afirmaba: «El Concilio será un nuevo Pentecostés que habrá de dar a la Iglesia de Cristo el brillo de las líneas simples y puras de los orígenes», y al final del discurso de apertura del Concilio, cuya novedad causó profunda impresión, afirmó Juan XXIII: «El Concilio es tan sólo la aurora, el primer anuncio del día que surge (...)»

Si a toda costa quisiéramos clasificar a quien no se ajustaba a ningún esquema, habría que decir que el papa Juan seguía teniendo las características de un prelado no progresista (aunque entre otras medidas hizo reducir los sueldos a la curia vaticana, y mejorar las condiciones laborales de sus empleados), sino más bien

conservador, desde su lenguaje hasta sus devociones. No buscó romper lanzas contra los representantes de la nobleza negra (la aristocracia vaticana) que con sus atuendos estrafalarios integraban el cortejo papal, ni substituyó el pectoral de piedras preciosas por una cruz de madera, -entiendo que esto es más bien una consecuencia de ser consecuente y coherente con el pueblo-...A Juan XXIII hay que situarlo entre las mujeres y hombres que en la historia de la Iglesia se destacan como testigos de la auténtica tradición, precisamente porque liberaron a la Iglesia de su tiempo del lastre que arrastraba: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Francisco de Asís, Tomás de Aquino, Teresa de Ávila y tantos otros. La fidelidad a la tradición de la Iglesia impulsa constantemente a la revisión crítica y a las reformas audaces: el Espíritu que la anima no puede encerrarse en la letra que mata porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

En el discurso que redactó Juan XXIII para la apertura del Concilio, expresaba:

Nuestro deber no es sólo custodiar el precioso tesoro (de la doctrina) como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con diligencia y sin temores a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino de la Iglesia... dar un paso adelante hacia una penetración doctrinal que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, poniéndola en conformidad con los métodos de investigación y la expresión literaria que exigen los tiempos actuales (Andrade, 2009).

Jean Guitton comentaba así este pasaje del discurso: «Aquí está expresado con claridad el concepto de tradición ya que la tradición es el progreso de ayer, y el progreso es la tradición de mañana». O dicho de otro modo: no hay que confundir la tradición con la pereza intelectual. En tal caso, la tradición se degrada en tradicionalismo y al reducir el Evangelio a la repetición de expresiones y términos privados de su enraizamiento histórico-existencial se anula la fuerza transformadora del mensaje de salvación por una supuesta o pretendida fidelidad (foro catholic.net 2010).

Uno de los temas asignados por Juan XXIII para el futuro Concilio fue el de la búsqueda de caminos que favoreciesen la unión de los cristianos separados. Varias iglesias protestantes habían comenzado a trabajar en esa línea ya desde comienzos del siglo XX y esto dio lugar al llamado movimiento ecuménico. Pero el

diálogo con la Iglesia católica aparecía a los protestantes y ortodoxos como prácticamente imposible por el hecho de que aquella afirmaba ser la única verdadera Iglesia de Cristo y consideraba su propia doctrina como norma y garantía del auténtico cristianismo. Más aún, como diría años después Paulo VI en un discurso al Secretariado para la Unión de los Cristianos (28.4.67), «el Papa es sin duda el obstáculo más grave en el camino al ecumenismo». Este sincero reconocimiento de Paulo VI hace más admirable el cambio en la posición de la Iglesia católica. Lejos de ser un obstáculo, la persona y las iniciativas de Juan XXIII crearon una atmósfera nueva en que fue posible comenzar un diálogo auténtico entre los católicos y los otros cristianos.

Este nuevo clima para la unidad de los cristianos fue otra de las sorpresas que nos tenía deparada quien durante largos años viviera en países no católicos (como Bulgaria y Turquía). Esa experiencia le permitió conocer profundamente la autenticidad evangélica de ortodoxos y protestantes a quienes siempre llamó “hermanos separados”. Juan XXIII repetía: «preferimos siempre poner el acento en lo que nos une, dejando de lado nuestras dificultades». Y cuando el 4 de noviembre de 1958 expuso por primera vez cómo concebía su misión papal, afirmó:

El nuevo Papa no quiere ser ni un político ni un gran dirigente mundial... El nuevo Papa quiere ser como el hijo de Jacob que va al encuentro de sus hermanos de humana desventura, les manifiesta la ternura *de su corazón y, rompiendo en llanto, les dice: ¡Yo soy José, el hermano de ustedes!*

Estas palabras constituyen el momento culminante de uno de los más hermosos relatos de la Biblia: la historia de José (Gn 37-50). Una enorme emoción embarga a los hijos de Jacob cuando en Egipto un personaje que consideraban extraño y lejano, les manifiesta su verdadera identidad: es José, ese hermano que habían olvidado y que creían muerto.

El papa Roncalli, que no era ciertamente un teólogo, nos da aquí un luminoso ejemplo de lo que los teólogos denominan teología narrativa. Los católicos sentían al Papa, en razón de su elevado cargo, como alguien lejano; y los otros cristianos, ortodoxos y protestantes, en razón del secular distanciamiento no sólo lejano sino también como un extraño. A unos y a otros manifiesta Juan XXIII que tras los pomposos velos que lo ocultaban, él era simplemente un hermano que ansiaba hacerles experimentar el afecto con que compartía los sufrimientos de todos los hermanos.

Era un lenguaje inesperado en boca de un Papa, sobre todo el día de su coronación; respondía sin embargo a la seria advertencia de Jesús a los Apóstoles, los primeros dirigentes de su Iglesia: «Ustedes tienen un único Maestro y todos ustedes son hermanos» (Mt 23,8). La importancia que atribuía el Papa al ecumenismo, se manifestó en dos iniciativas de enorme trascendencia. En la primavera de 1960 instituyó el Secretariado para la Unión de los Cristianos y puso como presidente a un prestigioso biblista, el jesuita alemán Agustín Bea, rector del Pontificio Instituto Bíblico. Por primera vez la cuestión ecuménica adquiría relevancia institucional en el gobierno central de la Iglesia y fue agregada a las comisiones preparatorias. El Papa Roncalli quiso integrar también desde el principio en el Concilio a los hermanos separados. Respondiendo a su invitación enviaron delegados las Iglesias protestantes y ortodoxas, incluido el Patriarcado de Moscú; llegaron a ser casi un centenar los observadores que pudieron seguir día tras día el desarrollo del Concilio, ubicados en un lugar destacado, frente a los Cardenales.

Apenas dos días después de la inauguración del Concilio, recibió Juan XXIII en audiencia a los Observadores. No aprovechó para hacerles un discurso tras tantos siglos de separación, sino que les comentó familiarmente lo que había ido aprendiendo sobre el misterio de la unidad cristiana, en sus contactos ecuménicos: «En nuestros encuentros no hemos parlamentado sino hablado (non abbiamo “parlamentato, ma parlato”), no hemos discutido, sino que nos hemos amado».

En este caminar hacia la unión de los cristianos se destaca la visita que hizo a Juan XXIII el 2 de diciembre de 1960 Francis Fisher, arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia de Inglaterra. *L Osservatore Romano* no le dio mucha trascendencia a este encuentro, saludado en el mundo como el anuncio de una nueva estación después del largo invierno de la separación de las iglesias cristianas. Poco después de la muerte de Juan XXIII escribía el doctor Fisher:

En muy breve tiempo el Papa promovió esta admirable transformación del clima espiritual de la cristiandad con medidas sabias y amistosas... La amistad era su gran virtud... y fue este sentimiento suyo de amistad con todos sus hermanos cristianos lo que me impulsó a viajar a Roma para conocerlo personalmente. Más de 400 años habían pasado desde que un Arzobispo de Canterbury no hablaba con un Papa, y sin embargo nuestro encuentro fue tan familiar que a los pocos minutos ya estábamos conversando con la desenvoltura y cordialidad propia de viejos amigos sobre nuestras experiencias

espirituales de cristianos. La conversación, que no decayó en ningún momento, duró una hora.

Lejos de ser un obstáculo en el camino del ecumenismo, Juan XXIII significó el comienzo de un movimiento que hizo renacer la alegre esperanza de la unión no sólo en el arzobispo Fisher sino en muchos hermanos separados. Su breve pontificado representó la concreción del programa anunciado en el comienzo de su ministerio: «Yo soy José, el hermano de ustedes». Juan XXIII, en la noche del 11 de octubre de 1962, día de la inauguración del Concilio, respondiendo al saludo de los romanos, dijo en un momento de su emocionante improvisación:

«Mi persona no tiene ninguna importancia; es un hermano el que les habla: un hermano hecho padre por voluntad del Señor. Pero todo: fraternidad y paternidad, es un don de Dios. ¡Todo!, ¡Todo!».

Cuatro días después de la muerte del Papa, escribió François Mauriac:

Este gran Papa fue humilde. El Espíritu no encontró obstáculos en él, por eso fueron suficientes pocos meses para que se abriera una brecha a la Gracia que durará siglos. Por esta brecha penetrará el Espíritu sin que nadie lo pueda detener. (Revista Criterio, 2013).

5.4. “La fe que actúa por amor” (Gal 5,6)

El 25 de enero de 1959, Juan XXIII, preguntado por los motivos de la convocatoria de un Concilio, al tiempo que abría una ventana, comunicó al mundo: «Quiero abrir las ventanas de la Iglesia para que podamos ver hacia fuera y los fieles puedan ver hacia el interior» y, enseguida observó: «Estamos sobre la tierra no para conservar un museo, sino para cultivar un jardín floreciente de vida y de promesa a una aventura de luz». Se trataba de desprender a la iglesia de todo lo envejecido para darle un nuevo rostro sin arrugas.

La curia romana, que estaba furiosa y desconfiante porque el papa no había consultado antes con ellos el tema del Concilio, elaboró adrede 72 esquemas de documentos que miraban al pasado y que, fundamentalmente, recogían las enseñanzas

de Pío XI y Pío XII, en ellos estaba muy presente la mano del cardenal Ottaviani, presidente del Santo Oficio. Pero no buscó condenas (de herejías, etc), abrió la Iglesia al mundo moderno para hacerle llegar el anuncio del evangelio y promovió la unidad entre las Iglesias cristianas. Quiso poner la Iglesia al servicio de los pobres, en fidelidad al evangelio.

La constitución *Lumen Gentium* (LG), “Luz de los pueblos” interrogó a la Iglesia sobre sí misma, ofreciendo una nueva imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios: todos llamados a la plenitud cristiana y la jerarquía a servir al pueblo, como «Misterio de comunión» y «Sacramento universal de salvación» al servicio de la familia humana. La Iglesia es, así, universal y local (no meras sucursales):

«Dios quiso santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no solo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante (LG 10).

La Iglesia se siente unida por varios vínculos con todos lo que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el Sucesor de Pedro (LG 15).

La *Lumen Gentium* es la base de las otras tres Constituciones: *Dei Verbum* (DV), *Sacrosantum Concilium* (SC) y *Gadium et Spes* (GS). Como dijo el Cardenal Daneels, La Iglesia (LG), bajo la palabra de Dios (DV), celebra los misterios de Cristo (SC) para la salvación del mundo (GS). Este es el sentido de las cuatro

Constituciones que se establecieron en el Concilio Vat. II. La finalidad es la salvación integral del mundo, del hombre y la mujer. Procurar, al menos tener la intención de dar sentido y procurar los medios para hacer de este mundo un mundo mejor.

La Constitución DV procura interpretar la Palabra de Dios revelada a todos. Dios fundamentalmente se revela a sí mismo para entablar una amistad con cada ser humano. Esta revelación se realiza en la Palabra escrita (Biblia) y en la vida de la Iglesia (Tradicición). Se anima a conocer mejor la Escritura y a orar con ella: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo (...) Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunión consigo» (DV 2).

«... Es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21).

La “Sacrosantum Concilium” (SC) propone la oración común y los sacramentos como el centro de lo que la Iglesia es y hace, la fuente de sus acciones. Se ordena una reforma de la liturgia haciéndola más participativa y reflejo de la Iglesia como “Pueblo de Dios”. Como muestra, un botón: las Eucaristías a partir de ahora serán en el idioma de los participantes y el sacerdote se establecerá de cara a la asamblea, reflejando una iglesia circular, no piramidal, que celebra la fe. Deja de tener sentido eso de “escuchar Misa”, pues el creyente se hace protagonista, no espectador de esta.

Los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria (SC 21).

Fuera de la distinción que deriva de la función litúrgica y del orden sagrado, y exceptuados los honores debidos a las autoridades civiles a tenor de las leyes litúrgicas, no se hará acepción de personas o de clases sociales ni en las ceremonias ni en el ornato externo (SC 32).

La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos (SC 37).

La Constitución *Gaudium et Spes* (GS), “Gozo y Esperanza”, mira al mundo con los ojos de Jesús y anima a restaurarlo desde el respeto y la libertad:

Como advirtió Pablo VI el 29 de septiembre de 1963 en el nº 58 de la apertura a la segunda etapa conciliar «Que lo sepa el mundo: La Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito, no de conquistarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorarlo; no de condenarlo sino de confortarlo y salvarlo». Hace propias las aspiraciones de la humanidad y acepta la autonomía de las realidades temporales y supera la actitud antimodernista. La fe aparece, así, junto a la justicia y la defensa de la paz.

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo... La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (GS 1).

En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas... [El Concilio] no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas... (GS 2).

«Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena bienaventurada perfección» (GS 17).

La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa (GS 17).

«Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social,

lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino» (GS 29).

La paz no es la mera ausencia de la guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias, ni surge de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama obra de la justicia (Is 32,7) (GS 78).

El Concilio Vaticano II supo despertar el sentido ecuménico en los cristianos y no cristianos. «Hay ecumenismo... cuando se admite que otro es cristiano no a pesar de su confesión, sino en ella y por ella» (Yves Congar). El Concilio reconoce el ecumenismo e incorpora a la Iglesia Católica al mismo. «Juan XXIII supo encontrar las expresiones que estimulaban a avanzar, sin preocuparse de escuchar a los profetas de la desgracia» (Fr Roger). El Decreto sobre el Ecumenismo “Unitatis Redintegratio” dice en su capítulo 7 y 11 respectivamente: «No existe auténtico ecumenismo sin una conversión interior» (UR 7) y «La fe católica de ninguna manera se convierta en obstáculo para el diálogo con los hermanos» (UR 11). Pero sobre todo es relevante el n° 18: Imprime el “espíritu de caridad y no de rivalidad» (UR 18). La caridad es el pegamento, la cola de contacto para que todo lo que se haga tenga una certeza avalada en Dios, la auténtica Iglesia y la humanidad.

Este Sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente a la empresa ecuménica... Con gozo, reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados (UR 4).

5.5. “Vino nuevo en odres nuevos: de lo piramidal a lo circular”

El concilio Vaticano II salió adelante, bajo la dirección del E. Santo, a pesar de contar con la oposición –como es sabido por todos- de los poderes fácticos de la curia vaticana. El Soplo de Dios es el único aire capaz de convertir el actual desmoronamiento de la institución eclesial en el vuelo de la sacramentalidad salvífica

para la humanidad (LG 1) y de impulsar a la Iglesia nuevamente rumbo a los espacios del Reino para acogerlo y servirlo.

El soplido de Dios, como expresa F. J. Vitoria, viene envuelto en los vientos de cambio que va abriendo nuestro mundo, a veces chocando, otras sorteando, pero siempre enfrentándose con las corrientes poderosas que pretenden sofocarlos en vistas a mantener el orden establecido. Los signos de los tiempos son como el soplido que susurra Dios y la Iglesia está llamada a traducir para poder cumplir su misión histórica.

Pablo VI, nos legó unas palabras prometedoras, provocadoras y reveladoras:

(...) No pretendemos creer que la perfección consista en la inmovilidad de las formas, de que la Iglesia se ha revestido a lo largo de los siglos; ni tampoco que se haga refractaria a la adopción de formas hoy comunes y aceptables de las costumbres y de la índole de nuestro tiempo. La palabra, hoy ya famosa de nuestro venerable predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, la palabra *aggiornamento*, nos la tendremos siempre presente como norma y programa; lo hemos confirmado como criterio directivo del Concilio Ecuménico, y lo recordaremos como un estímulo para la siempre renaciente vitalidad de la Iglesia, para su siempre vigilante capacidad de estudiar los signos de los tiempos y para su siempre joven agilidad de “probar... todo y de apropiarse lo que es bueno” (1Tes 5,21); y ello, siempre y en todas partes (*Ecclesiam Suam* 19).

Finalmente el Concilio Vaticano II, no sin protagonizar un fuerte debate en el aula conciliar, la consagrará definitivamente para la vida eclesial. La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual postulará la indagación de «los signos de los tiempos», como tarea propia de todo el Pueblo de Dios, con una trascendental triple finalidad: a) responder a los interrogantes de cada generación; b) percibir la presencia y los planes de Dios en la historia; y c) hacer inteligible al hombre de hoy la verdad revelada (Vitoria, 2012, 10).

Una cosa que se suele olvidar es que el Vaticano II afirma claramente que la tarea de discernir e interpretar los signos de los tiempos es propia de todo el pueblo de Dios, aunque les reconozca a los obispos y teólogos un papel principal en esta tarea (GS 44^a). Como dice Vitoria, en el fondo está reconociendo que el discernimiento eclesial de la voluntad de Dios (qué es lo bueno para su Reino que Dios reclama de todo el Pueblo

de Dios en unas circunstancias históricas determinadas) es una exigencia intrínseca del seguimiento de Jesús, que nadie en la Iglesia debe olvidar, impedir o negar (ibíd., 6).

La estética-política piramidal, más cerca de la postura feudal que del llamamiento a vivir este sentido eclesial de forma conciliar y participativa y reconfirmada en el concilio Vaticano II, expresa cómo aún está por estrenar el modelo de Iglesia que interpretó el pueblo de Dios. Hoy día, la jerarquía puede hacer o deshacer a su arbitrio sin más o menos freno o reflexión posible, ya que no existen controles jurídicos del ejercicio de su poder. Y lo más grave es que se aboga (y ya de tanto repetirlo nos lo estamos aprendiendo todos...) por una Iglesia no democrática y otros discursos de dudosa consistencia teológica. Las decisiones importantes se siguen jugando en los despachos de los importantes y dejan de ser importantes cuando se salen del tiesto de otros más importantes. Mucha gente buena y capaz se aburre, se cansa y abandona...

Hace poco, J. I. González Faus ha recordado que el Vaticano II enseñó que «la verdadera Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia de Católica, pero no se identifica con ella» (LG 8). Como nos indica, con mucha sabiduría Vitoria en la página 7 de su escrito, la Iglesia no debe apagar el Espíritu que sopla cómo y dónde quiere, sino quedarse con lo que es bueno y oportuno (Fp 4,8s):

Esa enseñanza es precisamente, y significativamente, la que con más afán pretenden desmontar los que no aceptan el Vaticano II. Hoy quizás urja recordar una enseñanza complementaria del Concilio, que igualmente se pretende dejar de lado: la Iglesia católica-romana no es el Reino de Dios, sino solamente su anunciadora, su servidora, su germen y su principio (LG 5). Nada de esto será posible sin escuchar al Espíritu que es el principio de vida o alma de la Iglesia (LG 7; 4) y sin escrutar los signos de los tiempos. Pero nuevamente debo insistir con el Concilio en algo que se pretende ocultar: el Espíritu es el alma del Cuerpo de Cristo que lo constituye el Pueblo de Dios y a quienes tienen autoridad en la Iglesia les «compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno» (1Tes 5,12 y 19-21) (LG 12).

Es normal que quien observe la imagen que da la Iglesia no se sienta atraído y animado a unirse a su proyecto. Si la Iglesia no asume su papel dialógico, de comunión, difícilmente podrá creerse en ella. Podemos vislumbrar muchas de las críticas eclesiales de Vattimo en las siguientes líneas de Vitoria:

Las cuestiones debatidas en el interior de la Iglesia (por ejemplo, la moral de la vida, el papel de la mujer, la elección y designación de obispos, la democratización de las estructuras eclesiales, la figura histórica de los presbíteros, el modelo de evangelización y de presencia pública de la Iglesia, etc.) pretenden zanjarse por la fuerza de un poder despótico y la renuncia al ejercicio de la autoridad evangélica de la verdad. Con la imposición y el despotismo como procedimientos no hay condiciones para el discernimiento de los signos de los tiempos, que pedía Jesús (Mt 16,3). El riesgo de confundir espíritus ajenos a Jesús con señales del Reino de Dios es altísimo (Vitoria, op. cit, p 8).

Las señales del Reino que nos ofrece el Espíritu son terrenas, humanas, ambiguas y controvertidas. Terrenas o humanas, pues en caso contrario no serían para nosotros; necesariamente ambiguas, pues desvelan y ocultan, al mismo tiempo, la presencia de Dios en la historia; controvertidas, pues no son las que los seres humanos naturalmente esperamos; y finalmente impuras, pues invariablemente están manchadas por el barro de la historia humana.

Curioso que J. Ratzinger, -hasta hace poco Papa- escribiera hace más de cuarenta y tantos años: «Cristo sigue presente mediante el Espíritu Santo con su apertura, amplitud y libertad que no excluye en modo alguno la forma institucional, pero que sí limita sus pretensiones y que no la equipara con las instituciones mundanas» (Ratzinger, 1969, 293-294).

La Iglesia necesita abrir, desde el discernimiento comunitario y personal, reformas reales que rompan con la unilateralidad en la toma de decisiones, el silenciamiento de los discrepantes, la represión de toda novedad, la prohibición del ensayo en la acción pastoral y evangelizadora, el acotamiento de los espacios de libertad (Vitoria, op. cit, p 9).

Los signos de los tiempos caracterizan una época y expresan las necesidades y aspiraciones de la humanidad. Hasta el concilio la Iglesia se sentía enfrentada con la modernidad. Pero a partir del concilio (al menos teóricamente) se percibió como una señal de alarma, un cuestionamiento hacia la propia Iglesia: ¿Se estaba quedando atrás? ¿Permanecía fiel a Jesús? Derechos Humanos, racionalidad científica, desarrollo económico...representaron un antídoto contra el miedo a los vientos de cambio que traía el nuevo espíritu. Pero como dice González Carvajal, no

todos los signos son signos actuales sino de los últimos tiempos. Por lo que no todos los rasgos de una época son signos de los tiempos. Hay que discernir (González C. 1987, 603).

Tenemos que seguir con los ojos abiertos, como Zaqueo porque el Señor pasa por delante de nosotros. Debemos ejercer el discernimiento personal y comunitario. Como dice Vitoria, «la capacidad para detectar señales del Reino en medio de las ambigüedades debe empapar la vida eclesial de abajo arriba» (Vitoria, op. cit, p 10). La iglesia necesita descifrar lo que en la negatividad de nuestro mundo postmoderno hay de signo. Por ello esta tarea encomendada a todos se hace “peligrosa y salvadora” para la Iglesia. Como nos recuerda Metz, aludiendo al Evangelio apócrifo de Tomás «Quien está cerca de mí, está cerca del fuego; quien esté lejos de mí, está lejos del Reino» (Metz, 2007, 146).

Como dice Sebastián Mora refrescando el sentir de Juan XXIII:

El “Misterio de la Iglesia madre de los pobres” y el “Misterio de Cristo en el pobre” nos convocan a ser una Iglesia de los pobres, tal como soñaba el Papa bueno. Este es el reto radical que nos regala el pensamiento conciliar y el desarrollo postconciliar. Cómo ser, no sólo una Iglesia para los pobres, sino una Iglesia de los pobres. Una Iglesia en la que “los últimos serán los primeros” (Mt 20,16) y en la que repartamos “según la necesidad de cada uno” (Hch 2,45). Una Iglesia que se reconozca Amor Misericordioso y muestre la ternura intensa de Dios que nos lleva tatuado en las palmas de sus manos (cfr. Is 49,16) (Sebastián Mora, *Razón y fe*, nº 1367 (266), 2012).

6. ALGUNAS VIDAS QUE REFLEJAN EL DEBOLISMO KENÓTICO-CARITATIVO

6.1. El ejemplo de Gandhi: un gran cristiano no cristiano: la caritas como religión universal

Ya Gandhi, gran místico y humano del S. XX, dibujó en el horizonte la traducción política de una fe consecuente: «Mi lucha –decía- no es simplemente política. Es religiosa también (...) No importa mucho si uno, en ella, muere o vive.

Espero que tú también opinarás de la misma manera y que no te sentirás desgraciada» (Carta de Gandhi desde la cárcel en 1908 a su esposa Kasturbai enferma).

Pasaba horas estudiando la Biblia y la vida de Cristo. En particular le gustaba la filosofía expuesta por Cristo en el Sermón del Monte. Tenía muchos amigos cristianos. Al preguntársele por qué no se convertía al cristianismo, respondió: "Cuando usted me convenza de que los cristianos viven conforme a las enseñanzas de Cristo, seré el primero en convertirme" (atribuida a Mahatma Gandhi, según Arun Gandhi, nieto de éste).

Luís Fischer nos ha legado unas palabras penetradoras, un testimonio que nos ayuda enormemente a comprender la libertad interior que poseía Mahatma Gandhi y su espíritu vital interreligioso, ecuménico, aunque tremendamente crítico:

Entre los que iban a sentarse a los pies de Gandhi, también figuraban misioneros cristianos. Gandhi amaba a Jesús, y los fanáticos hindúes hasta lo acusaban de ser un cristiano en secreto. Él consideraba esta acusación "tanto una calumnia como un cumplido...; una calumnia, porque hay hombres que me creen capaz de hacer algo en secreto...; y un cumplido, porque así reconocen, de mala gana, mi capacidad de apreciar las bellezas del cristianismo".

Siempre tolerante e imparcial, Gandhi dudaba que sólo los sagrados Vedas hindúes fuesen el verbo revelado por Dios. "¿Por qué no la Biblia y el Corán?", preguntaba.

Le molestaba la rivalidad existente entre las religiones. En 1942, cuando me hospedaba en su casa, me di cuenta de que el único adorno que había sobre las paredes de barro de su pequeña cabaña era una estampa en blanco y negro de Jesús, debajo de la cual estaban escritas las palabras "Él es nuestra paz".

Le pregunté qué significaba eso, ya que él no era cristiano. - Soy cristiano, hindú, musulmán y judío -me replicó Gandhi. Estas palabras hacían de él un cristiano mejor que muchos cristianos.

Gandhi planteaba un problema desconcertante a los teólogos cristianos de la India: él, un hindú, era la persona que más se parecía a Jesús en el mundo. "Y, aun así, a uno de

los hombres más cristianos de la historia no se le llamaba cristiano", comentó el doctor Stanley Jones, un destacado misionero norteamericano que pasó muchos años en la India y muchas horas en estrecha relación con Gandhi. "Dios usa muchos instrumentos y Él puede haber usado al Mahatma Gandhi para cristianizar a la cristiandad no cristiana".

El mensaje de Gandhi a los cristianos de todo el mundo era que el hombre del siglo XX puede ser cristiano. S.K. George, un cristiano sirio en la India y disertante del Bishop's College de Calcuta, escribió un libro titulado Gandhi's Challenge to Christianity y dedicó la obra "al Mahatma Gandhi, quien hizo que Jesús y Su Mensaje fueran reales para mí". El reverendo K. Matthew Simon, de la Iglesia Cristiana siria de Malabar, en la India, dijo de Gandhi: "Fue su vida lo que demostró, más que nada, que el cristianismo es una religión practicable incluso en el siglo XX". Durante muchos años de tierna amistad, Charles Freer Andrews, el misionero inglés, y Gandhi, se hicieron tan íntimos que el Mahatma dijo de él: "Es algo más que un hermano para mí". Gandhi lo llamaba "Charlie" y Andrews lo llamaba "Mohan". "No creo que pueda sentir por alguien más afecto que el que siento por el señor Andrews", escribió Gandhi.

El santo hindú no encontraba ningún espíritu más afín que Andrews, el cristiano; el misionero cristiano no hallaba un mejor cristiano que Gandhi, el hindú.

En Sudáfrica, por un momento, Gandhi pensó en hacerse cristiano. Pero había preguntas que no hallaban una respuesta satisfactoria. ¿Por qué, preguntaba Gandhi a los cristianos que procuraban convertirlo, Dios tuvo un solo hijo? Si él tenía uno... ¿por qué no podía tener otro? En el hinduismo, hay muchas encarnaciones humanas del todopoderoso. ¿Por qué sólo se podía ir al paraíso y a la salvación como cristiano? ¿Estaba reservado el paraíso a los cristianos? ¿Era cristiano Dios? "Creo que, en el otro mundo, no hay hindúes ni cristianos ni musulmanes", afirmó, años después, ya en la India.

También en Sabartani y en Sevagram, los misioneros que se sentaban en el suelo en su cabaña trataron de convertirlo al cristianismo. Él, con palabras suaves, procuró hacer otro tanto. (Pero..., ¿por qué enrolar a un santo en una iglesia?)

En esos seminarios, Gandhi solía reprender a los misioneros porque convertían al cristianismo a los hindúes hambrientos a quienes daban de comer y a los hindúes

enfermos a quienes curaban. "Hagan de nosotros hindúes mejores", decía. Gandhi pudo haber convertido a muchos cristianos al hinduismo. Habría bastado una insinuación suya para que la señorita Slade y otros se hicieran hindúes. Pero sólo les dijo que fueran menos cristianos.

Finalmente, aceptó a Jesús, pero rechazó el cristianismo. Formuló su doctrina con mucha claridad en la Asociación Cristiana de jóvenes de Colombo, en Ceilán, en 1927. "Si sólo tuviera que seguir el Sermón de la Montaña y mi propia interpretación de él, no vacilaría en decir: "Oh, sí, soy cristiano". Pero, en un sentido negativo, puedo decirles que gran parte de lo que sucede en el cristianismo es una negación del Sermón de la Montaña".

Y agregó este dardo: "Y, por favor, fíjense en lo que les digo. En este momento, no me refiero a la conducta cristiana. Hablo de la creencia cristiana, del cristianismo tal como se entiende en Occidente". Gandhi proyectó un poco más de luz sobre esta opinión cuando pasó unos días con él en 1946. "Pablo no era judío -dijo-. Era griego. Pero tenía una mentalidad retórica, un modo de pensar dialéctico y desfiguró a Jesús. Jesús poseía una gran fuerza, la fuerza del amor, pero el cristianismo se deformó cuando pasó a Occidente. Se convirtió en la religión de los reyes".

Esta repulsa reflejaba su decepción, cada vez más profunda, ante la civilización occidental. Al observar la caída del mundo en la guerra durante la década de 1930, Gandhi adoptó una posición crítica creciente frente al Occidente y se hizo cada vez más pacifista (Fischer 2005, 181-185).

Si hay una frase de Gandhi que merece ser repetida es la citada anteriormente: «Creo que, en el otro mundo, no hay hindúes ni cristianos ni musulmanes». Y en otra ocasión sentencia confirmando la misma idea: «Creo, afirma Gandhi, que en el otro mundo no habrá ni cristianos, ni hindúes, ni musulmanes, y que todos serán juzgados por sus acciones más que por sus intenciones» (Herbert 1971, 77).

Maravillosa visión de un mundo único aunque diverso y plural, donde cabemos y nos unimos todos y todas en el único proyecto común por el que merece la pena gastar la vida: hacer de este mundo un lugar mejor. ¿Por qué esperar a morir para inciertamente lograr tal proyecto? Es responsabilidad de todos conseguir aquí y ahora

ese otro mundo en el que el diálogo intercultural e inter-religioso ayude a iluminar los senderos para, como dice la canción de Luís Guitarra, desaprender la guerra, difuminar fronteras, penalizar las prisas, humanizar los credos, indemnizar al alma (Luís Guitarra, 2008).

Derecho a la utopía. Pero sólo será posible si vamos entendiendo que el concepto de Dios abarca una extensión mucho mayor que la que le concede una creencia particular. La gran pregunta, como insinuaba Gandhi, es de qué religión es Dios. Mahatma, igual que otros teólogos profetas de hoy, anuncia el diálogo y la superación de las barreras étnicas-religiosas para lograr un auténtico ser. Por ello, él era “cristiano, hindú, musulmán, judío”...era todo eso. Estas palabras – repito – hacían de él “un cristiano mejor que muchos cristianos”. Y es que ¿Por qué sólo se podía ir al paraíso y a la salvación como cristiano, como musulmán, como hindú, como judío?

6.2. Irena Sendler y Viktor Frankl: pensar y actuar en y después de Auschwitz

Hay también violencia en la historia, y no es cierto que esa violencia sea siempre santa; a esto opondría algo como Auschwitz...En fin, como ha dicho Adorno, no se puede seguir estableciendo directrices después de Auschwitz...ni seguir siendo hermeneutas (Entrevista de T. Oñate a J. F. Lyotard, 2007, p 4).

Aunque, de alguna forma, se ha ido diciendo implícita y explícitamente a lo largo de esta Tesis, Auschwitz ha sido creado por el poder infinito, sin freno que se ha dotado y atribuido la propia razón y estupidez humana, no estoy de acuerdo con que no podamos seguir siendo hermeneutas. Más bien diría que *debemos* ser hermeneutas. Ahora más que nunca, a pesar de la crispación, la vergüenza ignominiosa que el peor de los modelos de pensamiento único ha generado en el mundo...

Como se afirma en la página 6 de la entrevista de T. Oñate a J. F. Lyotard publicado en *Aparte rei* 40, en Enero 2007, «En cierto sentido, los filósofos y pensadores (...) han estado siempre apartados porque se consideraban que no servían a la comunidad social, que eran sencillamente inútiles»

Poco después, en esta misma entrevista, al hilo de la pregunta de Oñate sobre qué opina de lo que ha ido ocurriendo en el mundo del pensamiento en las últimas décadas, afirma Lyotard:

(...) especialmente después de Auschwitz –deja de ser la palabra- norma que dice –“esto es la verdad”; “esto es falso”, “esto es justo”; “esto es bello” y empieza a preguntarse justamente qué es la palabra misma y qué es pensar, qué es pintar, qué es hacer cine, el derecho, la maternidad (desde la tecnología cuando la filosofía plantea cuestiones como estas, que no se encuentran en los programas de estudios académicos), y cuya consideración exige una larga reflexión (...)

Se puede pensar a Dios, aunque cueste, después de Auschwitz. Se puede pensar en el hombre después de Auschwitz. Se puede reír después de Auschwitz. Se puede creer después de Auschwitz, después de las torres gemelas, después de la crisis, después de Irak, después de Bankia. Hay vida después de Auschwitz... Aprendamos, eso sí, la lección. No tropecemos con la piedra tantas veces. Blindemos los Derechos Humanos. Reforcemos los lazos del amor, la solidaridad y la compasión. ¿Cómo tener todavía fe después de los millones de muertos en los campos de exterminio nazis?, se pregunta el teólogo de la liberación y filósofo Leonardo Boff, y añade:

Creer es siempre creer a pesar de... La fe no elimina las dudas y angustias de un Jesús que grita en la cruz: “Padre, ¿por qué me has abandonado?” La fe tiene que pasar por este infierno y transformarse en esperanza de que para todo hay un sentido, pero escondido en Dios. ¿Cuándo se revelará? (Leonardo Boff 2013).

Interesante y profunda visión la de Leonardo Boff en “Pensar el ser humano después de Auschwitz” (05-02-2010):

Recordamos en este año los 65 años del Holocausto judío perpetrado por el nazismo de Hitler y de Himmler. Es terrorífica la inhumanidad mostrada en los

campos de exterminio, especialmente en el de Auschwitz (Polonia). El hecho llegó a tambalearse la fe de judíos y de cristianos que se preguntaban: ¿Cómo pensar a Dios después de Auschwitz? Las respuestas dadas hasta hoy, bien del lado judío, bien por J.B. Metz y J. Moltmann del lado cristiano, son insuficientes. La pregunta todavía es más radical: ¿Cómo pensar al ser humano después de Auschwitz?

Es cierto que lo inhumano pertenece a lo humano. Pero, ¿cuánto de inhumanidad cabe dentro de la humanidad? Fue un proyecto concebido calculadamente y sin ningún tipo de escrúpulo para rediseñar la humanidad. A la cabeza debía estar la raza aria-germánica; algunas razas serían colocadas en segunda y tercera categorías; otras esclavizadas o simplemente exterminadas. En palabras de su formulador, Himmler, el 4 de octubre de 1943: «Ésta es una página de gloria de nuestra historia que no se ha escrito y que jamás se escribirá». El nacionalsocialismo de Hitler tenía clara conciencia de la inversión total de los valores. Lo que sería un crimen se transformó para él en virtud y gloria. Aquí se revelan rasgos del Apocalipsis y del Anticristo.

El libro más perturbador que he leído en mi vida y que nunca acabo de digerir se titula *Comandante en Auschwitz: notas autobiográficas de Rudolf Höss* (1958). Durante los 10 meses que estuvo preso y fue interrogado por las autoridades polacas en Cracovia entre 1946-1947, para ser finalmente sentenciado a muerte, Höss tuvo tiempo de describir con extremada precisión los detalles de cómo envió a cerca de dos millones de judíos a las cámaras de gas. Allí se montó una fábrica de producción diaria de miles de cadáveres que asustaba a los propios ejecutores. Era la «banalidad de la muerte» de la que hablaba Hannah Arendt.

Pero lo que más asusta es su perfil humano. No imaginemos que Höss unía el exterminio en masa a sentimientos de perversidad, sadismo diabólico y pura brutalidad. Al contrario, era cariñoso con su mujer e hijos, concienzudo, amigo de la naturaleza, en fin, un pequeño burgués normal. Al final, antes de morir, escribió: «La opinión pública puede pensar que soy una bestia sedienta de sangre, un sádico perverso y un asesino de millones de personas. Pero nunca va a entender que este comandante tenía un corazón y que no era malo». Cuanto más inconsciente, más perverso es el mal.

Esto es lo perturbador: ¿cómo puede tanta inhumanidad convivir con la humanidad? No sé. Sospecho que aquí entra la fuerza de la ideología y la sumisión total al jefe. La persona de Höss se identificó con el comandante y el comandante con la persona. La persona era nazi en cuerpo y alma y radicalmente fiel al jefe. Recibida la

orden del «Führer» de exterminar a los judíos, ni siquiera se debía pensar: vamos a exterminarlos (*der Führer befiehl, wir folgen*). Confiesa que nunca se cuestionó la orden porque «el jefe siempre tiene razón». La más leve duda era sentida como traición a Hitler.

Pero el mal también tiene límites y Höss los sintió en su propia piel. Siempre queda algo de humanidad. Él mismo cuenta que dos niños estaban entretenidos jugando. Su madre era empujada hacia dentro de la cámara de gas. Los niños fueron obligados a ir también. «La mirada suplicante de la madre, pidiendo misericordia para aquellos inocentes —comenta Höss— nunca la olvidaré». Hizo un gesto brusco y los guardias los arrojaron a la cámara de gas. Confiesa que muchísimos de los ejecutores no aguantaban tanta inhumanidad y se suicidaban. Él se mantenía frío y cruel.

Estamos ante un fundamentalismo extremo que se expresa por medio de sistemas totalitarios y de obediencia ciega, sean políticos, religiosos o ideológicos. La consecuencia que produce es la muerte de los otros.

Este riesgo también está alrededor nuestro, pues hoy día nos hemos dado los medios para autodestruirnos, para desequilibrar el sistema Tierra y para aniquilar en gran parte la vida. Sólo potenciando al ser humano con aquello que nos hace humanos, como es el amor y la compasión, podemos limitar nuestra inhumanidad (Leonardo Boff 2010).

Entre otros personajes que vivieron la desgracia del holocausto, quisiera destacar a dos: Irena Sendler y Víktor Frankl. A pesar de lo horrible de la situación, el presente sin futuro infinito que éstos vivieron, sacaron fuerza y sentido para no sólo dar motivos a su propia existencia sino también ayudar a otros a encontrarlo/-se, pues quien se encuentra a sí mismo, encuentra al otro; y quien se encuentra de manera transparente y sin prejuicios con el otro, se encuentra consigo mismo y, si retiene suerte, con Dios.

No fueron superhéroes, estaban hechos de la misma medida que todos. Tan sólo, dentro de los límites que conscientemente tuvieron y conocían, supieron elegir amar. Mientras otros en la misma situación tomaron el rol de verdugos, ellos hicieron de samaritanos, de personas.

-Irena Sendler:

En 1999 la historia de Irena comenzó a conocerse, gracias a un trabajo de alumnos del instituto de Kansas y a su trabajo de final de curso sobre los héroes del holocausto. Consiguieron pocas referencias sobre Irena. Sólo había un dato sorprendente: había salvado la vida de 2.500 niños.

Cómo es posible que apenas hubiese información sobre una persona así. La gran sorpresa llegó cuando tras buscar el lugar de su tumba descubrieron que no existía dicha tumba porque aún vivía. En su habitación siempre había ramos de flores y tarjetas de agradecimiento del mundo entero.

Cuando Alemania invadió Polonia en 1939, Irena era enfermera en Varsovia y manejaba los comedores comunitarios de la ciudad. Los nazis crearon un ghetto. Irena, horrorizada por aquello, se unió al consejo para la ayuda de judíos. Consiguió identificación de la oficina sanitaria, cuya tarea principal era luchar contra las enfermedades contagiosas.

Como los alemanes invasores tenían miedo de una posible epidemia de tifus, permitían que los polacos controlaran el recinto. Pronto se puso en contacto con familias a las que ofreció llevar a sus hijos fuera del ghetto. Pero no les podía dar garantía de éxito seguro. Era un momento horroroso; los padres se preguntaban si podía ella prometer si su hijo viviría..., pero ¿qué podía Irena prometer? Lo único cierto es que los niños morirían si permanecían allí. Las madres no querían separarse de sus hijos, pero algo había que hacer...

Comenzó a sacarlos en ambulancias como víctimas del tifus, pero pronto pudo esconderlos y sacarlos fuera en cestos de basura, cajas de herramientas, mercancía, ataúdes...cualquier posibilidad se transformaba en vía de escape buena. Elaboró cientos de documentos falsos con firmas también falsas, dándoles identidades provisionales a los niños judíos. Irena pensaba en los tiempos de paz, por eso no le bastaba sólo mantenerlos con vida, sino también que un día pudieran recuperar sus identidades, sus historias personal y familiar.

Entonces ideó un archivo en el que guardaba sus verdaderos nombres en botes de conservas que enterraba en el jardín de su vecino. Allí aguantó, sin que

nadie sospechase de ello, hasta que los nazis se marcharon..., pero un día los nazis supieron de sus actividades. Fue detenida y llevada a prisión donde fue brutalmente torturada. En un colchón de su celda encontró una estampa de Jesucristo que conservó hasta que se la obsequió a Juan Pablo II.

Irena soportó la tortura y no traicionó a estos 2500 niños. Le rompieron los pies y las piernas. Sin embargo, nadie le sacó nada; así que fue sentenciada a muerte. Pero el soldado encargado de su ejecución la dejó escapar. Oficialmente figuraba en la lista de los fallecidos, pero ella continuó trabajando con identidad falsa. Al finalizar la guerra, ella misma desenterró los frascos y utilizó las notas para encontrar a sus familias. Los reunió con sus parientes diseminados por toda Europa.

Los niños sólo la conocían por su nombre clave: Jolanta. Años más tarde, su foto salió en el periódico y muchos la visitaron. Su padre, médico, le inculcó a Irena que había que ayudar a todos más allá de su raza o religión.

Irena se tiró años encadenada a una silla de ruedas, debido a las lesiones sufridas por la Gestapo. No se consideró nunca una heroína, más bien se preguntaba día y noche si no podría haber hecho algo más por tantos necesitados (1325 mujeres tejiendo la paz, 2010); (El País 2008).

-Viktor Frankl:

Curioso es que Viktor Frankl, psicoanalista apasionado por los temas de los límites humanos, de la depresión..., formulara su teoría en los años que pasó en un campo de concentración Nazi durante la II guerra mundial. Él observó que algunas personas respondían al horror de la muerte suicidándose y otros aislándose en una profunda depresión. Mientras tanto otros confinados soportaban resignadamente el sufrimiento, encontrando así la voluntad para vivir. Frankl concluye que la gente podría resistir cualquier dificultad si tan sólo comprendiera el por qué de su existencia. Como decía Nietzsche, y sin interpretaciones extremas, llenas de fanatismo, "quien tiene un por qué, aguanta cualquier cómo". Frankl sobrevivió emocionalmente a los campos de

concentración Nazi porque tenía como meta escribir un libro cuando terminara la guerra.

En los años posteriores a su libertad se esforzó en ayudar a sus pacientes a descubrir el significado de su existencia, por ejemplo, él aconseja a una madre con depresión post-parto que se fije como meta criar a su nuevo hijo con amor e intentar que viva una vida más fácil que la que ella tuvo que pasar.

La vida es más llevadera y agradable cuando comprendemos el por qué estamos vivos, el para qué o quién vivimos. Por ello no debemos dar esquinazo a las preguntas fundamentales de la vida: ¿por qué y para qué existimos?

¿Con qué fin hemos sido puestos sobre la tierra? ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? ¿Dios existe?... Pero sobre todo hay que tener presente que siempre hay alguien esperándonos que nos ama profundamente y por el que tiene muchísimo sentido seguir luchando y creciendo como humano en la vida, seguir creyendo (Tierra, J. 2013).

6.3. El padre Arrupe: un hombre para los demás

No tengo miedo al nuevo mundo que surge. Temo más bien el que los jesuitas tengan poco o nada que ofrecer a este mundo, poco que decir o hacer, que pueda justificar nuestra existencia como jesuitas. Me espanta que podamos dar respuestas de ayer a los problemas de mañana. No pretendemos defender nuestras equivocaciones; pero tampoco queremos cometer la mayor de todas: la de esperar con los brazos cruzados y no hacer nada por miedo a equivocarnos (Mikel Viana, *Pedro Arrupe: el sentido de un centenario*, p. 291).

Los datos que plasmo, de los muchos que existen sobre la biografía y trascendencia de Pedro Arrupe, están extraídos principalmente de:

- Pedro M. Lamet, *Arrupe, profeta del siglo XXI*, Edic. Temas de Hoy. Madrid 2001.

-Eduardo Martín Clemens, *El P. Arrupe, un testigo creíble de la justicia*. Paulinas. Madrid 1989.

-Fernando García Gutiérrez, *El padre Arrupe en Japón*, Guadalquivir. Sevilla (2ª edic., 1992).

-Jean Yves Calvez, *El padre Arrupe: profeta de la Iglesia del concilio*. Mensajero. Bilbao. 1998.

El 15 de febrero de 1991, tras casi diez años de postración a causa de una trombosis, moría a pocos metros del Vaticano el P. Arrupe, General de la Compañía de Jesús entre 1965 a 1983. Fue una de las figuras más significativas del siglo XX: por su gran visión profética, su entusiasmo por Jesucristo y su esfuerzo por renovar la compañía de Jesús, conforme al ritmo dinámico del Concilio Vaticano II.

Fue un hombre de Dios y hermano de todos los hombres, sobre todo de los más abandonados. De talante siempre cercano, lleno de amor evangélico y humildad. Impulsó a los jesuitas desde una ascética más decidida de apertura a la sociedad de nuestro tiempo para adaptar a ella la misión que la compañía recibió de su fundador: el servicio de la humanidad y de la Iglesia.

Pedro Arrupe era español. Nació en Bilbao el 14 de noviembre de 1907. Después de los primeros estudios, comienza la carrera de medicina en Madrid, que abandona tras su descubrimiento vocacional. Es curiosa la anécdota que se cuenta de él con Severo Ochoa. Éste reconoció en una ocasión que consiguió el premio nóbel y las más altas notas en la facultad porque Arrupe le cedió el puesto. Ochoa, agnóstico como sabemos, en alguna ocasión se arrodilló ante Arrupe para pedirle la bendición. En este tiempo trabaja en obras apostólicas de los suburbios de la capital. Este contacto con el pobre y unas experiencias espirituales le hacen descubrir su vocación religiosa:

Sentí a Dios tan cerca en sus milagros que me arrastró violentamente tras de sí. Yo lo vi tan cerca de los que sufren, de los que lloran, de los que naufragan en esta vida de desamparo, que se encendió en mí el deseo ardiente de imitarle en esta

voluntaria proximidad a los deshechos del mundo, que la sociedad desprecia, porque ni siquiera sospecha que hay una alma vibrando bajo tanto dolor...en un cambio de dirección, Dios me llamó para curar las almas que también enferman, y enfermando mueren, con una muerte que ya no tiene resurrección (La Bella 2007, 77).

El 15 de enero de 1927, a los veinte años de edad entra en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola. Años más tarde es enviado a estudiar teología a Holanda donde finaliza su carrera de medicina y se especializa en moral médica. Se ordena sacerdote el 30 de julio de 1936, en Marneffe (Bélgica).

El 15 (fecha que se repite mucho en su historia) pero de octubre de 1938, ya en Japón dijo: «...voy a tener que luchar mucho, pues aquí las dificultades no escasean, pero eso precisamente es lo que me anima: la cruz de Cristo, ¡Qué mejor regalo del Señor!».

En Japón es recluido en prisión 35 días por ser extranjero y predicar el evangelio. Pero lo más llamativo de Arrupe en Japón es que, siendo maestro de novicios en Japón, es testigo presencial y vivencial de la bomba atómica de Hiroshima. El 6 de agosto de 1945 escribe:

A eso de las 8 menos cinco de la mañana apareció otro bombardero B-29...estaba yo en mi cuarto con otro padre, cuando de repente vimos una luz potentísima, como un fogonazo de magnesio disparado ante nuestros ojos. Al ir a abrir la puerta del cuarto oímos una explosión formidable que se llevó por delante puertas, ventanas, paredes endebles...fuimos tirados al suelo...seguía sobre nosotros la lluvia de tejas, ladrillos, trozos de cristal... (Montagut C. El País.com, 2008)

Convirtió Pedro, pues, el noviciado en un hospital improvisado. Con la ayuda de los novicios salvó cerca de doscientas personas. Bajo su liderazgo como provincial (de 1954 a 1965) llegaron a ser cerca de trescientos los jesuitas de treinta países que desarrollaban su misión en aquel país.

Pero Pedro Arrupe ha sido conocido, sobre todo, como un ejemplo de autoridad que se pone al servicio. En 1965 es nombrado general de la compañía. Su tarea fundamental consistió en adaptar la Compañía y la vida religiosa en general a las nuevas orientaciones del Concilio Vaticano II. Se hizo el servidor de la Iglesia, y con

ella también del Papa: «Actitud de amor (quien dice amor dice fidelidad y dice sacrificio, o no dice nada) hacia esa concreta Iglesia de Jesucristo, cuyos miembros somos por la misericordia de Dios, y amor sincero...»

En el Congreso Internacional en Montreal 1977, le preguntaron cuál es el mejor servicio que los religiosos pueden prestar hoy a la humanidad y a la Iglesia. Él respondió:

...tal como yo veo las cosas el mejor servicio que los religiosos pueden hacer hoy a la humanidad es dar irrefutable testimonio anti consumista con una vida austera y frugal, ofreciendo al mundo en nuestra propia persona la interpretación del Evangelio, auténtica y liberadora, por la que está suspirando.

Tal como es sabido y nos recuerda Martin Maier en el prólogo de “Pedro Arrupe, testigo y profeta”, de la fundación Ellacuría, las relaciones con el Vaticano nunca fueron muy buenas:

Cuando el 22 de mayo de 1965 Pedro Arrupe fue elegido 28º General de la Compañía de Jesús, se llevó una sorpresa total. “Y ahora ¿qué hago?”, fue su primera pregunta a José Oñate, su vecino de asiento, quien le respondió con gran presencia de ánimo: “La cosa está bien clara, obedezca por última vez”. Sin embargo, Oñate se equivocó. Durante los 18 años de su generalato, Arrupe fue sometido por los Papas a difíciles pruebas de obediencia. Y en los diez últimos años de su enfermedad, como consecuencia de un ataque de apoplejía, se cumplieron en él las palabras de Jesús, que figuran al pie de un cuadro de la crucifixión de Pedro en su cuarto de la enfermería: “Cuando eras joven, tú mismo te ceñías y podías ir adonde querías. Pero, cuando seas viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras” (Jn 21, 18)

Su biógrafo español, Pedro Miguel Lamet, ha llamado a Pedro Arrupe, que hubiera cumplido cien años en el 2007, “una explosión en la Iglesia”. El jesuita vasco fue una de las personalidades más importantes y conocidas del postconcilio, y aun después de su muerte desplegó una gran fuerza inspiradora.

Nunca tuve ocasión de encontrarme con él personalmente. Pero a través de quienes le conocieron bien y de sus escritos, me he hecho de él una viva imagen. Humanamente tuvo que ser extraordinariamente atrayente y simpático. Con una sonrisa que desarmaba pudo dominar las situaciones más difíciles, y la fascinación que

irradiaba su personalidad iba pareja con su credibilidad. Vivía lo que anunciaba. Como dice Ignacio de Loyola, predicó el amor más con las obras que con las palabras. En él se armonizaban teoría y praxis (Maier 2007, p 1).

En su última homilía en la capilla de La Storta dijo Pedro Arrupe: «Es cierto que he pasado por dificultades, grandes y pequeñas; pero confortado con la ayuda de Dios». Y es que Arrupe fue un hombre de espiritualidad, un místico, como pedía K. Rahner para el cristianismo de los siglos venideros, alguien que concilia sin divorcios ni dicotomías platónicas lo humano y lo divino, razón y fe, contemplación y acción.

«Como compañía de Jesús, somos servidores de la misión de Cristo» (Congregación general (CG) 34, D.2). El P. Pedro Arrupe buscó con todas sus ansias a Dios, un Dios siempre nuevo. Animó a vivir el centro de la espiritualidad ignaciana en la misión, revalorizando el “contemplativo en la acción”. La renovación de la vida religiosa cobró mayor relieve en la dimensión personal y en la libertad evangélica. Fue, en definitiva, un hombre invitado por el Espíritu a construir, dentro de un marco histórico complejo.

Discernir la misión requiere una actitud de disponibilidad que implica tener a Dios como absoluto en la vida y entregarse confiadamente a Él. Pero Pedro, hombre que intentaba unir cielo y tierra como línea argumentativa de su espiritualidad, entendía que todo ensamblaba desde la disponibilidad y la gratuidad de Espíritu: «Esa actitud de disponibilidad es necesariamente el fruto de una acción purificadora y liberadora del Espíritu que impulsa a quien la posee a buscar a Dios en todas las cosas, a hacerse disponible...»

Revalorizó, pues, el discernimiento espiritual, tanto personal como comunitario. Este modo de proceder tiene profundas raíces en la historia de la Compañía de Jesús. En una carta escrita por él sobre el discernimiento espiritual en 1971 decía:

Si la compañía fraguó en el acuerdo común de los primeros Padres y en un clima de oración y deliberación común, podrá mejor fomentar hoy su unidad y dinamismo y su servicio a la Iglesia, mediante una experiencia comunitaria basada en el

mismo espíritu que animó a nuestros Padres, y que tenga en cuenta las circunstancias modernas.

Pero si algo tenía claro e identifica a Arrupe (uno de los motivos por lo que entraba en conflicto con “las cosas de Palacio”), ese algo es la justicia. Para Arrupe, «ser compañero de Jesús significa...comprometerse...en la lucha por la promoción de la justicia que la misma fe exige» (C. G. 32, D.2). Y es que difícilmente se podrá haber paz sin justicia en este mundo ingrato. Solía repetir a los jesuitas que no bastaba con cambiar «las estructuras y las instituciones si no se cambia también al pueblo que vive en ellas». Y en una entrevista a la RAI dijo: «Me siento universal. Nuestro papel, de hecho consiste en trabajar para todos y por ello trato de tener un corazón lo más grande posible y de comprender a todos».

Su compromiso por Dios fue un compromiso por la justicia. Lo tenía claro, al igual que les costaría caro y exigiría sacrificios personales o corporativos en grados diferentes. «Ojalá –continúa diciendo Pedro Arrupe- nuestras iglesias y las organizaciones a las que pertenecemos lleguemos a ser defensores sin miedo, de los derechos y la justicia». Y es que cerca de 40 jesuitas han muerto violentamente por este compromiso en el tercer mundo.

Él lo tenía claro:

El hombre que vive para sí -entendiendo este “sí” no como cuidado de sí, sino como egoísmo e individualismo-, no sólo no aporta, sino que además tiende a acumular en exclusiva, a acotar parcelas cada vez mayores de saber, poder o riqueza, y consiguientemente a desplazar a multitudes de marginados de los grandes centros de dominio del mundo...El hombre que no vive para los demás se deshumaniza a sí mismo.

Y en el discurso a los antiguos alumnos de la Compañía en Valencia, en marzo de 1973 afirma: «El hombre para los demás ha de poseer una condición y una cualidad que hoy son indispensables, si de verdad quiere servir a los demás con eficiencia: la de ser un agente, un promotor del cambio».

Estas y otras muchas palabras, siempre basadas en el Evangelio de Jesús, en la buena noticia de liberación para su pueblo, y mil y un gesto de amor por los desfavorecidos, especialmente por los que están en los márgenes, fue lo que llevó a

Arrupe a ser tachado y vetado de comunista. Pero la justicia que él predicaba en un rincón de África, en El Salvador o Nicaragua, o en EEUU no era más que la solidaridad y la justicia que emana de la misma fe comunitaria en Jesús. ¿Cuál es exactamente la relación entre caridad y justicia?, se preguntaba Arrupe. En un diálogo en Valencia en marzo del 73 sentenció: «Todos podemos cometer o sufrir injusticias, pero hoy día son los pobres, los oprimidos, los “sin voz”, los que necesitan que se les haga justicia».

«Necesitamos –decía Arrupe el 20 de agosto de 1979 en Gante- hombres y mujeres que tengan una mirada de fe que capacite para mirar por encima de los intereses limitados y disponga a interpretar los signos de los tiempos».

De alguna manera, siempre entendió Pedro que el hombre de fe debe estar comprometido desde sus circunstancias con los otros e imbuido de espíritu que se traduce en servicio a los demás.

...lo que más importa –les decía Arrupe a los antiguos alumnos en Lieja (1971)- es vuestra manera de proceder, sea en familia o en el servicio de la profesión, en vuestra actividad social o política, en vuestra capacidad de entregaros...

Y en el mismo discurso de agosto del 71 en Lieja demostró su gran vocación europeísta:

Los cristianos corriendo la suerte de la humanidad a lo largo de la historia, deben ser testimonio de la fuerza del Espíritu Santo, y actuar en servicio de sus hermanos en “aquellos puntos en que está en juego su existencia y porvenir”.

Europa es ciertamente para nosotros uno de esos puntos. Nosotros vamos hacia una nueva Europa con el espíritu profundamente cristiano...de una misión que hay que cumplir, respetando las diversidades enriquecedoras.

La Compañía de Jesús recibió de Pablo VI (quien finalizó el Concilio Vat. II) la misión de estudiar en relación con el ateísmo. Arrupe nos legó unas palabras realmente prometedoras, especialmente al hilo de la temática que nos embarca en esta investigación: «El pluralismo en la expresión de la fe no sólo no es un mal necesario, sino un bien al que hay que aspirar, que permite la manifestación y desarrollo de los dones naturales y sobrenaturales de Dios».

En amplios sectores Dios no cuenta –afirmaba el Padre Arrupe–, se le considera como una noción inútil que no dice nada al hombre moderno. Y, se preguntaba: ¿no está ausente Dios, en la práctica, y en diverso grado, de nuestra vida de cada día? (Torelló, 1983, 266).

Adelantó con mucho la que posteriormente ha realizado J. Ratzinger por motivos que aún se desconocen. Tras su renuncia definitiva, momentos después, dijo en forma de petición:

Manténgase atentos a tantas necesidades del mundo. Piensen en los millones de hombres que ignoran a Dios o se portan como si no le conociesen. Todos están llamados a conocer y servir a Dios. Qué grande es nuestra misión: llevarles a todos el conocimiento y amor de Cristo

Y en otro momento de su renuncia como general de los jesuitas dijo:

Mi mensaje hoy es que estén a la disposición del Señor. Que Dios sea siempre el centro, que le escuchemos, que busquemos constantemente qué podemos hacer en su mayor servicio, y lo realicemos lo mejor posible, con amor, desprendidos de todo.

Pero el gran deseo del P. Arrupe fue estar en los límites, allá donde nadie va ni quiera ir y, al mismo tiempo, acompañar a aquellos que necesitan urgentemente cambiar de tierra, caminar por el desierto buscando “tierras prometidas”. Su gran deseo -desde siempre- fue buscar al hombre que sufre, al más abandonado, al que es blanco de las mayores injusticias (jugando con los colores y las palabras: el blanco de las injusticias suele ser el negro). Pedro sintió el sufrimiento del hombre actual. Desde estos sentimientos creó en 1980, un año antes de su enfermedad, el “Servicio jesuita de refugiados” (RSJ).

Incluso estando enfermo, en cuanto le permitían sus limitaciones físicas, seguía preocupándose de ellos. Posee Arrupe unas palabras humanas y teológicamente amorosas de tal altura que podríamos decir que representan el sentir del auténtico teólogo de la liberación, del que -además de escribir y pensar- se hace otro Cristo, la voz de los sin voz, la esperanza de los débiles. Fueron compuestas en 1976, desde Roma, para ser emitido radialmente en Colombia, en el contexto de la pasión de Jesús y la meditación de las “7 Palabras”, en concreto para reflexionar «Padre,

perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34): Escuchemos hoy la voz de los hechos: palabras de Cristo vivo. Jesucristo torturado en estos momentos en el inmenso cuerpo de los hermanos sigue salvando.

Sus mismas palabras se repiten hoy desde las crucifixiones de cada día; crucifixiones reales que yo podría ahora pintarlos en el mapa del mundo con las estadísticas del hambre, de los derechos humanos pisoteados, de la injusta repartición de los bienes, de la violencia que explota y de la que se cierra en los depósitos de armas, de la guerra fría y de la caliente; podría señalarles el rostro de Cristo crucificado por gentes que no saben lo que hacen en uno de esos millares de niños sin escolarizar, en esos novios que buscan inútilmente una choza para construir su futuro, en los ojos de esa muchacha que tiene que abortar (...) ustedes tienen bien cercana la realidad para que necesiten estadísticas.

No. Muchas gentes en este nuestro mundo, sencilla y trágicamente, no saben lo que hacen. Aún tengo clavado en la imaginación aquel terrible espectáculo de Hiroshima, aquel hongo destructor de la bomba atómica. Las manos de un misionero no podían acudir a todas las heridas. Era la impotencia terrible del hombre ante la desolación y la muerte sembrada por él mismo. Han pasado los años, 51 años, y la violencia persiste. Es más, hacemos potentísimas naves para ir a la luna, mientras se sigue oyendo el grito continuo del planeta Tierra; el hombre gasta millones en armas defensivas, y deja a Cristo, al Cristo vivo, que está en la humanidad de hoy al alcance de su mano, solo, pisoteado, crucificado...No saben lo que hacen (Iglesias, 2010).

6.4. El nuevo Papa Francisco: la teología de lo cotidiano y el miedo al cambio

Fue para mí de vital importancia que, estudiando a Vattimo y poniendo la mirada en la Iglesia y su trayectoria en la política vaticana, me encontrase con este cambio de época que, me atrevo a asegurar, ha suscitado el nuevo Papa Francisco, quizá el argentino más conocido y apreciado del momento, con el permiso de Lionel Messi.

Jorge Bergoglio, deslumbró al mundo desde que apareció en el balcón de la Plaza de San Pedro. Pero lo que realmente dejó estupefacto a todos fue su petición pública al pueblo de Dios, de ayuda y oración. Él, que había sido elegido por mayoría absoluta por el colegio cardenalicio, pidiendo auxilio.

Tras la desconcertante dimisión de J. Ratzinger y las intrigas de palacio por los escándalos de la Banca Vaticana y “Vatileaks”, no dejó impasible el nuevo Pastor de la iglesia católica que asumía el nombre de Francisco, no –como se pensaba– en honor de S. Francisco Javier, patrón de las misiones y jesuita como él, sino por Francisco de Asís: un guiño a la espiritualidad franciscana y a los pobres del mundo. Es así que se muestra a su propia Iglesia con unos zapatos negros (no los rojos especiales que se hacen para el Obispo de Roma), con los mismos zapatos que llegó a Roma para celebrar el Cónclave.

El color responde a la tradición católica que indica que este color representa la sangre vertida por los mártires durante la historia del cristianismo, sin embargo, el Papa Francisco decidió no usarlos, aunque se sabe que existían varios pares de diferentes tallas listos para cualquier cardenal que fuera nombrado Papa al final del Cónclave.

Desde el día de su elección, hasta este martes en el que se celebró la misa por el inicio oficial de su pontificado, Bergoglio, quien ha dejado claro que su idea del Pontificado no es vivir con lujos, sino hacer una iglesia de "Pobres para Pobres", se presentó a la celebración de este martes con los mismos zapatos, aunque notoriamente más limpios y perfectamente lustrados a diferencia de sus primeras apariciones públicas (Redacción El Diario, 2013).

Pero Bergoglio, con sangre y espíritu jesuita, se mostró desde el comienzo como un hombre de fronteras y un misionero con talante y carácter. Pero esa contundencia que se le atribuía (la prensa no cesó de recabar información, trapos sucios y cualquier dato que sirviera para dilatar la noticia y prever el futuro político eclesial) pronto se entendió que iba a canalizarse como ternura. Mientras se escuchaban voces refiriéndose a él como el colaborador del gobierno ante los jesuitas desaparecidos en Buenos Aires durante la dictadura, contagiaba al mundo con hechos y palabras no aptas para cardiacos cardenales preconciarios.

Así, un gesto también discordante con el pasado ha sido su decisión de ir en el “Papamóvil” al descubierto, sin ese blindaje formidable que llevaba, expuesto como sus palabras y el mismo Jesús, que no pasó de una borriquita. Además se suele mover en un Ford Focus que tenía y en un Renault 4 (el famosos “4 latas” en España), vehículo ya antiguo y desfasado desde el punto de vista tecnológico.

Pero si algo ha merecido un verdadero respeto por el impulso e ilusión transferida en el mundo cristiano católico (a los que algún no católico también se está sumando últimamente) ha sido cada una de las palabras pronunciadas en sus homilías, ocasión siempre para redirigir al Pueblo de Dios a su fuente.

«No tengáis miedo a la bondad y a la ternura...»

El Papa de los pobres, de los necesitados y en un jeep blanco descubierto, Francisco, inicia su papado con un baño de multitud. Día del padre, San José. Su poder y palabra, radica en el servicio y amor al prójimo: “especialmente a los más pobres”, dice Zenit.org.

«Recordemos que el odio, la envidia, la soberbia ensucian la vida». «Custodiar quiere decir entonces vigilar nuestros sentimientos, nuestro corazón, porque ahí es de donde salen las intenciones buenas y malas: las que construyen y las que destruyen. No debemos tener miedo de la bondad, más aún, ni siquiera de la ternura». Insistiendo: «No debemos tener miedo de la bondad y de la ternura» (Tapia Catalán 2013). Publicado el 19 marzo de 2013 en el Guadalupe.

El 6 de abril de 2013, Dolores Aleixandre, RSCJ+ escribe una sonada carta a Francisco, obispo de Roma. Me ha parecido conveniente, plasmar tal cual dicha carta al hilo de esta presentación. Creo firmemente que el contenido y, sobre todo, el espíritu que habita en sus letras está en clara sintonía a la actitud y el empeño que Francisco está poniendo en su pontificado. Hay diferencias, por supuesto, con Juan XXIII, pero todo hace pensar que tras cincuenta años de este, el espíritu vuelve, no a soplar, sino a mover los cimientos de la iglesia como si de un tsunami de evangélico se tratase:

Hermano Francisco: nunca pensé que me dirigiría así a un Papa, pero como en tu saludo inicial no nos llamaste “hijos e hijas” sino “hermanos y hermanas”, siento que tengo permiso para hacerlo. Y me sale también un *tú*, aunque llenísimo de respeto, porque no me imagino llamando de *usted* a un hermano de verdad y el *vos* argentino no me va a salir.

En el diario “La Nación” del 14 de Marzo he leído que tu elección “ha resultado *balsámica*” y me ha parecido un adjetivo perfecto para calificar lo que nos está pasando desde que nos saludaste desde el balcón, con aquel tono en el que se mezclaban la timidez y la confianza. Primer *efecto balsámico*: te vemos distendido y hasta bromista (¡qué maravilla, un papa con sentido del humor...!), sin dar en ningún momento la impresión de estar abrumado por el peso de esa responsabilidad agobiante y desmesurada que los Papas se han ido echando sobre los hombros, como si les tocara a ellos solos encargarse de toda la Iglesia universal. Como si no existieran los otros Pastores, como si el pueblo de Dios fuera un fardo con el que cargar y no una comunidad de hombres y mujeres capaces de iniciativa y con deseos de participar y de colaborar, como soñamos con el Concilio.

Tú, en cambio, estás consiguiendo comunicarnos la convicción de que ese camino que comienzas lo vas a hacer acompañado por todos nosotros. Qué manera tan franciscana por lo sencilla y tan ignaciana por su lucidez de señalar un nuevo estilo eclesial. Porque si lo que deseas es que se nos reconozca por la *fraternidad*, el *amor* y la *confianza*, empiezan a sobrar y a estorbar (hace tiempo que a bastantes ya nos estaban sobrando y estorbando...) tantas conductas, prácticas y costumbres en las que se han ido confundiendo la *dignidad* con la magnificencia y lo *solemne* con lo suntuoso. Resulta una sorpresa *balsámica* sentir que ahora te tenemos como cómplice en el deseo de ir cambiando esas usanzas e inercias que nadie se decidía a declarar obsoletas y ante cuya incongruencia habían dejado de dispararse las alarmas. No son cuestiones irrelevantes, son indicadores que revelan una preocupante atrofia de los sensores que tendrían que haber puesto alerta, hace mucho, de que estaban en contradicción con los usos de Jesús. Así que bienvenida sea esa tarea que emprendes de volver a la frescura del Evangelio y a la radicalidad de sus palabras: ya nos estamos dando cuenta de que, en lo que toca a los pobres, no vas a darnos tregua.

Comienzas tu camino en momentos de extrema debilidad de la Iglesia: lo mismo que aquel joven que huyó desnudo en el huerto, a ella le han sido arrancadas las

vestiduras con las que se protegía: secretismo, hermetismo, ocultamiento, negación de lo evidente. Pero es precisamente ahora, cuando aparece desnuda y despojada ante la mirada enjuiciadora del mundo, cuando se le presenta inesperadamente una ocasión maravillosa: la de revestirse por fin, únicamente, del manto de la gloria de su Señor.

Nos has confiado la tarea de sostenerte con nuestra oración y en estos momentos estoy pidiendo para ti unas cuantas cosas: paciencia ante el rastreo que la prensa está haciendo de tu pasado y que es una consecuencia de lo que dijiste a los periodistas: «Habéis trabajado ¿eh?, habéis trabajado...». Pues eso, se han crecido y siguen trabajando. También pido que no te agobien más de la cuenta las expectativas descomunales que estás despertando y que te sientas muy libre (y muy hábil también) para elegir a quienes creas que pueden ayudarte en el gobierno de la Iglesia, aunque suponga un ERE para la curia.

Vas a encontrar muchas piedras en ese camino: críticas, resistencias y hasta zancadillas así que, siguiendo la recomendación de tu preciosa homilía el día de San José, trata de *custodiarte* un poco a ti mismo. Y por si no aciertas del todo, que se ocupen de ello las santas de la Iglesia de Roma: Cecilia, Inés, Domitila, Tatiana, Agripina, Demetria, Martina, Basilisa, Melania, Anastasia, Digna, Emérita, Martina, Sabina.

Han ido a buscarte casi hasta el fin del mundo y ha sido un acierto: gracias por haber aceptado quedarte, sin poder volver a recoger tus cosas. Menos mal que los zapatos que llevas parecen cómodos.

Muchos nos sentimos ahora responsables de rezar por ti, aunque no seamos de tu diócesis y nos alegra saber que estás también encargado de velar por la Iglesia universal. De pronto, está recobrando sentido llamar Papa al Obispo de Roma.

Que el Señor te bendiga, te guarde y derrame sobre ti el bálsamo de su paz.

Dolores Aleixandre RSCJ+” (Aleixandre, Dolores. 2013).

Unos días antes, el 28 de marzo del 2013, el Papa Francisco comienza la Misa Crismal en la Basílica del San Pedro. De su homilía, destinada a los sacerdotes, se destaca especialmente aquellas palabras que pronunciaba afirmando que «al buen sacerdote se le conoce por cómo anda ungido su pueblo» y su

exhortación a «entrar mar adentro y echar las redes». Pero los pobres y el pueblo como sentido de la misión están claros desde el inicio:

Las Lecturas nos hablan de los «Ungidos»: el siervo de Yahvé de Isaías, David y Jesús, nuestro Señor. Los tres tienen en común que la unción que reciben es para ungir al pueblo fiel de Dios al que sirven; su unción es para los pobres, para los cautivos, para los oprimidos (...)

De la belleza de lo litúrgico, que no es puro adorno y gusto por los trapos, sino presencia de la gloria de nuestro Dios resplandeciente en su pueblo vivo y consolado, pasamos a fijarnos en la acción. El óleo precioso que unge la cabeza de Aarón no se queda perfumando su persona sino que se derrama y alcanza «las periferias». El Señor lo dirá claramente: su unción es para los pobres, para los cautivos, para los enfermos, para los que están tristes y solos. La unción, queridos hermanos, no es para perfumarnos a nosotros mismos, ni mucho menos para que la guardemos en un frasco, ya que se pondría rancio el aceite... y amargo el corazón.

Al buen sacerdote se lo reconoce por cómo anda ungido su pueblo, esto es una prueba clara. Cuando la gente nuestra anda ungida con óleo de alegría se le nota: por ejemplo, cuando sale de la misa con cara de haber recibido una buena noticia. Nuestra gente agradece el evangelio predicado con unción, agradece cuando el evangelio que predicamos llega a su vida cotidiana, cuando baja como el óleo de Aarón hasta los bordes de la realidad, cuando ilumina las situaciones límites, «las periferias» donde el pueblo fiel está más expuesto a la invasión de los que quieren saquear su fe (...)

Queridos sacerdotes, que Dios Padre renueve en nosotros el Espíritu de Santidad con que hemos sido ungidos, que lo renueve en nuestro corazón de tal manera que la unción llegue a todos, también a las «periferias», allí donde nuestro pueblo fiel más lo espera y valora. Que nuestra gente nos sienta discípulos del Señor, sienta que estamos revestidos con sus nombres, que no busquemos otra identidad; y pueda recibir a través de nuestras palabras y obras ese óleo de alegría que les vino a traer Jesús, el Ungido. Amén (28 de marzo de 2013) © Innovative Media Inc. Ciudad del Vaticano, 28 de marzo de 2013 (www.zenit.org).

También es interesante la carta del Papa Francisco a la 105ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina (25 de marzo del 2013). De él destaco

algunos fragmentos, especialmente, aquellos que nos hacen ver el hecho de no sentirse (ahora Papa) arrogante con sus conciudadanos:

Gracias por todo lo que hacen y por todo lo que van a hacer. Que el Señor nos libre de maquillar nuestro episcopado con los oropeles de la mundanidad, del dinero y del “clericalismo de mercado”. La Virgen nos enseñará el camino de la humildad y ese trabajo silencioso y valiente que lleva adelante el celo apostólico.

Les pido, por favor, que recen por mí, para que no me la crea y sepa escuchar lo que Dios quiere y no lo que yo quiero. Rezo por Ustedes (Papa Francisco 2013).

El 29 de mayo, Francisco sentencia durante la reflexión de la lectura misa diaria (Mc 10,32-45): «la Iglesia no reniega de la cruz ni de sus mártires». Advierte Bergoglio de la tentación de triunfalismo que tenemos los cristianos es frecuente: la tentación de obrar milagros, de solucionar las cosas rápidamente y sin sufrimientos....Ese triunfalismo paraliza a la Iglesia. Y yo añado: es una pura estadística sin alma.

Pidamos al Señor –dijo Bergoglio- la gracia de no ser una iglesia a mitad de camino, una Iglesia triunfalista, de grandes éxitos, sino de ser una Iglesia humilde, que camina con decisión, como Jesús. Adelante, adelante, adelante... Un corazón abierto a la voluntad del Padre, como Jesús. Pidamos esta gracia (Roma, 29 de mayo de 2013, en Zenit.org).

El día después, (el 30 de mayo) Francisco, en el día del Corpus medita el pasaje de la multiplicación de los panes preguntándose quiénes son aquellos a los que dar de comer, de dónde nace la invitación que hace Jesús a los discípulos de alimentar ellos mismos a la multitud y de dónde nace la multiplicación de los panes. Ante esta cuestión afirma:

La respuesta está en la invitación de Jesús a los discípulos: “Ustedes mismos den...”, “dar”, compartir. ¿Qué cosa comparten los discípulos? Lo poco que tienen: cinco panes y dos peces. Pero son justamente estos panes y estos peces los que en las manos del Señor sacian a toda la multitud.

Y son justamente los discípulos desorientados delante de la incapacidad de sus medios -la pobreza de lo que pueden poner a disposición- quienes

hacen acomodar a la gente y distribuyen -confiando en la palabra de Jesús- los panes y peces que sacian a la multitud.

Y esto nos dice que en la Iglesia, pero también en la sociedad, una palabra llave de la que no debemos tener miedo es: “solidaridad”, saber dar, o sea, poner a disposición de Dios todo lo que tenemos, nuestras humildes capacidades, porque solamente compartiendo, en el don, nuestra vida será fecunda, dará fruto. Solidaridad ¡una palabra mal vista por el espíritu mundano!”

Es curioso cómo no rechaza ni devalúa la palabra “solidaridad” sino que la sugiere como el reflejo de lo divino; solidaridad y caridad andan en consonancia de espíritu. Cuántas veces nosotros, seres del mundo, nos contraponemos a ella con nuestros gestos y omisiones...

Homilía frontal fue la que tuvo en Santa Marta Francisco acerca del fariseísmo. Destacable, al hilo de la argumentación de esta tesis, es el siguiente párrafo:

Pensemos bien hoy: ¿Cuál es nuestro lenguaje? ¿Hablamos con verdad, con amor, o hablamos un poco con el lenguaje social del ser corteses, incluso para decir cosas buenas, pero que no sentimos? ¡Hermanos, que nuestro hablar sea evangélico! Luego, estos hipócritas que comienzan con la lisonja, la adulación, y todo esto, terminan buscando testigos falsos para acusar a los que habían halagado. Pidamos hoy al Señor que nuestra conversación sea el hablar de los sencillos, el hablar de un niño, el hablar de los hijos de Dios, hablar con verdad sobre el amor" (Francisco. catholic.net, 2013).

Por gentileza de zenit.org podemos acceder a las palabras de Francisco del sábado 8 de junio, también en Santa Marta. Reflexión sobre la parábola del sembrador, insiste en que tenemos que acoger y custodiar la Palabra. Finaliza su homilía diciendo:

Nos hará bien cuestionarnos: “Con las cosas que ocurren en la vida, me hago la pregunta: ¿en este momento, qué cosa me dice el Señor con su Palabra?” Esto se llama custodiar la Palabra de Dios, la Palabra de Dios es el mensaje que el Señor nos da en todo momento. Custodiarla con esto: custodiarla con nuestra memoria. Y también custodiarla con nuestra esperanza. Pidamos al Señor la gracia de recibir la Palabra de

Dios y custodiarla, y también la gracia de tener un corazón que se fatiga en esta custodia. Así sea (Francisco.zenit.org, 2013).

Preciosa fue también la meditación de Francisco en la celebración del sagrado corazón, fiesta muy jesuita, por cierto. Dejarse amar por el Señor con ternura es difícil, pero es lo que tenemos que pedirle a Dios. Esta fue la invitación del papa Francisco en la misa de esta mañana en la Casa Santa Marta:

(...) Jesús nos amó tanto, no con palabras sino con hechos y con su vida. El papa lo repitió varias veces en la homilía de hoy, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, que él llama "la fiesta del amor", de un "corazón que ha amado tanto". Un amor que, como repetía San Ignacio, "se manifiesta más en las obras que en las palabras" y que es especialmente "más un dar que recibir", afirma Zenit.org.

«Estos dos criterios -destacó el papa-, son como los pilares del amor verdadero», y es el Buen Pastor el que representa en todo el amor de Dios. Él conoce a sus ovejas una a una, «porque el amor no es amor abstracto o general: es el amor hacia cada uno».

Un Dios que se hace cercano por amor, camina con su pueblo, y este caminar llega a un punto que es inimaginable. Nunca se puede pensar que el mismo Señor se hace uno de nosotros y camina con nosotros, se queda con nosotros, permanece en su Iglesia, en la Eucaristía sigue presente, sigue estando en su Palabra, permanece en los pobres, se queda con nosotros para caminar. Y esta es la cercanía: el pastor cerca de su rebaño, cerca de sus ovejas, que las conoce una por una.

Explicando todavía un pasaje del libro del profeta Ezequiel, Francisco pone de relieve otro aspecto del amor de Dios: el cuidado de la oveja perdida y por aquella herida y enferma:

¡La ternura! Pero si el Señor nos ama tiernamente. El Señor sabe aquella hermosa ciencia de las caricias, aquella ternura de Dios. No se ama con las palabras. Él se acerca -cercanía-, y nos da aquel amor con ternura. ¡Cercanía y ternura! Estos dos estilos del Señor que se hace cercano y da todo su amor con las cosas aún más

pequeñas: con la ternura. Y este es un amor fuerte, porque la cercanía y la ternura nos hacen ver la fortaleza del amor de Dios.

El lunes 10 de junio Francisco meditó sobre las Bienaventuranzas y, entre otras cosas, nos dijo que las Bienaventuranzas se entienden con un corazón abierto, que la verdadera libertad nacía de abrir la puerta del corazón al Señor.

« ¿Qué es el consuelo para un cristiano?», se pregunta Bergoglio. Y responde: «es la presencia de Dios en nuestro corazón». Pero, advirtió, para que el Señor "esté en nuestro corazón, se debe abrir la puerta", requiere nuestra "conversión" (...) La salvación es esto: vivir en el consuelo del Espíritu Santo (Francisco. zenit.org, 2013).

Pero si Francisco tiene unas palabras deseadas, estas son las que pronuncia el 11 de junio de 2013: «Una iglesia rica, no; una Iglesia pobre, sí». El papa también reiteró que, en la Iglesia, el testimonio de la pobreza nos salva de convertirnos en meros organizadores de las obras. Y advirtió que cuando queremos hacer una "Iglesia rica", la Iglesia «envejece», «no tiene vida». A la misa --concelebrada, entre otros, por el arzobispo Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe-, asistieron presbíteros y empleados de dicho dicasterio.

Todo es gracia. Todo. ¿Y cuáles son las señales de cuando un apóstol vive esta gratuidad? Hay muchos, pero insisto solo en dos: en primer lugar, la pobreza. El anuncio del evangelio debe ir por el camino de la pobreza. El testimonio de esta pobreza: no tengo riquezas, mi riqueza es solamente el don que he recibido, Dios. Esta gratuidad: ¡esta es nuestra riqueza! Y esta pobreza nos salva de convertirnos en organizadores, empresarios... Se deben llevar a cabo las obras de la Iglesia, y algunas son un poco complicadas; pero con corazón de pobreza, no con corazón de inversionista o de un empresario, ¿no?" (lanacion.com, 2013).

El 9 de junio de 2013 el ex franciscano y teólogo brasileño de la liberación Leonardo Boff escribía un artículo: "La tentación de Francisco de Asís y la posible tentación de Francisco de Roma" que dio mucho que pensar. Destaco su desmitificación de Francisco de Asís y saco a colación algunos párrafos:

El mismo Francisco se entiende como un «novellus pazzus», como un «nuevo loco» que Dios quería en la Iglesia riquísima, gobernada por el Papa Inocencio III, el más poderoso de todos los papas de la historia.

A partir del verano de 1220 escribió varias versiones de una regla que todas fueron rechazadas por el conjunto de la fraternidad. Eran demasiado utópicas. Frustrado y sintiéndose inútil, decidió renunciar a la dirección del movimiento. Lleno de angustia y sin saber qué más hacer, se refugió en el bosque durante dos años, sólo visitado por su íntimo amigo fray León. Esperaba una iluminación divina que no venía. Entre tanto, se redactó una regla marcada por la influencia de la curia romana y del Papa que convirtió el movimiento en una orden religiosa: la Orden de los Frailes Menores, con estructura y propósitos definidos. Francisco, con dolor, la aceptó humildemente. Pero dejó claro que no la discutiría más sino dando ejemplos del primitivo sueño. La ley triunfó sobre la vida, el poder encorsetó el carisma. Pero quedó el espíritu de Francisco: de pobreza, de sencillez y de hermandad universal que nos inspiran hasta el día de hoy

(...) Donde hay poder, sobre todo en una monarquía absoluta como el Estado Vaticano, siempre surge un anti-poder, intrigas, carrerismo y disputa por el poder. Thomas Hobbes en su famoso *Leviatán* (1651) lo vio claro: «no se puede garantizar el poder, sino buscando poder y más poder». Francisco de Roma, actual obispo local y Papa, debe interferir en ese poder, marcado por mil astucias y, a veces, por corrupción. Sabemos por los Papas anteriores que se propusieron reforma de la Curia, las resistencias y frustraciones que tuvieron que soportar, e incluso se sospecha de la eliminación física de algún Papa hecha por la gente de la administración eclesiástica. Francisco de Roma tiene el espíritu de Francisco de Asís: está por la pobreza, la sencillez y el despojamiento del poder. Pero afortunadamente es jesuita, con otra formación y dotado del famoso "discernimiento de espíritus", propio de la Orden. Manifiesta una ternura explícita en todo lo que hace, pero también puede mostrar un vigor inusitado, como corresponde a un Papa con la misión de restaurar la Iglesia moralmente arruinada.

Francisco de Asís tenía pocos consejeros, soñadores como él, que no sabían cómo ayudarlo. Francisco de Roma se ha rodeado de consejeros elegidos de todos los continentes, personas de edad, es decir, con experiencia en el ejercicio del poder sagrado. Éste debería adquirir ahora otro perfil: más de servicio que de mando, más despojado que adornado de los símbolos del poder palaciego, más con "olor a oveja" que a perfume de las flores del altar. El portador del poder sagrado debe ser antes pastor que

portador de la autoridad eclesiástica; presidir más en la caridad y menos con el derecho canónico, debe ser hermano entre sus hermanos, pero con diferentes responsabilidades.

¿Francisco de Roma soportará su «gran tentación» inspirado en su homónimo de Asís? Estimo que sabrá tener mano firme y no le faltará coraje para seguir lo que le dicte su "discernimiento de espíritu" para restaurar efectivamente la credibilidad de la Iglesia y devolver la fascinación por la figura de Jesús" (Boff, L. 2013).

No es cuestión de sacar aquí todas y cada una de sus homilías. Sólo destacaremos algunas, aunque en todas se pueden entrever un mismo espíritu. Si hay un artículo capaz de captar los avances de Francisco en el Vaticano es el que hace Juan V. Boo en "ABC, nada sospechoso de revolucionario. Lo tituló "El golpe maestro de Francisco". A destacar lo siguiente:

Francisco ha creado un gabinete mundial de ocho cardenales «para aconsejarle en el gobierno de la Iglesia universal», y está en contacto con ellos desde el 13 de abril con vistas a ultimar, antes de octubre, un plan de reorganización de la Curia romana. Los ocho son personajes de gran peso en sus respectivos continentes y, sobre todo, «espíritus libres», capaces de aconsejar sin miedo y con apertura mental.

La jugada maestra del nuevo Papa ha sido tomar una medida sin precedentes en los últimos cinco siglos –desde que se creó la Curia romana centralizada– mediante un simple comunicado de la Secretaría de Estado. Lo ha hecho sin debate previo, sin emitir normas jurídicas y sin implicar a la Curia en la creación de un equipo de alto nivel destinado precisamente a reformarla desde fuera y desde lejos, vista la imposibilidad de hacerlo desde dentro. Mientras que los departamentos del Vaticano se ocupan de áreas temáticas como Obispos, Doctrina de la Fe, Laicos, Familia, etc., los ocho consejeros del Papa abordan todos los temas de gobierno de la Iglesia universal, incorporando a la vez, además de la sensibilidad de cada uno de ellos, también la de su respectivo continente.

Igual que Francisco sorprendió al mundo en su primer saludo inclinándose humildemente en el balcón para recibir la oración de los fieles en la plaza de San Pedro, ahora ha sorprendido a la Curia con una reforma «repentina y silenciosa», quizá la única posible (...) El grupo de cardenales consejeros ha recibido ya borradores antiguos de reforma, aparcados durante años, así como nuevas propuestas, algunas de

ellas radicales. Son remedios enérgicos, impensables con otros Pontífices, pero no con el Papa Francisco (Boo., ABC.es, 2013).

Genial e impensable son las palabras del 6-6-2013 que “Comunión y liberación” y “Redes cristianas” nos ofrecen sobre una entrevista a Francisco. No tiene desperdicio y, creo, ha sido, junto a algunos comentarios de históricos teólogos de la liberación, parte del artífice de la esperanza creada hoy en Roma:

No tengan miedo de correr riesgos yendo a los pobres y los nuevos sujetos emergentes en el Continente... En un gesto sin precedentes, el Papa Francisco recibió y dialogó durante una hora con la directiva de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos (CLAR). Conversaron ubicados en círculo, entre iguales, como era en las primeras Comunidades fundadas por Jesús...

En un ambiente de confianza y sencillez, Francisco instó a los líderes de la CLAR a que no tengan miedo de continuar llevando su misión a los límites y las fronteras... “¡Coraje! ¡Avanzad para nuevos horizontes! No tengan miedo de correr riesgos yendo a los pobres y los nuevos sujetos emergentes en el continente”, señaló el Papa Bergoglio, quien al final del encuentro agradeció enfáticamente a la vida religiosa ser “señal y testimonio del Evangelio” en muchos lugares de América Latina y Caribe.

Ofrecemos a nuestros lectores -en exclusiva- esta breve síntesis de este histórico encuentro celebrado en la Santa Sede.

Audiencia con el Papa Francisco
CLAR, 06.06.13

• Abran puertas... ¡abran puertas!

Se van a equivocar, van a meter la pata, ¡eso pasa! Quizá hasta les va a llegar una carta de la Congregación para la Doctrina (de la Fe) diciendo que dijeron tal o cual cosa... Pero no se preocupen. Expliquen lo que tengan que explicar, pero sigan adelante... Abran puertas, hagan algo ahí donde la vida clama. Prefiero una Iglesia que se equivoca por hacer algo que una que se enferma por quedarse encerrada...

(Sobre su elección) No perdí la paz en ningún momento, ¿saben? Y eso no es mío, yo soy más de preocuparme, de ponerme nervioso... Pero no perdí la paz

en ningún momento. Eso me confirma que esto es de Dios... (Al reflejarle la esperanza que nos han traído sus gestos de este tiempo, hace referencia a haberse quedado a vivir en Santa Marta)...estos gestos... no han venido de mí. No se me han ocurrido a mí. No es que yo trajera un plan, ni que me haya hecho uno en cuanto me eligieron. Lo hago porque sentí que era lo que el Señor quería. Pero estos gestos no son míos, hay Otro aquí... eso me da confianza...

Yo venía con la ropa justa, la lavaba en la noche, y de repente esto... ¡Si yo no tenía ninguna posibilidad! En las apuestas de Londres estaba en el lugar 44, fíjense ustedes, ¡el que apostó por mí ganó muchísimo, claro...! Esto no viene de mí...

Hay que dar vuelta la tortilla. No es noticia que en Ottaviano muera un anciano de frío en la noche, o que haya tantos niños sin educación, o con hambre, pienso en la Argentina... En cambio, las principales bolsas del mundo suben o bajan 3 puntos y eso es un acontecimiento mundial. ¡Hay que darlo vuelta! No puede ser. Las computadoras no están hechas a imagen y semejanza de Dios; son un instrumento, sí, pero no más. El dinero no es imagen y semejanza de Dios. Sólo la persona es imagen y semejanza de Dios. Hay que darlo vuelta. Ese es el evangelio.

Hay que ir a las causas, a las raíces. El aborto es malo, pero es que eso está claro. Pero qué hay detrás de aprobar esa ley, qué intereses están detrás... son a veces las condiciones que ponen los grandes grupos para apoyar con dinero, ¿saben ustedes? Hay que ir a las causas, no nos podemos quedar sólo en los síntomas. No tengan miedo de denunciar... lo van a pasar mal, van a tener problemas, pero no tengan miedo de denunciar, esa es la profecía de la vida religiosa...

Yo les comparto dos preocupaciones. Una es una corriente pelagiana que hay en la Iglesia en este momento. Hay ciertos grupos restauracionistas. Yo conozco algunos, me tocó recibirlos en Buenos Aires. ¡Y uno siente que es como volver 60 años atrás! Antes del Concilio... Uno se siente en 1940... Una anécdota, sólo para ilustrar, no es para reírse, yo la tomé con respeto, pero me preocupa; cuando me eligieron, recibí una carta de uno de estos grupos, y me decían; “Santidad, le ofrecemos este tesoro espiritual; 3.525 rosarios”. Por qué no dicen rezamos por usted, pedimos... pero esto de llevar las cuentas... Y estos grupos vuelven a prácticas y a disciplinas que yo viví –ustedes no, porque ninguno es viejo– a disciplinas, a cosas que en ese momento se vivían, pero no ahora, hoy ya no son...

La segunda es por una corriente gnóstica. Esos panteísmos... Las dos son corrientes de elite, pero ésta es de una elite más formada... Supe de una superiora general que alentaba a las hermanas de su congregación a no rezar en la mañana, sino a darse un baño espiritual en el cosmos, cosas así... ¡Me preocupan porque se saltan la encarnación! Y el Hijo de Dios se hizo carne nuestra, el Verbo se hizo carne, y ¡en América Latina tenemos carne para tirar al techo! Qué pasa con los pobres, los dolores, ésta es nuestra carne...

El evangelio no es la regla antigua, ni tampoco este panteísmo. Si miras a las periferias; los indigentes... ¡los drogados! La trata de personas... Ese es el evangelio. Los pobres son el evangelio...

(Al reflejarle lo difícil de hacerse cargo de la Curia romana, y de la comisión de cardenales que lo apoyará, etc.) Y, sí... es difícil. En la curia hay gente santa, de verdad, hay gente santa. Pero también hay una corriente de corrupción, también la hay, es verdad... Se habla del "lobby gay", y es verdad, está ahí... hay que ver qué podemos hacer...

La reforma de la Curia romana es algo que pedimos casi todos los cardenales en las congregaciones previas al Cónclave. Yo también la pedí. La reforma no la puedo hacer yo, estos temas de gestión... Yo soy muy desorganizado, nunca he sido bueno en esto. Pero los cardenales de la comisión la van a llevar adelante. Ahí está Rodríguez Maradiaga, que es latinoamericano, que lleva la batuta, está Errázuriz, son muy ordenados. El de Munich también es muy ordenado. Ellos la llevarán adelante.

Oren por mí... que me equivoque lo menos posible...

Aparecida no terminó. Aparecida no es solo un documento. Fue un acontecimiento. Aparecida fue algo distinto. Partiendo porque no tuvo documento de trabajo. Tuvo aportes, pero no un documento. Y al terminar tampoco tenía un documento, si el día anterior a terminar teníamos 2.300 "modos"... Aparecida envió a la misión continental. Ahí termina Aparecida, en el impulso a la misión.

Lo que tuvo Aparecida de especial es que no se celebró ni en un hotel, ni en una casa de retiros... se celebró en un Santuario mariano. En la semana celebrábamos la eucaristía y había unas 250 personas, porque era día normal de trabajo. Pero los fines de semana eso estaba lleno... El pueblo de Dios acompañaba a los Obispos, pidiendo el Espíritu Santo...

Yo veía –lo nombro a él porque lo veo más estirado, más así, es bueno, pero es así– veía al prefecto, a João, que salía con su mitra, y la gente se acercaba, y le acercaban a los niños, y él saludaba, y los abrazaba así... Ese mismo obispo después votaba. ¡No puede haber votado igual que si hubiera estado en un hotel!

Teníamos las salas de reuniones debajo del Santuario. Así que la música de fondo eran los cantos, las celebraciones en el Santuario... Eso dio algo muy especial.

Hay algo que me preocupa, aunque no sé cómo leerlo. Hay congregaciones religiosas, grupos muy, muy pequeños, unas pocas personas, gente muy mayor... No tienen vocaciones, qué sé yo, el Espíritu Santo no quiere que sigan, quizá han cumplido ya su misión en la Iglesia, no sé... Pero ahí están, aferradas a sus edificios, aferradas al dinero... Yo no sé por qué pasa esto, no sé cómo leerlo. Pero les pido que se preocupen de esos grupos... El manejo del dinero... es algo que necesita ser reflexionado.

Aprovechen este momento que vivimos en la Congregación para la Vida Consagrada... Es un momento de sol... Aprovechen. El Prefecto es bueno. ¡Y el Secretario, que fue “lobbyado” por ustedes! No, en realidad, siendo el presidente de la USG, ¡lo lógico era que fuera él! Qué mejor... Pongan todo su empeño en el diálogo con los Obispos. Con el CELAM, con las conferencias nacionales... Yo sé que hay algunos que tienen otra idea de la comunión, pero... Hablen, conversen con ellos, díganles...” (Reflexionyliberacion. Redescristianas.net, 2013).

El miércoles 12 de junio proclamaba Francisco «Abran las puertas de la Iglesia para que entren. Y salgamos a anunciar el evangelio». El papa habló sobre la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios, según las enseñanzas del Concilio Vaticano:

Que la Iglesia sea el lugar de la misericordia y de la esperanza de Dios, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado, animado a vivir la vida buena del evangelio. Y para que el otro se sienta acogido, amado, perdonado, alentado, la Iglesia debe estar con las puertas abiertas, para que todos puedan entrar. Y nosotros tenemos que salir de aquellas puertas y anunciar el evangelio (Francisco. Zenit.org, 2013).

La noche del 17 de junio Francisco abrió en Roma el congreso eclesial de la diócesis, sobre el tema “Yo no tengo vergüenza del evangelio” y recordó que «algunos cristianos parecen ser devotos de la diosa lamentación». Y añadió: «Sean por todas partes portadores de la palabra de vida, en nuestros barrios, dónde haya personas» y recordó al buen pastor que deja las noventa y nueve para buscar a una.

Queridos hermanos, tenemos una y nos faltan 99, salgamos a buscarlas, pidamos “la gracia de salir a anunciar el evangelio”. Porque “es más fácil quedarse en casa con una sola oveja, peinarla, acariciarla. Y exclamó: “Pero a todos nosotros el Señor nos quiere pastores y no peinadores”.

Yo veo aquí, no sólo un mensaje más para evangelizar y salir a la calle, al trabajo, al colegio y transmitir contagiando la alegría que nos brota, sino también una apuesta por la conciliación con nuestros hermanos separados, cuestión que ya ha dado fe Francisco en el poco tiempo que lleva de Pontificado.

El 17 de junio tuvo Francisco una homilía en relación a la justicia de Dios:

La justicia que Él trae, es otra justicia totalmente diferente del ojo por ojo, diente por diente. Es otra justicia, advirtió Francisco. Y esto, lo podemos entender cuando san Pablo habla de los cristianos como "gente que no tiene nada" y "sin embargo lo tiene todo". Aquí, pues, está la seguridad cristiana, y es en este "todo" que está Jesús. "El 'todo' –añadió, es Jesucristo. Las otras cosas son 'nada' para el cristiano". En cambio, advirtió el papa, “para el espíritu del mundo, el ‘todo’ son las cosas: las riquezas, la vanidad", "tener puestos arriba" y "la ‘nada’ es Jesús". Por lo tanto, si un cristiano puede caminar cien kilómetros cuando le piden avanzar solo diez, "es porque para él esto es 'nada'", y, con paz, "puede dar la capa cuando se le pide la túnica". Esto es, entonces, el "secreto de la magnanimidad cristiana, que siempre va con la mansedumbre", es el "todo", es Jesucristo” (Francisco. Zenit.org, 2013).

Nos preguntamos con Francisco: ¿Estaría Jesús en sus cabales o no? (¡Es que se le ocurre cada cosa!).

El miércoles 19 de junio, el Papa Francisco en Santa Marta comentó, al hilo del evangelio con cita en Mt 6, 1-6. 16-18, que «la casuística de preceptos impide vivir a Dios con alegría y magnanimidad». Y pedía una ética pero con bondad.

El papa reflexionó sobre el famoso pasaje de Mateo, que presenta el contraste entre la conducta de los escribas y fariseos -que se pavonean en público cuando dan la limosna, la oración y el ayuno-, y aquello que por el contrario Jesús indica a los discípulos como la actitud correcta a tomar en las mismas circunstancias, y que es el "secreto", la discreción apreciada y recompensada por Dios. En particular, más allá de la vanidad de los escribas y fariseos, Francisco los estigmatiza por imponer a los fieles "tantos preceptos.": Los llama "hipócritas de la casuística", "intelectuales sin talento" que "no tienen la inteligencia para encontrar a Dios, para explicar a Dios con inteligencia", y al hacerlo así, impiden a sí mismos y a los otros que entren en el Reino de Dios" (Francisco. Zenit.org, 2013).

El 20 de junio nos habló Francisco de que la oración no es magia. "¿A quién debo orar?, ¿al Dios Todopoderoso?, demasiado lejos". Y añadió algo que viene a coincidir con mi apartado dedicado al Padrenuestro en esta tesis:

Tenemos un Padre. Cercanísimo, ¡eh!, que nos abraza... Todas estas preocupaciones, inquietudes que tenemos, dejémoslas al Padre: Él sabe lo que necesitamos. Padre, ¿qué?, ¿mi padre?

No, ¡Padre nuestro! Porque no soy hijo único, ninguno de nosotros, y si no puedo ser un hermano, será difícil convertirme en un hijo de este Padre, porque es el padre de todos. Sin duda que es el mío, pero también de los demás, de mis hermanos. Y si no estoy en paz con mis hermanos, no puedo decirle "Padre" a Él (Francisco. Zenit.org, 2013).

«Nunca he visto un camión de mudanzas detrás de un cortejo fúnebre», dijo el Papa Francisco el 21 de junio en la misa diaria en Roma. Y con una lucidez que sólo da el amor animó a buscar con corazón las cosas realmente importantes de la vida:

Todos estos pedazos del corazón que están hechos de piedra, el Señor los hace humanos, con aquella inquietud, con aquella ansia buena de ir hacia adelante,

¡buscándolo a Él dejándose buscar por Él! ¡Qué el Señor nos cambie el corazón! Y así nos salvará. Nos protegerá de los tesoros que no nos ayuden en el encuentro con Él, en el servicio a los demás, y también nos dará la luz para ver y juzgar de acuerdo con el verdadero tesoro: su verdad. Que el Señor nos cambie el corazón para buscar el verdadero tesoro y así convirtamos en personas luminosas y no ser personas de las tinieblas" (Francisco. Zenit.org, 2013).

El 22 de junio Francisco comentó:

«Las riquezas ahogan las promesas de Dios». Jesús, dijo el papa, tiene "una idea clara acerca de esto": son «las riquezas y los afanes del mundo» los que ahogan la Palabra de Dios, son estas las espinas que ahogan la semilla que cayó en la tierra, de las que nos habla la Parábola del Sembrador. "Olvidar el pasado, no aceptar el presente, desfigurar el futuro: esto es lo que hacen las riquezas y las preocupaciones. El Señor nos dice: '¡Pero, no te preocupes! Busquen el Reino de Dios y su justicia, todo lo demás vendrá (DERF.com, 2013).

«Jóvenes, ¡sean valientes y vayan contracorriente!». El 23 de junio el Papa hizo este llamamiento a los jóvenes y resaltó a los que entregaron y entregan su vida al Evangelio.

Y a ustedes jóvenes, les digo: No tengan miedo de ir contracorriente, cuando les quieran robar la esperanza, cuando les propongan esos valores dañados, que son como una comida descompuesta, y cuando una comida está descompuesta nos hace mal; estos valores nos hacen mal. ¡Debemos ir contracorriente! Y ustedes jóvenes, sean los primeros: vayan contra la corriente tengan esa altura de ir contra la corriente, ¡Adelante, sean valientes y vayan contracorriente! ¡Y siéntanse orgullosos de hacerlo! (Francisco. Zenit.org, 2013).

El 24 de junio el Papa insistió en que la Iglesia no debía tomar nada para sí misma:

La Iglesia está para proclamar la palabra de Dios hasta el martirio; "hay que ser voz en el desierto", afirmaba Francisco, y "no apropiarse de la verdad". En la cárcel, continuó, Juan tiene dudas, tenía una angustia y había llamado a sus discípulos para que vayan donde Jesús a preguntarle: "¿Eres Tú, o debemos esperar a otro?". Este

fue "justamente la oscuridad, el dolor de su vida". Ni siquiera de esto "se salvó Juan", continuó el papa: "la figura de Juan me hace pensar mucho en la Iglesia" (aciprensa.com, 2013).

«La certeza del cristiano es que Dios nunca nos deja solos». El martes 25 de junio de 2013 el Papa Francisco insistía en la idea de que Ser cristiano es un llamado de amor, una llamada a ser hijos de Dios. Recordó que la certeza del cristiano es que Dios nunca nos deja solos y nos invita a seguir adelante, incluso en medio de los problemas. Dios, reiteró el papa,

“es fiel, pues Él nunca puede renegar de sí mismo: Él es la lealtad". Y pensando en este pasaje donde Abraham es ungido como padre, por primera vez, padre de los pueblos, pensamos también en nosotros que hemos sido ungidos en el Bautismo, y pensamos en nuestra vida cristiana (Francisco. Zenit.org, 2013).

« ¿Somos piedras vivas o somos piedras cansadas?» Si falta el ladrillo de nuestra vida cristiana, le falta algo a la belleza de la Iglesia, decía Francisco el 26 de junio en Roma. Si la Iglesia es templo vivo del Espíritu, debe reflejar este espíritu vital.

La Iglesia no es una mezcla de cosas e intereses, sino que es el templo del Espíritu Santo, el templo por medio del cual Dios obra, el templo del Espíritu Santo, el templo en el que cada uno de nosotros, con el don del bautismo, es una piedra viva. Esto nos dice que nadie es inútil en la Iglesia y si a veces, alguien le dice al otro: "Vete a tu casa, eres inútil", ¡esto no es cierto, porque nadie es inútil en la Iglesia, ¡todos somos necesarios para construir este templo! Nadie es secundario. Ninguno es el más importante en la Iglesia, todos somos iguales ante los ojos de Dios (Radio Vaticano 2013).

El papa alertó el jueves 27 en Santa Marta (Roma) del peligro de ser cristianos sin Cristo. Hay personas que «se hacen pasar por cristianos», y pecan o de superficialidad excesiva o de demasiada rigidez, olvidando que un verdadero cristiano es el hombre de la alegría, que apoya la fe sobre la roca de Cristo.

En la historia de la Iglesia –dice Francisco- han habido dos clases de cristianos: los cristianos de las palabras, aquellos del *Señor, Señor, Señor*, y los cristianos de la acción, en la verdad. Siempre ha habido la tentación de vivir nuestro cristianismo

fuera de la roca que es Cristo. El único que nos da la libertad de decir *Padre* a Dios es Cristo o la roca. Es el único que nos sostiene en los momentos difíciles, ¿no?

Como dijo Jesús: la lluvia cae, se desbordan los ríos, soplan los vientos, pero cuando se está en la roca es seguro, pero cuando son sólo palabras, las palabras se vuelan, no sirven. Pero permanece la tentación de estos cristianos de palabras, de un cristianismo sin Jesús, un cristianismo sin Cristo. Y esto ha sucedido y está sucediendo hoy en día en la Iglesia: ser cristianos sin Cristo (Francisco. Zenit.org, 2013).

El 28 de junio Francisco reflexionó la lectura bíblica Génesis 17, 1. 9-10. 15-22 y, entre otras cosas señaló que el Señor entra en nuestras vidas cuando quiere, que no podemos poseer a Dios ni controlar su tiempo. El Señor, pues, se toma con nosotros su tiempo

Pero no lo hace, a los escépticos no puede hacerlo. El Señor se toma su tiempo. Pero incluso ÉL, en esta relación con nosotros, tiene mucha paciencia. No solo nosotros debemos tener paciencia: ¡Él la tiene! ¡Él nos espera! ¡Él nos espera hasta el final de la vida! Pensemos en el buen ladrón, hasta el final, al final reconoció a Dios. El Señor camina con nosotros, pero muchas veces no se deja ver, como en el caso de los discípulos de Emaús. El Señor está involucrado en nuestras vidas, ¡esto es seguro!, pero muchas veces no lo vemos. Esto nos exige paciencia. Pero el Señor que camina con nosotros, Él también tiene mucha paciencia con nosotros.

El papa profundizó así, sobre «el misterio de la paciencia de Dios, que al caminar, camina a nuestro ritmo». A veces en la vida, constató,

Las cosas se vuelven muy oscuras, hay tanta oscuridad allí, que queremos, si estamos en problemas, bajar de la cruz. Esto, dijo, "es el momento preciso: la noche es más oscura, cuando se aproxima la madrugada". Y siempre cuando nos bajamos de la cruz, lo hacemos cinco minutos antes de que llegue la liberación, en el momento más grande de la impaciencia.

Jesús en la Cruz, sintió que lo desafiaban: “¡Baja, baja! ¡Ven!”. Paciencia hasta el final, porque Él tiene paciencia con nosotros. Él entra siempre, está involucrado con nosotros, pero lo hace a su manera y cuando Él piensa que es mejor. Solo nos dice lo que le dijo a Abraham: “Camina en mi presencia y sé perfecto”, sé

irreprochable, es la palabra correcta. Camina en mi presencia y trata de estar por encima de cualquier reproche. Este es el camino con el Señor y Él interviene, pero tenemos que esperar, esperar el momento, caminando siempre en su presencia y tratando de ser irreprochables. Le pedimos esta gracia al Señor: caminar siempre en su presencia, tratando de ser irreprochables (Francisco. Zenit.org, 2013).

Pero si hubo una señal inequívoca de simbiosis del Papa con el pueblo fue su reciente decisión de quedarse sin vacaciones debido a la tarea ingente que requiere reestructurar a la Iglesia y su solidaridad con los millones de personas que nunca tuvieron descanso. “Predica y da trigo”. Francisco llega al corazón de la gente porque es un testigo: vive lo que dice. Y, si pide austeridad y pobreza a la Iglesia, él mismo da ejemplo de ella en su propia vida, con un gesto más: se queda sin vacaciones. No se va al palacio de verano de los Papas de Castel Gandolfo. Seguirá trabajando (sin audiencias) en Roma y viajará a Brasil, para la Jornada Mundial de la Juventud de Rio.

Con su gesto de renuncia a irse de vacaciones a un palacio, sigue apuntalando la idea de una Iglesia sin oropeles. Y, con su gesto, se está solidarizando “con la carne del Pueblo de Dios”, como suele decir. Con los millones de personas en todo el mundo que nunca han tenido vacaciones. Con los millones que las han tenido y, ahora, víctimas de la crisis, no las pueden disfrutar. Un Papa sin privilegios. Un Papa que sintoniza con el sentir general de los humildes y se pone a su vera: se encarna.

Eso sí, como cualquier mortal, el Papa también necesita descanso y reposo y desconexión. Para cargarse las pilas. Durante un mes, va a suprimir las audiencias. Y sólo eso le va a dar un respiro en su cargadísima agenda. El Papa tiene vacaciones, pero no se va de vacaciones.

Otro gesto más del Papa que es como una encíclica. Mejor que una encíclica, textos elaborados que poca gente lee. Este ejemplo del Papa, este testimonio (como tantos otros) llegan, impresionan, calan. Están convirtiendo a Francisco, en tan poco tiempo, en un nuevo Papa Bueno. Están consiguiendo un cambio de imagen total en la imagen pública de la Iglesia, que había tocado fondo y está resurgiendo como el Ave Fénix.

Los fieles le adoran. Los medios de comunicación lo han consagrado como un referente mundial y ninguno de ellos se atreve a criticarlo (El País está

"descolocado"). Muchos católicos han recuperado el orgullo de serlo. Hasta les "mola" a la gente joven. No se puede pedir más en menos tiempo. Y es que, cuando el Espíritu sopla en la Iglesia, lo hace de verdad. Y si Juan XIII abrió las ventanas, Francisco está abriendo las puertas de la Iglesia.

Quedan resistencias e inercias dentro de la propia institución. Sobre todo por parte de los obispos-señores a los que el nuevo Papa fustiga sin parar. Acaba de repetir que el "carrerismo es una lepra en la Iglesia". Y a los que deja en evidencia no sólo con lo que dice, sino y sobre todo con lo que hace. Si el Papa no vive en el palacio, ¿qué hacen los obispos en ellos? Si el Papa renuncia a oropeles, puntillas, grandes pectorales y anillos de oro, ¿por qué muchos obispos siguen con ellos? Si el Papa no se va de vacaciones, ¿por qué se van a ir los obispos?

La revolución tranquila de Francisco está en marcha. Y es imparable. Llegan buenos tiempos. Parece, incluso, que se aceleran los cambios en Roma y, por ende, en todo el mundo. Se ha terminado la era de los que se aferran al poder, se creen imprescindibles y no lo quieren soltar. Se cierra su ciclo. ¡Ya iba siendo hora!

José Manuel Vidal (Vidal. Periodistadigital.com, 2013).

El 15 de julio se publicó en el diario argentino "La Nación" un artículo interesantísimo sobre la primera audiencia de Francisco con los líderes religiosos del mundo. Ahí, estuvo también el Rabino judío de Buenos Aires, Sergio Bergman. Éste narra su encuentro con Bergoglio salpicando la información oficial de la audiencia de la espontaneidad evangélica y anecdótica que siempre ofrece Francisco. En el diario aparecía este título significativo: "Abrazar a Francisco para encontrarme con Bergoglio" y contenía detalles muy sugerentes y de tonos afectivos no protocolarios:

Me recibió con un afectuoso: "¡Sergio, qué bueno que estás acá! ¿Te colaste? Y en realidad, una vez más. Tenía razón. Fue en la primera audiencia del papa Francisco con los líderes de las diferentes religiones. Allí me reencontré con el querido Bergoglio. En el marco imponente de la Sala Clementina, el abrazo trascendió la formalidad del protocolar saludo para ver en su sonrisa y gesto cercano a quien, investido como papa, era nuestro Bergoglio de siempre. Así, con los gestos que son tan suyos, es cálido, directo, íntimo. Con el humor de quien no pierde la sonrisa ni la frescura aun desde esas alturas, recuperando en cada uno la misma apertura, para finalizar pidiendo

que sigamos rezando por él. Me presenté tan solo para bendecir y agradecer este momento. El gesto del abrazo corona un camino de quien es mi referencia, pero también el compromiso renovado por el desafío que nos convoca. "Ahora que estoy ante Francisco, vuelvo a abrazar a mi rabino Bergoglio", le dije. Me regaló una sonrisa y, con su humor tan particular, me recibió con un afectuoso: "¡Sergio, qué bueno que estás acá! ¿Te colaste?"

Y en realidad, una vez más, tenía razón.

Sin entrar en los detalles, no había sido incluido en la delegación formal de representantes de instituciones judías ante el Vaticano y, frente a la rigurosidad infranqueable del protocolo vaticano, aun con la colaboración de los propios dirigentes de la comunidad judía tanto argentina como internacional que estaban presentes, no fue posible incluirme para la audiencia, hasta que, como era previsible, fueron mis amigos sacerdotes y obispos como es el caso de monseñor Sánchez Sorondo, quienes hicieron llegar la voz para que fuera el mismo papa Francisco quien instruyera a la Secretaría de Estado para que me dieran el acceso, y celebrar en ese mínimo instante que fue eterno para reencontrarnos y poder vernos.

Luego del abrazo de reencuentro, rezamos.

Nuestra milenaria tradición judía prescribe recitar una bendición cuando uno está frente a un sabio y gran maestro de la humanidad. Así que con la alegría del corazón y el alma exaltada en gratitud, recité en hebreo la bendición para concluir juntos diciendo los dos como uno: Amén.

¡Qué emoción! ¡Qué energía! Un momento único que quedará por siempre en el corazón y en el alma, un surco fértil de espacio-tiempo que dará su fruto en la buena cosecha del porvenir.

El papa Francisco nos dejó un mensaje pleno de bondad y amor, uniendo las iglesias cristianas, aun las ortodoxas orientales, que hacía un milenio no estaban presentes en estas instancias. Dando señales inequívocas de unidad para la tarea ecuménica en el cristianismo refirió a la dimensión interreligiosa dando un especial lugar al vínculo judeocristiano

Sigo aún emocionado, mientras escribo estas últimas líneas. El abrazo a Francisco renueva un pacto para esta nueva era, la bendición elevada en oración de un

nuevo tiempo donde seguimos guiados por el corazón generoso de nuestro pastor y maestro, el papa Francisco que no es otro que el mismo Padre Jorge, el tan querido y valorado Bergoglio (Bergman. lanacion.com, 2013).

Pero si había alguna duda sobre la escasa espiritualidad de Francisco (siempre hay quien confunde el tocino con la velocidad y entiende que la praxis se contrapone al espíritu, en vez de ver en lo externo el reflejo del interior), Francisco expone el 21 de junio que la oración y la acción deben ir siempre unidas. A los reunidos en la Plaza de San Pedro, les dirigió las siguientes palabras, al hilo de la famosa lectura de Marta y María:

“Queridos hermanos y hermanas, ¡buenos días!

También en este domingo continúa la lectura del décimo capítulo del evangelista Lucas. El fragmento de hoy es el de Marta y María. ¿Quiénes son estas dos mujeres? Marta y María, hermanas de Lázaro, son parientes y fieles discípulos del Señor, que viven en Betania. San Lucas las describe de esta manera: María, a los pies de Jesús, "escuchaba su palabra", mientras Marta está muy ocupada con los quehaceres de la casa (cfr. Lc 10, 39-40). Ambas ofrecen acogida al Señor que está de paso, pero lo hacen de forma diferente. María se pone a los pies de Jesús, en escucha, Marta sin embargo se deja absorber por las cosas que debe preparar, y está tan ocupada que se dirige a Jesús diciendo: "Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude" (v. 40). Y Jesús le responde reprendiéndola con dulzura: "Marta, Marta, te inquietas y te agitas por muchas cosas, y sin embargo, pocas cosas, o más bien, una sola es necesaria" (v. 41).

¿Qué quiere decir Jesús? ¿Qué es esta sola cosa que necesitamos? Sobre todo es importante entender que aquí no se trata de la contraposición entre dos comporta-mientos: la escucha de la palabra del Señor, la contemplación, y el servicio concreto al prójimo. No son dos comportamientos contrapuestos, sino, al contrario, son dos aspectos ambos esenciales para nuestra vida cristiana; aspectos que no van nunca separados, sino vividos en profunda unidad y armonía. Pero entonces ¿por qué Marta recibe reproche, aunque sea hecho con dulzura, de Jesús? Porque ha considerado esencial solo lo que estaba haciendo, estaba por tanto demasiado absorbida y preocupada por las cosas que "hacer". En un cristiano, las obras de servicio y de caridad no han sido nunca separadas de la fuente principal de cada una de nuestras acciones: la escucha de la Palabra

del Señor, el estar - como María - a los pies de Jesús, en el comportamiento del discípulo. Y por eso Marta es reprendida.

También en nuestra vida cristiana, queridos hermanos y hermanas, oración y acción están siempre profundamente unidas. Una oración que no lleva a la acción concreta hacia el hermano pobre, enfermo, necesitado de ayuda, en dificultad, es una oración estéril e incompleta. Pero del mismo modo, cuando en el servicio eclesial se está atento solo al hacer, se da más peso a las cosas, a las funciones, a las estructuras, y se olvida de la centralidad de Cristo, no se reserva tiempo para el diálogo con Él en la oración, se corre el riesgo de servirse a sí mismo y no a Dios presente en el hermano necesitado. San Benito resumía el estilo de vida que indicaba a sus monjes en dos palabras: "ora et labora", reza y trabaja. Y de la contemplación, de una fuerte relación de amistad con el Señor que nace en nosotros la capacidad de vivir y de llevar al amor de Dios, su misericordia, su ternura hacia los otros. Y también nuestro trabajo con el hermano necesitado, nuestro trabajo de caridad y de obras de misericordia nos lleva al Señor, porque nosotros miramos precisamente al Señor en el hermano y la hermana necesitado.

Pidamos a la Virgen María, Madre de la escucha y del servicio, que nos enseñe a meditar en nuestro corazón la Palabra de su Hijo, a rezar con fidelidad, para estar siempre más atentos concretamente a las necesidades de los hermanos (Francisco. Zenit.org, 2013).

Pero si había un momento esperado por los jóvenes (que quieren una Iglesia más progresista), por críticos, desconfiados, entusiastas y antiguos militantes de la Iglesia disgustados con la trayectoria de política vaticana en los últimos treinta años, como L. Boff, o el mismo Vattimo, si había un momento interesante para ello fue la celebración mundial de la juventud en Río de Janeiro, su primer examen público a gran escala. A pesar del siempre polémico gasto que, ante este tipo de visitas o de algún político o evento internacional a gran escala necesariamente provoca (siempre se pueden hacer cosas mucho más austeras y canalizar los gastos de manera que la Iglesia autofinancie ciertos eventos), el impacto sociopolítico, además del religioso, fue grande. Algunos, por cierto, acusan al nuevo Papa de ser excesivamente populista. El tiempo lo dirá. Transcribo aquí, bajo la fuente de Zenit.org los discursos y comentarios que se hicieron el 22 de julio:

«Hay que abrirle mayores espacios a los jóvenes. Ellos son el ventanal por el que entra el futuro del mundo».

Discurso del papa en el Palacio gubernativo de Guanabara

Río de Janeiro, 22 de julio de 2013 / www.zenit.org/es

Luego de haber salido del Aeropuerto Internacional de “Galeão/Antonio Carlos Jobim” de Río de Janeiro, donde fue recibido por la presidenta de la República, Dilma Rousseff, así como del arzobispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, monseñor Orani João Tempesta y del presidente de la Conferencia Episcopal del Brasil, cardenal Raymundo Damasceno Assis, arzobispo de Aparecida, el papa Francisco llegó al Palacio de Guanabara, residencia oficial del gobernador de Río de Janeiro donde fue recibido por la presidente Rouseff y autoridades de Estado.

Discurso pronunciado por el papa Francisco:

Señora
Distinguidas
Hermanos y amigos:

Presidente,
Autoridades,

En su amorosa providencia, Dios ha querido que el primer viaje internacional de mi pontificado me ofreciera la oportunidad de volver a la amada América Latina, concretamente a Brasil, nación que se precia de sus estrechos lazos con la Sede Apostólica y de sus profundos sentimientos de fe y amistad que siempre la han mantenido unida de una manera especial al Sucesor de Pedro. Doy gracias por esta benevolencia divina.

He aprendido que, para tener acceso al pueblo brasileño, hay que entrar por el portal de su inmenso corazón; permítanme, pues, que llame suavemente a esa puerta. Pido permiso para entrar y pasar esta semana con ustedes. No tengo oro ni plata, pero traigo conmigo lo más valioso que se me ha dado: Jesucristo. Vengo en su nombre para alimentar la llama de amor fraterno que arde en todo corazón; y deseo que llegue a todos y a cada uno mi saludo: «La paz de Cristo esté con ustedes».

Saludo con deferencia a la señora Presidenta y a los distinguidos miembros de su gobierno. Agradezco su generosa acogida y las palabras con las que han querido manifestar la alegría de los brasileños por mi presencia en su país. Saludo también al Señor Gobernador de este Estado, que amablemente nos acoge en el Palacio del Gobierno, y al alcalde de Río de Janeiro, así como a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditados ante el gobierno brasileño, a las demás autoridades presentes y a todos los que han trabajado para hacer posible esta visita.

Quisiera decir unas palabras de afecto a mis hermanos obispos, a quienes incumbe la tarea de guiar a la grey de Dios en este inmenso país, y a sus queridas Iglesias particulares. Con esta visita, deseo continuar con la misión pastoral propia del Obispo de Roma de confirmar a sus hermanos en la fe en Cristo, alentarlos a dar testimonio de las razones de la esperanza que brota de él, y animarles a ofrecer a todos las riquezas inagotables de su amor.

Como es sabido, el principal motivo de mi presencia en Brasil va más allá de sus fronteras. En efecto, he venido para la Jornada Mundial de la Juventud. Para encontrarme con jóvenes venidos de todas las partes del mundo, atraídos por los brazos abiertos de Cristo Redentor. Quieren encontrar un refugio en su abrazo, justo cerca de su corazón, volver a escuchar su llamada clara y potente: «Vayan y hagan discípulos a todas las naciones».

Estos jóvenes provienen de diversos continentes, hablan idiomas diferentes, pertenecen a distintas culturas y, sin embargo, encuentran en Cristo las respuestas a sus más altas y comunes aspiraciones, y pueden saciar el hambre de una verdad clara y de un genuino amor que los una por encima de cualquier diferencia.

Cristo les ofrece espacio, sabiendo que no puede haber energía más poderosa que esa que brota del corazón de los jóvenes cuando son seducidos por la experiencia de la amistad con él. Cristo tiene confianza en los jóvenes y les confía el futuro de su propia misión: «Vayan y hagan discípulos»; vayan más allá de las fronteras de lo humanamente posible, y creen un mundo de hermanos y hermanas. Pero también los jóvenes tienen confianza en Cristo: no tienen miedo de arriesgar con él la única vida que tienen, porque saben que no serán defraudados.

Al comenzar mi visita a Brasil, soy muy consciente de que, dirigiéndome a los jóvenes, hablo también a sus familias, sus comunidades eclesiales y

naciones de origen, a las sociedades en las que viven, a los hombres y mujeres de los que depende en gran medida el futuro de estas nuevas generaciones. Es común entre ustedes oír decir a los padres: «Los hijos son la pupila de nuestros ojos».

¡Qué hermosa es esta expresión de la sabiduría brasileña, que aplica a los jóvenes la imagen de la pupila de los ojos, la abertura por la que entra la luz en nosotros, regalándonos el milagro de la vista! ¿Qué sería de nosotros si no cuidáramos nuestros ojos? ¿Cómo podríamos avanzar? Mi esperanza es que, en esta semana, cada uno de nosotros se deje interpelar por esta pregunta provocadora.

La juventud es el ventanal por el que entra el futuro en el mundo y, por tanto, nos impone grandes retos. Nuestra generación se mostrará a la altura de la promesa que hay en cada joven cuando sepa ofrecerle espacio; tutelar las condiciones materiales y espirituales para su pleno desarrollo; darle una base sólida sobre la que pueda construir su vida; garantizarle seguridad y educación para que llegue a ser lo que puede ser; transmitirle valores duraderos por los que valga la pena vivir; asegurarle un horizonte trascendente para su sed de auténtica felicidad y su creatividad en el bien; dejarle en herencia un mundo que corresponda a la medida de la vida humana; despertar en él las mejores potencialidades para ser protagonista de su propio porvenir, y corresponsable del destino de todos.

Al concluir, ruego a todos la gentileza de la atención y, si es posible, la empatía necesaria para establecer un diálogo entre amigos. En este momento, los brazos del Papa se alargan para abrazar a toda la nación brasileña, en el complejo de su riqueza humana, cultural y religiosa. Que desde la Amazonia hasta la pampa, desde las regiones áridas al Pantanal, desde los pequeños pueblos hasta las metrópolis, nadie se sienta excluido del afecto del Papa. Pasado mañana, si Dios quiere, tengo la intención de recordar a todos ante Nuestra Señora de Aparecida, invocando su maternal protección sobre sus hogares y familias.

Y, ya desde ahora, los bendigo a todos. Gracias por la bienvenida.

Francisco, en el vuelo hacia Río de Janeiro:

«Impulsar dignidad e integración de los jóvenes, en una sociedad unida con los mayores».

22 de julio de 2013 / www.zenit.org/es

Tenemos que alentar la cultura del encuentro y borrar la cultura del descarte, alentó el Santo Padre Francisco, durante el vuelo rumbo a Río de Janeiro. Hablando con los periodistas que lo acompañan en este su primer viaje apostólico internacional, para la Jornada Mundial de la Juventud 2013, les expresó su gratitud, explicó el sentido de su viaje y su anhelo de encontrar a los jóvenes, alentando a una sociedad que sepa unir las fuerzas de la juventud con la experiencia y sabiduría de los ancianos. En un ambiente cordial, el Papa saludó a unos setenta representantes de los medios de comunicación, agradeciendo su compañía y bromeando señaló que no son - como alguien dijo - lobos feroces.

Luego el Obispo de Roma reflexionó sobre la difícil situación de tantos jóvenes en todo el mundo, lamentando las injusticias que se comenten contra la juventud, como cuando se les niega la posibilidad de trabajar...«Y del trabajo viene la dignidad de la persona: ganarse el pan... Los jóvenes, en este momento, están en crisis. Y... estamos acostumbrados a esta cultura del descarte: con los ancianos se hace demasiado a menudo. Y ahora incluso con tantos jóvenes sin trabajo, también para ellos llega la cultura del descarte».

Palabras del Papa durante el vuelo hacia Río de Janeiro:

Este primer viaje es justo para encontrar a los jóvenes, pero encontrarlos no aislados de su vida: sino que quisiera encontrarlos en el tejido social, en la sociedad. Porque cuando aislamos a los jóvenes cometemos una injusticia: les quitamos su pertenencia. Los jóvenes tienen una pertenencia: una pertenencia a una familia, a una patria, a una cultura, a una fe... ¡Tienen una pertenencia y no debemos aislarlos! ¡Pero, sobre todo, no aislarlos de toda la

sociedad! Ellos - ¡de verdad! – son el futuro de un pueblo: ¡eso es verdad! Pero no sólo ellos: ellos son el futuro porque tienen fuerza, son jóvenes, van hacia adelante.

Pero también en el otro extremo de la vida, las personas mayores, los ancianos son el futuro de un pueblo. Un pueblo tiene futuro si va adelante con todos, con los dos puntos: con la juventud, con la fuerza - porque la fuerza va adelante- y con los ancianos.... Creo que hacemos una injusticia con los ancianos: todos somos parte de la sociedad... ellos no han dejado de darnos algo importante, tienen la sabiduría, la sabiduría de la vida, la sabiduría de la historia, la sabiduría de la patria, la sabiduría de la familia, y de todo ello tenemos necesidad. Y por eso digo que voy a encontrar a los jóvenes, pero en su tejido social, principalmente, con los ancianos...

Es cierto que la crisis mundial no hace cosas buenas para los jóvenes. Leí la semana pasada, el porcentaje de jóvenes sin trabajo: imagínense que corremos el riesgo de tener una generación que nunca ha tenido un trabajo... Y del trabajo viene la dignidad de la persona: ganarse el pan... Los jóvenes, en este momento, están en crisis. Y...estamos acostumbrados a esta cultura del descarte: con los ancianos se hace demasiado a menudo. Y ahora incluso con tantos jóvenes sin trabajo, también para ellos llega la cultura del descarte. ¡Tenemos que cortar esta costumbre del descarte! ¿No? La cultura de la inclusión, la cultura del encuentro, debemos hacer un esfuerzo para incluir a todos en la sociedad!» (Francisco. zenit.org, 2013).

Pero si hubo un encuentro interesante para el mundo de la política y la cultura, este fue el que ofreció Francisco en Brasil a la clase dirigente, a la cual le habló de “humildad social”. Contienen estas expresas líneas que ahora transcribo mucho de lo que venimos diciendo en esta tesis y viene a confirmar la línea de investigación bíblico-teológica y política que estamos intentando desarrollar:

«Se debe rehabilitar la política como la forma más alta de la caridad»

Llamado del papa en el encuentro con la clase dirigente del Brasil a quienes le habló de "humildad social":

Excelencias, Señoras y señores.

Doy gracias a Dios por la oportunidad de encontrar a una representación tan distinguida y cualificada de responsables políticos y diplomáticos, culturales y religiosos, académicos y empresariales de este inmenso Brasil.

Hubiera deseado hablarles en su hermosa lengua portuguesa, pero para poder expresar mejor lo que llevo en el corazón, prefiero hablar en español. Les pido la cortesía de disculparme.

Saludo cordialmente a todos y les expreso mi reconocimiento. Agradezco a Monseñor Orani y al Señor Walmyr Júnior, sus amables palabras de bienvenida y presentación y de testimonio. Veo en ustedes la memoria y la esperanza: la memoria del camino, de la conciencia de su patria, y la esperanza de que esta patria abierta a la luz que emana del Evangelio, continúe desarrollándose en el pleno respeto de los principios éticos basados en la dignidad trascendente de la persona.

Memoria del pasado y utopía hacia el futuro se encuentran en el presente que no es una coyuntura sin historia, y sin promesa, sino un momento en el tiempo, un desafío para recoger sabiduría y saber proyectarla.

Quien tiene un papel de responsabilidad en una nación está llamado a afrontar el futuro «con la mirada tranquila de quien sabe ver la verdad», como decía el pensador brasileño Alceu Amoroso Lima («Nosso tempo», en *A vida sobrenatural e o mundo moderno*, Río de Janeiro 1956, 106). Quisiera compartir con ustedes tres aspectos de esta mirada calma, serena y sabia: primero, la originalidad de una tradición cultural; segundo, la responsabilidad solidaria para construir el futuro y, tercero, el diálogo constructivo para afrontar el presente.

1. En primer lugar, es de justicia valorar la originalidad dinámica que caracteriza a la cultura brasileña, con su extraordinaria capacidad para integrar elementos diversos. El común sentir de un pueblo, las bases de su pensamiento y de su creatividad, los principios básicos de su vida, los criterios de juicio sobre las prioridades, las normas de actuación, se fundan, se fusionan y crecen en una visión integral de la persona humana.

Esta visión del hombre y de la vida característica del pueblo brasileño ha recibido también la savia del Evangelio: la fe en Jesucristo, el amor de Dios y la fraternidad con el prójimo. La riqueza de esta savia puede fecundar un proceso cultural fiel a la identidad brasileña y a la vez un proceso constructor de un futuro mejor para

todos. Un proceso que hacer crecer la humanización integral y la cultura del encuentro y de la relación, esta es la manera cristiana de promover el bien común, la alegría de vivir. Y aquí convergen la fe y la razón, la dimensión religiosa con los diferentes aspectos de la cultura humana: el arte, la ciencia, el trabajo, la literatura... El cristianismo combina trascendencia y encarnación; por la capacidad de revitalizar siempre el pensamiento y la vida ante la amenaza de frustración y desencanto que pueden invadir el corazón y propagarse por las calles.

2. Un segundo punto al que quisiera referirme es la responsabilidad social. Esta requiere un cierto tipo de paradigma cultural y, en consecuencia, de la política. Somos responsables de la formación de las nuevas generaciones, ayudarlos a ser capaces en la economía y en la política, y firmes en los valores éticos. El futuro exige hoy la tarea de rehabilitar la política, rehabilitar la política, que es una de las formas más altas de la caridad. El futuro nos exige también una visión humanista de la economía y una política que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza.

Que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: éste es el camino propuesto. Ya en la época del profeta Amós era muy frecuente la admonición de Dios: «Venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Oprimen contra el polvo la cabeza de los míseros y tuercen el camino de los indigentes» (Am. 2,6-7). Los gritos que piden justicia continúan todavía hoy.

Quien desempeña un papel de guía --permitame que diga aquel a quien la vida ha ungido como guía--, ha de tener objetivos concretos y buscar los medios específicos para alcanzarlos, pero también puede existir el peligro de la desilusión, la amargura, la indiferencia, cuando las expectativas no se cumplen. Aquí apelo a la dinámica de la esperanza que nos impulsa a ir siempre más allá, a emplear todas las energías y capacidades en favor de las personas para las que se trabaja, aceptando los resultados y creando condiciones para descubrir nuevos caminos, entregándose incluso sin ver los resultados, pero manteniendo viva la esperanza. Con esa constancia y coraje que nacen de la aceptación de la propia vocación de guía, de dirigente.

Es propio de la dirigencia elegir la más justa de las opciones después de haberlas considerado, a partir de la propia responsabilidad y el interés del bien común; por este camino se va al centro de los males de una sociedad para superarlos con audacia de acciones valientes y libres. Es nuestra responsabilidad, aunque siempre sea limitada,

esa comprensión de la totalidad de la realidad, observando, sopesando, valorando, para tomar decisiones en el momento presente, pero extendiendo la mirada hacia el futuro, reflexionando sobre las consecuencias de las decisiones.

Quien actúa responsablemente pone la propia actividad ante los derechos de los demás y ante el juicio de Dios. Este sentido ético aparece hoy como un desafío histórico sin precedentes. Tenemos que buscarlo, tenemos que insertarlo en la misma sociedad. Además de la racionalidad científica y técnica, en la situación actual se impone la vinculación moral con una responsabilidad social y profundamente solidaria.

3. Para completar esta reflexión, además del humanismo integral que respete la cultura original y la responsabilidad solidaria, considero fundamental para afrontar el presente: el diálogo constructivo. Entre la indiferencia egoísta y la protesta violenta, siempre hay una opción posible: el diálogo. El diálogo entre las generaciones, el diálogo en el pueblo, porque todos somos pueblo, la capacidad de dar y recibir, permaneciendo abiertos a la verdad. Un país crece cuando sus diversas riquezas culturales dialogan de manera constructiva: la cultura popular, la universitaria, la juvenil, la artística, la tecnológica, la cultura económica, la cultura de la familia y de los medios de comunicación. ¡Cuánto diálogo hay! Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin una incisiva contribución de energías morales en una democracia que se quede encerrada en la pura lógica o en el mero equilibrio de la representación de los intereses establecidos. Considero también fundamental en este diálogo la contribución de las grandes tradiciones religiosas, que desempeñan un papel fecundo de fermento en la vida social y de animación de la democracia. La convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que, sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia de la dimensión religiosa en la sociedad, favoreciendo sus expresiones más concretas.

Cuando los líderes de los diferentes sectores me piden un consejo, mi respuesta siempre es la misma: Diálogo, diálogo, diálogo. El único modo de que una persona, una familia, una sociedad, crezca; la única manera de que la vida de los pueblos avance, es la cultura del encuentro, una cultura en la que todo el mundo tiene algo bueno que aportar, y todos pueden recibir algo bueno en cambio. El otro siempre tiene algo que darme cuando sabemos acercarnos a él con actitud abierta y disponible, sin prejuicios. Esta actitud abierta, disponible y sin prejuicios yo la definiría como «humildad social», que es la que favorece el diálogo. Solo así puede prosperar un buen entendimiento entre

las culturas y las religiones, la estima de unas por las otras sin opiniones previas gratuitas y en clima de respeto de los derechos de cada una. Hoy, o se apuesta por el dialogo, o se apuesta por la cultura del encuentro, o todos perdemos, todos perdemos; por aquí va el camino fecundo.

Excelencias, Señoras y señores.

Gracias por su atención. Tomen estas palabras como expresión de mi preocupación como Pastor de Iglesia y del respeto y afecto que tengo por el pueblo brasileño. La hermandad entre los hombres y la colaboración para construir una sociedad más justa no son un sueño fantasioso, sino el resultado de un esfuerzo concertado de todos hacia el bien común. Los aliento en este su compromiso por el bien común, que requiere por parte de todos sabiduría, prudencia y generosidad. Los encomiendo al Padre celestial pidiéndole, por la intercesión de Nuestra Señora de Aparecida, que colme con sus dones a cada uno de los presentes, a sus familias, comunidades humanas y de trabajo, y de corazón pido a Dios que los bendiga. Muchas gracias (Francisco. Zenit.org, 2013).

Hay un artículo muy esperado por su discutible y vibrante contenido: los temas que Francisco no abordó en la JMJ: la mujer, divorciados, homosexuales, Vatileaks, curia romana...Pongo aquí el texto íntegro de la rueda de prensa durante el vuelo de regreso a Roma el día 29 de julio de 2013:

29 de julio de 2013 / www.zenit.org

En el vuelo de regreso del Brasil, una hora después de despegar de Río de Janeiro en la noche del domingo, 28 de julio (cuando en Italia ya era la noche del 29), el papa Francisco se reunió con los periodistas a bordo del avión en una larga rueda de prensa, cuya transcripción se ofrece a continuación.

Rueda de prensa con el santo padre

Papa Francisco: Buenas noches y muchas gracias. Estoy feliz. Ha sido un hermoso viaje, espiritualmente me ha hecho bien. Estoy bastante cansado, pero con el corazón alegre, y estoy bien, bien: me hizo bien espiritualmente. Encontrar a la gente hace bien, porque el Señor actúa en cada uno de nosotros, trabaja en el corazón, y la riqueza del Señor es tanta que siempre podemos recibir tantas cosas bellas de los demás.

Y esto me hace bien. Esto, como un primer balance. Luego diré que la bondad, el corazón del pueblo brasileño es grande, es cierto: es grande. Es un pueblo muy amable, un pueblo que ama la fiesta, incluso en el sufrimiento siempre encuentra la manera de lucir bien en todas partes. Y eso está bien: es un pueblo feliz, ¡es un pueblo que ha sufrido tanto! Es contagiosa la alegría de los brasileños, ¡es contagiosa! Y tienen un gran corazón, este pueblo. Diré lo mismo de los organizadores, tanto por nuestra parte, como de parte de los brasileños; sentía que estaba en frente de una computadora, una computadora encarnada... ¡De verdad! Todo estaba programado, ¿no? Pero muy bello. Luego, tuvimos problemas con las previsiones de la seguridad: la seguridad aquí, la seguridad allá; no hubo un incidente en todo Río de Janeiro, en estos días, y todo fue espontáneo. Con menos seguridad, tuve la oportunidad de estar con la gente, abrazar, saludar, sin coches blindados... es la seguridad de confiar en un pueblo. Es cierto que siempre existe el peligro de que aparezca un loco... oh, sí, que haya un loco que haga algo, ¡pero también está el Señor! Sin embargo, hacer un espacio de blindaje entre el obispo y la gente es una locura, y yo prefiero esta locura: por fuera, y correr el riesgo de la otra locura. Prefiero esta locura: estar afuera. La cercanía es buena para todos.

Luego, la organización de la Jornada, nada específico, sino todo: lo artístico, lo religioso, la parte catequética, la liturgia... ¡fue hermoso! Tienen una capacidad de expresarse en el arte. Ayer, por ejemplo, han hecho cosas maravillosas, ¡hermosas! Después, Aparecida: Aparecida para mí es una experiencia religiosa fuerte. Me acuerdo de la Quinta Conferencia (*del Celam ndt*). Yo estaba allí para orar, para orar. Yo quería ir solo, un poco escondido, ¡pero había una multitud impresionante! Sin embargo, no era posible, eso lo sabía antes de llegar. Y hemos orado, nosotros. No sé...algo...pero también de su parte. Su trabajo ha sido, según me han dicho, --no he leído los periódicos en estos días, no tuve tiempo, no he visto la televisión, no--, pero me dijeron que fue un buen trabajo, ¡bueno, bueno! Gracias, muchas gracias por su cooperación, gracias por hacer esto. Luego el número, el número de jóvenes. Hoy --no podía creerlo--, pero el Gobernador habló hoy de tres millones. No puedo creerlo. Pero desde el altar --¡esto es verdad!--, no sé si ustedes, algunos de ustedes han estado en el altar: desde el altar, hasta el final, toda la playa estaba llena, hasta la curva; más de cuatro kilómetros. Es decir, muchos jóvenes. Y dicen, me lo dijo el arzobispo Tempesta, que provenían de 178 países: ¡178! También el vice presidente me dio este número: eso es seguro. ¡Es importante! ¡Fuerte!

Padre Lombardi: Gracias. A continuación, le damos la palabra en primer lugar a Juan de Lara, que es de la agencia EFE, y es español, y es el último viaje que hace con nosotros, así que estamos felices de darle esta oportunidad.

Juan de Lara: Santidad, buenas noches. En nombre de todos los compañeros le queremos agradecer estos días que nos ha regalado en Río de Janeiro, el trabajo que ha hecho y el esfuerzo que ha supuesto y también en nombre de todos los periodistas españoles, le queremos agradecer las plegarias y los rezos por las víctimas del accidente ferroviario de Santiago de Compostela. Muchísimas gracias. Y la primera pregunta, no tiene mucho que ver con el viaje, pero aprovechamos la ocasión de que nos da esta posibilidad y quería preguntarle: Santidad, en estos cuatro meses de pontificado, hemos visto que ha creado varias comisiones para reformar la Curia vaticana. Quisiera preguntarle: ¿Qué tipo de reforma tiene en mente, contempla la posibilidad de suprimir el IOR, el llamado Banco del Vaticano? Gracias.

Papa Francisco: Los pasos que fui dando en estos cuatro meses y medio, vienen de dos vertientes: el contenido de lo que había que hacer, todo, viene de la vertiente de las congregaciones generales que tuvimos los cardenales. Fueron cosas que los cardenales pedimos al que iba a ser el nuevo papa. Yo me acuerdo que pedía muchas cosas, pensando en otro. O sea, pedíamos, hay que hacer esto...por ejemplo, la comisión de ocho cardenales, sabemos que es importante tener una consulta *outsider*, no las consultas que se tienen, sino *outsider*. Y esto va en la línea --aquí hago como una abstracción, pensando, pero para explicarlo--, en la línea, cada vez (mayor) de la maduración de la relación entre sinodalidad y Primado. O sea, estos ocho cardenales favorecen la sinodalidad, ayudan a que los diversos episcopados del mundo se vayan expresando en el mismo gobierno de la iglesia. Hay muchas propuestas que se hicieron, que todavía no están puestas en práctica, como la reforma de la Secretaría del Sínodo, en la metodología; como la comisión post-sinodal que tenga carácter permanente de consulta; como los consistorios cardenalicios con temáticas no tanto formales --como por ejemplo la canonización--, sino también temáticas, etc.

Bueno, la vertiente de los contenidos viene de ahí. La segunda vertiente es la oportunidad. Les confieso, a mí no me costó, al mes de pontificado, armar la comisión de los ocho cardenales, que es una cosa... La parte económica yo pensaba tratarla el año que viene, porque no era lo más importante que había que tocar. Sin embargo, la agenda se cambió debido a circunstancias que ustedes conocen, que son de

dominio público y que aparecieron problemas y que había que enfrentarlos. El primero, el problema del IOR, o sea, cómo encaminarlo, cómo delinearlo, cómo reformularlo, cómo sanear lo que haya que sanear, y ahí está la primera comisión de referencia, ese es el nombre. Ustedes conocen el quirógrafo, lo que se pide, los integrantes y todo. Después tuvimos la reunión de la comisión de los quince cardenales que se ocupan de los aspectos económicos de la Santa Sede. Son de todas partes del mundo. Y ahí, preparando esa reunión se vio la necesidad de hacer una misma comisión de referencia para toda la economía de la Santa Sede. O sea, que se tocó el problema económico fuera de agenda, pero estas cosas suceden cuando (se está) en el oficio de gobierno ¿cierto?, uno va por aquí, pero le patean un golazo de allá y lo tiene que atajar, ¿no es cierto? Entonces, la vida es así y, eso es lo lindo de la vida también. Repito la pregunta que me hacía del IOR, perdón, estoy hablando en castellano. Perdón... me venía la respuesta en castellano.

Con referencia a la pregunta que me hizo del IOR, que no sé cómo va a terminar el IOR; algunos dicen que tal vez es mejor que sea un banco, otros que sea un fondo de ayuda, otros dicen que se cierre. ¡Es decir! Se escuchan estas voces. No lo sé. Confío en el trabajo de la gente del IOR, que están trabajando en esto, también en la Comisión. El presidente del IOR sigue siendo el mismo que era antes; en cambio el director y el vice director han dimitido. Pero esto, no le podría decir cómo terminará esta historia, y esto también es bueno, porque se encuentra, se busca; somos humanos, en esto; tenemos que encontrar lo mejor. Mas esto sí; pero las características del IOR -- ya sea banco, ya sea fondo de ayuda, o lo que sea--, transparencia y honestidad. Esto debe ser así. Gracias.

Padre Lombardi: Muchas gracias, Santidad. Ahora damos paso a uno de los representantes del grupo italiano, y tenemos a uno que usted conoce bien: Andrea Tornielli, que viene a hacerle una pregunta en nombre del grupo italiano.

Andrea Tornielli: Santo Padre, tendría una pregunta un poco tal vez indiscreta: ha dado la vuelta al mundo la fotografía, cuando partimos, de Usted que sube al avión llevando un maletín negro, y han habido artículos de todo el mundo que han comentado esta novedad: sí, del papa que sube..., no sucedía, digamos, que el papa subiese con su equipaje de mano. Por lo tanto, también han habido hipótesis de lo que contenía el maletín negro. Por lo tanto, mis preguntas son: uno, ¿por qué llevó Usted su maletín negro, y no lo llevó un colaborador; y dos, si nos puede decir lo que había dentro...? Gracias.

Papa Francisco: ¡No era la clave de la bomba atómica! La llevé porque siempre lo he hecho así: yo, cuando viajo, la llevo. Y en el interior, ¿qué había? Hay una máquina de afeitar, está el breviario, la agenda, hay un libro para leer --he traído uno de Santa Teresita del cual soy devoto. Yo siempre llevo la bolsa cuando viajo: es normal. Pero hay que ser normales... No sé... es un poco extraño para mí lo que me dices, que ha dado la vuelta al mundo esta imagen. Pero tenemos que acostumbrarnos a ser normales. La normalidad de la vida. No lo sé, Andrea, si te respondí...

Padre Lombardi: Ahora le damos la palabra a un representante de la lengua portuguesa, Aura Miguel, que es de *Radio Renascença*:

Aura Miguel: Santidad, quería preguntarle ¿por qué pide insistentemente que oremos por usted? No es normal, habitual, escuchar a un papa pedir tanto que oren por él...

Papa Francisco: Siempre me he preguntado esto. Cuando era presbítero lo pedía, pero no con tanta frecuencia; empecé a pedirlo con cierta frecuencia en mi trabajo de obispo, porque siento que si el Señor no ayuda en este trabajo de ayudar al pueblo de Dios a seguir adelante, uno no puede... Realmente me siento con muchas limitaciones, con tantos problemas, incluso pecador --¡ustedes lo saben!--, y tengo que pedir esto. ¡Pero, me viene de adentro! Incluso a la Virgen le pido que ore por mí ante Dios. Es un hábito, pero es una costumbre que viene del corazón y también por la necesidad que tengo por mi trabajo. Siento que tengo que pedirlo... No lo sé, es así...

Padre Lombardi: Ahora pasamos al grupo de habla inglesa, y le damos la palabra a nuestro colega Pullella de *Reuters*, que está aquí delante.

Philip Pullella: Santidad, gracias por su disponibilidad, en nombre del grupo inglés. El colega de Lara ya ha hecho la pregunta que queríamos hacer, así que sigo un poco en ese sentido: Usted, al tratar de hacer estos cambios, recuerdo que le dijo al grupo de América Latina que son muchos los santos que trabajan en el Vaticano, pero que también hay personas que son menos santas, ¿no?

¿Encontró resistencia a este deseo de cambiar las cosas en el Vaticano? ¿Encontró resistencia? La segunda pregunta es: Usted vive de un modo muy austero, permaneció en Santa Marta, etc.... ¿Usted quiere que sus colaboradores, incluso los cardenales, sigan este ejemplo y tal vez vivan en comunidad, o es algo solo para usted?

Papa Francisco: Los cambios... los cambios vienen también de dos frentes: lo que nosotros los cardenales hemos pedido, y lo que viene de mi personalidad. Usted habló del hecho de que yo permanezco en Santa Marta: pero yo no podría vivir solo en el Palacio, que no es de lujo. ¡El apartamento papal no es tan lujoso! Es amplio, es grande, pero no es lujoso. ¡Pero yo no puedo vivir solo o con un grupo pequeño! Necesito gente, encontrar gente, hablar con la gente... Y así, cuando los chicos de los colegios jesuitas me han hecho la pregunta: "¿Por qué Usted? ¿Por austeridad, por pobreza?". No, no: por razones psiquiátricas, simplemente, porque psicológicamente no puedo. Cada uno debe llevar adelante su vida, con su manera de vivir, de ser.

Los cardenales que trabajan en la Curia no viven de modo rico y suntuoso: viven en un pequeño apartamento, son austeros, son austeros. Los que conozco, estos apartamentos que la APSA (*Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica*) le da a los cardenales. Todo el mundo tiene que vivir como el Señor le pide de vivir. Pero la austeridad –una austeridad en general–, creo que es necesaria para todos los que trabajamos en el servicio de la Iglesia. Hay tantos matices en la austeridad..., cada uno tiene que encontrar su camino. En comparación con los santos, esto es cierto, hay santos: cardenales, obispos, presbíteros, religiosas, laicos; personas que rezan, personas que trabajan mucho, y también quien va por los pobres, encubiertamente. Sé de algunos que se preocupan por la alimentación de los pobres o después, en su tiempo libre, van a ejercer su ministerio en una iglesia o en otra... Son presbíteros. Hay santos en la Curia. Y también hay algunos que no son tan santos, y esos son los que hacen más ruido. Ustedes saben que hace más ruido un árbol que cae en un bosque, que el que crece. Y me duele cuando se dan estas cosas. Pero hay algunos que causan escándalo, algunos. Tenemos a este monseñor en la cárcel, creo que todavía está en la cárcel; no fue a la cárcel porque se parecía a la beata Imelda precisamente, no era un beato. Son escándalos éstos, que duelen. Una cosa –esto no lo he dicho antes, pero me he dado cuenta–, creo que la Curia se ha reducido ligeramente en el nivel que tenía antes, de aquellos viejos curiales... el perfil del viejo curial, fiel, que hacía su trabajo. Necesitamos más de estas personas. Creo que... los hay, pero no tantos como antes. El perfil del antiguo hombre de Curia: lo diría así. Tenemos que tener más de estos. ¿Qué si encuentro resistencia? ¡Bah! Si hay resistencia, todavía no la he visto. Es cierto que no he hecho muchas cosas, pero puedo hablar que sí, he encontrado ayuda, y también encontré gente leal. Por ejemplo, me gusta cuando una persona me dice: "Yo no estoy de acuerdo", y de esto he encontrado. "Aunque esto no lo veo así, no estoy de acuerdo: yo digo, Usted lo hace." Este es un verdadero colaborador. Y esto lo encontré en la Curia. Y esto es bueno. Pero cuando hay

personas que dicen: "Oh, qué bien, qué bien, qué bien", y luego dicen lo contrario del otro lado... Aún esto no lo he notado. Tal vez sí, habrá algunos, pero no lo he notado. La resistencia: en cuatro meses no se puede encontrar mucho...

Padre Lombardi: Así pues, ahora pasamos a una brasileña. Entonces, Patricia Zorzan.

Patricia Zorzan: Hablando en nombre de los brasileños. La sociedad ha cambiado, los jóvenes han cambiado, y vemos en Brasil muchos jóvenes. Usted no ha hablado sobre el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo. En Brasil han aprobado una ley que amplía el derecho al aborto y ha permitido el matrimonio entre personas del mismo sexo. ¿Por qué no ha hablado sobre esto?

Papa Francisco: La Iglesia se ha expresado ya perfectamente sobre eso. No era necesario volver sobre eso, como tampoco hablé sobre la estafa o la mentira, u otras cosas, en las cuales la iglesia tiene una doctrina clara.

Patricia Zorzan: Pero es un asunto que interesa a los jóvenes...

Papa Francisco: Si, pero no era necesario hablar de eso, sino de las cosas positivas que abren camino a los chicos, ¿no es cierto? Además los jóvenes saben perfectamente cuál es la postura de la Iglesia.

Patricia Zorzan: ¿Cuál es la postura de su Santidad, puede hablarnos?

Papa Francisco: La de la Iglesia. Soy hijo de la Iglesia.

Padre Lombardi: Izoard, que ya hemos llamado, así que tenemos un grupo del grupo francés.

Antoine-Marie Izoard: Buenos días, Santidad. En nombre de los colegas de habla francesa en el vuelo --que son nueve en este vuelo. Para un papa que no quiere hacer entrevistas, realmente estamos agradecidos. Ya a partir del 13 de marzo, Usted se presenta como el obispo de Roma, con una grandísima, fortísima insistencia. Por lo tanto, nos gustaría entender cuál es el sentido profundo de esta insistencia. Por lo tanto, quisiéramos entender cuál es el sentido profundo de esta insistencia, si por casualidad ¿más que de colegialidad se hablará quizás de ecumenismo, por decir, como *primus inter pares* de la Iglesia? Gracias.

Papa Francisco: Sí, en esto, no hay que ir más allá de lo que se dice. El papa es obispo, el obispo de Roma, y por qué es el obispo de Roma es el sucesor de Pedro, el Vicario de Cristo. Hay otros títulos, pero el primer título es "Obispo de Roma", y de allí viene todo. Hablar, pensar que esto quiere decir *primus inter pares*, no, esto no es el resultado de esto. Simplemente, es el primer título del papa: el Obispo de Roma. Pero también hay otros... Creo que usted dijo algo sobre ecumenismo: creo que esto va a favorecer un poco al ecumenismo. Pero, solo esto...

Padre Lombardi: Ahora, Darío Menor de La Razón, España:

Darío Menor Torres: Una pregunta sobre sus sentimientos. Comentó hace una semana de aquel niño que le preguntó que cómo se sentía, si alguno se podía imaginar cómo se podía ser papa y si lo podía desear. Decía, que había que estar loco para ello. Después de su primera experiencia multitudinaria como han sido estos días en Río, si nos puede contar cómo se siente siendo papa, si es muy duro, si es feliz siéndolo y, si además, también de alguna manera, ha acrecentado su fe o por el contrario, ha tenido alguna duda. Gracias.

Papa Francisco: Hacer el trabajo de obispo es algo hermoso, es hermoso. El problema es cuando uno busca aquel trabajo: esto no es tan bonito, esto no es del Señor. Pero cuando el Señor llama a un presbítero para ser un obispo, esto es hermoso. Siempre existe el peligro de sentirse un poco superior a los demás, y no como los demás, un poco príncipe. Son peligros y pecados. Pero el trabajo del obispo es hermoso: es ayudar a los hermanos a seguir adelante. El obispo delante de los fieles, para marcar el camino; el obispo en medio de los fieles, para ayudar a la comunidad; y el obispo detrás de los fieles, porque los fieles muchas veces tienen el olor de las calles. El obispo tiene que ser así. La pregunta era ¿sí me gustaba? A mí me gusta ser un obispo, me gusta. ¡En Buenos Aires estaba tan feliz, tan feliz! Yo estaba feliz, es cierto. El Señor me ayudó en eso. Pero yo estaba feliz como presbítero, y como obispo estaba feliz. En este sentido, digo que me gusta.

Pregunta adicional: ¿Y ser papa?

Papa Francisco: ¡También, también! Cuando el Señor te pone ahí, si haces lo que el Señor quiere, eres feliz. Este es mi sentimiento, lo que siento.

Padre Lombardi: Ahora, otro del grupo italiano: Salvatore Mazza de "Avvenire".

Salvatore Mazza: Yo ni siquiera puedo levantarme. Lo siento, no puedo a alzarme por todos los cables que tengo bajo mis pies... Hemos visto en los últimos días, lo hemos visto lleno de energía, incluso a altas horas de la noche; lo estamos viendo ahora con el avión que se mueve, que está tranquilamente de pie, sin un momento de vacilación. Queríamos preguntarte: se habla mucho de los próximos viajes. Se habla de Asia, de Jerusalén, de la Argentina. ¿Tiene ya un calendario más o menos definido para el próximo año, o todavía está por verse?

Papa Francisco: Definido, definido no hay nada. Pero puedo decirle algo de lo que se está pensando. Está definido, lo siento, el 22 de septiembre en Cagliari. Luego, el 4 de octubre en Asís. En mente, en Italia, me gustaría visitar a mis ancestros, un día: ir en avión por la mañana y volver con otro, porque ellos, pobrecillos, me llaman y tenemos una buena relación. Pero solo un día. Fuera de Italia: el patriarca Bartolomé I quiere hacer un encuentro para conmemorar el 50 aniversario de Atenágoras y Pablo VI en Jerusalén. Incluso el gobierno israelí ha hecho una invitación especial para ir a Jerusalén. Y creo que el gobierno de la Autoridad Palestina lo mismo. Esto se está pensando: no se sabe si se va o no se va... Entonces, creo que no hay posibilidad de regresar a América Latina, porque el papa latinoamericano, el primer viaje a América Latina... ¡adiós! ¡Tendremos que esperar un poco! Creo que se puede ir al Asia, pero está todo en el aire. He recibido una invitación para ir a Sri Lanka, así como a las Filipinas. Sin embargo, al Asia hay que ir. Por que el papa Benedicto XVI no tuvo tiempo de ir a Asia, y es importante. Se fue a Australia y luego a Europa y América, pero Asia... Ir a la Argentina: en este momento creo que se puede esperar un poco, porque todos estos viajes tienen una cierta prioridad. Yo quería ir a Constantinopla, el 30 de septiembre para hacer una visita a Bartolomé I, pero no puedo, no es posible para mi agenda. Si nos encontramos, lo haremos en Jerusalén.

Pregunta adicional: ¿Fátima?

Papa Francisco: Fátima, existe también una invitación a Fátima, es cierto, es cierto. Hay una invitación para ir a Fátima.

Pregunta adicional: ¿30 de septiembre o el 30 de noviembre?

Papa Francisco: Noviembre, noviembre: San Andrés.

Padre Lombardi: Bueno. Así que ahora vamos a ir a los Estados Unidos, y llamamos a Hada Messia de la *CNN* para hacerle una pregunta:

Hada Messia: Buenas. Usted se sostiene mejor que yo... No, no, no, está bien, está bien. Mi pregunta es: cuando se reunió con los jóvenes argentinos, un poco en broma, un poco en serio, les dijo que Usted a veces, se siente atrapado: queríamos saber a qué se refiere, exactamente...

Papa Francisco: ¿Sabes cuántas veces he querido ir por las calles de Roma, porque me gustaba, en Buenos Aires, ir por la calle?, ¡me gustaba mucho! En este sentido, me siento un poco enjaulado. Sin embargo, tengo que decir que son tan buenos los de la Gendarmería Vaticana, son buenos, buenos, y estoy agradecido. Incluso me permiten hacer alguna cosa más. Creo que... su deber es proteger la seguridad. Enjaulado, en aquel sentido. Me gustaría ir por la calle, pero entiendo que no es posible: lo entiendo. En ese sentido, lo dije. Porque mi hábito era, como decimos en Buenos Aires, ser un cura callejero...

Padre Lombardi: Ahora llamamos nuevamente a un brasileño: es Marcio Campos.

Papa Francisco: Me preguntaba la hora, porque tienen que servir la cena, ¿tienen hambre?

Todos: No, no...

Marcio Campos: Santidad, Santo Padre, quiero decirle que cuando sienta nostalgia del Brasil, del pueblo brasileño, alegre, abrace la bandera que le entregué. También me gustaría dar las gracias a mis colegas del diario *Folha de São Paulo*, *Estado, Globo* y *Veja* por estar representándolos con una pregunta. Santo Padre, es muy difícil acompañar a un papa. Todos estamos cansados. Usted se encuentra bien, y todos estamos cansados... En Brasil, la Iglesia católica ha perdido fieles en los últimos años. ¿El movimiento de Renovación Carismática es una posibilidad para evitar que los fieles asistan a las iglesias pentecostales? Muchas gracias por estar aquí y muchas gracias por estar con nosotros.

Papa Francisco: Es muy cierto lo que dices de la disminución de los fieles: es cierto, es cierto. Hay estadísticas. Hemos hablado con los obispos brasileños del problema, en una reunión que tuvimos ayer. Usted preguntaba sobre el movimiento de Renovación Carismática. Le digo una cosa. Con los años, a finales de los años setenta, principios de los ochenta, no podía verlos. Una vez, hablando de ellos, he dicho esta frase: "Estos confunden una celebración litúrgica con una escuela de samba." Esto lo dije

yo. Me he arrepentido. Después los he conocido mejor. Es también cierto que el movimiento, con buenos consejeros, ha seguido por un buen camino. Y ahora creo que este movimiento hace tanto bien para la Iglesia, en general.

En Buenos Aires, los reunía a menudo y una vez al año celebraba una misa con todos ellos en catedral. Siempre los he favorecido, cuando me *convertí*, cuando vi lo bueno que hacían. Porque en este momento en la Iglesia --y aquí amplió un poco la respuesta--, creo que los movimientos son necesarios. Los movimientos son una gracia del Espíritu. "Pero, ¿cómo se puede sostener un movimiento que es tan libre?". ¡También la Iglesia es libre! El Espíritu Santo hace lo que quiere. Entonces, Él hace el trabajo de la armonía, pero creo que los movimientos son una gracia, aquellos movimientos que tienen el espíritu de la Iglesia. Por esta razón creo que el movimiento de Renovación Carismática no solo ayuda a evitar que algunos pasen a las denominaciones pentecostales. ¡No! ¡Sirve a la Iglesia misma! Nos renueva. Y todos buscan el propio movimiento de acuerdo con su carisma, donde el Espíritu le guíe. Estoy cansado... Estoy cansado.

Padre Lombardi: Ahora, Guénois de Le Figaro para el grupo francés.

Jean-Marie Guénois: Santo Padre, una pregunta con mi colega de *La Croix*, también: Usted ha dicho que la Iglesia sin la mujer pierde la fecundidad. ¿Qué medidas concretas va a tomar? Por ejemplo, el diaconado femenino o una mujer al frente de un dicasterio? Y una pequeñísima pregunta técnica: Usted dijo que estaba cansado. ¿Tiene facilidades especiales para el retorno? Gracias, Santidad.

Papa Francisco: Vamos a empezar desde lo último. Este avión no cuenta con un equipamiento especial. Yo estoy adelante, un hermoso sillón, común, pero común, como el que todos tienen. He pedido que se escriba una carta y una llamada telefónica para decir que no quería una adecuación especial en el avión: ¿está claro?

Segundo, la mujer. Una iglesia sin las mujeres es como el Colegio Apostólico sin María. El papel de la mujer en la Iglesia no es solo la maternidad, la madre de familia, sino que es más fuerte: es como el icono de la Virgen, Nuestra Señora; ¡aquella que ayuda a crecer a la Iglesia! ¡Piensen que Nuestra Señora es más importante que los Apóstoles! ¡Es más importante! La Iglesia es femenina: es Iglesia, es esposa, es madre. Pero la mujer, en la Iglesia, no solo tiene que... no sé cómo decirlo en italiano..., el papel de la mujer en la Iglesia no solo debe terminar como una madre, como trabajadora, limitada... ¡No! ¡Es otra cosa! Ya los papas... Pablo VI escribió algo hermoso sobre las

mujeres, pero creo que debemos seguir adelante en la explicitación de este rol y carisma de la mujer. No se puede entender una Iglesia sin las mujeres, pero mujeres que estén activas en la Iglesia, con sus perfiles, que lleven adelante.

Pienso en un ejemplo que no tiene nada que ver con la Iglesia, pero es un ejemplo histórico: en América Latina, el Paraguay. Para mí, la mujer del Paraguay es la mujer más gloriosa de América Latina. ¿Usted es paraguayo? Se mantuvieron después de la guerra, ocho mujeres por cada hombre, y estas mujeres han hecho una elección un poco difícil: la decisión de tener hijos para salvar: la patria, la cultura, la fe y el idioma. En la Iglesia, debemos pensar en la mujer en esta perspectiva: de opciones arriesgadas, pero como mujeres. Esto se debería explicar mejor. Creo que no hemos hecho todavía una profunda teología de la mujer, en la Iglesia. Solo que puede hacer esto, que puede hacer aquello, ahora hace de monaguillo, ahora lee la lectura, es la presidenta de Cáritas... Pero, ¡hay más! Se debe hacer una profunda teología de la mujer. Esto es lo que pienso.

Padre Lombardi: Por el grupo español, ahora tenemos a Pablo Ordaz, de El País:

Pablo Ordaz: Queríamos saber su relación de trabajo, no tanto amistosa, de colaboración con Benedicto XVI. No ha habido antes una circunstancia así, y si tiene contactos frecuentes, y le está ayudando en esa carga. Muchas gracias.

Papa Francisco: Creo que la última vez que hubo dos papas, o tres papas, no se hablaban entre ellos, estaban peleando a ver quién era el verdadero... Tres llegaron a haber en el Cisma de Occidente. Hay algo que califica mi relación con Benedicto: lo quiero mucho. Siempre lo he querido. Para mí es un hombre de Dios, un hombre humilde, un hombre que ora. Yo estaba tan feliz cuando fue elegido papa. Incluso cuando renunció, ¡fue para mí un ejemplo de grandeza! Un grande. ¡Solo un hombre grande hace esto! Un hombre de Dios y un hombre de oración. Ahora vive en el Vaticano, y algunos me dicen: ¿pero cómo se puede hacer esto? ¡Dos papas en el Vaticano! Pero, ¿no te obstruye? ¿No te hace la revolución en contra? Todas estas cosas que dicen, ¿no? Encontré una frase para responder a esto: "Es como tener tu abuelo en casa", pero el abuelo sabio. Cuando en una familia el abuelo está en casa, es venerado, amado, se le escucha. ¡Él es un hombre de prudencia! No se entromete. Le dije muchas veces: "Santidad, reciba, haga su vida, venga con nosotros". Vino para la inauguración y bendición de la estatua de San Miguel. Bueno, esa frase lo dice todo. Para mí es como tener el abuelo en casa: mi padre. Si tuviera una dificultad o una cosa que no he

entendido, llamaría: "Dígame, ¿puedo hacerlo, aquello?". Y cuando fui a hablar sobre el gran problema de *Vatileaks*, me habló de todo con una sencillez..., al servicio. Y hay algo que no sé si lo saben, creo que sí, pero no estoy seguro: cuando nos habló, en el discurso de despedida, el 28 de febrero, nos dijo: "En medio de vosotros está el próximo papa: le prometo obediencia". Es un grande; ¡esto es de un grande!

Padre Lombardi: Así pues, ahora le damos de nuevo la palabra a una brasileña, Ana Ferreira.

Anna Ferreira: Santo padre, buenas noches. Gracias. Me gustaría decir "gracias" tantas veces: gracias por haber traído tanta alegría al Brasil, y gracias también por responder a nuestras preguntas. A nosotros los periodistas nos gustan mucho preguntar. Quisiera saber por qué ayer le habló a los obispos brasileños sobre la participación de las mujeres en nuestra Iglesia. Me gustaría entender mejor: ¿cómo debe ser esta participación de nosotras las mujeres en la Iglesia? Y Usted, ¿qué piensa de la ordenación de mujeres? ¿Cuál debe ser nuestra posición en la Iglesia?

Papa Francisco: Me gustaría explicar un poco de lo que he dicho sobre la participación de la mujer en la Iglesia: no se puede limitarse al hecho de que haga de monaguillo o la presidenta de Cáritas, la catequista... ¡No! Tiene que haber más, más profundamente, incluso más a nivel místico, con esto que he dicho de la teología de la mujer. Y, en relación con la ordenación de mujeres, la Iglesia ha hablado y dice: "No". Lo ha dicho Juan Pablo II, y con una declaración definitiva. Aquella está cerrada, aquella puerta, pero sobre esto quiero decirte algo. Ya lo he dicho, pero lo repito. Nuestra Señora, María, era más importante que los apóstoles, que los obispos, los diáconos y presbíteros. La mujer, en la Iglesia, es más importante que los obispos y los presbíteros; cómo, es lo que debemos tratar de explicar mejor, porque creo que falta una explicación teológica de esto. Gracias.

Padre Lombardi: Gian Guido Vecchi, del *Corriere della Sera*.

Gian Guido Vecchi: Santo Padre, Usted también en este viaje ha hablado en varias ocasiones de la misericordia. A propósito del acceso a los sacramentos de los divorciados y vueltos a casar, ¿hay la posibilidad de que algo cambie en la disciplina de la Iglesia? Que estos sacramentos sean una oportunidad para acercar a estas personas, en lugar de una barrera que los separa de los otros creyentes.

Papa Francisco: Este es un tema que se pregunta siempre. La misericordia es mayor que en aquel caso que usted se plantea. Creo que este es el tiempo de la misericordia. Este cambio de época, también con muchos problemas de la Iglesia - como un mal testimonio de algunos presbíteros, incluso los problemas de corrupción en la Iglesia, también el problema del clericalismo, por ejemplo-, ha dejado muchos heridos, muchos heridos. Y la Iglesia es Madre: debe ir a curar a los heridos, con misericordia. Pero si el Señor no se cansa de perdonar, no tenemos otra opción que esto: en primer lugar, atender a los heridos. Es madre, la Iglesia, y debe ir por este camino de la misericordia. Y encontrar una misericordia para todos. Pero creo que, cuando el hijo pródigo ha vuelto a casa, el padre no le dijo: "Pero, tú, escucha, siéntate: ¿qué hiciste con el dinero?". ¡No! ¡Hizo fiesta! Luego, tal vez, cuando el hijo ha querido hablar, ha hablado. La Iglesia tiene que hacerlo así. Cuando hay alguien... no solo esperarlo: ¡hay que ir a buscarlo! Esta es la misericordia. Y creo que este es un *kairós*: este tiempo es un *kairós* de misericordia. Pero esta primera intuición la tenía Juan Pablo II, cuando comenzó con Faustina Kowalska, la Divina Misericordia... tenía algo, se dio cuenta de que era una necesidad de este tiempo.

En relación con el problema de la Comunión a personas en segunda unión, porque los divorciados pueden ir a la comunión, no hay problema, pero cuando viven una segunda unión, no pueden. Creo que es necesario tener en cuenta esto en la totalidad de la pastoral del matrimonio. Y por eso hay un problema. Pero también --un paréntesis--, los ortodoxos tienen una práctica diferente. Siguen la teología de la *economía*, como lo llaman, y dan una segunda oportunidad, lo permiten. Pero creo que este problema --cierro el paréntesis--, debe ser estudiado en el marco de la pastoral del matrimonio. Y para esto, dos cosas: en primer lugar, uno de los temas a consultar con estos ocho del Consejo de Cardenales, con los que nos reuniremos el 1, 2 y 3 de octubre, es la forma de avanzar en el cuidado pastoral del matrimonio, y este problema saldrá allí. Y una segunda cosa: ha estado conmigo hace dos semanas, el Secretario del Sínodo de los Obispos, por el tema del próximo Sínodo. Era un tema antropológico, pero hablando y hablando, yendo y viniendo, vimos este tema antropológico: la fe, cómo ayuda a la planificación de la persona, pero en la familia y, seguir por lo tanto, sobre la pastoral matrimonial.

Estamos en camino hacia un cuidado pastoral del matrimonio un poco más profundo. Y esto es un problema para todos, porque hay muchos, ¿verdad? Por ejemplo, les digo solo uno: el cardenal Quarracino, mi predecesor, decía que para él la

mitad de todos los matrimonios son nulos. Pero lo decía así, ¿por qué? Porque se casan sin madurez, se casan sin darse cuenta de que es de por vida, o se casan porque socialmente deben casarse. Y en esto entra también la pastoral del matrimonio. Y también el problema judicial de la nulidad de los matrimonios, aquello debe ser revisado, ya que los tribunales eclesiásticos no son suficientes para esto. Es complejo el problema de la pastoral matrimonial. Gracias.

Padre Lombardi: Gracias. Así que ahora tenemos a la señora Pigozzi que es de Paris Match

Caroline Pigozzi: Buenas tardes, santo padre. Me gustaría saber si, desde que es papa, todavía se siente jesuita...

Papa Francisco: Es una pregunta teológica, porque los jesuitas hacen voto de obediencia al papa. Pero si el papa es un jesuita, tal vez debería hacer un voto de obediencia al padre general de los jesuitas... No sé cómo resolver esto... Me siento jesuita en mi espiritualidad; en la espiritualidad de los Ejercicios, la espiritualidad, aquella que tengo en mi corazón. Tanto me siento así, que en tres días iré celebrar con los jesuitas la fiesta de san Ignacio: celebraré la misa de la mañana. No he cambiado de espiritualidad, no. Francisco, franciscano: no. Me siento jesuita y pienso como jesuita. No hipócritamente, pero pienso como jesuita. Gracias.

Padre Lombardi: Si todavía tiene fuerzas, aún hay algunas preguntas. Ahora, Nicole Winfield, que es de *Associated Press*.

Nicole Winfield: Santidad, gracias de nuevo por venir "entre los leones." En el cuarto mes de su pontificado, quisiera pedirle que haga un pequeño balance. ¿Puede decirnos cuál fue lo mejor de ser papa, una anécdota; y qué es lo peor, y qué es lo que le ha sorprendido más en este período?

Papa Francisco: No sé cómo responder a eso, de verdad. Las cosas gruesas, cosas grandes no han habido. Cosas hermosas sí; por ejemplo, la reunión con los obispos italianos ha estado tan hermosa, tan hermosa. Como obispo de la capital de Italia, me sentí como en casa con ellos. Y eso era bueno, pero no sé si ha sido lo mejor. Ha habido algo doloroso, que ha entrado en lo profundo de mi corazón, como fue la visita a Lampedusa. Eso es de llorar, me hizo mucho bien. Cuando estos barcos arriban los dejan algunas millas antes de la costa y ellos deben, con la barca, llegar solos. Y esto me duele porque creo que estas personas son víctimas de un sistema socio-económico mundial.

Pero lo peor, perdonen, es que me dio una ciática -¡de verdad!-, que tuve el primer mes porque para tener las entrevistas me acomodaba en un sillón y esto me hizo un poco mal. ¡Es una ciática muy dolorosa, dolorosísima! ¡No se la deseo a nadie! Pero estas cosas: hablar con la gente, el encuentro con los seminaristas y las religiosas ha sido bellísimo, bellísimo. También la reunión con los alumnos de los colegios jesuitas fue hermoso, cosas buenas.

Pregunta adicional: ¿Qué es lo que más le ha sorprendido?

Papa Francisco: La gente, la gente, personas buenas que he encontrado. Encontré mucha gente buena en el Vaticano. Pensé en qué decir..., pero eso es cierto. Hago justicia diciendo esto: mucha gente buena. Muchas personas buenas, tantas personas buenas, ¡pero buenas, buenas, buenas!

Padre Lombardi: Elizabeth, a ella la conoce, y también a Sergio Rubini, tal vez se acerca, así tenemos a los argentinos.

Elizabeth Piqué: Papa Francisco, ante todo en nombre de los 50 mil argentinos que encontré ahí y me decían ¿vas a viajar con el papa?, por favor decíle que fue fantástico, estupendo, preguntále, cuando va a viajar, pero ya dijo que no va a viajar... Entonces le voy a hacer una pregunta más difícil. ¿Se asustó cuando vio el informe "Vatileaks"?

Papa Francisco: No. Te voy a contar una anécdota sobre el informe "Vatileaks". Cuando fui a verlo al papa Benedicto, después de rezar en la capilla fuimos a su estudio y vi una caja grande y un sobre grueso. Benedicto me dijo, me decía: "En esta caja grande están todas las declaraciones, las cosas que dijeron los testigos, todo está allí. Pero el resumen y el juicio final están en este sobre. Y aquí se dice ta-ta-ta...". ¡Estaba todo en su cabeza! ¡Pero qué inteligencia! ¡Todo de memoria, todo! Pero no, yo no estaba asustado, no. No, no. Y era un problema grueso, ¿eh? Pero yo no estaba asustado.

Sergio Rubín: Santidad, dos cositas. Esta es la primera: Usted ha insistido mucho en detener la pérdida de fieles. En Brasil ha sido muy fuerte. Tiene la esperanza de que este viaje contribuya a que mucha gente vuelva a la Iglesia, se sienta más cercana. Y la segunda, la más familiar: a Usted le gustaba mucho la Argentina, y llevaba muy en el corazón a Buenos Aires. Los argentinos se preguntan si usted no extraña esa Buenos Aires, que recorría en colectivo, en micro, iba por las calles. Muchas Gracias.

Papa Francisco: Yo creo que un viaje papal siempre hace bien. Y creo que esto va a hacer bien al Brasil, pero no solo la presencia del papa, sino lo que en esta Jornada Mundial de la Juventud se ha hecho; se han movilizado y ellos harán mucho bien, tal vez ayudarán mucho a la Iglesia. Pero estos fieles que se han ido, muchos no están contentos porque sienten que pertenecen a la Iglesia. Creo que esto será positivo, no solo por el viaje, sino especialmente por la Jornada: la Jornada ha sido un evento maravilloso. Y sobre Buenos Aires, sí, a veces la echo de menos. Y eso se siente. Pero es una falta serena, es la falta serena... Pero yo creo que usted, Sergio, conoce mejor que yo a todo lo demás, usted puede responder a esta pregunta. ¡Con el libro que escribió!

Padre Lombardi: Luego tenemos el ruso y luego estaba Valentina, que era la decana, que quería cerrar ella.

Alexey Bukalov: Buenas noches Santo Padre. Volviendo al ecumenismo: hoy los ortodoxos celebran 1025 años de cristianismo, hay grandes celebraciones en muchas capitales. Si desea hacer un comentario sobre este hecho, me hará feliz. Gracias.

Papa Francisco: En las Iglesias ortodoxas, han conservado la liturgia prístina, tan hermosa. Nosotros hemos perdido un poco el sentido de la adoración. Ellos lo conservan, ellos alaban a Dios, cantan, el tiempo no cuenta. El centro es Dios, y esto es un tesoro de lo que me gustaría hablar en esta ocasión en la que me hace esta pregunta. Una vez, hablando de la Iglesia occidental, de la Europa occidental, sobre todo la Iglesia que más ha crecido, me dijeron esta frase: "*Lux ex oriente, ex occidente luxus*". El consumismo, el bienestar, nos hicieron mucho mal. En cambio, ustedes conservaron esta belleza de Dios en el centro, la referencia. Cuando se lee a Dostoievski --creo que para todos nosotros debe ser un autor para leer y releer, porque tiene una sabiduría--, se percibe lo que es el alma rusa, el alma oriental. Es algo que nos hará mucho bien. Necesitamos de esta renovación, de este aire fresco de Oriente, de esta luz del Oriente. Juan Pablo II lo escribió en su Carta. Pero muchas veces el *luxus* de Occidente nos hace perder el horizonte. No sé, siento decir esto. Gracias.

Padre Lombardi: Y cerramos con Valentina, que como había comenzado en el viaje de partida, ahora cierra en el viaje de vuelta.

Valentina Alazraki: Santidad, gracias por haber mantenido la promesa de responder a nuestras preguntas a la vuelta...

Papa Francisco: Les atrasé la cena...

Valentina Alazraki: No importa, no importa.... La pregunta sería, bueno, de parte de todos los mexicanos. ¿Cuándo va a Guadalupe?, pero esa es de los mexicanos. La mía sería: Usted va a canonizar a dos grandes papas, Juan XXIII y Juan Pablo II. Quisiera saber, ¿cuál es según usted, el modelo de santidad que se desprende del uno y del otro y, el impacto que han tenido en la Iglesia y en Usted?

Papa Francisco: Juan XXIII es un poco la figura del "cura rural", el presbítero que ama a cada uno de los fieles, que sabe cómo tratar a los fieles, y esto ha hecho de obispo como de nuncio. Y, ¡cuántos testimonios falsos de bautismo hizo en Turquía en favor de los judíos! Era un valiente, un cura rural bueno, con un sentido del humor tan grande, tan grande, y una gran santidad. Cuando era nuncio, algunos no lo querían mucho en el Vaticano, y cuando venía para traer cosas o solicitarlas, en algunas oficinas lo hacían esperar. Nunca se quejó: rezaba el rosario, leía el breviario... Un manso, un humilde, incluso uno que se preocupaba por los pobres. Cuando el cardenal Casaroli regresó de una misión --creo que en Hungría o en la antigua Checoslovaquia de entonces, no recuerdo cuál de las dos--, se le acercó para explicarle cómo había sido la misión, en aquella época de la diplomacia de los "pequeños pasos". Y tuvieron la audiencia --veinte días después Juan XXIII habría muerto--, y mientras Casaroli se iba, lo detuvo: "Ah eminencia --no, no era eminencia, excelencia--, una pregunta: ¿todavía va donde esos jóvenes?" Por que Casaroli iba a la cárcel de menores de *Casal del Mármol* y jugaba con ellos. Y Casaroli le dijo: "Sí, sí". "Nunca los abandone..." Esto a un diplomático, que venía de hacer un camino de diplomacia, un viaje tan difícil, Juan XXIII le dijo: "Nunca abandone a los muchachos". ¡Es un grande, un grande! Luego aquello del Concilio: es un hombre dócil a la voz de Dios, para aquello que le vino del Espíritu Santo, y él fue dócil. Pío XII pensaba hacerlo, pero las circunstancias no estaban maduras para ello. Creo que este [Juan XXIII] no había pensado en las circunstancias: él ha sentido eso y lo hizo. Un hombre que se dejaba guiar por el Señor.

Sobre Juan Pablo II me mueve llamarlo "el gran misionero de la Iglesia": es un misionero, es un misionero, un hombre que llevó el evangelio por todas partes, usted lo saben mejor que yo. Pero, ¿cuántos viajes hizo? ¡Solo iba! Sentía este fuego de llevar la Palabra del Señor. Es un Paul, es un san Pablo, es un hombre así; y esto para mí es genial. Y hacer la ceremonia de canonización con los dos juntos, creo que es un mensaje a la Iglesia: estos dos son buenos, son buenos, son dos buenos. Pero está

encaminada la causa de Pablo VI y también del papa Luciani: estas dos están en curso. Algo que creo que he dicho, pero no sé si aquí o en otro lugar: la fecha de la canonización. Se pensaba el ocho de diciembre de este año, pero es un gran problema; los que vienen de Polonia, los pobres, porque los que tienen los medios pueden llegar en avión, pero los que vienen, los pobres, vienen en bus y ya en diciembre los caminos tienen hielo y creo que deberíamos reconsiderar la fecha. He hablado con el cardenal Dziwisz y me sugirió dos posibilidades: o Cristo Rey de este año o el domingo de la Divina Misericordia el próximo año. Creo que es un tiempo corto para Cristo Rey de este año, ya que el Consistorio será el 30 de septiembre y para fines de octubre hay poco tiempo. Pero no lo sé, tengo que hablar con el cardenal Amato sobre esto. Pero creo que el 8 de diciembre no será.

Pregunta adicional: Pero ¿serán canonizados juntos?

Papa Francisco: Los dos juntos, sí.

Padre Lombardi: Gracias, Santidad. ¿Quién más hay? ¿Ilze? Entonces hemos completado, incluso más que los que se habían inscrito antes...

Ilze Scamparini: Me gustaría pedir permiso para hacer una pregunta un poco delicada: también otra imagen ha girado por el mundo, y ha sido la de monseñor Ricca y las noticias sobre su intimidad... Quiero saber, Santidad, ¿qué va a hacer al respecto? ¿Cómo lidiar con este problema y cómo Su Santidad se propone abordar todo el tema del lobby gay?

Papa Francisco: Lo de monseñor Ricca: hice lo que el Derecho Canónico manda a hacer, que es la *investigatio previa*. Y a partir de esta *investigatio* no hay nada en relación con aquello que lo acusan, no encontramos nada de eso. Esta es la respuesta. Pero me gustaría añadir una cosa más en esto: veo que muchas veces en la Iglesia, fuera de este caso y también en este caso, se buscan los "pecados de juventud", por ejemplo, y esto se publica. No los delitos, ¿eh? Los delitos son otra cosa: abuso a menores es un delito. No, los pecados. Pero si una persona, laica o presbítero o religiosa, cometió un pecado y luego se convirtió, el Señor perdona, y cuando el Señor perdona, el Señor olvida, y esto es importante para nuestra vida. Cuando vamos a la confesión y decimos realmente, "He pecado en esto", el Señor se olvida, y nosotros no tenemos el derecho de no olvidar, porque corremos el riesgo de que el Señor no se olvide de nuestros pecados. Es un peligro aquello. Esto es importante: una teología del pecado. Muchas

veces pienso en san Pedro: hizo uno de los peores pecados, que es negar a Cristo, y con este pecado lo hicieron papa. Tenemos que pensar mucho.

Pero, volviendo a su pregunta más concreta: en este caso, hice la *investigatio previa* y no hemos encontrado. Esta es la primera pregunta. Luego, usted habló del lobby gay. ¡Mah! Se escribe mucho del lobby gay. Todavía no he encontrado a alguien que me dé su tarjeta de identificación en el Vaticano con el "gay". Dicen que hay. Yo creo que cuando uno se encuentra con una persona así, hay que distinguir el hecho de ser una persona homosexual, del hecho de hacer un lobby, porque no todos los lobbys son buenos. Eso es malo. Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buenas intenciones, ¿quién soy yo para juzgarla? El Catecismo de la Iglesia Católica explica de modo tan hermoso esto, pero dice..., espera un poco, como se dice ... y dice: "no hay que marginar a estas personas por esto, deben ser integradas en la sociedad". El problema no es tener esa tendencia, no, tenemos que ser hermanos, porque este es uno, pero si hay otro, es otro. El problema consiste en hacer lobby por esta tendencia: el lobby de los codiciosos, el lobby de los políticos, el lobby de los masones, muchos lobby. Este es el problema más grave para mí. Y muchas gracias por haber hecho esta pregunta. ¡Muchas gracias!

Padre Lombardi: Gracias. Me parece que mejor que esto no se hubiera podido hacer. Incluso hemos abusado del papa que nos había dicho que ya estaba un poco cansado, y le deseamos que descansa un poco ahora.

Papa Francisco: Gracias a ustedes, y buenas noches, buen viaje y buen descanso.

Traducido del original italiano por José Antonio Varela V (Sala de prensa vaticana. zenit.org, 2013).

Otro de los momentos muy esperados fue la celebración de la Eucaristía que el Papa Francisco concelebró con los jesuitas en la fiesta de San Ignacio (31 de julio de 2013). Muchas expectativas levantaba este momento debido a que se la impronta ignaciana de este nuevo Papa era patente (misión, los pobres, andar en la frontera, libertad de espíritu y discernimiento...) y, por otro, la posición con los que, desde dentro, podían ser más exigentes y críticos con la teología que se sustenta desde Roma.

Transcribo aquí su homilía:

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

«Poner a Cristo y la Iglesia en el centro», «dejarse conquistar por Él y sentir los límites para ser humilde ante Dios» son las ideas que el papa ha desarrollado durante la homilía

ROMA, 31 de julio de 2013 (Zenit.org) - En la festividad de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, orden a la que el santo padre pertenece, ha celebrado esta mañana a las 8.00 la eucaristía con los jesuitas en la iglesia romana del Gesú, donde se encuentran las reliquias del santo.

Ha sido una misa privada a la que han asistido solo los sacerdotes de la Compañía, amigos y colaboradores. Sin embargo, el papa ha sido recibido por cientos de personas que querían saludarle y han esperado hasta el final de la celebración para poder hacerlo. Han concelebrado con el pontífice monseñor Luis Ladaria, secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el padre general de la Compañía de Jesús, Adolfo Nicolás, miembros del Consejo y más de doscientos jesuitas.

Publicamos a continuación la homilía de santo padre:

En esta eucaristía en la que celebramos a nuestro padre Ignacio de Loyola, a la luz de las lecturas que hemos escuchado, quisiera proponer tres sencillos pensamientos guiados por tres expresiones: poner en el centro a Cristo y a la Iglesia; dejarse conquistar por Él para servir, sentir la vergüenza de nuestros límites y pecados, para ser humildes delante de Él y los hermanos.

Nuestro lema, el de los jesuitas, "Jesus Hominum Salvator" (IHS). Cualquiera de vosotros podría decirme: "¡lo sabemos muy bien!" Pero este lema nos recuerda constantemente una realidad que no debemos olvidar nunca: la centralidad de Cristo para cada uno de nosotros y para toda la Compañía que San Ignacio quiso que se llamase "de Jesús" para indicar el punto de referencia. También al inicio de los Ejercicios Espirituales, nos pone de frente a nuestro Señor Jesucristo, a nuestro Creador y Salvador (cfr. *EE*, 6). Y esto nos lleva a nosotros, los jesuitas y a toda la Compañía a ser "descentrados", a tener siempre delante a "Cristo siempre mayor", el "*Deus semper maior*", el "*intimior intimo meo*", que nos lleva continuamente fuera de nosotros mismo, nos lleva a una cierta *kénosis*, a "salir del propio amor, querer e intereses" (*EE*, 189). No es descontada la pregunta para nosotros, para todos nosotros: ¿es Cristo el centro de mi vida? ¿Pongo realmente a Cristo en el centro de mi vida? Porque siempre está la tentación

de pensar estar nosotros al centro. Y cuando un jesuita pone a sí mismo al centro y no a Cristo, se equivoca. En la primera lectura, Moisés repite con insistencia al pueblo amar al Señor, caminar por sus vías, "porque es Él tu vida" (cfr. *Dt* 30, 16.20). ¡Cristo es nuestra vida! A la centralidad de Cristo corresponde también la centralidad de la Iglesia: son dos fuegos que no pueden separarse: yo no puedo seguir a Cristo si no en la Iglesia y con la Iglesia. Y también en este caso, nosotros los jesuitas y toda la Compañía, estamos por decirlo así "desplazados", estamos al servicio de Cristo y de la Iglesia, la Esposa de Cristo nuestro Señor, que es nuestra Santa Madre Iglesia Jerárquica (cfr. *EE*, 353). Ser hombres radicados y fundados en la Iglesia: así nos quiere Jesús. No puede haber caminos paralelos o aislados. Sí, caminos de búsqueda, caminos creativos, sí, es importante; ir hacia las periferias. Para esto es necesaria creatividad, pero siempre en comunidad, en la Iglesia, con esta pertenencia que nos da la valentía de ir adelante. Servir a Cristo es amar esta Iglesia concreta y servirla con generosidad y espíritu de obediencia.

2. ¿Cuál es el camino para vivir esta doble centralidad? Miramos a la experiencia de san Pablo, que es también la experiencia de san Ignacio. El apóstol, en la segunda lectura que hemos escuchado, escribe: mi esfuerzo por correr hacia la perfección de Cristo, "habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús". (*Fil* 3,12). Para Pablo sucedió camino de Damasco, para Ignacio en su casa de Loyola, pero el punto fundamental es común: dejarse conquistar por Cristo. Yo busco a Jesús, yo sirvo a Jesús porque Él me ha buscado primero, porque he sido conquistado por Él: y esto es el corazón de nuestra experiencia. Pero Él está primero, siempre. En español hay una palabra que es muy gráfica, que lo explica muy bien: Él nos "primerea". Está primero siempre. Cuando nosotros llegamos, Él ha llegado y nos espera. Y aquí quisiera llamar a la meditación sobre el Reino en la Segunda Semana. Cristo nuestro Señor, Rey eterno, llama a cada uno de nosotros diciéndonos: "quien quiera venir conmigo debe trabajar conmigo, para que siguiéndome en el sufrimiento, me siga también en la gloria (*EE*, 95): Ser conquistado por Cristo para ofrecer a este Rey toda nuestra persona y todas nuestras fatigas (cfr *EE*, 96); decir al Señor querer hacer todo por su mayor servicio y alabanza, imitarlo en el aguantar también injurias, desprecio, pobreza (cfr. *EE*, 98). Pero pienso en nuestro hermano en Siria en este momento. Dejarse conquistar por Cristo significa estar siempre dirigido hacia lo que tengo de frente, hacia la meta de Cristo (cfr. *Fil* 3,14) y preguntarse con verdad y sinceridad: ¿qué he hecho por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cristo? (cfr. *EE*, 53).

3. Y voy al último punto. En el Evangelio Jesús nos dice: "quien quiera salvar la propia vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la salvará...quién se avergüence de mí" (Lc 9, 23). Y así. La vergüenza del jesuita. La invitación que hace Jesús es la de no avergonzarse nunca de Él, sino de seguirle siempre con total dedicación, fiándose y confiando en Él.

Mirando a Jesús, como San Ignacio nos enseña en la Primera Semana, sobre todo mirando a Cristo crucificado, sentimos esa sensación tan humana y tan noble que es la vergüenza de no estar a la altura. Miramos a la sabiduría de Cristo y a nuestra ignorancia, a su omnipotencia y a nuestra debilidad, a su justicia y a nuestra iniquidad, a su bondad y a nuestra maldad (cfr. *EE*, 59). Pedir la gracia de la vergüenza; vergüenza que viene del continuo coloquio de misericordia con Él; vergüenza que nos hace sonrojarnos delante de Jesucristo; vergüenza que nos pone en sintonía con el corazón de Cristo que se ha hecho pecado por mí; vergüenza que pone en armonía nuestro corazón en las lágrimas y nos acompaña en la secuela cotidiana de "mi Señor". Y esto nos lleva siempre, a cada uno por separado y como compañía, a la humildad, a vivir esta gran virtud. Humildad que nos hace conscientes todos los días de que no somos nosotros los que tenemos que construir el Reino de Dios, sino que es siempre la gracia del Señor que obra en nosotros; la humildad que nos lleva a ponernos a nosotros mismos no a nuestro servicio personal o al servicio de nuestras ideas, sino al servicio de Cristo y de la Iglesia, como vasijas de barro, frágiles, inadecuadas, insuficientes, pero con un inmenso tesoro que llevamos y comunicamos (2 *Cor* 4,7). A mí siempre me ha gustado pensar en el ocaso del jesuita, cuando un jesuita termina su vida, cuando tramonta. A mí me viene siempre dos imágenes de este atardecer del jesuita; una clásica, la de san Francisco Javier, mirando a China. El arte ha pintado muchas veces este tramonto, este final de Javier. También la literatura, en ese bonito fragmento de Pemán. Al final, sin nada, pero delante del Señor; esto me hace bien, pensar esto. El otro tramonto, la otra imagen que me viene como ejemplo, es el de padre Arrupe en su última conversación en el campo de refugiados cuando nos había dicho - algo que el mismo decía - "esto lo digo como si fuese mi canto de cisne: rezad". La oración, la unión con Jesús. Y después de decir esto, cogió el avión, llegó a Roma con el *ictus*, que dio inicio a aquel atardecer tan largo y tan ejemplar. Dos imágenes que a todos nos hará bien observar y recordar. Pedir la gracia que nuestro atardecer sea como el de ellos.

Queridos hermanos, dirijámonos a Nuestra Señora, Ella que ha llevado a Cristo en su vientre y ha acompañado en los primeros pasos de la Iglesia, nos

ayude a poner siempre al centro de nuestra vida y de nuestro ministerio a Cristo y a su Iglesia; Ella que ha sido la primera y más perfecta discípula de su Hijo, nos ayude a dejarnos conquistar por Cristo para seguirlo y servirlo en cada situación; Ella que ha respondido con la más profunda humildad al anuncio del Ángel: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38), nos haga sentir vergüenza por ser inadecuados para el tesoro que nos ha sido confiado, para vivir la humildad ante Dios. Que acompañe nuestro camino la intercesión paternal de San Ignacio y de todos los santos jesuitas, que siguen enseñarnos cómo hacer todo, con humildad, *ad maiorem Dei gloriam*" (Bárceñas Orozco. Elmayito.blogspot, 2013).

Sobre el tema de acercamiento hacia las otras grandes religiones, Francisco ha dado en poco tiempo signos de un respeto y acercamiento muy prometedores. El 2 de agosto Francisco felicitó a los musulmanes por la fiesta del Ramadán y propuso «la promoción del mutuo respeto a través de la educación»:

ROMA, 02 de agosto de 2013 (Zenit.org) - El santo padre ha enviado un mensaje dirigido a los musulmanes de todo el mundo en ocasión de la Fiesta del final del Ramadán, que ha querido firmarlo personalmente. Un mensaje análogo a este se envía cada año desde 1967 desde el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Una excepción fue en 1991, cuando el papa Juan Pablo II decidió dirigir también personalmente este mensaje a los musulmanes. El tema de este año, elegido por el papa Francisco es "La promoción del mutuo respeto a través de la educación".

"Es para mí un gran placer dirigiros mi saludo en ocasión de la celebración de '*Id al-Fitr*' que concluye el mes de Ramadán, dedicado principalmente al ayuno, a la oración y a la limosna", comienza el santo padre.

Así mismo, recuerda que es tradición que es esta ocasión el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso les envíe un mensaje para felicitarles y añade que "este año, el primero de mi pontificado, he decidido firmar yo mismo este tradicional mensaje y enviarlo, queridos amigos, como expresión de estima y amistad para todos los musulmanes, especialmente para aquellos que son jefes religiosos".

Continúa señalando que "soy consciente que en este periodo, las dimensiones familiares y sociales son particularmente importantes para los musulmanes y vale la pena subrayar que hay ciertos paralelismos en cada una de estas áreas con la fe y la práctica cristiana". Explica que el tema elegido para la reflexión este año "la promoción

del mutuo respeto a través de la educación" es un tema que "pretende subrayar la importancia de la educación en el modo en el que nos comprendemos lo unos a los otros, sobre la base del mutuo respeto".

Sobre el respeto, explica el santo padre, "significa un actitud de bondad hacia las personas por las que sentimos consideración y estima". Del mismo modo "mutuo significa que esto no es un proceso en sentido único, sino algo que se comparte entre ambas partes".

Continúa el pontífice diciendo que "lo que estamos llamados a respetar en cada persona es sobre todo la vida, su integridad física, su dignidad y los derechos que de ella surgen, su reputación, su propiedad, su identidad étnica y cultural, sus ideas y sus elecciones políticas". Por eso, "estamos llamados a pensar, hablar y escribir al otro de forma respetuosa, no solo en su presencia, sino siempre y donde sea, evitando críticas injustas o difamaciones". Para conseguir este objetivo, el santo padre afirma que tiene un rol que desarrollar "las familias, las escuelas, la enseñanza religiosa y cualquier tipo de medios de comunicación".

En relación al mutuo respeto en las relaciones interreligiosas, especialmente entre musulmanes y cristianos, el papa Francisco afirma que "estamos llamados a respetar la religión del otros, sus enseñanzas, símbolos y valores".

También dedica el papa unas palabras a la educación de la juventud y recuerda que "debemos formar a nuestros jóvenes a pensar y hablar de forma respetuosa de las otras religiones y sus fieles, evitando poner en ridículo o denigrar sus convicciones o prácticas".

El santo padre cita las palabras que dijo al Cuerpo Diplomático acreditado en la Santa Sede el 22 de marzo cuando dijo que "no se pueden vivir auténticas relaciones con Dios ignorando a los demás. Por eso, es importante intensificar el diálogo entre las distintas religiones, creo que en primer lugar con el Islam, y he apreciado mucho la presencia, durante la Misa de inicio de mi ministerio, de tantas autoridades civiles y religiosas del mundo islámico". Con estas palabras, explica el santo padre "he querido reiterar una vez más la gran importancia del diálogo y de la cooperación entre creyentes, en particular entre cristianos y musulmanes, y la necesidad de reforzarla".

Para finalizar su mensaje, el papa Francisco señala que "con estos sentimientos, renuevo mi esperanza que todos, cristianos y musulmanes, puede ser

verdaderos promotores de mutuo respeto y amistad, en particular a través de la educación" (Francisco. zenit.org, 2013).

En los últimos días estamos asistiendo a una posible e inminente intervención bélica en Siria, a raíz de las víctimas aparecidas –según parece– por la utilización de armas químicas. Mientras el mundo se debate bajo criterios estrechos o de intereses particulares, Francisco aboga a resolver los conflictos con las armas de Cristo, con la misericordia. Como decía Gandhi, “ojo por ojo y nos quedaremos ciegos”:

El vigoroso llamamiento del Papa Francisco por la paz en Siria dominó este miércoles la primera audiencia general después de dos meses de pausa veraniega. Fue un reencuentro jubiloso y entusiasta, dedicado a recordar la Jornada Mundial de la Juventud en Brasil, pero terminó con una referencia a la dramática situación internacional, y una exhortación urgente a que el próximo sábado «se alce fuerte en toda la tierra el grito de la paz».

En sus palabras finales, el Papa agradeció la acogida de los líderes de otras religiones a su convocatoria de una jornada de oración y ayuno, en la que él mismo participará rezando en la plaza de San Pedro el próximo sábado desde las siete de la tarde a las 11 de la noche.

El Santo Padre recordó que se trata de «una jornada especial de ayuno y oración por la paz en Siria, en Oriente Medio y en el mundo entero», y «también por la paz en nuestros corazones, ya que la paz empieza en el corazón».

Como siempre, el Papa llegó con mucho adelanto a la audiencia general y dedicó más de media hora a recorrer la plaza de San Pedro en el papamóvil para que todos pudiesen verle de cerca.

En su discurso recordó la Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro, a finales de julio, especialmente los encuentros con los jóvenes en la playa de Copacabana, «que nos llevaba a pensar en las orillas del lago de Galilea, pues también hoy el Señor nos dice ‘Id a todas las gentes’ y nos promete que estará con nosotros». También recordó su visita al santuario de Nuestra Señora de Aparecida, donde los obispos de América Latina celebraron en el 2007 una asamblea «muy significativa en el camino pastoral de esa parte del mundo donde vive la mayor parte de la Iglesia católica» (Boo. abc.es, 2013).

Me gustaría aquí hacer un hueco a la impresión que el teólogo brasileño de la liberación ha tenido respecto a la Encíclica *Lumen Fidei* que, como todos sabemos fue escrita por el anterior Papa Benedicto XVI (Joseph Ratzinger) y enriquecida con algunas aportaciones de Francisco:

La Encíclica *Lumen Fidei* viene con la autoría del Papa Francisco, pero es sabido que fue escrita por el Papa anterior, ahora emérito, Benedicto XVI. Confiesa claramente el Papa Francisco: «Asumo tu precioso trabajo, limitándome a añadir al texto alguna contribución». Y así debe ser, de lo contrario, no tendría la nota del magisterio papal. Sería simplemente un texto teológico de alguien que un día fue el Papa.

Benedicto XVI quería escribir una trilogía sobre las virtudes cardinales. Escribió sobre la esperanza y el amor. Pero le faltaba la fe, lo que hace ahora con los pequeños complementos del Papa Francisco.

La Encíclica no trae ninguna novedad sensacional que llame la atención de la comunidad teológica, del conjunto de los fieles o del público en general. Es un texto de alta teología, con un estilo recargado y lleno de citas bíblicas y de los Santos Padres. Curiosamente cita autores de la cultura occidental como Dante, Buber, Dostoievski, Nietzsche, Wittgenstein, Romano Guardini y al poeta Thomas Eliot. Se puede ver claramente la mano del Papa Benedicto XVI, sobre todo en discusiones refinadas de difícil comprensión hasta para los teólogos, manejando expresiones griegas y hebreas, como suele hacer un doctor y maestro. El texto va dirigido a la Iglesia. Habla de la luz de la fe a quienes ya están dentro del mundo iluminado por la fe. En este sentido es una reflexión intrasistémica.

Tiene una dicción típicamente occidental y europea. En el texto solo hablan autoridades europeas. No se toma en consideración el magisterio de las iglesias continentales, con sus tradiciones, teologías, santos y testigos de la fe. Cabe señalar este solipsismo, pues en Europa sólo vive el 24% de los católicos, el resto está fuera, el 62% de ellos en el llamado Tercer Mundo y Cuarto Mundo. Puedo imaginar a un católico sudcoreano, indio, angolano, mozambiqueño o incluso andino leyendo esta encíclica. Posiblemente todos ellos entenderán muy poco de lo que está escrito allí, ni se encuentran reflejados en ese tipo de argumentación. El hilo conductor de la argumentación teológica es típico del pensamiento de Joseph Ratzinger como teólogo: la preponderancia del tema de la verdad, diría, casi obsesiva. En

nombre de esa verdad, se contraponen frontalmente a la modernidad. Tiene dificultad para aceptar uno de los temas más caros al pensamiento moderno: la autonomía del sujeto y su uso a la luz de la razón. J. Ratzinger la ve como una forma de sustituir la luz de la fe.

No muestra esa actitud tan recomendado por el Concilio Vaticano II que sería: en enfrentamientos con las tendencias culturales, filosóficas e ideológicas contemporáneas, cabe principalmente identificar las pepitas de verdad que hay en ellas, y desde ahí organizar el diálogo, la crítica y la complementariedad. Es blasfemar contra el Espíritu Santo imaginar que los modernos sólo han pensado mentiras y falsedades.

Para Ratzinger el propio amor debe someterse a la verdad, sin la cual no se superaría el aislamiento de «yo» (n.27). Sin embargo, sabemos que el amor tiene sus propias razones y obedece a una lógica distinta, diferente, sin ser contraria a la verdad. El amor puede no ver con claridad, pero ve con más profundidad la realidad. Ya San Agustín siguiendo a Platón decía que sólo comprendemos verdaderamente lo que amamos. Para Ratzinger, «el amor es la experiencia de la verdad» (n.27) y «sin la verdad, la fe no salva» (n.24).

Esta declaración es problemática en términos teológicos, pues toda la Tradición, especialmente los Concilios han afirmado que sólo salva «aquella verdad informada por la caridad» (*fides caritate informata*). Sin el amor, la verdad es insuficiente para alcanzar la salvación. En un lenguaje pedestre diría: lo que salva no son las prédicas verdaderas sino las prácticas efectivas. Todo documento del Magisterio está hecho por muchas manos, tratando de contemplar las distintas tendencias teológicas aceptables. Al final, el Papa da su forma y lo avala. Esto también se aplica a este documento.

En su parte final, probablemente, de mano de Papa Francisco, hay una apertura notable, de sentido pastoral, que se compagina mal con las partes anteriores, fuertemente doctrinales. En ellas se afirma enfáticamente que la luz de la fe ilumina todas las dimensiones de la vida humana. En la parte final la actitud es más modesta: «La fe no es una luz que disipa todas nuestras tinieblas, sino una lámpara que guía nuestros pasos en la noche y eso basta para el camino» (n.57). Con precisión teológica afirma que «la profesión de fe no es asentimiento a un conjunto de verdades abstractas, sino hacer que la vida entre en plena comunión con el Dios vivo» (45).

La parte más rica, en mi opinión, es el n. 45 cuando se explica el Credo. Ahí se convierte en una afirmación que desborda la teología y tangencia la filosofía: «el fiel afirma que el centro del ser, el corazón más profundo de todas las cosas es la comunión divina» (n.45). Y completa: «El Dios-comunión es capaz de abrazar la historia del hombre e introducirlo en su dinamismo de comunión» (n. 45).

Pero se constata en la Encíclica una dolorosa laguna que le quita gran parte de su relevancia: no aborda la crisis de fe del ser humano hoy, sus dudas, sus preguntas que ni la fe puede responder: ¿Dónde estaba Dios en el tsunami que diezmó miles de vidas o en Fukushima? ¿Cómo creer después de las masacres de miles de indios a manos de los cristianos a lo largo de nuestra historia, de los miles de torturados y asesinados por las dictaduras militares de los años 70 a 80? ¿Cómo tener todavía fe después de los millones de muertos en los campos de exterminio nazis? La encíclica no ofrece ningún elemento para responder a estas preguntas. Creer es siempre creer a pesar de... La fe no elimina las dudas y angustias de un Jesús que grita en la cruz: “Padre, ¿por qué me has abandonado?” La fe tiene que pasar por este infierno y transformarse en esperanza de que para todo hay un sentido, pero escondido en Dios. ¿Cuándo se revelará?”

Traducción de María José Gavito Milano (Boff. leonardoboff.woedpress.com, 2013).

Tampoco quería pasar inadvertido la opinión y primera opinión que el teólogo José María Castillo tuvo y, así, confesó en una conferencia que tuvo en Málaga este año 2013:

El Papa Francisco dijo en su primera presentación en la plaza de S. Pedro que le bendijeran a él y comentó aquello de “no le tengas miedo a la bondad y a la ternura”. Le solemos tener miedo, porque nos hacemos con los demás débiles, vulnerables. Tenemos miedo al Evangelio, porque te mete en problemas. A diferencia del dogma y las fórmulas de fe que se aceptan y, si no eres muy escrupuloso, te permiten llevar una doble vida o una conciencia tranquilizadora de cumplimiento, vivir relatando con nuestra vida la Buena noticia del de Nazaret te compromete en el aquí y ahora.

Los formulismos religiosos son fórmulas muertas, vacías, inadecuadas para la tarea de activar la tradición cristiana en el recuerdo colectivo. Ser cristiano de

verdad es muy peligroso. Cuando la institución y los decretos y leyes sólo sirven para el autoconocimiento de la religión y auto reproducción de una Iglesia autoritaria, dogmática que rehúye de esa peligrosidad.

No hay que extrañarse de todo lo que se dice. La Iglesia es parte constitutiva del sistema que alimenta al propio sistema. ¿Por qué no ha hablado la Iglesia oficial italiana contra Berlusconi? Ratzinger ha sido el colapso de una teología neo escolástica. Pero, ¿qué teología puede aportarnos el nuevo Papa Francisco?

Hay mucho de sensacionalismo en los medios ante los gestos y símbolos de este nuevo Papa, muchas esperanzas y expectativas puestas en este hombre que es ideológicamente conservador, doctrinal y tradicional pero sencillo, humilde, armonizando ese conservadurismo con una exquisita sensibilidad evangélica, sorprendente. Todo apunta a que va a continuar (si le dejan) rompiendo esquemas. Los que lo conocen, muchos jesuitas, coinciden en que Jorge Bergoglio es de fuerte carácter y consecuente, capaz de enfrentar batallas. Es común escuchar que desde que lo hicieron arzobispo curiosamente se hizo más humilde y cercano con el pueblo. Hasta hoy ha sido una tónica en su vida que parece prosigue en su pontificado: zapatos viejos y usados, la cruz que llevaba de antes rechazando la del Papa, llamarse Francisco (sin la numeración: no llamarse Francisco I, como si a partir de él prosiguiera una saga), volver loco a la seguridad papal por su espontaneidad y cercanía, utilizar el papa móvil descapotable, rechazando el blindaje contra posibles atentados, exponiéndose pero, sobre todo, la profundidad teológica de llamarse obispo de Roma y no Papa.

El problema que Bergoglio puede enfrentar es la dificultad de conciliación de esta mentalidad tradicional con su sensibilidad evangélica, consecuente de verdad. No es fácil. Algunos lo consiguieron, pero tuvieron un precio que pagar: Oscar Romero, entre otros que, siendo enviado para apaciguar el fuego político social que habían encendido algunos jesuitas en el Salvador, acabó abrazando al pueblo crucificado cuando tomó contacto y conciencia de la realidad de injusticia, cuando interpretó desde el lugar hermenéutico de los pobres. Ojalá estemos ante una nueva “primavera cristiana”. Ser religioso es seguir la tradición, los dogmas. Ser evangélico, seguir a Jesús de Nazaret es tener una gran sensibilidad evangélica, humana, ser consecuente de aquello que creemos teniendo como límite el amor, el respeto al otro y a lo otro sin dejar de ser nosotros mismos, partir de que nos enriquecemos en nuestras vivencias e interpretaciones plurales.

Según el periódico ABC, “El Papa Francisco, un cambio de estilo, pero no de doctrina de la Iglesia” (Boo. abc.es, 2013). Algo con lo que no estoy de acuerdo, ya que entiendo que, aunque no iba a romper con la esencia de la predicación y tradición cristiana, sí ha suscitado un cambio de rumbo significativo para la Iglesia mundial, siguiendo la línea de Juan XXIII en el Concilio Vaticano II y no solo han sido matices carismáticos.

Sí, debo reconocer, me ha gustado un artículo que este periódico digital ha publicado con el título de “Los diez secretos del éxito del Papa Francisco” y que dejo aquí como resumen de lo que, al menos, hasta hoy está significando en los creyentes el nuevo Pontificado de Bergoglio, el otro Papa – junto a Benedicto XVI- (que representa al otro modelo de Iglesia y teología) que cohabita en la Iglesia católica. Diez son las cualidades que la impronta de la simbiosis franciscana-jesuítica han generado en Francisco: sencillez, afecto, humildad, fortaleza, libertad, colegialidad, oración, profundidad, misión y coherencia:

1. Sencillez: Desde que era profesor de filosofía y literatura, el «padre Jorge» sabe que los pedestales no sirven para nada. Es mejor acercarse al alumno de igual a igual, a su altura. Como párroco y obispo aprendió a «hablar a los más chicos, y así te entienden también los mayores». Los títulos y los tronos crean barreras innecesarias. Se llama «Francisco» en lugar de «Francisco I». No utiliza como antefirma «P. P.» ni «S. S.». Es un Papa con zapatos negros.

2. Afecto: Es un vendaval de cariño. Con las personas que conoce y con personas desconocidas, especialmente si son niños, pobres o enfermos. Cada miércoles dedica 45 minutos a recorrer la plaza de San Pedro en el «papamóvil» para que todos puedan verle de cerca. Sonríe, bendice, besa en un despliegue de energía asombroso en un hombre de 76 años con ligera insuficiencia pulmonar y que no hace deporte. Reparte besos y abrazos sin cansarse, especialmente a los enfermos de ELA, Down, etc.

3. Humildad: Aunque regaló a Benedicto XVI el icono de la «Virgen de la Humildad» recibido de la Iglesia Ortodoxa rusa, lo cierto es que ambos son ejemplo de esa virtud. Joseph Ratzinger fue toda su vida una persona sencilla y sobria, espartana en sus gastos personales. Jorge Bergoglio siempre ha sabido cocinar, lavarse la ropa,

tomar el autobús y el metro. Al día siguiente de ser elegido Papa fue a la residencia del clero a recoger su maleta y pagar su factura.

4. Fortaleza: Cuando despedía a la presidenta brasileña Dilma Roussef, antigua militante y prisionera política durante la dictadura militar, el Papa le dio un consejo de su propia experiencia como rector del Colegio Máximo, provincial de los Jesuitas de Argentina y cardenal arzobispo de Buenos Aires: «Recuerde: fuerte pero con ternura». Siempre ha sido cariñoso con todos pero, al mismo tiempo, «lo que tiene que hacer, lo hace». Sus antiguos colaboradores están seguros de que hará poda y limpieza en la Curia vaticana. Fustiga el «carrerismo» y la hipocresía.

5. Libertad: Francisco es un hombre libre. No aspira a nada. No le importa lo que digan de él. Desde hace tiempo no se molestaba en responder a calumnias contra su persona sino sólo a tergiversaciones sobre lo que decía en público o en privado. Es un Papa «low cost». No necesita nada. Nunca tuvo coche oficial ni secretarios, tan sólo una agenda. Llama directamente por teléfono a quien quiere. Escribe y habla con libertad pues las críticas le importan un comino.

6. Colegialidad: Como superior de los jesuitas de Argentina y como arzobispo de Buenos Aires, siempre escuchaba la opinión de los interesados en cada tema y la de sus colaboradores. Pero después decidía solo, asumiendo toda la responsabilidad. Como presidente de la conferencia episcopal argentina, respetaba la opinión colectiva aunque no coincidiese con la suya. Para la reforma de la Curia se apoyará en el trabajo del grupo de ocho cardenales de los cinco continentes y en el Sínodo de Obispos.

7. Oración: Se levanta a las cinco de la mañana, y hace una hora de oración. Después prepara su homilía y sigue rezando hasta la misa de las siete. Acude muchas veces al sagrario. A última hora de la tarde reza otra hora, «delante del Señor, y a veces me adormilo un poco por el cansancio. Pero Él me comprende. Me consuela pensar que Él me mira. A veces pensamos que debemos pedir, hablar, hablar, hablar.... ¡No! Déjate guiar por el Señor».

8. Profundidad: El joven perito químico Jorge Bergoglio trabajó en un laboratorio de análisis de alimentos, donde aprendió a realizar con exactitud mediciones y cálculos. Se formó en el noviciado de la Compañía de Jesús, cuando todavía se impartían clases en latín. Es licenciado en Filosofía y en Teología. Fue un gran profesor de filosofía y literatura. Predica y escribe con gran lucidez, vigor y belleza literaria. Es un intelectual

que, deliberadamente, omite los razonamientos complicados y presenta las conclusiones con palabras sencillas.

9. Misión: En la intervención que impresionó a los cardenales antes del Cónclave, Jorge Mario Bergoglio dijo que «la evangelización es la razón de ser de la Iglesia», «llamada a salir de sí misma e ir a las periferias geográficas y existenciales». Les advirtió que «cuando la Iglesia no sale de sí misma para evangelizar, se vuelve autorreferencial y se enferma», cae en el narcisismo. Insiste cada día en que «hay que salir a los caminos, encontrar a la gente».

10. Coherencia: Desde que era maestro de novicios, su «método» ha sido enseñar con el ejemplo. Acompañaba a sus hermanos jesuitas más jóvenes a alimentar a los cerdos, y cocinaba en la residencia los domingos. En 21 años de obispo visitaba a los sacerdotes en sus casas, les cuidaba cuando estaban enfermos. Dedicaba mucho tiempo a catequesis, confesiones, confirmaciones y primeras comuniones en las parroquias pobres. No pide nada que no haya hecho personalmente antes. Por eso puede exigir. Y exigirá” (Boo. abc.es, 2013).

Una de las homilías que más han retumbado en el ágora social de la opinión cristiana y secular ha sido la homilía de Francisco del 16 de septiembre en Santa Marta, cuyo tema central fue el interés del cristiano por la vida política. La verdad es que no tiene desperdicio ni el contenido ni el talante del discurso:

« ¡No se puede gobernar sin amor al pueblo y sin humildad!», dice el Papa Francisco sobre los gobernantes; y al cristiano le recuerda que en su vida pública, además de actuar, dar ideas y sugerencias, debe orar por los que gobiernan. Pongo aquí este fantástico texto completo titulado “Amor por la gente y humildad, virtudes necesarias para quien gobierna:

Enseñanzas urgentes del papa este lunes en Santa Marta.

Pide a los católicos no desinteresarse de la política

16-septiembre-2013

La humildad y el amor son dos elementos esenciales para quien gobierna, y los ciudadanos sobre todo si son católicos, no pueden desinteresarse de la política. Es lo que dijo el papa Francisco durante la misa de la mañana del lunes en Santa Marta, invitando a rezar también por las autoridades.

El evangelio del centurión que le pide con humildad y confianza la curación del siervo y la epístola de san Pablo a Timoteo con la invitación a orar por los gobernantes, han dado pie al papa para reflexionar sobre el servicio de la autoridad. Quien gobierna –afirma Francisco "debe amar a su pueblo", porque "un gobernante que no ama, no puede gobernar: al máximo podrá disciplinar, poner un poco de orden, pero no gobernar". El papa piensa en David "y cómo amaba a su pueblo", por lo que después del pecado del censo dice al Señor que no lo castigue al pueblo sino a él. Por lo tanto, "las dos virtudes de un gobernante" son el amor por la gente y la humildad.

"¡No se puede gobernar sin amor al pueblo y sin humildad! Y cada hombre, cada mujer que debe tomar posesión de un servicio público, debe hacerse estas dos preguntas: '¿Amo yo a mi pueblo, para servirle mejor? ¿Soy humilde y escucho a los otros, los diferentes puntos de vista, para elegir el mejor camino?'. Si no se hacen estas preguntas, su gobierno no va a ser bueno. El gobernante, hombre o mujer, que ama a su pueblo es un hombre y una mujer humilde".

Por otro lado, san Pablo exhorta a los gobernados a elevar oraciones "para todos los que están en el poder, para que puedan llevar una vida tranquila y apacible". Los ciudadanos no pueden desinteresarse de la política:

"Ninguno de nosotros puede decir: 'Pero yo no tengo nada que ver con esto, ellos son los que gobiernan...'. No, no, yo soy responsable de su gobierno y tengo que hacer lo mejor para que gobiernen bien y debo hacer lo mejor por participar en la política como pueda. La política --dice la Doctrina Social de la Iglesia-- es una de las formas más elevadas de la caridad, ya que es servir el bien común. Yo no puedo lavarme las manos, ¿eh? ¡Todos tenemos que dar algo!".

Hay un hábito –explica el papa--, que consiste en solamente hablar mal de los gobernantes y chismear acerca de "las cosas que no van bien", y añade que "y si escuchas los programas de televisión, solo golpean, golpean; lees el periódico y atacan... siempre lo malo, ¡siempre en contra!". Tal vez, "el gobernante es sí, un pecador, al igual que David lo era, pero tengo que contribuir con mi opinión, con mi palabra, incluso con mi corrección", porque "¡todos debemos participar del bien común!". Y si "tantas veces hemos oído: 'un buen católico no debe inmiscuirse en la política' esto no es cierto, esa no es una buena vía" advirtió.

"Un buen católico se entromete en la política, dando lo mejor de sí, para que el gobernante pueda gobernar. Pero, ¿qué es lo mejor que podemos ofrecerles a los gobernantes? ¡La oración! Es eso que Pablo dice: 'Oración por todos los hombres y para el rey, y para todos los que tienen autoridad'. 'Pero, padre, esa es una mala persona, debe irse al infierno...'. 'Ora por él, ora por ella, para que pueda gobernar bien, ¡para que ame a su pueblo, para que sirva a su pueblo, para que sea humilde!'. ¡Un cristiano que no ora por sus gobernantes no es un buen cristiano! 'Pero, padre, ¿cómo orar por este? Es una persona que no está bien...'. '¡Reza para que se convierta!'. Pero orar... Y esto no lo digo yo, lo dice san Pablo, la Palabra de Dios".

Por lo tanto --concluye el papa, "demos lo mejor de nosotros mismos, ideas, sugerencias, lo mejor; pero sobretodo lo mejor es la oración. Oremos por los gobernantes, para que gobiernen bien, para que lleven a nuestro país, a nuestra nación hacia adelante y también al mundo, que haya paz y bien común" *Traducido y adaptado por José A. Varela del texto original de Radio Vaticana* (Piqué E., lanacion.com.ar, 2013).

En el seguimiento y rastreo del impacto que está suponiendo este nuevo pontificado hay un hueco obligado para la entrevista exclusiva que le ha hecho recientemente al Papa Francisco la prestigiosa revista jesuita "Razón y fe". Considero que es de vital importancia de cara a valorar su posicionamiento como Pastor de la Iglesia universal y, a la vez, como cristiano tocado por el carisma jesuita, donde discernimiento personal y comunitario del espíritu como andar en las fronteras, en los límites, y el buen uso de la razón (filosofía, teología y ciencias humanas, especialmente) son claves innegociables de la Compañía de Jesús. Pero no olvidemos el cuarto voto y la disciplina ignaciana. Todo ello está dentro de estas interesantes líneas:

Entrevista exclusiva.-

Papa Francisco: "Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos"

P. Antonio Spadaro, S.J.

Director de *La Civiltà Cattolica*

Traducción: Luis López-Yarto, S.J.

Es el lunes 19 de agosto. El papa Francisco me ha dado una cita para
TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

las diez de la mañana en Santa Marta. Yo, sin embargo, quizá por herencia paterna, siento la necesidad de llegar siempre con alguna anticipación. Las personas que me acogen me hacen esperar en una salita. La espera es breve y, tras un momento, alguien me acompaña a subir al ascensor. En dos minutos me ha venido a la memoria la propuesta que surgió en Lisboa, durante una reunión de directores de algunas revistas de la Compañía de Jesús. Allí surgió la idea de publicar todos a la vez una entrevista al Papa. Hablando con los demás directores, formulamos algunas preguntas que pudiesen expresar intereses comunes. Salgo del ascensor y veo al Papa, que me espera ya junto a la puerta. En realidad tengo la curiosa impresión de no haber atravesado puerta alguna.

Cuando entro a su habitación, el Papa ofrece que me siente en una butaca. Sus problemas de espalda hacen que él deba ocupar una silla más alta y rígida que la mía. El ambiente es simple y austero. Sobre el escritorio, el espacio de trabajo es pequeño. Me impresiona lo esencial de los muebles y las demás cosas. Los libros son pocos, son pocos los papeles, pocos los objetos. Entre estos, una imagen de san Francisco, una estatua de Nuestra Señora de Luján, patrona de Argentina, un crucifijo y una estatua de san José sorprendido en el sueño, muy parecida a la que vi en su despacho de rector y superior provincial en el Colegio Máximo de San Miguel. La espiritualidad de Bergoglio no está hecha de “energías en armonía”, como las llamaría él, sino de rostros humanos: Cristo, san Francisco, san José, María.

El Papa me acoge con esa sonrisa que a estas alturas ha dado la vuelta

al mundo y que ensancha los corazones. Empezamos a hablar de muchas cosas, pero sobre todo de su viaje a Brasil. El Papa lo considera una verdadera gracia. Le pregunto si ha descansado ya. Me responde que sí, que se encuentra bien, pero, sobre todo, que la Jornada Mundial de la Juventud ha supuesto para él un “misterio”. Me dice que no estaba acostumbrado a hablar a tanta gente: “Yo suelo dirigir la vista a las personas concretas, una a una, y ponerme en contacto de forma personal con quien tengo delante. No estoy hecho a las masas”. Le digo que es verdad, que eso se ve, y que a todos nos impresiona. Se ve que, cuando se encuentra en medio de la gente, en realidad posa sus ojos sobre personas concretas. Como luego las cámaras proyectarán las imágenes y todos podrán contemplarle, queda libre para ponerse en contacto directo, por lo menos ocular, con el que tiene delante. Tengo la impresión de que esto le satisface, es decir, poder ser el que es, no sentirse obligado a cambiar su modo normal de comunicarse con los demás, ni siquiera cuando tiene delante a millones de personas, como fue el caso en la playa de Copacabana.

Antes de que pueda encender mi grabadora hablamos todavía de otra cosa. Comentando una publicación mía, me dice que los dos pensadores franceses contemporáneos que más le gustan son Henri de Lubac y Michel de Certeau. Le confieso también yo algo más personal. Y él comienza a hablarme de sí y de su elección al pontificado. Me dice que cuando comenzó a darse cuenta de que podría llegar a ser elegido –era el miércoles 13 de marzo durante la comida– sintió que le envolvía una inexplicable y profunda paz y

consolación interior, junto con una oscuridad total que dejaba en sombras el resto de las cosas. Y que estos sentimientos le acompañaron hasta su elección.

Sinceramente hubiera continuado hablando en este tono familiar por mucho tiempo, pero tomo las páginas con las preguntas que llevo anotadas y enciendo la grabadora. Antes de nada, le doy las gracias en nombre de todos los directores de las revistas de la Compañía de Jesús que publicarán esta entrevista.

El Papa, poco antes de la audiencia que concedió a los jesuitas de *La Civiltà Cattolica*, me había mencionado su gran renuencia a conceder entrevistas. Me había confesado que prefiere pensarse las cosas más que improvisar respuestas sobre la marcha en una entrevista. Siente que las respuestas precisas le surgen cuando ya ha formulado la primera: “No me reconocía a mí mismo cuando comencé a responder a los periodistas que me lanzaban sus preguntas durante el vuelo de vuelta de Río de Janeiro”, me dice. Pero es cierto: a lo largo de esta entrevista el Papa se ha sentido libre de interrumpir lo que estaba diciendo en su respuesta a una pregunta, para añadir algo a una respuesta anterior. Hablar con el papa Francisco es una especie de flujo volcánico de ideas que se engarzan unas con otras. Incluso el acto de tomar apuntes me produce la desagradable sensación de estar interrumpiendo un diálogo espontáneo. Es obvio que el papa Francisco está más acostumbrado a la conversación que a la cátedra.

-¿QUIÉN ES JORGE MARIO BERGOGLIO?

Tengo una pregunta preparada, pero decido no seguir el esquema prefijado y la formulo un poco a quemarropa: “¿Quién es Jorge Mario Bergoglio?”. Se me queda mirando en silencio. Le pregunto si es lícito hacerle esta pregunta... Hace un gesto de aceptación y me dice: “No sé cuál puede ser la respuesta exacta... Yo soy un pecador. Esta es la definición más exacta. Y no se trata de un modo de hablar o un género literario. Soy un pecador”.

El Papa sigue reflexionando, concentrado, como si no se hubiese esperado esta pregunta, como si fuese necesario pensarla más.

“Bueno, quizá podría decir que soy despierto, que sé moverme, pero que, al mismo tiempo, soy bastante ingenuo. Pero la síntesis mejor, la que me sale más desde dentro y siento más verdadera es esta: “Soy un pecador en quien el Señor ha puesto los ojos”. Y repite: “Soy alguien que ha sido mirado por el Señor. Mi lema, ‘*Miserando atque eligendo*’, es algo que, en mi caso, he sentido siempre muy verdadero”.

El papa Francisco ha tomado este lema de las homilías de san Beda el Venerable que, comentando el pasaje evangélico de la vocación de san Mateo, escribe: “Jesús vio un publicano y, mirándolo con amor y eligiéndolo, le dijo: “Sígueme”.

Añade: “El gerundio latino *miserando* me parece intraducible tanto en italiano como en español. A mí me gusta traducirlo con otro gerundio que no existe: *misericiandi*”.

El papa Francisco, siguiendo el hilo de su reflexión, me dice, dando un salto cuyo sentido no acabo de comprender: -“Yo no conozco Roma. Son pocas

las cosas que conozco. Entre estas está Santa María la Mayor: solía ir siempre”. Riendo, le digo: “¡Lo hemos entendido todos muy bien, Santo Padre!”. “Bueno, sí –prosigue el Papa–, conozco Santa María la Mayor, San Pedro... pero cuando venía a Roma vivía siempre en Vía della Scrofa. Desde allí me acercaba con frecuencia a visitar la iglesia de San Luis de los Franceses y a contemplar el cuadro de la vocación de san Mateo de Caravaggio”. Empiezo a intuir qué me quiere decir el Papa.

“Ese dedo de Jesús, apuntando así... a Mateo. Así estoy yo. Así me siento. Como Mateo”. Y en este momento el Papa se decide, como si hubiese captado la imagen de sí mismo que andaba buscando: “Me impresiona el gesto de Mateo. Se aferra a su dinero, como diciendo: ‘¡No, no a mí! No, ¡este dinero es mío!’. Esto es lo que yo soy: un pecador al que el Señor ha dirigido su mirada... Y esto es lo que dije cuando me preguntaron si aceptaba la elección de Pontífice”. Y murmura: “*Peccator sum, sed super misericordia et infinita patientia Domini nostri Jesu Christi confisus et in spiritu penitentiae accepto*”.

-¿POR QUÉ SE HIZO JESUITA?

Me hago cargo de que esta fórmula de aceptación es para el papa Francisco una tarjeta de identidad. Nada más que añadir. Y continúo con la que llevaba preparada como primera pregunta: “Santo Padre, ¿qué le movió a tomar la decisión de entrar en la Compañía de Jesús? ¿Qué le llamaba la atención en la Orden de los jesuitas?”.

-“Quería algo más. Pero no sabía qué era. Había entrado en el seminario.

Me atraían los dominicos y tenía amigos dominicos. Pero al fin he elegido la

Compañía, que llegué a conocer bien, al estar nuestro seminario confiado a los jesuitas. De la Compañía me impresionaron tres cosas: su carácter misionero, la comunidad y la disciplina. Y esto es curioso, porque yo soy un indisciplinado nato, nato, nato. Pero su disciplina, su modo de ordenar el tiempo, me ha impresionado mucho”.

“Y, después, hay algo fundamental para mí: la comunidad. Había buscado desde siempre una comunidad. No me veía sacerdote solo: tengo necesidad de comunidad. Y lo deja claro el hecho de haberme quedado en Santa Marta: cuando fui elegido ocupaba, por sorteo, la habitación 207. Esta en que nos encontramos ahora es una habitación de huéspedes. Decidí vivir aquí, en la habitación 201, porque, al tomar posesión del apartamento pontificio, sentí dentro de mí un ‘no’. El apartamento pontificio del palacio apostólico no es lujoso. Es antiguo, grande y puesto con buen gusto, no lujoso. Pero en resumidas cuentas es como un embudo al revés. Grande y espacioso, pero con una entrada de verdad muy angosta. No es posible entrar sino con cuentagotas, y yo, la verdad, sin gente no puedo vivir. Necesito vivir mi vida junto a los demás”.

Mientras el Papa habla de misión y de comunidad, me vienen a la cabeza tantos documentos de la Compañía de Jesús que hablan de “comunidad para la misión”, y los descubro en sus palabras.

-Y PARA UN JESUITA, ¿QUÉ SIGNIFICA SER PAPA?

Quiero seguir en esta línea, y lanzo al Papa una pregunta que parte del

hecho de que él es el primer jesuita elegido Obispo de Roma: “¿Cómo entiende el servicio a la Iglesia universal, que Ud. ha sido llamado a desempeñar, a la luz de la espiritualidad ignaciana? ¿Qué significa para un jesuita haber sido elegido Papa? ¿Qué aspecto de la espiritualidad ignaciana le ayuda más a vivir su ministerio?”.

–“El discernimiento”, responde el papa Francisco. “El discernimiento es una de las cosas que Ignacio ha elaborado más interiormente. Para él, es un instrumento de lucha para conocer mejor al Señor y seguirlo más de cerca. Me ha impresionado siempre una máxima con la que suele describirse la visión de Ignacio: *Non coerceri maximo, sed contineri minimo divinum est*. He reflexionado largamente sobre esta frase por lo que toca al gobierno, a ser superior: no tener límite para lo grande, pero concentrarse en lo pequeño. Esta virtud de lo grande y lo pequeño se llama magnanimidad, y, a cada uno desde la posición que ocupa, hace que pongamos siempre la vista en el horizonte. Es hacer las cosas pequeñas de cada día con el corazón grande y abierto a Dios y a los otros. Es dar su valor a las cosas pequeñas en el marco de los grandes horizontes, los del Reino de Dios”.

“Esta máxima ofrece parámetros para adoptar la postura correcta en el discernimiento, para sentir las cosas de Dios desde su ‘punto de vista’. Para san Ignacio hay que encarnar los grandes principios en las circunstancias de lugar, tiempo y personas. A su modo, Juan XXIII adoptó esta actitud de gobierno al repetir la máxima *Omnia videre, multa disimulare, pauca corrigere* porque, aun viendo *omnia*, dimensión máxima, prefería actuar sobre *pauca*,

dimensión mínima”.

“Es posible tener proyectos grandes y llevarlos a cabo actuando sobre cosas mínimas. Podemos usar medios *débiles* que resultan más eficaces que los fuertes, como dice san Pablo en la *Primera Carta a los Corintios*”.

“Un discernimiento de este tipo requiere tiempo. Son muchos, por poner un ejemplo, los que creen que los cambios y las reformas pueden llegar en un tiempo breve. Yo soy de la opinión de que se necesita tiempo para poner las bases de un cambio verdadero y eficaz. Se trata del tiempo del discernimiento. Y a veces, por el contrario, el discernimiento nos empuja a hacer ya lo que inicialmente pensábamos dejar para más adelante. Es lo que me ha sucedido a mí en estos meses. Y el discernimiento se realiza siempre en presencia del Señor, sin perder de vista los signos, escuchando lo que sucede, el sentir de la gente, sobre todo de los pobres. Mis decisiones, incluso las que tienen que ver con la vida normal, como el usar un coche modesto, van ligadas a un discernimiento espiritual que responde a exigencias que nacen de las cosas, de la gente, de la lectura de los signos de los tiempos. El discernimiento en el Señor me guía en mi modo de gobernar”.

“Pero, mire, yo desconfío de las decisiones tomadas improvisadamente. Desconfío de mi primera decisión, es decir, de lo primero que se me ocurre hacer cuando debo tomar una decisión. Suele ser un error. Hay que esperar, valorar internamente, tomarse el tiempo necesario. La sabiduría del discernimiento nos libra de la necesaria ambigüedad de la vida, y hace que encontremos los medios oportunos, que no siempre se identificarán con lo que parece grande o fuerte”.

-LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El discernimiento es, por tanto, un pilar de la espiritualidad del Papa.

Esto es algo que expresa de forma especial su identidad de jesuita. En consecuencia, le pregunto cómo puede la Compañía de Jesús servir a la Iglesia de hoy, con qué rasgos peculiares, y también cuáles son los riesgos que le pueden amenazar.

-“La Compañía es una institución en tensión, siempre radicalmente en tensión. El jesuita es un descentrado. La Compañía en sí misma está descentrada: su centro es Cristo y su Iglesia. Por tanto, si la Compañía mantiene en el centro a Cristo y a la Iglesia, tiene dos puntos de referencia en su equilibrio para vivir en la periferia. Pero si se mira demasiado a sí misma, si se pone a sí misma en el centro, sabiéndose una muy sólida y muy bien ‘armada’ estructura, corre peligro de sentirse segura y suficiente. La Compañía tiene que tener siempre delante el *Deus Semper maior*, la búsqueda de la Gloria de Dios cada vez mayor, la Iglesia Verdadera Esposa *de Cristo nuestro Señor*, Cristo Rey que nos conquista y al que ofrecemos nuestra persona y todos nuestros esfuerzos, aunque seamos poco adecuados vasos de arcilla. Esta tensión nos sitúa continuamente fuera de nosotros mismos. El instrumento que hace verdaderamente fuerte a una Compañía descentrada es la realidad, a la vez paterna y materna, de la ‘cuenta de conciencia’, y precisamente porque le ayuda a emprender mejor la misión”.

Aquí el Papa hace referencia a un punto específico de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, que dice que el jesuita debe “manifestar su conciencia”, es decir, la situación interior que vive, de modo que el superior pueda obrar con conocimiento más exacto al enviar una persona a su misión.

“Pero es difícil hablar de la Compañía –prosigue el papa Francisco–. Si somos demasiado explícitos, corremos el riesgo de equivocarnos. De la Compañía se puede hablar solamente en forma narrativa. Solo en la narración se puede hacer discernimiento, no en las explicaciones filosóficas o teológicas, en las que es posible la discusión. El estilo de la Compañía no es la discusión, sino el discernimiento, cuyo proceso supone obviamente discusión. El aura mística jamás define sus bordes, no completa el pensamiento. El jesuita debe ser persona de pensamiento incompleto, de pensamiento abierto. Ha habido etapas en la vida de la Compañía en las que se ha vivido un pensamiento cerrado, rígido, más instructivo-ascético que místico: esta deformación generó el *Epítome* del Instituto”.

Con esto el Papa alude a una especie de resumen práctico, en uso en la Compañía y formulado en el siglo XX, que llegó a ser considerado como sustituto de las *Constituciones*. La formación que los jesuitas recibían sobre la Compañía, durante un tiempo, venía marcada por este texto, hasta el punto que alguno podía no haber leído nunca las *Constituciones*, que constituyen el texto fundacional. Según el Papa, durante este período en la Compañía las reglas han corrido el peligro de ahogar el espíritu, saliendo vencedora la tentación de explicitar y hacer demasiado claro el carisma.

Prosigue: “No. El jesuita piensa, siempre y continuamente, con los ojos puestos en el horizonte hacia el que debe caminar, teniendo a Cristo en el centro. Esta es su verdadera fuerza. Y esto es lo que empuja a la Compañía a estar en búsqueda, a ser creativa, generosa. Por eso hoy más que nunca ha de

ser contemplativa en la acción; tiene que vivir una cercanía profunda a toda la Iglesia, entendida como ‘pueblo de Dios’ y ‘santa madre Iglesia Jerárquica’. Esto requiere mucha humildad, sacrificio y valentía, especialmente cuando se vive incomprensiones o cuando se es objeto de equívocos o calumnias; pero es la actitud más fecunda. Pensemos en las tensiones del pasado con ocasión de los ritos chinos o los ritos malabares, o lo ocurrido en la reducciones del Paraguay”.

“Yo mismo soy testigo de incomprensiones y problemas que la Compañía ha vivido aun en tiempo reciente. Entre estas estuvieron los tiempos difíciles en que surgió la cuestión de extender el ‘cuarto voto’ de obediencia al Papa a todos los jesuitas. Lo que a mí me daba seguridad en tiempos del padre Arrupe era que se trataba de un hombre de oración, un hombre que pasaba mucho tiempo en oración. Lo recuerdo cuando oraba sentado en el suelo, como hacen los japoneses. Eso creó en él las actitudes convenientes e hizo que tomara las decisiones correctas”.

-EL MODELO: PEDRO FABRO, “SACERDOTE REFORMADO”

En este momento me pregunto qué figuras de jesuitas, desde los orígenes de la Compañía hasta hoy, le habrán impresionado de modo especial. Y le pregunto al Pontífice si hay algunos, cuáles son y por qué. El Papa comienza citando a san Ignacio y san Francisco Javier, pero enseguida se detiene en una figura que los jesuitas conocen, pero que no es muy conocida por lo general: el beato Pedro Fabro (1506-1546), saboyano. Se trata de uno de los primeros compañeros de san Ignacio, el primero de todos, compañero de habitación cuando los dos eran estudiantes en la Sorbona. El tercer ocupante de aquella habitación era Francisco Javier. Pío IX le declaró beato el 5 de septiembre de 1872, y está tramitándose el proceso de canonización.

Me cita una edición de su *Memorial*, cuya publicación él mismo encargó, siendo superior provincial, a dos especialistas jesuitas, los padres Miguel A. Fiorito y Jaime H. Amadeo. Una edición que gusta especialmente al Papa es la preparada por Michael de Certeau. Le pregunto qué le llama tanto la atención de Fabro, y qué rasgos le impresionan más de él.

-“El diálogo con todos, aun con los más lejanos y con los adversarios; su piedad sencilla, cierta probable ingenuidad, su disponibilidad inmediata, su atento discernimiento interior, el ser un hombre de grandes y fuertes decisiones que hacía compatible con ser dulce, dulce...”.

Al escuchar al papa Francisco, que va enumerando las características personales de su jesuita preferido, comprendo hasta qué punto esta figura haya constituido para él un verdadero modelo de vida. Michel de Certeau define a Fabro sencillamente como el “sacerdote reformado” para quien experiencia interior, expresión dogmática y reforma estructural eran realidades estrechamente inseparables. Me parece entender, por eso, que el papa Francisco se inspira en este tipo de reforma. Pero él sigue adelante, reflexionando sobre el verdadero rostro del fundador.

-“Ignacio es un místico, no un asceta. Me enfada mucho cuando oigo decir que los Ejercicios Espirituales son ignacianos solo porque se hacen en silencio. La verdad es que los Ejercicios pueden ser perfectamente ignacianos incluso en la vida corriente y sin silencio. La tendencia que subraya el ascetismo, el silencio y la penitencia es una desviación que se ha difundido incluso en la Compañía, especialmente en el ámbito español. Yo, por mi parte, soy y me siento más cercano a la corriente mística, la de L. Lallement y Jean-Joseph Surin. Fabro era un místico”.

-LA EXPERIENCIA DE GOBIERNO

¿Qué tipo de experiencia de gobierno puede hacer madurar la formación que ha recibido el padre Bergoglio, que fue superior y superior provincial de la

Compañía de Jesús? El estilo de gobierno de la Compañía implica que el superior toma las decisiones, pero también que establece diálogo con sus “consultores”. Pregunto al Papa: “¿Piensa que su experiencia de gobierno en el pasado puede ser útil para su situación actual, al frente del gobierno universal de la Iglesia?”.

El Papa Francisco, tras una breve pausa de reflexión se pone serio, pero muy sereno.

-“En mi experiencia de superior en la Compañía, si soy sincero, no siempre me he comportado así, haciendo las necesarias consultas. Y eso no ha sido bueno. Mi gobierno como jesuita, al comienzo, adolecía de muchos defectos.

Corrían tiempos difíciles para la Compañía: había desaparecido una generación entera de jesuitas. Eso hizo que yo fuera provincial aún muy joven. Tenía 36 años: una locura. Había que afrontar situaciones difíciles, y yo tomaba mis decisiones de manera brusca y personalista. Es verdad, pero debo añadir una cosa: cuando confío algo a una persona, me fío totalmente de esa persona. Debe cometer un error muy grande para que yo la reprenda. Pero, a pesar de esto, al final la gente se cansa del autoritarismo. Mi forma autoritaria y rápida de tomar decisiones me ha llevado a tener problemas serios y a ser acusado de ultraconservador. Tuve un momento de gran crisis interior estando en Córdoba. No habré sido ciertamente como la beata Imelda, pero jamás he sido de derechas. Fue mi forma autoritaria de tomar decisiones la que me creó problemas”.

“Todo esto que digo es experiencia de la vida y lo expreso por dar a entender los peligros que existen. Con el tiempo he aprendido muchas cosas.

El Señor ha permitido esta pedagogía de gobierno, aunque haya sido por medio de mis defectos y mis pecados. Sucedió que, como arzobispo de Buenos Aires, convocaba una reunión con los seis obispos auxiliares cada quince días y varias veces al año con el Consejo presbiteral. Se formulaban preguntas y se dejaba espacio para la discusión. Esto me ha ayudado mucho a optar por las decisiones mejores. Ahora, sin embargo, oigo a algunas personas que me dicen: “No consulte demasiado y decida”. Pero yo creo que consultar

es muy importante. Los consistorios y los sínodos, por ejemplo, son lugares importantes para lograr que esta consulta llegue a ser verdadera y activa. Lo que hace falta es darles una forma menos rígida. Deseo consultas reales, no formales. La consulta a los ocho cardenales, ese grupo consultivo externo, no es decisión solamente mía, sino que es fruto de la voluntad de los cardenales, tal como se expresó en las Congregaciones Generales antes del Cónclave. Y deseo que sea una consulta real, no formal”.

-“SENTIR CON LA IGLESIA”

No abandono el tema de la Iglesia e intento comprender qué significa exactamente para el Papa Francisco el “sentir con la Iglesia” del que escribe san Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*. El Papa responde sin dudar, partiendo de una imagen.

“Una imagen de Iglesia que me complace es la de pueblo santo, fiel a Dios. Es la definición que uso a menudo y, por otra parte, es la de la *Lumen Gentium* en su número 12. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico: Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana. Dios entra en esta dinámica popular”.

“El pueblo es sujeto. Y la Iglesia es el pueblo de Dios en camino a través de la historia, con gozos y dolores. Sentir con la Iglesia, por tanto, para mí quiere decir estar en este pueblo. Y el conjunto de fieles es infalible cuando

cree, y manifiesta esta infalibilidad suya al creer, mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo que camina. Esta es mi manera de entender el sentir con la Iglesia de que habla san Ignacio. Cuando el diálogo entre la gente y los obispos y el Papa sigue esta línea y es leal, está asistido por el Espíritu Santo. No se trata, por tanto, de un sentir referido a los teólogos”.

“Sucede como con María: Si se quiere saber quién es, se pregunta a los teólogos; si se quiere saber cómo se la ama, hay que preguntar al pueblo. María, a su vez, amó a Jesús con corazón de pueblo, como se lee en el Magnificat. Por tanto, no hay ni que pensar que la comprensión del ‘sentir con la Iglesia’ tenga que ver únicamente con sentir con su parte jerárquica”.

El Papa, tras un momento de pausa, precisa de manera seca, para evitar ser malentendido: “Obviamente hay que tener cuidado de no pensar que esta *infallibilitas* de todos los fieles, de la que he hablado a la luz del Concilio, sea una forma de populismo. No: es la experiencia de la ‘santa madre Iglesia jerárquica’, como la llamaba san Ignacio, de la Iglesia como pueblo de Dios, pastores y pueblo juntos. La Iglesia es la totalidad del pueblo de Dios”.

“Yo veo la santidad en el pueblo de Dios, su santidad cotidiana. Existe una ‘clase media de la santidad’ de la que todos podemos formar parte, aquella de que habla Malègue”.

El Papa se refiere a Joseph Malègue, escritor francés muy de su agrado, nacido en 1876 y muerto en 1940. En particular a su trilogía incompleta *Pierres noires: Les Classes moyennes du Salut*. Algunos críticos franceses lo han definido como “el Proust católico”.

“Veo la santidad –prosigue el Papa– en el pueblo de Dios paciente: una mujer que cría a sus hijos, un hombre que trabaja para llevar a casa el pan, los enfermos, los sacerdotes ancianos tantas veces heridos pero siempre con su sonrisa porque han servido al Señor, las religiosas que tanto trabajan y que viven una santidad escondida. Esta es, para mí, la santidad común. Yo asocio frecuentemente la santidad a la paciencia: no solo la paciencia como *hypomoné*, hacerse cargo de los sucesos y las circunstancias de la vida, sino también como constancia para seguir hacia delante día a día. Esta es la santidad de la Iglesia militante de la que habla el mismo san Ignacio. Esta era la santidad de mis padres: de mi padre, de mi madre, de mi abuela Rosa, que me ha hecho tanto bien. En el breviario llevo el testamento de mi abuela Rosa, y lo leo a menudo: porque para mí es como una oración. Es una santa que ha sufrido mucho, incluso moralmente, y ha seguido valerosamente siempre hacia delante”.

“Esta Iglesia con la que debemos sentir es la casa de todos, no una capillita en la que cabe solo un grupito de personas selectas. No podemos reducir el seno de la Iglesia universal a un nido protector de nuestra mediocridad. Y la Iglesia es Madre –prosigue–. La Iglesia es fecunda, debe serlo. Mire, cuando percibo comportamientos negativos en ministros de la Iglesia o en consagrados o consagradas, lo primero que se me ocurre es: ‘un solterón’, ‘una solterona’. No son ni padres ni madres. No han sido capaces de dar vida. Y sin embargo cuando, por ejemplo, leo la vida de los misioneros salesianos que fueron a la Patagonia, leo una historia de vida y de fecundidad”.

“Otro ejemplo de estos días: he visto que los periódicos se han hecho mucho eco de una llamada de teléfono que hice a un muchacho que me había escrito una carta. Le telefoneé porque aquella carta había sido muy hermosa,

muy sencilla. Para mí, supuso un acto de fecundidad. Caí en la cuenta de que se trataba de un joven que está creciendo, que ha reconocido a su padre y le cuenta, sin más, algo de su vida. El padre no puede decirle, simplemente, ‘paso de ti’. A mí, esta fecundidad me hace mucho bien”.

-IGLESIAS JÓVENES E IGLESIAS ANTIGUAS

Sigo con el tema de la Iglesia, y dirijo al Papa una pregunta a la luz de la reciente Jornada Mundial de la Juventud. “Este enorme evento ha puesto bajo los reflectores a los jóvenes, pero no menos a esos ‘pulmones espirituales’ que son las iglesias de institución más reciente. ¿Qué esperanzas le parece que pueden surgir desde estas Iglesias para la Iglesia universal?”

–“Las Iglesias jóvenes logran una síntesis de fe, cultura y vida en progreso diferente de la que logran las Iglesias más antiguas. Para mí, la relación entre las Iglesias de tradición más antigua y las más recientes se parece a la relación que existe entre jóvenes y ancianos en una sociedad: construyen el futuro, unos con su fuerza y los otros con su sabiduría. El riesgo está siempre presente, es obvio; las Iglesias más jóvenes corren peligro de sentirse autosuficientes, y las más antiguas el de querer imponer a los jóvenes sus modelos culturales. Pero el futuro se construye unidos”.

-¿ES LA IGLESIA UN HOSPITAL DE CAMPAÑA?

El papa Benedicto XVI, al anunciar su renuncia al pontificado, describía un mundo actual sometido a rápidos cambios y agitado por unas cuestiones de enorme importancia para la vida de fe, que reclaman gran vigor de cuerpo y alma. Pregunto al Papa, también a la luz de lo que acaba de decir: “¿De qué tiene la Iglesia mayor necesidad en este momento histórico? ¿Hacen falta reformas? ¿Cuáles serían sus deseos para la Iglesia de los próximos años?

¿Qué Iglesia ‘sueña’?”.

El papa Francisco, refiriéndose al comienzo de mi pregunta, comienza
TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

diciendo: -“El papa Benedicto realizó un acto de santidad, de grandeza y de humildad. Es un hombre de Dios”. Mostrando así un gran afecto y gran estima por su predecesor.

“Veo con claridad –prosigue– que lo que la Iglesia necesita con mayor urgencia hoy es una capacidad de curar heridas y dar calor a los corazones de los fieles, cercanía, proximidad. Veo a la Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla. ¡Qué inútil es preguntarle a un herido si tiene altos el colesterol o el azúcar! Hay que curarle las heridas. Ya hablaremos luego del resto. Curar heridas, curar heridas... Y hay que comenzar por lo más elemental”.

“La Iglesia a veces se ha dejado envolver en pequeñas cosas, en pequeños preceptos. Cuando lo más importante es el anuncio primero:

‘¡Jesucristo te ha salvado!’ . Y los ministros de la Iglesia deben ser, ante todo, ministros de misericordia. Por ejemplo, el confesor corre siempre peligro de ser o demasiado rigorista o demasiado laxo. Ninguno de los dos es misericordioso, porque ninguno de los dos se hace de verdad cargo de la persona. El rigorista se lava las manos y lo remite a lo que está mandado. El laxo se lava las manos diciendo simplemente ‘esto no es pecado’ o algo semejante. A las personas hay que acompañarlas, las heridas necesitan curación”.

“¿Cómo estamos tratando al pueblo de Dios? Yo sueño con una Iglesia

Madre y Pastora. Los ministros de la Iglesia tienen que ser misericordiosos, hacerse cargo de las personas, acompañándolas como el buen samaritano que lava, limpia y consuela a su prójimo. Esto es Evangelio puro. Dios es más grande que el pecado. Las reformas organizativas y estructurales son

secundarias, es decir, vienen después. La primera reforma debe ser la de las actitudes. Los ministros del Evangelio deben ser personas capaces de caldear el corazón de las personas, de caminar con ellas en la noche, de saber dialogar e incluso descender a su noche y su oscuridad sin perderse. El pueblo de Dios necesita pastores y no funcionarios ‘clérigos de despacho’. Los obispos, especialmente, han de ser hombres capaces de apoyar con paciencia los pasos de Dios en su pueblo, de modo que nadie quede atrás, así como de acompañar al rebaño, con su olfato para encontrar veredas nuevas”.

“En lugar de ser solamente una Iglesia que acoge y recibe, manteniendo sus puertas abiertas, busquemos más bien ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos, capaz de salir de sí misma yendo hacia el que no la frecuenta, hacia el que se marchó de ella, hacia el indiferente. El que abandonó la Iglesia a veces lo hizo por razones que, si se entienden y valoran bien, pueden ser el inicio de un retorno. Pero es necesario tener audacia y valor”.

Recojo lo que está diciendo el Santo Padre para hablar de aquellos cristianos que viven situaciones irregulares para la Iglesia, o diversas situaciones complejas; cristianos que, de un modo o de otro, mantienen heridas abiertas. Pienso en los divorciados vueltos a casar, en parejas homosexuales y en otras situaciones difíciles. ¿Cómo hacer pastoral misionera en estos casos? ¿Dónde encontrar un punto de apoyo? El Papa da a entender con un gesto que ha comprendido lo que quiero decirle y me responde.

-“Tenemos que anunciar el Evangelio en todas partes, predicando la buena noticia del Reino y curando, también con nuestra predicación, todo tipo de herida y cualquier enfermedad. En Buenos Aires recibía cartas de personas homosexuales que son verdaderos ‘heridos sociales’, porque me dicen que

sienten que la Iglesia siempre les ha condenado. Pero la Iglesia no quiere hacer eso. Durante el vuelo en que regresaba de Río de Janeiro dije que si una persona homosexual tiene buena voluntad y busca a Dios, yo no soy quién para juzgarla. Al decir esto he dicho lo que dice el *Catecismo*. La religión tiene derecho de expresar sus propias opiniones al servicio de las personas, pero Dios en la creación nos ha hecho libres: no es posible una injerencia espiritual en la vida personal. Una vez una persona, para provocarme, me preguntó si yo aprobaba la homosexualidad. Yo entonces le respondí con otra pregunta: ‘Dime, Dios, cuando mira a una persona homosexual, ¿aprueba su existencia con afecto o la rechaza y la condena?’. Hay que tener siempre en cuenta a la persona. Y aquí entramos en el misterio del ser humano. En esta vida Dios acompaña a las personas y es nuestro deber acompañarlas a partir de su condición. Hay que acompañar con misericordia. Cuando sucede así, el Espíritu Santo inspira al sacerdote la palabra oportuna”.

“Esta es la grandeza de la confesión: que se evalúa caso a caso, que se puede discernir qué es lo mejor para una persona que busca a Dios y su gracia. El confesionario no es una sala de tortura, sino aquel lugar de misericordia en el que el Señor nos empuja a hacer lo mejor que podamos. Estoy pensando en la situación de una mujer que tiene a sus espaldas el fracaso de un matrimonio en el que se dio también un aborto. Después de aquello esta mujer se ha vuelto a casar y ahora vive en paz con cinco hijos. El aborto le pesa enormemente y está sinceramente arrepentida. Le encantaría retomar la vida cristiana. ¿Qué hace el confesor?”.

“No podemos seguir insistiendo solo en cuestiones referentes al aborto, al matrimonio homosexual o al uso de anticonceptivos. Es imposible. Yo he hablado mucho de estas cuestiones y he recibido reproches por ello. Pero si se habla de estas cosas hay que hacerlo en un contexto. Por lo demás, ya conocemos la opinión de la Iglesia y yo soy hijo de la Iglesia, pero no es necesario estar hablando de estas cosas sin cesar”.

“Las enseñanzas de la Iglesia, sean dogmáticas o morales, no son todas equivalentes. Una pastoral misionera no se obsesiona por transmitir de modo desestructurado un conjunto de doctrinas para imponerlas insistentemente. El anuncio misionero se concentra en lo esencial, en lo necesario, que, por otra parte es lo que más apasiona y atrae, es lo que hace arder el corazón, como a los discípulos de Emaús”.

“Tenemos, por tanto, que encontrar un nuevo equilibrio, porque de otra manera el edificio moral de la Iglesia corre peligro de caer como un castillo de naipes, de perder la frescura y el perfume del Evangelio. La propuesta evangélica debe ser más sencilla, más profunda e irradiante. Solo de esta propuesta surgen luego las consecuencias morales”.

“Digo esto pensando también en la predicación y en los contenidos de nuestra predicación. Una buena homilía, una verdadera homilía, debe comenzar con el primer anuncio, con el anuncio de la salvación. No hay nada más sólido, profundo y seguro que este anuncio. Después vendrá una catequesis. Después se podrá extraer alguna consecuencia moral. Pero el anuncio del amor salvífico de Dios es previo a la obligación moral y religiosa. Hoy parece a veces que prevalece el orden inverso. La homilía es la piedra de toque si se quiere medir la capacidad de encuentro de un pastor con su pueblo,

porque el que predica tiene que reconocer el corazón de su comunidad para buscar dónde permanece vivo y ardiente el deseo de Dios. Por eso el mensaje evangélico no puede quedar reducido a algunos aspectos que, aun siendo importantes, no manifiestan ellos solos el corazón de la enseñanza de Jesús”.

-EL PRIMER PAPA RELIGIOSO DESPUÉS DE 182 AÑOS...

El papa Francisco es el primer Pontífice que proviene de una orden religiosa después del camaldulense Gregorio XVI, elegido en 1831, hace 182 años. Así, pues, pregunto: “¿Qué puesto específico tienen hoy en la Iglesia los religiosos y las religiosas?”.

“Los religiosos son profetas. Son los que eligieron un modo de seguir a Jesús que imita su vida con la obediencia al Padre, la pobreza, la vida de comunidad y la castidad. En este sentido, los votos no pueden acabar convirtiéndose en caricaturas, porque cuando así sucede, por ejemplo, la vida de comunidad se vuelve un infierno y la castidad una vida de solterones. El voto de castidad debe ser un voto de fecundidad. En la Iglesia los religiosos son llamados especialmente a ser profetas que dan testimonio de cómo se vive a Jesús en este mundo, y que anuncian cómo será el Reino de Dios cuando llegue a su perfección. Un religioso no debe jamás renunciar a la profecía. Lo cual no significa actitud de oposición a la parte jerárquica de la Iglesia, aunque función profética y estructura jerárquica no coinciden. Estoy hablando de una propuesta positiva, que no debe realizarse con temor. Pensemos en lo que han hecho tantos grandes santos de la vida monástica, religiosos y religiosas,

desde tiempos de san Antonio Abad. Ser profeta implica, a veces, hacer ruido, no sé cómo decir... La profecía crea alboroto, estruendo, alguno diría que crea 'gran confusión'. Pero en realidad su carisma es ser levadura: la profecía anuncia el espíritu del Evangelio”.

-DICASTERIOS ROMANOS, SINODALIDAD, ECUMENISMO

Partiendo de la alusión a la Jerarquía, en este momento pregunto al Papa: “¿Qué piensa de los dicasterios romanos?”.

-“Los dicasterios romanos están al servicio del Papa y de los obispos: tienen que ayudar a las Iglesias particulares y a las conferencias episcopales. Son instancias de ayuda. Pero, en algunos casos, cuando no son bien entendidos, corren peligro de convertirse en organismos de censura. Impresiona ver las denuncias de falta de ortodoxia que llegan a Roma. Pienso que quien debe estudiar los casos son las conferencias episcopales locales, a las que Roma puede servir de valiosa ayuda. La verdad es que los casos se tratan mejor sobre el terreno. Los dicasterios romanos son mediadores, no intermediarios ni gestores”.

Recuerdo al Papa que el pasado 29 de junio, durante la ceremonia de bendición e imposición de los palios a los 34 arzobispos metropolitanos, definió “la vía de la sinodalidad” como el camino que lleva a la Iglesia unida “a crecer en armonía con el servicio del primado”. En consecuencia, mi pregunta es esta: “¿Cómo conciliar en armonía primado petrino y solidaridad? ¿Qué caminos son practicables, incluso con perspectiva ecuménica?”.

“Debemos caminar juntos: la gente, los obispos y el Papa. Hay que vivir la sinodalidad a varios niveles. Quizá es tiempo de cambiar la metodología del sínodo, porque la actual me parece estática. Eso podrá llegar a tener valor ecuménico, especialmente con nuestros hermanos ortodoxos. De ellos podemos aprender mucho sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre la tradición de sinodalidad. El esfuerzo de reflexión común, observando cómo se gobernaba la Iglesia en los primeros siglos, antes de la ruptura entre Oriente y Occidente, acabará dando frutos. Para las relaciones ecuménicas es importante una cosa: no solo conocerse mejor, sino también reconocer lo que el Espíritu ha ido sembrando en los otros como don también para nosotros. Yo deseo proseguir la reflexión sobre cómo ejercer el primado petrino que inició ya en 2007 la Comisión Mixta y que condujo a la firma del Documento de Rávena. Hay que seguir esta vía”.

Intento captar cómo ve el Papa el futuro de la unidad de la Iglesia. Me responde: “Tenemos que caminar *unidos en las diferencias*: no existe otro camino para unirnos. El camino de Jesús es ese”.

¿Y el papel de la mujer en la Iglesia? El Papa se ha referido más de una vez a este tema en ocasiones diversas. En una entrevista afirmó que la presencia femenina en la Iglesia apenas se ha hecho notar, porque la tentación del machismo no ha dejado espacio para hacer visible el papel que corresponde a la mujer en la comunidad. Retomó el tema durante el viaje de vuelta de Río de Janeiro, afirmando que no se ha hecho aún una teología profunda de la mujer. Yo le pregunto: “¿Cuál debe ser el papel de la mujer en la

Iglesia? ¿Qué hacer hoy para darle una mayor visibilidad?”.

“Es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Temo la solución del ‘machismo con faldas’, porque la mujer tiene una estructura diferente del varón. Pero los discursos que oigo sobre el rol de la mujer a menudo se inspiran en una ideología machista. Las mujeres están formulando cuestiones profundas que debemos afrontar. La Iglesia no puede ser ella misma sin la mujer y el papel que esta desempeña. La mujer es imprescindible para la Iglesia. María, una mujer, es más importante que los obispos. Digo esto porque no hay que confundir la función con la dignidad. Es preciso, por tanto, profundizar más en la figura de la mujer en la Iglesia. Hay que trabajar más hasta elaborar una teología profunda de la mujer. Solo tras haberlo hecho podremos reflexionar mejor sobre su función dentro de la Iglesia. En los lugares donde se toman las decisiones importantes es necesario el genio femenino. Afrontamos hoy este desafío: reflexionar sobre el puesto específico de la mujer incluso allí donde se ejercita la autoridad en los varios ámbitos de la Iglesia”.

-EL CONCILIO VATICANO II

“¿Qué hizo el Concilio Vaticano II? ¿Qué fue, en realidad?”. Le dirijo esta pregunta a la luz de las afirmaciones que acaba de hacer, imaginando una respuesta larga y organizada. Y, sin embargo, me da la impresión de que el Papa considerase el Concilio un hecho tan incontestable que apenas valiera la pena dedicarle mucho tiempo corroborando su importancia.

-“El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio. Los frutos son enormes. Basta recordar la liturgia. El trabajo de reforma litúrgica hizo un servicio al pueblo, releyendo el Evangelio a partir de una situación histórica completa. Sí, hay líneas de continuidad y de discontinuidad, pero una cosa es clara: la dinámica de lectura del Evangelio actualizada para hoy, propia del Concilio, es absolutamente irreversible. Luego están algunas cuestiones concretas, como la liturgia según el *Vetus Ordo*. Pienso que la decisión del papa Benedicto estuvo dictada por la prudencia, procurando ayudar a algunas personas que tienen esa sensibilidad particular. Lo que considero preocupante es el peligro de ideologización, de instrumentalización del *Vetus Ordo*”.

-BUSCAR Y ENCONTRAR A DIOS EN TODAS LAS COSAS

El discurso del papa Francisco se inclina hacia la apertura cuando habla de los desafíos que afrontamos hoy. Hace algunos años escribía que para ver la realidad hace falta una mirada de fe, porque si no, se contempla una realidad fragmentada, dividida. Este sería uno de los temas de la encíclica *Lumen fidei*. Tengo presente algunos pasajes de los discursos del papa Francisco durante la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro. Se los cito: “Dios es real, si se manifiesta en nuestro hoy”; “Dios está en todas partes”. Son frases que se hacen eco de la expresión ignaciana “buscar y encontrar a Dios en todas las cosas”.

Le pregunto al Papa: “Santidad, ¿cómo se hace para buscar y encontrar a Dios en todas las cosas?”.

-“Lo que dije en Río tiene un valor temporal. Es verdad que tenemos la tentación de buscar a Dios en el pasado o en lo que creemos que puede darse en el futuro. Dios está ciertamente en el pasado porque está en las huellas que ha ido dejando. Y está también en el futuro como promesa. Pero el Dios ‘concreto’, por decirlo así, es *hoy*. Por eso las lamentaciones jamás nos ayudan a encontrar a Dios. Las lamentaciones que se oyen hoy sobre cómo va este mundo ‘bárbaro’ acaban generando en la Iglesia deseos de orden, entendido como pura conservación, como defensa. No: hay que encontrar a Dios en nuestro hoy”.

“*Dios se manifiesta en una revelación histórica, en el tiempo*. Es el tiempo el que inicia los procesos, el espacio los cristaliza. Dios se encuentra en el tiempo, en los procesos en curso. No hay que dar preferencia a los espacios de poder frente a los tiempos, a veces largos, de los procesos. Lo nuestro es poner en marcha procesos, más que ocupar espacios. Dios se manifiesta en el tiempo y está presente en los procesos de la historia. Esto nos hace preferir las acciones que generan dinámicas nuevas. Y exige paciencia y espera”.

“Encontrar a Dios en todas las cosas no es un *eureka* empírico. En el fondo, cuando deseamos encontrar a Dios nos gustaría constatarlo inmediatamente por medios empíricos. Pero así no se encuentra a Dios. Se le encuentra en la brisa ligera de Elías. Los sentidos capaces de percibir a Dios son los que Ignacio llama ‘sentidos espirituales’. Ignacio quiere que abramos la sensibilidad espiritual y así encontremos a Dios más allá de un contacto

puramente empírico. Se necesita una actitud contemplativa: es el sentimiento del que va por el camino bueno de la comprensión y del afecto frente a las cosas y las situaciones. Señales de que estamos en ese buen camino son la paz profunda, la consolación espiritual, el amor de Dios y de todas las cosas en Dios”.

-CERTEZAS Y ERRORES

Si el encuentro con Dios en todas las cosas no es un “*eureka* empírico” –le digo al Papa– y si, por tanto, se trata de un camino que va leyendo en la historia, es posible cometer errores...

-“Sí, este buscar y encontrar a Dios en todas las cosas deja siempre un margen a la incertidumbre. Debe dejarlo. Si una persona dice que ha encontrado a Dios con certeza total y ni le roza un margen de incertidumbre, algo no va bien. Yo tengo esto por una clave importante. Si uno tiene respuestas a todas las preguntas, estamos ante una prueba de que Dios no está con él. Quiere decir que es un falso profeta que usa la religión en bien propio. Los grandes guías del pueblo de Dios, como Moisés, siempre han dado espacio a la duda. Tenemos que hacer espacio al Señor, no a nuestras certezas, hemos de ser humildes. En todo discernimiento verdadero, abierto a la confirmación de la consolación espiritual, está presente la incertidumbre”.

“El riesgo que existe, pues, en el buscar y hallar a Dios en todas las cosas, son los deseos de ser demasiado explícito, de decir con certeza humana y con arrogancia: ‘Dios está aquí’. Así encontraríamos solo un Dios a

medida nuestra. La actitud correcta es la agustiniana: buscar a Dios para hallarlo, y hallarlo para buscarle siempre. Y frecuentemente se busca a tientas, como leemos en la Biblia. Esta es la experiencia de los grandes Padres de la fe, modelo nuestro. Hay que releer el capítulo 11 de la *Carta a los Hebreos*. Abrahán, por la fe, partió sin saber a dónde iba. Todos nuestros antepasados en la fe murieron teniendo ante los ojos los bienes prometidos, pero muy a lo lejos... No se nos ha entregado la vida como un guion en el que ya todo estuviera escrito, sino que consiste en andar, caminar, hacer, buscar, ver... Hay que embarcarse en la aventura de la búsqueda del encuentro y del dejarse buscar y dejarse encontrar por Dios”.

“Porque Dios está primero, está siempre primero, Dios *primerea*. Dios es un poco como la flor del almendro de tu Sicilia, Antonio, que es siempre la primera en aparecer. Así lo leemos en los profetas. Por tanto, a Dios se le encuentra caminando, en el camino. Y al oírme alguno podría decir que esto es *relativismo*. ¿Es relativismo? Sí, si se entiende mal, como una especie de confuso panteísmo. No, si se entiende en el sentido bíblico, según el cual Dios es siempre una sorpresa y jamás se sabe dónde y cómo encontrarlo, porque no eres tú el que fija el tiempo ni el lugar para encontrarte con Él. Es preciso discernir el encuentro. Y por eso el discernimiento es fundamental”.

“Un cristiano restauracionista, legalista, que lo quiere todo claro y seguro, no va a encontrar nada. La tradición y la memoria del pasado tienen que ayudarnos a reunir el valor necesario para abrir espacios nuevos a Dios. Aquel que hoy buscase siempre soluciones disciplinares, el que tienda a la

‘seguridad’ doctrinal de modo exagerado, el que busca obstinadamente recuperar el pasado perdido, posee una visión estática e involutiva. Y así la fe se convierte en una ideología entre tantas otras. Por mi parte, tengo una certeza dogmática: Dios está en la vida de toda persona. Dios está en la vida de cada uno. Y aun cuando la vida de una persona haya sido un desastre, aunque los vicios, la droga o cualquier otra cosa la tengan destruida, Dios está en su vida. Se puede y se debe buscar a Dios en toda vida humana. Aunque la vida de una persona sea terreno lleno de espinas y hierbajos, alberga siempre un espacio en que puede crecer la buena semilla. Es necesario fiarse de Dios”.

-¿DEBEMOS SER OPTIMISTAS?

Estas palabras del Papa me recuerdan algunas reflexiones suyas de hace tiempo, en las que el entonces cardenal Bergoglio escribía que Dios vive ya en la ciudad, mezclado vitalmente con todos y unido a cada uno. Es otro modo de decir, me parece, lo que escribe san Ignacio en los *Ejercicios Espirituales* cuando dice que Dios “trabaja y labora” en nuestro mundo. Le pregunto: “¿Debemos ser optimistas? ¿Qué signos de esperanza hay en el mundo actual? ¿Cómo hacemos para ser optimistas en un mundo en crisis?”.

-“No me gusta mucho la palabra ‘optimismo’ porque expresa una actitud psicológica. Me gusta más usar la palabra ‘esperanza’, tal como se lee en el capítulo 11 de la *Carta a los Hebreos* que he citado más arriba. Los Padres siguieron caminando a través de grandes dificultades. La esperanza no defrauda, como leemos en la *Carta a los Romanos*. Piense en la primera

adivinanza del *Turandot* de Puccini”, me dice el Papa.

Sobre la marcha he hecho memoria para recordar los versos de aquella adivinanza de la princesa, que tiene como solución la esperanza: *En la oscuridad de la noche vuela un irisado fantasma. / Sube y despliega las alas / sobre la negra, infinita humanidad. / Todos lo invocan / y todos le imploran. / Pero el fantasma se esfuma con la aurora / para renacer en el corazón. / ¡Cada noche nace / y cada día muere!* Son versos que revelan el deseo de una esperanza que, sin embargo, es un fantasma irisado que desaparece con la aurora.

“Pues bien –prosigue el papa Francisco–, la esperanza cristiana no es un fantasma y no engaña. Es una virtud teologal y, en definitiva, un regalo de Dios que no se puede reducir a un optimismo meramente humano. Dios no defrauda la esperanza ni puede traicionarse a sí mismo. Dios es todo promesa”.

-EL ARTE Y LA CREATIVIDAD

He quedado tocado por la alusión del Papa a *Turandot*, hablando del misterio de la esperanza. Me gustaría captar un poco más cuáles son sus coordenadas artísticas y literarias. Le recuerdo que el año 2006 decía que los grandes artistas saben cómo presentar con belleza las realidades trágicas y dolorosas de la vida. Y le pregunto cuáles son sus artistas y escritores preferidos, si tienen algo en común...

“He sido aficionado a autores muy diferentes entre sí. Amo muchísimo a Dostoyevski y Hölderlin. De Hölderlin me gusta recordar aquella poesía tan bella para el cumpleaños de su abuela, que me ha hecho tanto bien espiritual.

Es aquella que termina con el verso ‘Que el hombre mantenga lo que prometió el niño’. Me impresionó porque quería mucho a mi abuela Rosa y en esa poesía Hölderlin pone a su abuela junto a María, la que dio a luz a Jesús, al que él consideraba el amigo de la tierra que no consideró extranjero a ningún viviente. He leído *Los novios* tres veces y ahora lo tengo sobre la mesa para volverlo a leer. Manzoni me ha dado mucho. Mi abuela me hacía, de niño, aprender de memoria el comienzo de *Los novios*: ‘Quel ramo del lago di Como, che volge a mezzogiorno, tra due catene non interrotte di monti...’. También Gerard Manley Hopkins me ha gustado mucho”.

“En pintura admiro a Caravaggio: sus lienzos me hablan. Pero también Chagall con su *Crucifixión blanca...*”. “En música amo a Mozart, obviamente. Aquel ‘*Et Incarnatus est*’ de su *Misa en Do* es insuperable: ¡te lleva a Dios! Me encanta Mozart interpretado por Clara Haskil. Mozart me llena: no puedo pensarlo, tengo que sentirlo. A Beethoven me gusta escucharlo, pero prometeicamente. Y el intérprete más prometeico para mí es Furtwängler. Y después, las *Pasiones* de Bach. El pasaje de Bach que me gusta mucho es el *Erbarme Dich*, el llanto de Pedro de la *Pasión según San Mateo*. Sublime. Después, a distinto nivel, no de la misma intimidad, me gusta Wagner. Me gusta escucharlo, pero no siempre. *La Tetralogía del anillo*, dirigido por Furtwängler en la Scala el año 1950 es lo mejor que hay. Sin olvidar *Parsifal* dirigido el ’62 por Knappertsbusch”.

“Deberíamos pasar a hablar de cine. *La Strada* de Fellini es quizá la película que más me haya gustado. Me identifico con esa película, en la que hay una referencia implícita a san Francisco. Luego creo haber visto todas las películas de Anna Magnani y Aldo Fabrizi cuando tenía entre 10 y 12 años. Otra película que me gustó mucho fue *Roma città aperta*. Mi cultura cinematográfica se la debo sobre todo a mis padres, que nos llevaban muy a

menudo al cine”.

“En general puedo decir que me gustan los artistas trágicos, especialmente los más clásicos. Hay una bella definición que Cervantes pone en boca del bachiller Carrasco haciendo el elogio de la historia de Don Quijote: ‘Los niños la traen en las manos, los jóvenes la leen, los adultos la entienden, los viejos la elogian’. Esta puede ser para mí una buena definición de lo que son los clásicos”.

Me doy cuenta de que me han absorbido todas estas citas del Papa y de que desearía entrar en su vida por la puerta de sus preferencias artísticas. Sería, imagino, un largo itinerario. Incluiría el cine, desde el neorrealismo italiano al *Festín de Babette*. Me vienen a la cabeza otros autores y otras obras que él ha citado en otras ocasiones, quizá menores o peor conocidas o de carácter local, del *Martín Fierro* de José Hernández a la poesía de Nino Costa, a *El gran éxodo* de Luigi Orsenigo. Pienso también en Joseph Malègue y José María Pemán. Y obviamente en Dante y Borges, pero también en Leopoldo Marechal, el autor de *Adán Buenosayres*, *El banquete de Severo Arcángelo* y *Megafón o la guerra*.

Pienso en Borges porque Bergoglio, entonces profesor de literatura a los veintiocho años en el *Colegio de la Inmaculada* de Santa Fe, lo conoció personalmente. Bergoglio enseñaba en los dos últimos años del liceo cuando inició a sus alumnos en la escritura creativa. Yo mismo he tenido una experiencia parecida a la suya cuando tenía su edad, en el Instituto Massimo de Roma, fundando *BombaCarta*, y se la cuento. Al final pido al Papa que me narre su experiencia.

“Fue una cosa un poco atrevida –responde–. Quería encontrar la manera de que mis alumnos estudiaran *El Cid*. Pero a los chicos no les apetecía. Me pedían leer a García Lorca. Entonces decidí que estudiaran *El Cid* en casa y que en clase yo hablaría de los autores que les gustaban más. Naturalmente los chicos querían leer obras literarias más ‘picantes’, contemporáneas, como *La casada infiel* o clásicas, como *La Celestina* de Fernando de Rojas. Pero leyendo estas cosas que les resultaban entonces más atractivas, le cogían gusto a la literatura y a la poesía en general, y pasaban a otros autores. Y a mí me resultó una gran experiencia. Pude acabar el programa, aunque de forma no estructurada, es decir, no según el orden previsto, sino siguiendo el que iba surgiendo con naturalidad a partir de la lectura de los autores. Esta modalidad se me acomodaba muy bien: no era de mi agrado hacer una programación rígida, todo lo más conocer, sobre poco más o menos, a donde quería llegar. Y entonces empecé a hacerles escribir. Al final decidí pedir a Borges que leyera dos narraciones escritas por mis chicos. Conocía a su secretaria, que me había dado clases de piano. A Borges le gustaron muchísimo. Y me propuso redactar la introducción de una recopilación”.

“Entonces, Santo Padre, para la vida de una persona ¿es importante la creatividad?”, le pregunto. Se ríe y me responde: “¡Para un jesuita es enormemente importante! Un jesuita debe ser creativo”.

-FRONTERAS Y LABORATORIOS

Creatividad, pues: importante para un jesuita. El papa Francisco, cuando recibió a los padres y colaboradores de *La Civiltà Cattolica*, había enunciado

otras tres características importantes para el trabajo cultural del jesuita. Vuelvo con la memoria a aquel día, 14 de junio pasado. Recuerdo que entonces, en el intercambio que tuvimos, previo al encuentro con todo el grupo, ya me las había anunciado: diálogo, discernimiento y frontera. Y había insistido en particular en el último punto, citándome a Pablo VI que en un famoso discurso había dicho de los jesuitas: “Dondequiera que en la Iglesia las más candentes exigencias del hombre se han medido con el mensaje perenne del Evangelio, aun en los campos más difíciles y punteros, sea en las encrucijadas de las ideologías o en las trincheras sociales, allí han estado los jesuitas”.

Le pido al papa Francisco que me lo aclare un poco: “Nos ha pedido que estemos atentos a no caer ‘en la tentación de domesticar las fronteras: hay que salir al encuentro de las fronteras, y no traerse las fronteras a casa para darles un barniz y domesticarlas’. ¿A qué se refería? ¿Qué quería decirnos exactamente? Esta entrevista ha surgido de un acuerdo entre un grupo de revistas dirigidas por la Compañía de Jesús: ¿desea hacerles alguna invitación especial? ¿Cuáles deben ser sus prioridades?”.

-“Las tres palabras clave que dirigí a *La Civiltà Cattolica* pueden extenderse a todas las revistas de la Compañía, quizá con acentos diferentes propios de su naturaleza y sus objetivos. Cuando insisto en la frontera de un modo especial, me refiero a la necesidad que tiene el hombre de cultura de estar inserto en el contexto en que actúa y sobre el que reflexiona. Nos acecha siempre el peligro de vivir en un laboratorio. La nuestra no es una fe laboratorio, sino una fe-camino, una fe histórica. Dios se ha revelado como

historia, no como un compendio de verdades abstractas. Me dan miedo los laboratorios porque en el laboratorio se toman los problemas y se los lleva uno a su casa, fuera de su contexto, para domesticarlos, para darles un barniz. No hay que llevarse la frontera a casa, sino vivir en frontera y ser audaces”.

Le pregunto al Papa si puede ponerme algún ejemplo a partir de su experiencia personal.

-“Cuando se habla de problemas sociales, una cosa es reunirse a estudiar el problema de la droga de una *villa miseria*, y otra cosa es ir allí, vivir allí y captar el problema desde dentro y estudiarlo. Hay una carta genial del padre Arrupe a los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) sobre la pobreza, en la que dice claramente que no se puede hablar de pobreza si no se la experimenta, con una inserción directa en los lugares en los que se vive esa pobreza. La palabra ‘inserción’ es peligrosa, porque algunos religiosos la han tomado como una moda, y han sucedido desastres por falta de discernimiento. Pero es verdaderamente importante”.

“Y las fronteras son muchas. Pensemos en las religiosas que viven en hospitales: viven en las fronteras. Yo mismo estoy vivo gracias a ellas. Con ocasión de mi problema de pulmón en el hospital, el médico me prescribió penicilina y estreptomycinina en cierta dosis. La hermana que estaba de guardia la triplicó porque tenía ojo clínico, sabía lo que había que hacer porque estaba con los enfermos todo el día. El médico, que verdaderamente era un buen médico, vivía en su laboratorio, la hermana vivía en la frontera y dialogaba con la frontera todos los días. Domesticar las fronteras significa limitarse a hablar

desde una posición de lejanía, encerrase en los laboratorios, que son cosas útiles. Pero la reflexión, para nosotros, debe partir de la experiencia”.

-CÓMO SE ENTIENDE EL HOMBRE A SÍ MISMO

Pregunto al Papa si esto tiene validez también, y cómo, en el caso de una frontera tan importante como es la del desafío antropológico. La antropología que la Iglesia ha tomado tradicionalmente como punto de referencia y el lenguaje con el que la ha expresado siguen siendo referencia sólida, fruto de una sabiduría y una experiencia seculares. Y, sin embargo, el hombre al que se dirige la Iglesia no parece ya comprender esa antropología y ese lenguaje, ni considerarlos suficientes. Comienzo exponiendo el hecho de que el hombre se está interpretando a sí mismo de modo diferente a como lo ha hecho en el pasado, con categorías diferentes. Y esto se debe también a grandes cambios en la sociedad y a un estudio más hondo de sí mismo.

El Papa, en este momento, se levanta y va a coger su Breviario de la mesa de trabajo. Es un Breviario en latín y ya muy ajado por el uso. Lo abre por el Oficio de Lectura de la *Feria sexta*, es decir del viernes, de la semana XXVII. Me lee un pasaje del *Commonitorium Primum* de san Vicente de Lerins: “*Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate* (El mismo dogma de la religión cristiana debe someterse a estas leyes. Progresa, consolidándose con los años, desarrollándose con el tiempo, haciéndose más profundo con la edad)”.

Y prosigue el Papa: “San Vicente de Lerins compara el desarrollo

biológico del hombre con la transmisión del *depositum fidei* de una época a la otra, que crece y se consolida con el paso del tiempo. Ciertamente la comprensión del hombre cambia con el tiempo y su conciencia de sí mismo se hace más profunda. Pensemos en cuando la esclavitud era cosa admitida y cuando la pena de muerte se aceptaba sin problemas. Por tanto, se crece en comprensión de la verdad. Los exegetas y los teólogos ayudan a la Iglesia a madurar su propio juicio. Las demás ciencias y su evolución ayudan también a la Iglesia a aumentar en comprensión. Hay normas y preceptos eclesiales secundarios, una vez eficaces pero ahora sin valor ni significado. Es equivocada una visión monolítica y sin matices de la doctrina de la Iglesia".

"Por lo demás, en cada época el hombre intenta comprenderse y expresarse mejor a sí mismo. Y por tanto el hombre, con el tiempo, cambia su modo de percibirse: una cosa es el hombre que se expresa esculpiendo la *Nike* de Samotracia, otra la de Caravaggio, otra la de Chagall y, todavía, otra la de Dalí. Las mismas formas de expresión de la verdad pueden ser múltiples, es más, es necesario que lo sean para la transmisión del mensaje evangélico en su significado inmutable".

"El hombre va a la búsqueda de sí mismo, y es natural que en esta búsqueda pueda cometer errores. La Iglesia ha vivido tiempos de genialidad, como por ejemplo el del tomismo. Pero también vive tiempos de decadencia del pensamiento. Por ejemplo: no debemos confundir la genialidad del tomismo con el tomismo decadente. Yo, desgraciadamente, estudié la filosofía en manuales de tomismo decadente. En su pensamiento sobre el hombre la

Iglesia debería tender a la genialidad, no a la decadencia”.

“¿Cuándo deja de ser válida una expresión del pensamiento? Cuando el pensamiento pierde de vista lo humano, cuando le da miedo el hombre o cuando se deja engañar sobre sí mismo. Podemos representar el pensamiento engañado en la figura de Ulises ante el canto de las sirenas, o como Tannhäuser, rodeado de una orgía de sátiros y bacantes, o como Parsifal, en el segundo acto de la ópera wagneriana, en el palacio de Klingsor. El pensamiento de la Iglesia debe recuperar genialidad y entender cada vez mejor la manera como el hombre se comprende hoy, para desarrollar y profundizar sus propias enseñanzas”.

-ORAR

Lanzo al Papa una última pregunta sobre su modo preferido de orar.

“Rezo el Oficio todas las mañanas. Me gusta rezar con los Salmos.

Después, inmediatamente, celebro la misa. Rezo el Rosario. Lo que verdaderamente prefiero es la Adoración vespertina, incluso cuando me distraigo pensando en otras cosas o cuando llego a dormirme rezando. Por la tarde, por tanto, entre las siete y las ocho, estoy ante el Santísimo en una hora de adoración. Pero rezo también en mis esperas al dentista y en otros momentos de la jornada”.

“La oración es para mí siempre una oración ‘memoriosa’, llena de memoria, de recuerdos, incluso de memoria de mi historia o de lo que el Señor ha hecho en su Iglesia o en una parroquia concreta. Para mí, se trata de la

memoria de que habla san Ignacio en la primera Semana de los Ejercicios, en el encuentro misericordioso con Cristo Crucificado. Y me pregunto: ‘¿Qué he hecho yo por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cristo?’. Es la memoria de la que habla también Ignacio en la *Contemplación para alcanzar amor*, cuando nos pide que traigamos a la memoria los beneficios recibidos. Pero, sobre todo, sé que el Señor me tiene en su memoria. Yo puedo olvidarme de Él, pero yo sé que Él jamás se olvida de mí. La memoria funda radicalmente el corazón del jesuita: es la memoria de la gracia, la memoria de la que se habla en el *Deuteronomio*, la memoria de las acciones de Dios que están en la base de la alianza entre Dios y su pueblo. Esta es la memoria que me hace hijo y que me hace también ser padre”.

Me doy cuenta de que seguiría mucho tiempo este diálogo, pero sé que, como dijo el Papa una vez, no hay que “maltratar los límites”. En total hemos dialogado durante más de seis horas a lo largo de tres sesiones, el 19, el 23 y el 29 de agosto. He preferido organizar la redacción sin divisiones, para que no perdiera continuidad. Lo nuestro ha sido más una conversación que una entrevista: las preguntas han constituido como un telón de fondo que no imponía rígidos parámetros predefinidos. Incluso desde el punto de vista lingüístico hemos pasado con soltura del italiano al español, a menudo sin advertir la transición. No ha habido nada de mecánico, y las respuestas nacían del diálogo y dentro de un razonamiento que he procurado reflejar aquí, de modo sintético, como he podido (Spadaro. *Razón y fe*, 2013).

Creo que esta entrevista es una maravilla para el objeto de mi tesis. Es un filón desde el punto de vista cristiano, ético, filosófico, incluso político. Según mi humilde opinión, viene a confirmar el corazón del cristianismo, lo esencial del mensaje de Jesús, ese que hace inspirar mentes y corazones con extrema sensibilidad, como Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Leonardo Boff, J. Sobrino...y una larga lista de personas que siguen creyendo, a pesar de sus diferencias y puntualizaciones, que Jesús de Nazaret y el papel de la Iglesia en el mundo de hoy son vitales para recuperar los posibles pasados, dignificar el presente y construir un futuro más humano que se basa en el amor, la caridad y la solidaridad. Y esto, a pesar del propio hombre, es posible en el hombre.

Ha sido para mí un acicate para la fe en Francisco el hecho recientísimo que ha salido a la luz: Bergoglio salvó a muchos de la muerte y la tortura en la dictadura argentina. Es posible que pudiera haber hecho más...como todos nosotros: más en lo cercano y en las situaciones más lejanas y que directa o indirectamente todos colaboramos. Es este nuestro gran pecado estructural, nuestra omisión.

Pero en pocos días saldrá a la luz un libro que relata e investiga una especie de lista de personas que Bergoglio, como general de los jesuitas, ayudó. Pongo aquí la información al respecto:

“El jesuita que humilló a los generales”, de Sandro Magister, que saldrá a la luz a partir del 3 de Octubre. La historia jamás contada hasta ahora sobre la red clandestina con la que el joven Bergoglio salvó a decenas de "subversivos" de la crueldad de los dictadores argentinos. (Nello Scavo, "La lista di Bergoglio. I salvati da Francesco durante la dittatura", Prefazione di Adolfo Pérez Esquivel, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2013, pp. 192, euro11,90).



ROMA, 27 de septiembre de 2013 – En su entrevista a "La Civiltà Cattolica" que ha dado la vuelta al mundo, el Papa Francisco describe a la Iglesia como

"un hospital de campaña después de una batalla", donde la primera cosa que hay que hacer es "curar a los heridos".

Pero, ¿qué cambia cuando la batalla está en pleno proceso? En su Argentina, entre los años 1976 y 1983, Jorge Mario Bergoglio vivió los años de plomo de la dictadura militar. Secuestros, torturas, masacres, 30.000 desaparecidos, 500 madres asesinadas después de haber dado a luz en prisión a sus hijos, que luego les fueron sustraídos.

Lo que hizo en esos años el entonces joven provincial de los jesuitas argentinos ha sido un misterio durante mucho tiempo. Y un misterio tan impenetrable que hizo nacer la sospecha de que había asistido inerte al horror o, peor, que había expuesto a un peligro mayor a algunos de sus hermanos, los más comprometidos entre los resistentes.

Estas acusaciones volvieron a lanzarse la primavera pasada, tras su elección como Papa. Pero fueron inmediatamente rebatidas por voces eminentes, aunque muy críticas sobre el papel que en conjunto tuvo la Iglesia argentina en esos años: las madres de la Plaza de Mayo, el premio Nobel de la paz Adolfo Pérez Esquivel, Amnistía Internacional. La misma magistratura argentina había exonerado a Bergoglio de todas las acusaciones, después de haberlo interrogado en un juicio entre 2010 y 2011.

Pero si bien ya se ha verificado que el actual Papa no había hecho nada condenable, aún no se sabía si, en esos años terribles, había hecho algo bueno para "curar a los heridos".

Pero esta falta de información acabó ayer, porque ahora, gracias a un libro publicado por la EMI, pequeño de volumen pero explosivo en el contenido, se alza por primera vez el velo sobre esta faceta desconocida del pasado del Papa Francisco.

Estará en las librerías a partir del 3 de octubre; seguidamente saldrá en otros ocho países del mundo donde ya se están realizando las traducciones. Su título: "La lista de Bergoglio". Y el pensamiento vuela enseguida a "La lista de Schindler", inmortalizada en la película de Steven Spielberg. Porque la sustancia es la misma, como dice a continuación el subtítulo del libro: "Los salvados por Francisco durante la dictadura. La historia jamás contada".

En la parte final del libro se ha incluido la transcripción íntegra del interrogatorio al que fue sometido el entonces arzobispo de Buenos Aires, el 8 de noviembre de 2010. Frente a los tres jueces, Bergoglio es acosado durante tres horas y cincuenta minutos con preguntas insidiosas, en particular del abogado Luis Zamora, defensor de las víctimas. Un pasaje clave del interrogatorio es el momento en el que le piden a Bergoglio que justifique sus encuentros con los generales Jorge Videla y Emilio Massera en 1977.

Dos sacerdotes muy cercanos a él, los padres Franz Yalics y Orlando Yorio, habían sido secuestrados y encarcelados en un lugar secreto. El primero había sido durante dos años su director espiritual y el segundo su profesor de teología; después se habían comprometido a fondo con los pobres de las "villas miserias" de Buenos Aires, y esto los había convertido en blanco de la represión. Cuando fueron capturados, el entonces provincial de los jesuitas se movilizó para saber dónde estaban detenidos. Lo supo: estaban en la tristemente célebre Escuela Superior de Medicina de los oficiales de la marina, de la que pocos salían vivos.

Para pedir su liberación Bergoglio quiso reunirse, sobre todo, con el general Videla, en esa época el número uno de la junta. Y lo consiguió dos veces, la segunda convenciendo al sacerdote que celebraba la misa en la casa del general para que dijera que estaba enfermo, y así poder sustituirlo. Este coloquio confirmó de manera definitiva que los dos jesuitas estaban en las cárceles de la marina.

No le quedaba, por tanto, otro recurso que dirigirse al almirante Massera, personaje irascible y vengativo. Tuvo dos encuentros, el segundo de los cuales fue brevísimo. "Le dije: Mire, Massera, quiero que me los devuelva vivos. Me levanté y me fui", dijo Bergoglio en el interrogatorio de 2010.

La noche siguiente los padres Yalics y Yorio fueron drogados, metidos en un helicóptero y abandonados en medio de una ciénaga. Pero en los seis meses que estuvieron prisioneros y fueron torturados, a los dos sacerdotes se les hizo creer que habían sido delatados por su padre provincial. Y en una ficha de los servicios secretos alguien escribió: "A pesar de la buena voluntad de padre Bergoglio, la Compañía de Jesús argentina no ha hecho limpieza en su interior", insinuando una complicidad por su parte con la represión.

"Una canallada", dijo cortante sobre esta insinuación el fiscal del juicio de 1985, que condenó a cadena perpetua tanto a Videla como a Massera. En cuanto a los padres Yalics y Yorio, ambos reconocieron la falsedad de las acusaciones contra su superior, con el cual se reconciliaron públicamente.

El entonces general de los jesuitas había conseguido dar una idea de sí mismo a los generales de ser una persona que permanecía escondida en su Colegio Máximo de San Miguel, esperando tiempos mejores. Pero lo que el libro revela, por primera vez, es mucho más.

Nello Scavo, autor de la investigación y cronista judicial de "Avvenire", ha descubierto, con la ayuda de numerosas personas que habían huido y uniendo sus testimonios como un puzle, que Bergoglio tejía silenciosamente una red clandestina que consiguió salvar a muchas decenas, sino centenares, de personas cuyas vidas corrían peligro.

Mientras el general Videla urdía sus sanguinarios planes desde los salones de la Casa Rosada, a pocos pasos de distancia, en el callejón que se adentra en el barrio de Monserrat, surgía la iglesia de San Ignacio de Loyola, con anexa una residencia de los jesuitas y una escuela. Aquí, el provincial de los jesuitas citaba a los perseguidos para darles las últimas instrucciones antes de embarcarlos clandestinamente en los barcos que transportaban fruta y mercancía desde Buenos Aires a Montevideo, en Uruguay, a una hora de navegación. Jamás los militares se imaginaron que ese sacerdote los desafiaba desde tan cerca.

El éxito de cada operación dependía de la salvaguardia del secreto que existía también entre quienes la realizaban o se beneficiaban. Las personas que entraban en la red de protección organizada por Bergoglio no conocían la existencia de otros que estaban en su misma situación.

Al colegio de San Miguel llegaban, o desde él salían, por motivos aparentes de estudio, de retiro espiritual o de discernimiento de la vocación, hombres y mujeres que, en realidad, estaban siendo buscados como "subversivos". Para ponerlos al seguro a menudo la meta era Brasil, donde a su vez había una red análoga de protección organizada por los jesuitas del lugar.

Pero el único que sostenía las riendas era Bergoglio. El anciano jesuita Juan Manuel Scannone, hoy el teólogo más importante de Argentina, y el más estimado

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

por el Papa actual, vivía en esa época también en San Miguel. Pero no se dio cuenta de nada. Solamente muchos años después, él y otros empezaron a confiarse y a entender: "Si uno de nosotros hubiera sabido y hubiera sido secuestrado y sometido a tortura, toda la red de protección habría saltado. Padre Bergoglio era consciente de este riesgo y por eso mantuvo el secreto. Un secreto que mantuvo también después, porque nunca ha querido presumir de esa excepcional misión".

La "lista" de Bergoglio es un conjunto de historias personales muy distintas, de lectura apasionante, cuyo rasgo común es haber sido salvados por él. Tenemos a Alicia Oliveira, primera mujer juez penal de Argentina y también la primera a ser despedida tras el golpe militar, no católica y ni siquiera bautizada, que entró en la clandestinidad y a la que Bergoglio, metiéndola en el maletero de su coche, hacía entrar en el colegio de San Miguel para que viera a sus tres hijos.

Hay también tres seminaristas del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, asesinado en 1976 por los militares con un falso accidente de coche, al haber descubierto quienes eran los verdaderos responsables de los numerosos asesinatos.

Está Alfredo Somoza, literato, salvado sin que fuera consciente de ello. Están Sergio y Ana Gobulin, comprometidos en las villas, casados por el padre Bergoglio, él arrestado y ella buscada, ambos salvados y expatriados con la ayuda del entonces vicecónsul italiano en Argentina, Enrico Calamai, otro de los héroes de la historia.

Como Papa, pero primero como hombre, Francisco no deja de sorprender. Este artículo ha sido publicado en "L'Espresso" n. 39 del 2013, en los kioscos a partir del 27 de septiembre: L'Espresso. Traducción en español de Helena Faccia Serrano, Alcalá de Henares, España (Magister. Chiesaexpressonline.it, 2013).

7. LA CARITAS: DE AMOR Y JUSTICIA. CONFLUENCIAS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. ANÁLISIS Y ALTERNATIVA A LA POLÍTICA ECONÓMICA.

“Para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión”
(Medellín, § 1).

Al hilo de esta compleja cuestión que plantea Vattimo con el debolismo kenótico-caritativo, desde su profundo conocimiento teológico y filosófico y, a pesar de considerarse más habermasiano que vattimiano, J. A. Estrada apoya la idea base de la kénosis, observando que la salvación no está referida simplemente al más allá, sino que se traduce en el más acá de la historia. Genera un proyecto de vida con sentido, sólo posible a partir de Jesús, como sugiere a lo largo de su libro *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*.

La humanización es la otra cara de la filiación divina: la de su crecimiento en santidad y en conocimiento. Jesús, como deja patente en este libro Estrada, no fue un superhombre, sino que asumió plenamente la constitución humana, con todo lo que conlleva de inseguridad y búsqueda, de fe en Dios, de pruebas. Ahí es donde este Jesús –*Un tal Jesús* como dirían los hermanos Vigil- muestra los valores humanos tan divinos por los que vivió, luchó y murió, así como la respuesta homicida de la sociedad y de la religión, representadas por sus líderes que, al final, arrastraron al pueblo.

La cruz es la última expresión de la impotencia humana, de la lucha por otra religión y sociedad posibles y de la presencia de Dios en su vida y muerte. Su filiación divina se comunica plenamente desde la cruz y se confirma con la resurrección. La instauración del reino de Dios culmina así la resurrección, que implica un corte y un cambio de época para Israel y en la historia de las religiones. La vida de Jesús es la clave de sentido para la resurrección. Desde ahí es posible una cristología que sea un proyecto de vida para el hombre de hoy. (Estrada 2013).

Recuerdo cuál fue la primera impresión que me dieron aquellos grupos ultra católicos que “misionaban” en la zona de Latinoamérica en la que yo me encontraba. Había en estos grupos conocidos de la televisión: actores, personas pudientes que charlaban entre ellos sobre sus sirvientes, a la vez que orgullosos sumaban la larga cuenta que llevaban ese año de conversos. Se referían a los nuevos bautizados, confesos y seguidores que podían rescatar de esos pueblecitos alejados del mundo y de Dios todopoderoso. Después de llevar una vida rutinaria en la abundancia, la ocasión de tener unas semanas “salvando almas” y haciendo de rey mago viene hasta bien para dejar la conciencia más tranquila...

Su estadística era prometedora. Dejaban camiones de comida para repartir y se regresaban después de unos días “benditos” y sudorosos contentos de haber expulsados más de un “demonio” de esos barrios polvorientos.... Todo apuntaba a que ellos se consideraban algo así como aquellos justos que podrían salvar la ciudad de Sodoma de la destrucción (Gn 18, 17-33). Ni que contar la desesperación que me suscitaba algún que otro pastor, en este caso ultra protestante, que anunciaba a voces limpias en medio de la calle -por “inspiración divina”- que la vecina que no iba a su culto ya tenía un cáncer que sólo él podía curar. Al final, como nos podemos imaginar, la mujer acabó en su iglesia. Faltaría más..., bajo estos parámetros siempre funciona bien y rápido el miedo.

Más allá de que las zonas pobres e ignorantes sean caldos de cultivo de las nuevas sectas, reconocidas o no, lo que ocurre en el seno de la iglesia católica es el hecho de que “nuevos cruzados cristianos” son suscitados desde los emergentes grupos ultra-católicos, y esto se está interpretando como la acción de Dios ante estos tiempos de increencia, como si de los nuevos profetas de hoy se tratasen, como si Dios, pudiéramos afirmar, hubiese hablado.

El problema está en que perdemos una oportunidad de oro, una posibilidad de cambio y adaptación a las señales y signos de la nueva edad religiosa en la que estamos inmersos, la posibilidad de interpretar que Dios mismo nos esté anunciando, a través de continuas protestas, desajustes religiosos y críticas sociales que supone siempre nuestra sordera y ceguera teológica, la necesidad de transformar las mentes y renovar las estructuras. Así pues, más que reflexionar, estamos leyendo que hay personas capaces de hacerlo “como Dios *manda*”. Por lo que, mientras siga

habiendo fanáticos, gente que cubra situaciones incómodas, ¿para qué plantearnos convertirnos, “nacer de nuevo”? ¿Para qué reflexionar sobre lo que Dios quiere o por dónde sopla el Espíritu en su Iglesia?

Jesús de Nazaret fue, recordemos, alguien cercano a su pueblo, a su gente, a sus problemas y alegrías. Como nos recuerda Pagola, esta actitud le trajo problemas (como al mismo Pagola), graves consecuencias. Los especialistas de las escrituras no leyeron e interpretaron que Dios era de otra manera de pensar y sentir a como ellos, atrincherados, entendían. El anuncio de que Dios no quiere sacrificios sino misericordia era demasiada debilidad por parte de Dios como para aceptarlo como verdadero culto. Esa libertad ponía en peligro el sistema, la institución:

No se lo perdonaron. Se identificaba demasiado con las víctimas inocentes del imperio y con los olvidados por la religión del templo. Ejecutado sin piedad en una cruz, en él se nos revela ahora Dios, identificado para siempre con todas las víctimas inocentes de la historia. Al grito de todos ellos se une ahora el grito de dolor del mismo Dios.

En ese rostro desfigurado del Crucificado se nos revela un Dios sorprendente, que rompe nuestras imágenes convencionales de Dios y pone en cuestión toda práctica religiosa que pretenda dar culto a Dios olvidando el drama de un mundo donde se sigue crucificando a los más débiles e indefensos.

Si Dios ha muerto identificado con las víctimas, su crucifixión se convierte en un desafío inquietante para los seguidores de Jesús. No podemos separar a Dios del sufrimiento de los inocentes. No podemos adorar al Crucificado y vivir de espaldas al sufrimiento de tantos seres humanos destruidos por el hambre, las guerras o la miseria.

No nos podemos encerrar en nuestra "sociedad del bienestar", ignorando a esa otra "sociedad del malestar" en la que millones de seres humanos nacen solo para extinguirse a los pocos años de una vida que solo ha sido muerte. No es humano ni cristiano instalarnos en la seguridad olvidando a quienes solo conocen una vida insegura y amenazada.

Cuando los cristianos levantamos nuestros ojos hasta el rostro del Crucificado, contemplamos el amor insondable de Dios, entregado hasta la muerte por nuestra salvación. Si lo miramos más detenidamente, pronto descubrimos en ese rostro el

de tantos otros crucificados que, lejos o cerca de nosotros, están reclamando nuestro amor solidario y compasivo (Pagola 2012).

Más en la línea vattimiana, aunque con algún matiz diferenciador, observaremos lo que considero una línea argumentativa teológica muy presente en la época contemporánea: la teología de la liberación. No faltan mentes “bien pensantes” que acusan a esta teología de inspirarse en ideologías excesivamente “inmanentes” y hasta hostiles a toda trascendencia; de ser una falsa teología carente de espiritualidad. Sin embargo, tiene su raíz y su crédito en algo anterior a ellos mismos: la rica experiencia espiritual que palpita, especialmente, en el continente latinoamericano.

Los rasgos de esa espiritualidad conectan con la esencia cristiana de siempre y son rasgos que sirven también a Occidente, al mundo entero. Responde, así, a los signos de un tiempo de cautiverio y de liberación. Esta espiritualidad y teología se centra profundamente en el Jesús histórico. El tema del Jesús histórico, como contrapuesto al Cristo de la fe, adquirió carta de ciudadanía en la teología del XVIII, en el contexto de la teología liberal protestante, preocupada por la búsqueda de los datos biográficos del “Jesús verdadero”, como reacción a la tradición dogmática de la Iglesia y en respuesta a la crítica promovida por el racionalismo de la ilustración. Pero la tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se remonta al Nuevo Testamento y ha aparecido en los momentos de graves crisis y de renovación del cristianismo, especialmente en Europa.

Se parte de la premisa de que si Jesús es la presencialización de Dios y el Reino, no hay otra manera de vivir la vida de hijos de Dios que la que él vivió. La auténtica tarea exegética está en rescatar a Jesús partiendo de la sospecha de que en nombre de Cristo ha sido posible ignorar y hasta contradecir valores fundamentales de la predicación y la actuación de Jesús de Nazaret. Se sospecha que se ha reducido a Jesús a pura abstracción que niega la misma posibilidad de negar la verdad. Se sospecha también que muchos discursos buscan apartar a Jesús de la conflictividad de la historia y condenar así cualquier subversión. Pero sobre todo lo que realmente es sospechoso es la tendencia a absolutizar inmoderadamente a Cristo, cosa que ingenuamente aceptamos los cristianos. La total absolutización de Cristo introyecta en las conciencias una concepción ahistórica, como entendiendo que si se ha conseguido ya lo absoluto,

entonces el interés por lo histórico-no absoluto es realmente relativo. Nada es pecado por estar prohibido, sino por ir contra el Reino.

El problema no es la des-mitologización de la figura de Jesús, sino su des-manipulación. No es tanto un problema teórico o académico, aunque su estudio aporta datos importantes. Para rescatar a Jesús no hay más camino que volver a Jesús (Sobrino 1982, 100-102). Y lo más histórico de Jesús es su práctica y actividad para incidir sobre su realidad circundante y transformarla en una dirección determinada: la del Reino de Dios.

Vuelvo a repetir con Zabala que el gran debate no es sobre la cuestión de si somos ateos o creyentes, sino de qué Dios somos creyentes o ateos. El problema es ver cuál es el Dios verdadero, discernir entre el Dios verdadero y la multitud de ídolos.

En este discernimiento del Dios verdadero frente a los ídolos, esta espiritualidad y teología se deja guiar por Jesús de Nazaret. «A Dios nadie lo ha visto. Es Jesús quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Para conocer al Dios verdaderamente “cristiano” hemos de renunciar a nuestras ideas previas sobre Dios y aprender qué, quién y cómo es Dios...a partir de Jesús. El Nuevo testamento no nos dice tanto que Jesús sea Dios cuanto que Dios es Jesús. Creer en Jesús es creer en el Dios bíblico, no en un dios falso, sino en el Dios del Reino, encarnado, universal pero concreto, que “tomó carne”, cultura, dialecto, nación..., en el Dios de la vida, de los pobres (universal, pero parcial), liberador y ecuménico, pues escucha a todos los que le invocan sinceramente.

Como dice Víctor Codina en *Qué es la teología de la liberación* (páginas 16 y 17), las tesis principales de dicha teología se resumen en cinco:

¿Cuáles son las tesis principales de la Teología de la Liberación sobre Jesucristo?

1. Jesús entra en el mundo desde el reverso de la historia, no desde el centro sino desde el margen: Israel un país pobre y dependiente, Belén un lugar desconocido, Nazaret una zona despreciada, Hijo de un artesano ignorado y de una mujer del pueblo. Desde sus comienzos inicia un mesianismo pobre y humilde, anuncia la buena nueva a los pobres (Lc. 2) y causa turbación a Herodes

y a los poderosos (Mt 2). Jesús vence la tentación de poder y de riqueza y comienza un camino de servicio y amor sobre todo a los pobres.

2. El centro de la predicación de Jesús es el Reino de Dios. El Reino es un proyecto maravilloso de Dios sobre toda la humanidad, la utopía de una humanidad fraterna y filial, el plan de comunicar vida plena a todos. Este proyecto de Dios es englobante: no sólo incluye los bienes del Espíritu sino también los de la tierra, no es sólo personal sino colectivo, no es sólo para más allá de la muerte, sino que se inicia acá en la historia. Es una Buena noticia para todos los que viven bajo cualquier tipo de esclavitud y de muerte, para todos aquellos que de ordinario sólo reciben malas noticias (Lc. 4,16 - 21).

3. Jesús realiza el Reino. Este Reino de Dios, anunciado por los profetas y ahora por el mismo Jesús, comienza a ser ya una realidad: Dios se acerca a los hombres en Jesús, su presencia es liberadora. Jesús ofrece la liberación de todos los males: hambre, enfermedad, división, muerte y sobre todo de la raíz de todo mal: el pecado. Este Reino se comienza a realizar precisamente con aquello que la sociedad de aquel tiempo marginaba: pobres, enfermos, mujeres, niños, pecadores públicos. Los marginados son acogidos de forma preferencial por Jesús: los sana, come con ellos (Lc. 15,1), los llama bienaventurados (Lc. 6) y se identifica con ellos (Mt 25). Este Reino no es algo mágico: exige conversión (Mc 1,15).

4. El Reino es conflictivo. Jesús se enfrenta a los poderosos de su tiempo, causantes de la opresión del pueblo. Denuncia la opresión religiosa y los ídolos de muerte que asesinan al pueblo: una falsa imagen de Dios, el dinero, el poder..... Los dioses de la muerte se alían contra Jesús y lo asesinan. Jesús muere crucificado en nombre del Imperio Romano y del Poder Religioso Judío. Pero esta muerte es salvadora para todos los hombres y todos los tiempos, ya que él cargó con el pecado del mundo, como el Siervo de Yavé, y por sus heridas hemos sido sanados (Is 53,5).

5. La resurrección como triunfo y anticipación de la liberación definitiva. El Padre no abandona a Jesús, escucha su clamor en la cruz. Al resucitar a Jesús a la vida definitiva, Dios muestra que Jesús tenía razón, que su camino es el verdadero. Comienza ya la utopía del Reino, se anticipa la liberación definitiva de toda muerte y de todo mal. Esta resurrección es una mala noticia para todos los Pilato, Herodes y Caifás del mundo, y en cambio es una alegre noticia para todos los crucificados de este mundo: la última palabra no la tiene nunca el verdugo, ni el injusto sino Dios, que hará

triunfar la verdad y la justicia sobre el mal y la muerte. La resurrección desencadena un dinamismo de esperanza y de liberación, como aparece en este texto de Luis Espinal que siguió a Jesús hasta el martirio:

"Tu dolor ya pasó; tus enemigos han fracasado antes de nacer. Tú eres el Rey de la sonrisa definitiva (.....). Con nuestros cuerpos aún en al brecha, y con el alma rota, te gritamos los primeros vítores hasta que se desencadene la eternidad (.....). Señor triunfador de los siglos, quita todo rictus de tristeza de nuestros rostros. No estamos embarcados en un azar, la última palabra ya es tuya. Más allá del crujiir de nuestros huesos, ya ha empezado el "Aleluya" eterno. Que las mil gargantas de nuestras heridas se sumen ya a tu salmodia triunfal".

Seguir a Jesús. La Teología de la Liberación insiste en que Jesús llama al seguimiento, la Cristología debe conducir a una práctica, a proseguir la misión liberadora de Jesús, a seguir su camino liberador en nuestra historia de muerte e injusticia, a saberle descubrir en los pobres de nuestro mundo que esperan una liberación. El martirologio latinoamericano muestra que muchos cristianos se han tomado en serio en América Latina el seguimiento de Jesús, hasta dar su sangre por la fe y la justicia, como el Señor.

De este modo para la Teología de la Liberación creer en Jesús significa seguirle, proseguir en nuestra historia concreta su camino (Codina. Emigrazione Notizie, 2006).

Según Leonardo Boff, la raíz teológica de liberación “latinoamericana y tercermundista” está en la opresión (Varios 1986, 51-54). Por ello la teología de la liberación debe buscar «la liberación social y política que apunta a la eliminación de las causas inmediatas de la pobreza y la injusticia, en particular las estructuras socioeconómicas» (Rowland 2000, 50)

Así, pues, el pueblo de Dios, como afirma el documento de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia), (“Presencia de la Iglesia”, 6 de septiembre de 1968, DZ 4493) «no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en Latino América». En Puebla (México), en el Documento de la III Conferencia General del Episcopado

Latinoamericano (“La evangelización”, 13 de febrero de 1979, DZ 4627) se expone con claridad:

“La liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, [...] y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de la iniquidad y la liberación para el crecimiento progresivo del ser, por la comunión con Dios y con los hombres [...]”

Y es que, como afirma J. L. Segundo, cuando algo inhumano se percibe en una práctica que los cristianos justifican con su fe, es menester sospechar que esa fe ha sido deformada (Ellacuría y Sobrino 1990, 373-391). Así lo entiende el ideólogo de la liberación (Gustavo Gutiérrez):

el anuncio de la Buena noticia de Dios es un poderoso factor de personalización; gracias a ella –a la Buena noticia- los hombres y mujeres toman conciencia del sentido profundo de su existencia histórica, y viven una esperanza activa y creadora en el cumplimiento pleno de la fraternidad que buscan con todas sus fuerzas

Interesante J. M^a Vigil, citando *The Myth of Christian Uniqueness*, «Un movimiento mundial de liberación necesita de un diálogo interreligioso mundial» (Tamayo 2005, 152). Ya que es «Imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones. Imposible la paz entre las religiones sin diálogo de religiones. Imposible el diálogo entre las religiones sin un estudio teológico» (Küng 1992, 131.)

Gustavo Bueno, en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989 analiza en la cuestión novena a la teología de la liberación. Aunque no estoy de acuerdo con algunas de sus conclusiones, destaco la magnífica entrada que hace al respecto de esta teología:

La *teología de la liberación* puede ser interesante para quienes no son teólogos, ni siquiera creyentes, por muchos conceptos. Por ejemplo, un político marxista antimperialista, no cristiano (ya sea ateo, ya sea musulmán), puede ver en ella una fuerza con la que merezca la pena aliarse y en cuyos «antecedentes» puede confiar,

si tiene en cuenta que su posible aliado no improvisa, como un oportunista, sus proyectos. Está inspirándose en antiquísimos textos sagrados fundacionales: San Lucas (4, 18) dice que Jesús ha venido «a anunciar a los presos su

liberación, a dar libertad a los oprimidos» y San Pablo les dice a los Gálatas (5, 13): «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad». Nuestro político tenderá a ver –continúa asegurando Bueno-, con hermenéutica pragmática, en estos textos, más bien consignas de liberación nacional (basta sustituir «gálatas» por nicaragienses o por negros sudafricanos) que metafísicas consignas relativas a la «liberación» de las acechanzas de Lucifer, o a la liberación de los bajos instintos desatados por el pecado original, o a la «salvación de la finitud» (Bueno 1989, 347)

Y poco después aterriza -si cabe más- en su propuesta:

Pero no solamente un activista del comunismo o del anarquismo: un historiador de las ideas políticas puede ver la *teología de la liberación* como un territorio en el que han influido, de diversa manera, que interesa analizar, ciertas ideas marxistas. Un historiador de la iglesia podrá acaso incorporar una parte importante del movimiento de la *teología de la liberación* a la serie de los movimientos «revolucionarios» que, de modo intermitente, han tenido lugar en la cristiandad de todos los tiempos, desde los montañistas hasta los valdenses, desde los joaquinistas hasta los anabaptistas de Juan de Leyden. También un sociólogo podrá ver en los documentos de la *teología de la liberación* material abundante para analizar el alcance ideológico que corresponde a la utilización diferencial de las citas del antiguo o del nuevo Testamento. Un filósofo humanista de la religión podrá encontrar en la *teología de la liberación* un modelo de su propia concepción, llevado a efecto por medio de un lenguaje figurado (ibid., 348).

Y en la página 350 asegura que es:

un modo cristiano de entender las relaciones de la Iglesia (tomada como referencia constante) con el poder político, y un modo de entender las relaciones de la Iglesia presente con su pretérito y su futuro, y el del Estado, lo que equivale a una concepción o teología de la Historia (Bueno, op. cit, p 350)

Pero si hay una aportación más que interesante de G. Bueno al respecto de la teología de la liberación es aquella que sitúa las dos posibles versiones de aproximación filosófico-teológica:

1) En primer lugar, podría pensarse que estas realidades históricas, sociales, etc., se dan a sí mismas la forma del Estado, que es ya, por sí mismo, una estructura religiosa, divina, como si fuese Dios quien, a través de las luchas de los

hombres, ha llegado a alcanzar en el Estado la conciencia de sí mismo. El cesaropapismo es una forma histórica de esta alternativa; Hobbes y Hegel son sus teóricos. Podríamos decir: son los «teólogos de la liberación de la naturaleza», por medio de su doctrina de la identificación en el límite del Estado y la Iglesia.

2) En segundo lugar, podría pensarse que esas realidades vivientes, sociales e históricas, se configuran enfrentándose contra el Estado opresor, o imperialista: la liberación se vivirá ahora no tanto como liberación de la naturaleza, o de la ley natural, sino como liberación del Estado, llevada a cabo por el pueblo. La liberación no será ahora un proceso previo, o un instrumento para la salvación del pecado y de la Tierra, sino el contenido intrínseco de la misma salvación.

La *teología de la liberación* está más cerca, sin duda, de esta última vía que de las vías anteriores. Queremos subrayar, con todo, que en esta sistemática, tanto la *teología de la liberación* (podríamos hablar del «demopapismo»), como el cesaropapismo, se nos muestran como versiones de una misma alternativa, la de la identificación del orden temporal y el orden eterno.

Refiriéndonos al «postulado de transformación» de la religión en ucronismo moral: esta transformación tendrá lugar de modos diferentes, según las alternativas que se elijan. Aunque en todas ellas lo que vendrá a resultar es una creciente importancia de los planes y programas humanos seculares (desde las obras de caridad, o el ascetismo individual, hasta la acción comercial «honrada», o la participación en las guerrillas de los movimientos de liberación), si bien insertadas en este marco de ucronía moral que se deja ver siempre con facilidad en medio de la liturgia, más o menos abigarrada. Refiriéndonos a la *teología de la liberación*: es interesante constatar la alta frecuencia con la que los teólogos de la liberación dicen que la liberación consiste, entre otras cosas, en la liberación del *eclesialismo* incluso, en la liberación de la teología (Juan Luis Segundo), es decir, la liberación de las alternativas I y II, en el sentido de la secularización humanística (Bueno, op. cit, pp. 353-354).

En la página 358 se atreve Gustavo Bueno a afirmar el carácter de inmanencia que debe regir a la teología de la liberación:

la circunstancia de que la *teología de la liberación* subraye la necesidad de que el cristiano tiene que preocuparse por los asuntos políticos muy precisos (por ejemplo, los asuntos del tercer mundo, y en particular, la deuda exterior de los

diversos Estados de América latina), no puede considerarse como una circunstancia insólita en la Historia del cristianismo. Por consiguiente, nadie podrá comprender el significado de la *teología de la liberación* presentándola, *ex abrupto*, como mera alternativa al neoplatonismo de la trascendencia absoluta que es, sin embargo, lo que muchos hacen. El significado de la *teología de la liberación* no puede dibujarse por oposición a ese supuesto cristianismo de trascendencia absoluta, porque ello equivaldría a identificar a la *teología de la liberación* con el «cristianismo de inmanencia», como si en la *esencia* del cristianismo no figurase como contenido más genuino precisamente el postulado de esa inmanencia de Dios en el hombre, en virtud de su dogma central de la unión hipostática. El significado de la inmanencia reivindicada por la *teología de la liberación* ha de dibujarse en oposición a otras inmanencias definibles en el cristianismo tradicional

(...) las diferencias entre la *teología de la liberación* y otras direcciones de la teología, si existen, habrá que dibujarlas como diferencias en el modo de entender las relaciones del hombre con Dios, y recíprocamente, a través de la Iglesia. (Bueno, op. cit, p 358).

No pienso como dice G. Bueno, que “Por su contenido, la *teología de la liberación* parece representar más bien, el testimonio de un clero que está en retirada”. Ahora bien, en mi opinión sí es cierto lo que continúa advirtiendo:

(...) pero que ha visto, con una evidencia que le honra, que es indecente toda actitud de compromiso fundada en la teología tradicional y que ésta en el fondo no es otra cosa sino complicidad. Sin embargo, estamos dispuestos a conceder que esta vía de especulación confusionaria, en la que creemos consiste la *teología de la liberación* es, sin embargo, la única accesible para muchas personas que se formaron en el cristianismo y a quienes una claridad excesiva podría contribuir incluso a apagar su fuego revolucionario (Bueno, op. cit, p 375).

Rafael Velasco, S.J afirma el carácter práctico-político de la teología:

“Toda Teología es política”, dice Juan Bautista Metz. Esto significa que toda concepción acerca de cómo es Dios lleva aparejada una idea acerca de cómo este Dios interviene en el mundo y tiene que ver (o no) con los problemas, las acciones, las aspiraciones y los deseos de los seres humanos.

Y añade con mucha agudeza y objetividad:

El cristianismo como intento de realización histórica de la misión de Jesús, ha tratado de hacer historia este Reino, con resultados diversos: a veces realizaciones grandes y otros errores inmensos, fundamentalmente cuando se confundió religión y política, es decir cuando el poder y el afán de dominio se impuso en la concepción religiosa. La historia está plagada de ejemplos. Que toda teología tenga implicancias políticas, porque el creyente, el que reflexiona acerca de Dios está planteándose un modo de involucrarse en lo humano, no significa que la teología debe regir sobre la política. Eso es confundir el orden de las cosas y superponer los planos.

(...) A la Iglesia Católica en particular, en occidente, le ha costado mucho comprender –a lo largo de su bimilenaria historia- que no está llamada a ser una suerte de “partido de Dios”, ni una agencia de moralidad internacional, sino que debe ser signo de lo que los seres humanos estamos llamados a ser: una comunidad de hermanos, que luchan por un mundo más justo para todos, porque su Dios –que es Padre de todos sin excepción- quiere un mundo más justo, solidario y humano (Velasco. Miradaglobal.com, 2011).

Por otro lado, Gustavo Gutiérrez entiende que

el anuncio de la Buena noticia de Dios es un poderoso factor de personalización; gracias a ella –a la Buena noticia- los hombres y mujeres toman conciencia del sentido profundo de su existencia histórica, y viven una esperanza activa y creadora en el cumplimiento pleno de la fraternidad que buscan con todas sus fuerzas (Gutiérrez 1999, 308).

Y en relación al debolismo kenótico-caritativo, Metz afirma conectando acción y mística:

Pero no debemos engañarnos, ya lo dijimos antes, con la idea del “reino de los cielos”, porque este concepto –que se usa en el evangelio de Mateo- es sinónimo de reino de Dios. Y a Dios se lo encuentra y se lo sirve en este mundo.

La coartada usada por algunos sectores para el descompromiso es la frase de Jesús “mi reino no es de este mundo”. Muchas veces quienes la usan, para negar las consecuencias políticas del mensaje cristiano, lo que pretenden es recluir lo religioso

al plano del buen corazón, del culto intimista, de la bondad personal y se lo saca del terreno de la justicia social, de la liberación de los oprimidos, de la ética global y de la política. Por eso, todo pretendido “apoliticismo” –caballo de batalla de los sectores conservadores- no es sino un subterfugio para dejar las cosas como están; para evitar cualquier compromiso con el cambio y la transformación social desde sus causas.

Porque lo que Jesús quiere decir es que ese Reino no se rige con los criterios de este mundo en el que la autoridad se impone por la fuerza, los débiles son aplastados y los más fuertes se alzan con el botín; sino que este reino se hace con la fuerza silenciosa del amor, con el esfuerzo del trabajo cotidiano, con la honestidad oculta de muchos, con el compromiso por que los pobres sean tenidos como el centro de las preocupaciones políticas y sociales. Esos criterios -se aprecia con claridad- no son de este mundo que impone el egoísmo y el consumo como sus marcas distintivas (ibídem).

¿Conserva, pues, aún vigencia la teología de la liberación? Yo, al igual que muchos, entre ellos Rafael Velasco, pienso que sí. Dice Velasco:

Ese nuevo método ha significado un desafío para la teología católica posterior: hacer teología de las cosas temporales desde la historia y en diálogo con otras disciplinas científicas evitando partir desde principios universales desencarnados que se aplican a toda situación y época.

El método

Toda teología es un acto segundo: una reflexión sobre el acto de Fe. La Teología de la Liberación afirma que el lugar teológico ya no son sólo los textos sagrados sino también que hay lugares particulares en los que se manifiesta Dios. Y ese lugar teológico refiere a la realidad. Es un lugar histórico, cultural, social, político.

Y en Latinoamérica –el continente más injusto en cuanto a distribución de las riquezas– la realidad desde la que debe leerse la Escritura es la del pueblo crucificado; “un pueblo históricamente crucificado”, decía Ignacio Ellacuría. Un pueblo crucificado en otras épocas por regímenes militares antidemocráticos y represivos, y luego por el neoliberalismo salvaje, o por el capitalismo financiero que los excluye, también por los abusos ambientales y una larga lista de penosos etcéteras. Ese pueblo pobre es el lugar desde el que la Teología de la Liberación elige leer la Escritura. La

razón más fuerte que sostiene esta opción es que a lo largo de la Historia de la Salvación reflejada en la Biblia Dios se revela tomando partido por el pobre, el huérfano y la viuda; y en el Nuevo Testamento el mismo Jesús manifestó que en los pobres él mismo se hace presente (Cfr. Mt 25, 31– 46) (Velasco. *Revistacriterio.com.ar*, 2012).

En las páginas 20-21 de *Que es la teología de la liberación*, Víctor Codina -de forma exhaustiva- nos comenta las consecuencias políticas que implica dicha teología en la vida del creyente convencido:

También de la Teología de la Liberación se derivan consecuencias políticas. No es que la Teología de la Liberación propugne una solución política determinada, ni esté vinculada a un partido concreto, sino que se denuncia de la injusticia y su opción por los pobres, necesariamente tienen repercusión en lo político. Esto vale tanto para la política interna como para la internacional.

La Teología de la Liberación es crítica frente a la responsabilidad de los países ricos frente a la situación de dependencia que viven los países de América Latina y del Tercer Mundo. En formulación de Juan Pablo II, "los países pobres del Sur juzgarán un día a los países ricos del Norte". También es crítica frente a las minorías ricas de los países de América Latina, cómplices de los países ricos y de las empresas multinacionales, que constituyen el sector "herodiano" de nuestra sociedad.

Por otra parte la Teología de la Liberación al optar por los pobres, fomenta sus organizaciones populares, su participación social, sindical y política, y acompaña evangélicamente su marcha hacia la liberación.

Estas consecuencias políticas han provocado naturalmente reacciones adversas de los países y sectores poderosos. Como ya hemos visto, informes de USA consideran que la Teología de la Liberación es un grave peligro para sus intereses y fomenta la invasión de sectas fundamentalistas y espiritualistas hacia América Latina. Pero estos grupos enemigos de la Teología de la Liberación van más allá, pasan al ataque y para ello no pierden ocasión de desprestigiar la Teología de la Liberación y para ver en ella un nido de herejías: se la acusa de comunista, fomentadora de la guerrilla y de la violencia armada, juguete útil al servicio de las ideologías revolucionarias etc. Incluso derivan a esta parte las advertencias y toques de atención del magisterio de la iglesia sobre posibles riesgos de la Teología de la Liberación.

La Teología de la Liberación no tiene inspiración marxista, como hemos visto, sino bíblica y evangélica. Ni fomenta la violencia armada. Su postura frente a la violencia es la clásica de la teología y de la moral católica: hay que buscar soluciones pacíficas y no violentas a los conflictos existentes, pues la violencia engendra una espiral de violencia. Pero el admitir en casos extremos de opresión prolongada y general la legitimidad de una defensa, cuando se han agotado ya todos los demás recursos y se tiene garantías de éxito, esto no es ninguna originalidad de la Teología de la Liberación, sino la doctrina tradicional de la iglesia, actualizada por el mismo Pablo VI en su encíclica El Desarrollo de los Pueblos (n 30 - 31).

No es de extrañar que tanto las consecuencias pastorales como políticas que se derivan de la Teología de la Liberación hayan provocado reacciones violentas contra ella, tanto de parte de sectores eclesiales como políticos. En nombre de la llamada "civilización cristiana occidental" se han asesinado a cristianos cuyo único delito consistía en defender los derechos de los pobres y denunciar las injusticias de sectores económicos, políticos o militares en el poder.

El asesinato de Mons. Romero, mientras celebraba la Eucaristía compendia tanto el sentido evangélico de esta pastoral, como su conflictividad política. Su martirio es un símbolo claro de que esta pastoral, llevada con profundidad, sigue los caminos de Jesús y llega a dar la vida por los hermanos (Codina, emigrazione-notizie.org, 2006).

Toda reflexión acerca de Dios trae como consecuencia un modo de proceder respecto de lo humano. Una ética.

Como afirma el profesor Sánchez Bernal en "Teología política en los límites de la modernidad (La universalidad de la memoria passionis)", no podemos permanecer impasibles ante el sufrimiento de las víctimas, de los otros. No podemos ser conformistas o justificar en Dios los sinsabores y las injusticias de los hombres. Dios es un Dios parcial (teología de la liberación) y a la vez plural, nunca dogmático, sino universal, anti choque de civilizaciones. La responsabilidad para con los otros es una premisa de la que se parte en toda concepción "ética mundial", medianamente razonable y libre (dar razones de nuestra fe). Esta es la principal reivindicación de la teología política. ¿Hasta qué punto -nos preguntamos- están preparadas las tres grandes religiones del libro para aceptar esta universal responsabilidad?

En la postmodernidad que nos acoge, insinúa J. J. Sánchez Bernal que la teología política se articula en los límites, en la frontera, en el pluralismo cultural y religioso y ofrece, así, necesariamente con valentía una teología transfronteriza, más ecuménica, más evangélica en diálogo con las culturas y la propia modernidad

Esta es la reivindicación fundamental de la nueva teología política. Una reivindicación que, por lo menos, “da que pensar” (Ricoeur). Otra cosa es, como se preguntaba el propio Metz, si las religiones, el cristianismo tanto como el Islam o el judaísmo, serán capaces ellas en primer lugar, de generar un ecumenismo de esa “responsabilidad universal” ante el sufrimiento de los otros

(Sánchez Bernal, proyectoscchs.csic.es, 2010)

Como dice Pedro Casaldáliga aludiendo a Comblin, la concepción de espíritu y espiritualidad como realidades opuestas a lo material de lo corporal no es cristiana propiamente. La palabra de Dios es mucho más integradora.

¿Qué es entonces espiritualidad?

El espíritu de una persona es lo profundo y dinámico de su propio ser: sus motivaciones mayores y últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la cual vive y lucha y con la cual contagia.

“Espíritu” es el sustantivo concreto, y “espiritualidad” es el sustantivo abstracto. En lenguaje común estas dos palabras se usan indistintamente: “Fulano tiene mucho espíritu, tiene una espiritualidad profunda”.

Cuando decimos de alguien que “no tiene espíritu”, queremos afirmar que no tiene pasión, ideal, vida profunda. Es más que una persona es un tronco, es una máquina.

Hay espíritus diferentes, eso sí. Y es preciso distinguir discernir. Según algunos códigos, cuando los apóstoles soñaban o actuaban fuera del Reino, Jesús les advertía: “No saben ustedes de que espíritu son” (Lc 9,55). Hay espíritu malo y espíritu bueno. No se habla y escribe sobre “el espíritu del capitalismo”, sobre “espíritu del mercado neoliberal”?

La espiritualidad es patrimonio de todos los seres humanos.

Toda persona está animada por una espiritualidad o por otra, porque todo ser humano -cristiano o no, religioso o no- es un ser también fundamentalmente también espiritual. Toda mujer todo hombre son más que simple biología. Y es ese algo más, o mucho más, lo que los distingue del simple animal. Las religiones y filosofías designan esa realidad misteriosa, pero real, como “espíritu”. Perder esa dimensión profunda es dejar de ser humano, es embrutecerse. Paul Tillich habla de esa “dimensión perdida” como de la gran tragedia de nuestros tiempos materialistas y consumistas

Toda espiritualidad ¿es también algo religioso?

Si entendemos la palabra “religión” como una referencia explícita a Dios, habremos de reconocer que hay espiritualidades no religiosas, personas con mucha espiritualidad, con profundos ideales de lucha y de servicio, que son ateas, o agnósticas. “No dudamos en afirmar que pueden existir y que existirán no sólo espiritualidades no cristianas, sino incluso no creyentes”, escribe A.M. Besnard (...)

Sin embargo, no es la religiosidad lo que hace la verdad o la mentira de una vida humana, sino la autenticidad de esa misma vida. “En espíritu y verdad quiere ser adorado el Padre”, recordaba Jesús a la samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4,23) (Casaldáliga. Comitesromero.org, 2010).

Reyes Mate en la página 6 de Memoria passionis afirma:

Se reconoce el clamor de las víctimas, el derecho de los vencidos. En este sentido decimos que la historia es REALIZACIÓN o, en el lenguaje clásico que recoge Walter Benjamin, es Salvación. Lo que diferencia a la filosofía de la historia del darwinismo es que el proceso histórico no es visto como una selección de los mejores y ¡pobre de los vencidos: Vae Victis! (Mate, R., raco.cat, 2006).

Creo que a Jesús se puede llegar, se le puede tocar desde lo humano, sin necesidad de tener fe. Pero si esta tesis, en cierto modo, se centra en Jesús, digo como A. Nolan en la introducción de *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*:

Si nuestra búsqueda de la verdad nos lleva a la fe en Jesús, no será porque hayamos intentado salvar esta fe a toda costa, sino porque la hayamos redescubierto como la única forma en que nosotros podemos ser «salvados» o liberados. Sólo la verdad puede hacernos libres (Jn 8, 32) (Nolan 1981, 9).

Pero, ojo con esto, porque nos podemos hacer una imagen de él como si del becerro de oro se tratase y, así, cada cual sacar el provecho personal más apropiado. Dice Nolan en el capítulo primero:

¿Significa esto que todo hombre (cristiano o no cristiano) es libre para interpretar a su modo a Jesús, para concebir a Jesús de acuerdo con sus propias ideas y preferencias? Es muy fácil usar a Jesús para los propios propósitos (buenos o malos). Pero Jesús fue una persona histórica que tuvo sus propias y profundísimas convicciones, por las que fue incluso capaz de morir. ¿No hay alguna forma de que todos nosotros (con fe o sin ella) podamos dar a Jesús nuevamente hoy la posibilidad de hablar por sí mismo? (ibid., 13).

Esta es la gran afirmación y pregunta a la vez, según Nolan:

Pero Jesús fue una persona histórica que tuvo sus propias y profundísimas convicciones, por las que fue incluso capaz de morir. ¿No hay alguna forma de que todos nosotros (con fe o sin ella) podamos dar a Jesús nuevamente hoy la posibilidad de hablar por sí mismo? (Nolan, op. cit, p 14).

Y poco después responde con mucha sensatez hermenéutica, citando a Schillebeeckx en *God, the future of Man*:

Se la podrá ver desde tal o cual ángulo, pero no desde ningún ángulo. Lo mismo podemos decir de la historia. No podemos obtener una visión del pasado si no es desde el lugar concreto en el que nos encontramos. «La objetividad histórica no es una reconstrucción del pasado en su facticidad irrepitable, sino que es la verdad del pasado a la luz del presente». El pensar que se puede tener objetividad histórica sin perspectiva, es una ilusión (Nolan, op. cit, p 14).

Existe un problema patente en los países pobres y marginados del Tercer Mundo: la violencia. Siguiendo la línea creyente de Helder Cámara en *Espiral de violencia*, Sígueme Salamanca, 1978, expresa:

No hay que viajar mucho por el Tercer Mundo para entender por qué el sistema sólo puede ser mantenido mediante una dictadura militar. Muchos de los que intentan combatir al sistema han recurrido a la violencia o amenazan con hacerlo, la violencia institucional lleva a la violencia revolucionaria, la cual, a su vez, engendra una mayor violencia institucional en forma de policías antidisturbios, detenciones sin juicio,

torturas, gobiernos militares y asesinatos políticos... Lo cual origina inmediatamente una mayor violencia revolucionaria... Si no es posible hacer algo realmente drástico con respecto a todos los demás problemas (población, pobreza, polución, consumo, inflación y disminución de los recursos), el sistema nos conducirá a una «espiral de violencia», como lo denomina Helder Cámara, que no tardará en sumirnos a todos en un acto de destrucción mutua (Nolan, op. cit, p 20).

En esa tensión del Jesús histórico y el Cristo de la fe se inscribe las siguientes palabras de Nolan:

No tenemos necesidad de una biografía, pero sí necesitamos saber la verdad histórica acerca de Jesús.

Si leemos cuidadosamente entre líneas los cuatro Evangelios y hacemos uso de la información de que disponemos acerca de la situación de aquel tiempo, podremos descubrir mucha información histórica sobre Jesús. Y esto es posible porque, aunque los Evangelios fueron escritos para una generación ulterior, sin embargo hacen uso de unas fuentes que se remontan a la época de Jesús y de sus contemporáneos. En muchos pasajes es posible, incluso, captar las auténticas palabras pronunciadas por Jesús y reproducir exactamente lo que hizo (sus ipsissima vox et facta). Pero lo que es mucho más importante es descubrir las intenciones originales de Jesús (su ipsissima intentio). Si nuestra finalidad consiste en descubrir lo que Jesús trató de llevar a cabo en su tiempo, entonces será de más valor, en ocasiones, saber cómo vivían y pensaban sus contemporáneos, y cuál debió ser su reacción ante él, mejor que saber exactamente cuáles fueron sus palabras y qué forma adoptaron sus hechos. El conocer esas palabras y esos hechos sólo tendría valor en la medida en que pudieran ayudarnos a descubrir las intenciones originales de Jesús (Nolan, op. cit, p 23-24).

En definitiva, Nolan nos viene a decir que para entender o aproximarse a Jesús (con mayor o menor fe) hay que intuir, al menos, la relación tan importante que tuvo con los marginados:

Las gentes hacia las que Jesús dirigió su atención nos las refieren los Evangelios con diversos términos: los pobres, los ciegos, los lisiados, los cojos, los leprosos, los hambrientos, los miserables (los que lloran), los pecadores, las prostitutas, los recaudadores de impuestos, los endemoniados (los poseídos por espíritus impuros), los perseguidos, los pisoteados, los presos, todos los que trabajan y se sienten agobiados,

la plebe que no sabe nada de la ley, las multitudes, los pequeños, los ínfimos, los últimos, los niños... las ovejas perdidas de la casa de Israel. Hay aquí una referencia a un sector perfectamente definido e inequívoco de la población, Jesús suele referirse a ellos como los pobres o los pequeños; para los Fariseos, se trata de los pecadores o de la gentuza que no sabe nada de la ley. Hoy día, algunos se referirían a este sector de la población hablando de las clases inferiores; otros les llamarían los oprimidos.

Se ha escrito mucho acerca de las circunstancias históricas en las que vivió Jesús y acerca de todos los acontecimientos «importantes» que originaron la situación religiosa y política de su tiempo. Pero todo ello, como la mayor parte de la historiografía, nos cuenta únicamente lo que hacía y decía la gente «importante»: los reyes y príncipes, los poderosos y los ricos, los opresores y sus ejércitos. La verdadera historia de la humanidad es la historia del sufrimiento, acerca de lo cual se encuentran muy poquitas cosas en los libros de historia. Pero, ¿qué es de todos los que han sufrido a cuenta de las gloriosas batallas de la historia? ¿Qué es de los sufrimientos diarios de los que estaban oprimidos cuando tal o cual rey dio comienzo a su glorioso reinado? Tal vez sea posible entender a Napoleón sin entender la historia del sufrimiento de su tiempo, pero ciertamente no es posible entender a Jesús si no es sobre ese trasfondo. Hemos de tratar, pues, de meternos en el mundo de los pobres y los oprimidos de la Palestina del siglo I (Nolan, op. cit, p 39-40).

Pero Jesús, aun no siendo rico ni ciudadano romano como Pablo, por ejemplo, no pertenecía a las clases más bajas. ¿Por qué, entonces, identificarse con las víctimas?

Lo más sorprendente de Jesús es que, a pesar de pertenecer a la clase media y no padecer personalmente excesivas desventajas, se mezclase socialmente con los más débiles de los débiles y se identificara con ellos. Jesús se hizo marginado voluntariamente, en virtud de una opción.

¿Por qué hizo esto Jesús? ¿Qué hacía un hombre de la clase media hablando con los mendigos y mezclándose socialmente con los pobres? ¿Qué hacía un profeta asociándose con la chusma que no sabía una palabra de la ley? La respuesta aparece con toda evidencia a lo largo y ancho de los Evangelios: sentía compasión.

«Le dio compasión de la gente y se puso a curar a los enfermos» (Mt 14, 14). «Sintió compasión porque andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin

pastor» (Mt 9, 36; compárese con Mc 6, 34). Compasión sintió igualmente por la situación y las lágrimas de la viuda de Naín (Lc 7, 13). Expresamente se nos dice que sintió compasión por un leproso (Mc 1, 41), por dos ciegos (Mt 20, 34) y por quienes no tenían nada que comer (Mc 8, 2, par.).

A lo largo de los Evangelios, aun cuando no se emplee la palabra, podemos sentir este movimiento de compasión. Una y otra vez, dice Jesús a la gente: «No lloréis», «No os inquietéis», «No tengáis miedo» (p. ej., Mc 5, 36; 6, 50; Mt 6, 25-34; véase también Mc 4, 40; Lc 10, 41). No le conmovía la grandeza del enorme Templo (Mc 13, 1-2), sino la pobre viuda que echó unos cuartos en el cepillo del Templo (Mc 12, 41-44) (Nolan, op. cit, pp. 49-50).

Pero si alguna actitud de Jesús exasperaba los ánimos de los custodios de la fe y del buen hacer religioso, esta era el perdón incondicional y la dignidad como persona que ello conllevaba:

El perdón significaba la cancelación o remisión de las deudas para con Dios. En griego, perdonar (afēmi) significaba exonerar, eximir o liberar. Perdonar a alguien es liberarle de la dominación de su historia pasada. Cuando Dios perdona, es que olvida deliberadamente el pasado de la persona perdonada y suprime o deja sin vigencia las consecuencias presentes o futuras de las pasadas transgresiones.

El gesto de amistad de Jesús manifestaba con toda claridad que era esto precisamente lo que pretendía. Olvidaba el pasado de aquellos a quienes perdonaba y rehusaba guardar algo en contra de ellos. Los trataba como a personas que ya no debían nada a Dios (si es que se lo habían debido alguna vez) y, por consiguiente, no eran ya merecedoras de rechazo y de castigo. Habían sido perdonadas.

Jesús no tenía más necesidad de expresar esto con palabras de la que tuvo el padre del hijo pródigo de decir a éste que le había perdonado. La acogida que tuvo el hijo y la gran fiesta que se hizo en su honor eran más expresivas que las palabras (Nolan, op. cit, pp. 67-68).

Todas estas actitudes contra-dogmáticas y llenas de una desnuda caridad hicieron que Jesús se convirtiese en enemigo del poder religioso-civil establecido. Pero Jesús quiso ser tan débil que dejó en cada cual la interpretación que de todo sus hechos podían sacarse. Recordamos aquí la sentencia

nietzscheana de que no existen hechos, sólo interpretaciones, y las de Jesús al hilo de los hechos es siempre un gran ejemplo de ello:

Lo más notable del proceso en sí mismo, lo único de lo que podemos estar absolutamente seguros y que, sin embargo, suele ser pasado por alto, es que *Jesús no se defendió*. A lo largo de todo el proceso, independientemente de quién fuera el acusador o el motivo de la acusación, Jesús guardó *silencio* (Mc 14, 60-61; 15, 4-5; Mt 26, 62-63; 27, 12 y 14; Lc 23, 9). Y cuando habló, fue únicamente para mostrarse evasivo y, en realidad, no dar respuesta alguna: «Eres tú quien lo dices» (Mc 15, 2; Mt 26, 64; 27, 11; Lc 22, 70; 23, 3~, o bien, «Si os lo digo, no me creeréis; si os pregunto, no me responderéis» (Lc 22, 67-68; cf. también 20, 8; Jn 18, 20-21). El diálogo, construido por los evangelistas o sus respectivas fuentes para expresar la relación entre Jesús y sus adversarios, no debería oscurecer la evidente afirmación de los propios evangelistas: «No respondió a ninguna de las acusaciones» (Mt 27, 14).

En Isaías 53, 7, el siervo doliente guarda silencio frente a sus acusadores, «como una oveja ante los que la trasquilan». Pero de aquí no puede argüirse que los evangelistas, o sus fuentes, inventaran la idea del silencio de Jesús con el propósito de indicar que Jesús era el siervo doliente. El guardar silencio ante sus acusadores es justamente lo que podíamos esperar que Jesús hiciera. Se había negado constantemente a realizar señales celestes; jamás había empleado argumentos de autoridad; se había negado incluso a responder las preguntas que se le hacían acerca de su propia autoridad; y ahora se niega a defender o justificar su conducta.

Dicho de otro modo, Jesús se mantuvo sin decir palabra, poniendo a prueba a todo el mundo. A decir verdad, no era Jesús el procesado, sino, más bien, los que le habían entregado y acusado. Su silencio les confundía, les inquietaba, les cuestionaba y les sometía a prueba. Sus propias palabras se volvían contra ellos, y ellos mismos se condenaban por su propia boca (Nolan, op. cit, pp. 214).

Hoy día hablar de teología de la liberación es algo en cierto modo normalizado, aunque haya voces que afirmen que ésta ya murió. Yo entiendo, más bien, que se ha transformado manteniendo la misma raíz evangélica de amor y justicia, dos virtudes siempre subversivas al Sistema. Si echamos un poco para atrás en el tiempo, podremos tocar el sentido urgente de su propia definición

teológica. Hagamos un poco de historia al hilo de la génesis de la teología de la liberación:

Puede fecharse su nacimiento hacia la mitad de la década de los sesenta. Adquirió "derecho de ciudadanía" en el mundo de la teología en la 11 Conferencia del Episcopado de América Latina, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968. Inmediatamente después empiezan a celebrarse encuentros importantes en torno a la nueva corriente teológica (Buenos Aires, en 1970; Bogotá, en 1970 y 1971; Montevideo, en 1972; El Escorial, en 1972; Roma, en 1972; Ginebra, en 1973; Toledo, en 1973; Bogotá, en 1973; México, en 1975; Detroit, en 1975; México, en 1977...) y aparecen las obras de los teólogos más conocidos (Alves, Assmann, L. Boff, Comblin, Ellacuría, Galilea, Gutiérrez, Míguez Bonino, Morelli, Muñoz Richard, Scannone, Segundo, Sobrino, Vidales...), algunas de las cuales obtienen repetidas ediciones y son traducidas a numerosos idiomas.

A comienzos del año 1979 se celebró en Puebla de los Ángeles (México) la 111 Conferencia del episcopado de América Latina. En su documento final, la teología de la liberación, incluso contra todo pronóstico, quedó reforzada. En cuestiones tan importantes como la opción por los pobres o la relación entre evangelización y liberación se consiguieron unas formulaciones claras y proféticas, en la línea de la mejor teología de la liberación.

Se incorporan a nuestra corriente nuevos teólogos/as (V. Araya, Cl. Boff, C. Bravo, V. Codina, H. Echeagaray, I. Guevara, J. Jiménez Limón, J.B. Libanio, Moreno Rejón, J. Pixley, A. Quiroz, E. Tamez, P. Trigo...), y los encuentros y las publicaciones se suceden a ritmo creciente hasta nuestros días. Se puede decir que a la primera etapa de preparación, creación y formulación inicial (1964-1972) y a la segunda de sedimentación (1972-1979) sucede ahora, a partir de Puebla, la etapa de consolidación y expansión más universal.

El 6 de agosto de 1984 y el 22 de marzo de 1986, la Congregación romana para la doctrina de la fe dio a conocer dos instrucciones -*Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*-, que algunos comentaristas interesados se apresuraron a considerar como expresión de la descalificación oficial definitiva de la teología de la liberación. No deben, ni siquiera pueden, ser interpretadas así. En realidad, la primera de las mencionadas instrucciones perseguía «atraer la atención de los pastores y de todos los

fieles sobre las desviaciones y riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación...». (*Libertatis nuntius*, Introducción), y la segunda buscaba «poner en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación» (*Libertatis conscientia*, n. 2). Sólo quedan descalificadas *algunas formas* de teología de la liberación, aquéllas concretamente «que recurren, de modo insuficientemente crítico a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista» (*Libertatis nuntius*, Introducción). Como no se establece mayor precisión, queda pendiente el problema hermenéutico de determinar cuáles son esas formas desautorizadas. Pero una cosa parece clara: la teología de la liberación, sin más, o las producciones de los más conocidos representantes de la misma, no han sido oficialmente descalificadas. Baste recordar aquí lo que el mismo pontífice Juan Pablo II escribía en carta fechada posteriormente -9 de abril de 1986-, dirigida al episcopado brasileño: «La teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria».

En el momento presente, a pesar de las muchas resistencias con que tropieza, puede decirse, sin temor a exagerar, que la teología de la liberación, extendida prácticamente por toda la geografía eclesial, goza de buena salud. Las que podríamos llamar causas próximas fundamentales, que explican el nacimiento de la teología de la liberación, pueden reducirse a dos:

- La toma de conciencia progresiva por parte de los pueblos de América Latina de su situación alarmante de subdesarrollo y pobreza, que genera la convicción de que son países originaria y constitutivamente dependientes y se traduce para ciertos sectores en opción por los pobres, concretada en praxis o lucha de liberación.

- La inserción consecuente de sectores significativos del pueblo cristiano en la mencionada opción-praxis de liberación a partir de la consideración renovada del alcance y significación de su fe.

Es, pues, una teología que surge en profunda conexión con el contexto geográfico-histórico de Latinoamérica, caracterizado por una situación de dependencia. Como bien señala Assmann, «el tema teológico de la liberación es, en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente `correlato' del tema socio-analítico de la dependencia».

A partir del año 1960, y mediante un análisis histórico-estructural de la realidad, sociólogos y economistas de América Latina o en ella afincados llegan a la conclusión de que el subdesarrollo y pobreza que padecen sus pueblos están engendrados por las relaciones de dependencia en que son mantenidos por los países poderosos o "más desarrollados" del centro, a consecuencia de la vigencia del sistema capitalista internacional.

Se establece así que el subdesarrollo y pobreza de América Latina es, fundamentalmente, el resultado de un proceso complejo de dimensiones universales, que sólo puede ser comprendido y explicado desde una perspectiva histórica y dialéctica, es decir, siempre en estrecha relación con el desarrollo y expansión de los países capitalistas más poderosos. Desde tal perspectiva, el subdesarrollo muestra su verdadero rostro, al manifestarse como el resultado y producto histórico del desarrollo unilateral de los países más poderosos. En consecuencia, no se puede hablar propiamente de pueblos subdesarrollados (en el sentido de aún no desarrollados), sino de pueblos mantenidos en el subdesarrollo y la pobreza; pueblos dominados y dependientes.

Se elaboran entonces las nuevas y distintas teorías de la dependencia, que quieren interpretar y comprender causalmente el hecho de la dependencia-dominación (en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural e ideológico en general), con su secuela de subdesarrollo y pobreza, postulando su transformación.

Esta nueva toma de conciencia de la situación objetiva de dependencia-dominación a que están sometidos los pueblos de América Latina tiene dos consecuencias que interesa subrayar aquí:

- La superación de una concepción simplista del desarrollo que, desde una perspectiva fundamentalmente economicista y reformista, pretendía resolver el problema promoviendo cambios en el seno mismo del marco estructural de relaciones existentes sin cuestionarlo.

- La necesidad urgente de realizar un vasto proceso de liberación capaz de romper con la situación de dependencia, causa fundamental del subdesarrollo y la pobreza.

Se podría, pues, decir que el término "desarrollo", con la significación que envuelve, es abandonado por la nueva conciencia liberadora que surge, porque:

-refleja una concepción del desarrollo, como queda dicho, de corte economicista y reformista;

-supone una explicación del subdesarrollo abstracta y ahistórica, no dialéctica: los pueblos pobres y subdesarrollados son yuxtapuestos estáticamente a los países ricos y poderosos;

-no tiene en cuenta el predominio de los factores políticos y conflictivos del proceso que es necesario iniciar para salir realmente del subdesarrollo y la pobreza.

Por el contrario, el término "liberación" resulta más apropiado, porque:

-refleja una concepción más amplia del proceso de cambio, en tanto que se refiere a los diversos niveles en los que se constata la dependencia (económico, social, político, cultural e ideológico en general);

-supone una explicación histórico-dialéctica del subdesarrollo y la pobreza);

-asume la importancia de los factores políticos y conflictivos del proceso de cambio;

-plantea una alternativa global al sistema imperante.

Se pasa así de la etapa del "desarrollismo", especialmente vigente en la década de los cincuenta, a la etapa de "liberación", que comienza a imponerse a partir del año sesenta y que se traduce en el surgimiento incontenible de movimientos de liberación, no siempre inspirados por idénticos contenidos ideológicos, pero sí polarizados todos ellos en torno a una aspiración común: liquidar la situación de dependencia a que están sometidos los pueblos de América Latina.

Juntamente con esta nueva conciencia emergente señalábamos otra causa fundamental al intentar explicar la aparición de la teología de la liberación: la inserción de sectores significativos de creyentes cristianos en los procesos históricos de liberación de sus pueblos respectivos.

La inmensa mayoría de la población de América Latina se confiesa cristiana. No resulta por eso sorprendente que creyentes cristianos que participan de la

nueva conciencia emergente se incorporen desde el primer momento a los procesos históricos liberadores. Son, en una primera etapa, minorías significativas del pueblo de Dios (laicos pertenecientes sobre todo a los movimientos apostólicos obreros y universitarios, sacerdotes, religiosos y religiosas, incluido algún obispo) las que se unen a las restantes minorías comprometidas en una opción común liberadora. En esta primera etapa la praxis histórico-política de liberación está, pues, en conexión articulada con minorías significativas comprometidas, sin que esto suponga un "elitismo" rechazable; se trata de las minorías que de hecho están comprometidas con la causa de las mayorías populares empobrecidas, y no de elites encerradas en sí mismas. Más adelante se produce lo que se ha llamado "la doble irrupción del pobre en la historia de América Latina y en la Iglesia" (G. Gutiérrez). Dos procesos estrechamente relacionados entre sí, que van cobrando densidad histórica a partir de los setenta, pero que no cuajan propiamente hasta bien mediada la década. Los pobres, las mayorías populares empobrecidas, estimulados por una toma progresiva de conciencia de su propia situación, irrumpen con fuerza en la historia. Poco a poco se produce la participación activa de las bases cristianas populares en la lucha liberadora de sus pueblos e igualmente en la vida de sus Iglesias, demandando con urgencia transformaciones evangélicas, como veremos más adelante.

Esta participación de creyentes -primero minorías "cualificadas", después irrupción de las bases populares o de las mayorías populares empobrecidas en los procesos históricos de liberación de sus pueblos es un hecho altamente significativo y de singular importancia teológica. A él se refieren los teólogos de la liberación designándolo como "el hecho mayor", es decir, reconociéndolo como un signo de los tiempos dotado de especial densidad, al margen del cual no se puede ni se debe reflexionar teológicamente.

Si la situación real es la descrita (situación objetiva de pobreza y subdesarrollo mantenida por relaciones de dependencia), si se da una toma de conciencia progresiva de tal situación traducida en opciones concretas liberadoras y si la teología -a no ser que, sustrayéndose al presente histórico, quiera ser torpe repetición de lo ya elaborado- tiene como polo de obligada referencia la situación histórico-concreta, ¿cómo no plantearse la significación que, a la luz de la fe, tienen los movimientos que surgen y más en concreto su compromiso histórico de lucha contra la pobreza injusta o praxis liberadora?

Si, como vimos, se produce el "hecho mayor" de la participación activa y significativa de cristianos en los procesos de liberación, ¿cómo no van a

preguntarse éstos, a la luz de su fe, por la significación de su propio compromiso? ¿Qué relación debe establecerse entre ese compromiso y el servicio al reino de Dios o la fidelidad a la causa de Jesús?

Si la participación activa en los procesos de lucha contra la dependencia conseguida mediante la opción por los pobres de la tierra convertida en praxis histórica de liberación plantea problemas hasta entonces inéditos; si condiciona, en definitiva, todo el vivir y el pensar, y sitúa al que así ha optado en un nuevo y fecundo horizonte hermenéutico, ¿cómo no replantearse la significación de la totalidad de la revelación cristiana desde la óptica que proporciona la nueva situación?

Con la respuesta a tales o semejantes preguntas nace como algo postulado por la realidad y la misma fe, la teología de la liberación (Lois., mercaba.org, 2004).

Hoy se llamaría a ésta “nueva teología política”, auspiciada por el llamado giro antropológico de la teología actual. Desde Bultmann a K. Rahner promueven una teología con raigambre de significatividad real. Todo ello pide realizar una hermenéutica política e histórica seria y comprometida con el contexto cultural y teológico que la condiciona. Esta interpretación de la realidad contextual deberá ayudar a la interpretación del Evangelio y los signos de los tiempos, entendiendo que si bien Jesús no difundió una ideología, la manera de seguimiento de Jesús debe comportar unos signos político-sociales ineludibles y liberadores.

La radicalidad que ofrece la teología de la liberación subyace esencialmente en la no dualidad ni dicotomía entre fe y vida, enlazándose fielmente a la realidad dura que vive el pueblo latinoamericano o, por qué no, africano, y sobre todo, haciéndose cargo de ésta sin evasivas espiritualistas platónicas y encargándose de ello con un compromiso histórico de liberación innegociable y apoyo a los más débiles, tal y como actuó el buen samaritano que nos propuso Jesús. Es, así pues, una teología desde abajo, de la praxis de un Padre nuestro que está en el suelo y un hermano que es próximo. Se trata de una teología liberadora personal y comunitaria.

Seguir a Jesús supone cargar la cruz solidaria de los pobres y sufrientes del mundo pero con objeto no de quedarse ahí, sino de transformarla con alegría y libertad. De ahí la importancia desde donde partimos y nos movemos tanto en la realidad que nos circunda como en el modelo de cristología que sustentamos. Encarnarse significa eso, comprometerse, ser, empaparse...ya que la propia metodología es fuente de espiritualidad. Es el otro en su alteridad el que me habla de la necesidad de Dios. Los crucificados de la tierra actualizan la pasión de Cristo.

Es una llamada, esta teología, a transformar y liberar de estructuras de poder la acción social, económica y política, pero también la personal-espiritual y teológica. O sea, construir una sociedad más justa e igualitaria. Pero no me refiero a ser tan sencillo que acabe víctima de la ignorancia y, así, del sometimiento. Esta más bien ha sido el arma a utilizar-sospechar de los que se han sentado en el escalón más alto de autoridad-poder.

Se trata así de una cristología de liberación. Como afirma J. Sobrino citando a Boff, «la cristología de la liberación elaborada desde América Latina privilegia al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe» (Sobrino 1977, 187). Y es que Jesús no se quedó sólo en bonitos discursos sino que escuchó los clamores del pueblo sufriente y las entrañas de misericordia de Dios que quiere que el hombre viva con dignidad, como verdadero hijo.

Así pues, el final de Jesús no es otra cosa que el desenlace coherente de quien ha hecho de los pobres y necesitados del mundo, los rechazados de Dios, el lugar hermenéutico de su predicación y vida. La resurrección es anticipada en vida y no un premio de consolación ultra terrenal. Es esa frase famosa que dice que el resucitado es el crucificado. En la cruz brota la esperanza que supone la solidaridad con los crucificados de este mundo. Como siempre afirmaba Ellacuría, es la Iglesia de los pobres, «sacramento histórico de salvación». Ello conlleva la no adhesión al materialismo simbolizado en el dinero-poder, subrayando la igualdad y la búsqueda de los creyentes, pobres, pero sujetos activos y responsables de su fe y corresponsables de la sociedad.

Como solía decir incansablemente Óscar Romero, «la gloria de Dios es el pobre que vive». Ello comporta una manera de actuar en coherencia con lo que se cree y predica: una ética alternativa y antisistémica, en cierto modo, una ética liberadora y práctica, militante, comunitaria y utópica, en el sentido de no tener lugar en el sistema, de estar en el mundo pero no ser como actúa normalmente la mayoría de este mundo. Una Iglesia de todos y para todos pero particularmente de los pobres.

Vicente Botella en “Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación”; 8-2-2011 afirma:

Hablar de Iglesia de los pobres implica, evidentemente, una nueva conciencia sobre la relación entre pobreza e Iglesia, que no puede reducirse a solicitud por los pobres, o a tratar de aliviar sus necesidades, como estando la Iglesia en otra parte. Se trata de otra cosa profundamente distinta: de la pobreza de países enteros, de los «países subdesarrollados» que son la mayoría de la humanidad, desde la que debe definirse y constituirse la Iglesia en su ser y en su misión (Botella Cubells. unican.es, 2011).

Puede decirse que este lenguaje de Juan XXIII «significó *el inicio de un movimiento*, de un proceso que, con sus avances y eclipses, sigue siendo actual, porque todavía no ha desplegado todas sus posibilidades» (Albérigo-Jossua 1987, 217).

Torres Queiruga posee un texto magnífico: *El diálogo de las religiones*, que pone en conexión la caritas cristiana como culmen de toda religión que humanamente se precie y el resto de culturas y religiones (ecumenismo y diálogo interreligioso) sin cobrarse, digamos, un precio excesivo como para rechazar al resto de propuestas de fe universales o locales:

Esa propuesta es la que desde sí misma sugiere su insuperabilidad. Puede ser concretada en las siguientes preguntas: ¿cabe pensar en la historia humana otra propuesta que supere a la que, en la consecuencia radical de la palabra y la conducta, habla de un Dios personal, que "es amor" y perdona sin condiciones, que "hace salir su sol sobre los buenos y los malos" (Mt 5,45) y "quiere que todos los hombres se salven" (1 Tim 2,4); que como "Padre" suscita una actitud religiosa de confianza filial en él y

promueve una ética de servicio, sobre todo a los más necesitados, y de amor a todos, incluso al enemigo?

Aceptar lo insuperable que sugieren estas preguntas, no tiene porque realizarse de una manera excluyente, como si sólo aquí se diese eso y "fuera" no existiese nada. Más bien se está sugiriendo lo contrario: justo porque es culminación, supone que, en modos, en grados y por caminos distintos, se hace presente también en otras religiones. Lo que aquí se reconoce -y por eso se es cristiano- es tan sólo lo coherente, integral y definitivo de la propuesta que ahí se realiza y se ofrece.

La aceptación tampoco significa, por lo tanto, que esa propuesta nazca de la nada, en la verticalidad de una revelación caída asépticamente desde el cielo. Tiene su base realísima e indispensable en la tradición del propio pueblo, y a través de ella en la enorme aportación de los demás: de los anteriores, a través de la Biblia misma (inexplicable sin ellos); y de los contemporáneos, a través sobre todo de la profunda impregnación religioso-cultural del helenismo.

Y todo ello significa todavía menos que esa culminación quede "en poder" de los cristianos o que ellos la realicen a la perfección. Precisamente porque es culminación humana, la propuesta desborda toda figura particular, constituyéndose en llamada y desafío para todos. También para los cristianos (Torres Queiruga 2005).

Así Queiruga nos invita a dar el paso a la "in-religionación":

Últimamente la categoría de "inculturación" ha hecho sentir su peso tanto en la teología como en el diálogo de las religiones. Pues bien, ella ofrece una analogía que no conviene ignorar. Toda religión -también la cristiana- es siempre intrínsecamente una experiencia interpretada y por lo tanto inculturada: la experiencia original ha tenido que encarnarse en los elementos culturales de las personas y comunidades que la viven. Algo que se ve muy claro cuando, como es el caso de las religiones universales, se extienden fuera de la cultura donde han nacido.

¿Por qué no ha de suceder lo mismo con los elementos religiosos? Entonces al lado de "in-culturación" habría que hablar de "in-religionación". Acaso sólo el hábito es lo que a primera vista puede hacer de esto algo extraño. En realidad, ya en un primer nivel resulta muy difícil, si no imposible, distinguir muchas veces entre lo cultural y lo religioso en un mismo fenómeno; mucho más en tiempos o culturas no secularizadas (ibíd.).

Es así que este autor entiende que existe una relación entre distintas religiones y filosofías de vida que, como premisa, deben ser respetadas, estudiadas y a ser posibles experimentadas. Nos jugamos mucho en ello:

Si un hindú que estaba viviendo su relación viva con Dios a través la propia sensibilidad religiosa cultivada en las pautas del Bhagavadgita, descubre que en Cristo se le abre de ese mismo Dios -¡él comprende que no hay otro!- una nueva plenitud capaz de recentrar toda su experiencia, se hará cristiano; pero no por ello renegará de todo lo que ha vivido, ni dejará de ver las riquezas específicas que su tradición le ha aportado, aunque en determinados aspectos la someterá a modificaciones más o menos profundas. En ese caso, será tan cristiano como cualquiera de nosotros, aunque no tenga las pautas culturales ni religiosas características de los europeos.

Obsérvese que para esto no es preciso recurrir al artificio barthiano de afirmar que el cristianismo es una "fe" y no una "religión". Basta con haber comprendido que la religión es siempre fe (experiencia) interpretada. Y entonces se comprende también qué enormes perspectivas se pueden abrir. La riqueza que se nos ha regalado en Cristo puede ser explorada, enriquecida y profundizada para nuestra asimilación y realización histórica no sólo desde las perspectivas de las otras culturas, sino también desde las de las otras religiones. ¿Quién tiene derecho a cerrarse a priori a lo que por aquí pueda encerrar el futuro?

Y que no se trata de una curiosidad especulativa, lo prueba el hecho de que ha habido -y hay- intentos reales de vivir a fondo esta experiencia (íbidem).

Torres Queiruga tiene otro escrito interesante: *Un Dios para hoy*. Precisamente ayuda a enfrentarse con cierto criterio a estas cuestiones que estamos estudiando. Especialmente destacable es el punto 1.2 titulado "De la omnipotencia arbitraria a la compasión solidaria". Me voy a permitir transcribir este punto completo porque lo considero muy interesante y de gran utilidad para proseguir y conectar cuestiones anteriores sobre el sentido filosófico-teológico de esta tesis:

1) El problema del mal afecta desde siempre la humanidad. Por veces la teología ha podido olvidarlo o, al menos, suavizarlo. Nuestro tiempo no puede permitirse eso: Auschwitz y el Gulag lo han subrayado con tal violencia, que ya no es posible esquivar su desafío. Un desafío universal y perenne, porque Auschwitz y Gulag

son de alguna manera el mundo. ¿Es posible rezar después de Auschwitz? ¿Es posible creer en Dios ante el panorama que nos abruma con guerras y genocidios, con crímenes y terrorismo, con hambre y explotación, con dolor, enfermedad y muerte?

Dietrich Bonhoeffer, gran diagnosticador desde el ojo mismo del huracán, anunció la respuesta que está exigiendo nuestro tiempo: “Sólo el Dios sufriente puede salvarnos”. Pero, más allá de la simple proclamación, entre la pregunta y la respuesta queda todavía un amplio vacío, que clama por una mediación teológica. Porque esa afirmación sólo es válida, si se sitúa con plena consecuencia dentro del nuevo paradigma de un Dios no intervencionista y exquisitamente respetuoso de la autonomía del mundo. Mientras se mantenga, de modo acrítico y acaso inconsciente, el viejo presupuesto de una omnipotencia abstracta y en definitiva arbitraria, en el sentido de que Dios, *si quisiera, podría* eliminar los males del mundo, la respuesta se convierte en pura retórica, que a la larga mina de raíz la posibilidad de creer.

En efecto, no sería ni humanamente digno ni intelectualmente posible creer en un Dios que, pudiendo, no impide que millones de niños mueran de hambre o que la humanidad siga azotada por la guerra y el cáncer. Si el mal puede ser evitado, ninguna razón, por muy alta y misteriosa que se pretenda, puede valer contra la necesidad primaria e incondicional de hacerlo.

De nada sirve siquiera la misma proclamación de que Dios sufre con nuestros males, si antes pudo haberlos evitado, pues en ese caso su compasión y su dolor llegarían demasiado tarde. Puede incluso provocarse el escarnio, como en aquel dicho español que se burla del señor rico y piadoso que hizo un hospital para los pobres, pero que “antes hizo a los pobres”. (Y hemos de tener en cuenta que en un tiempo de cristiandad estas objeciones podían quedar diluidas en la credibilidad ambiental, pero que eso no sucede ya en un mundo secularizado; con la agravante de que, dada la presencia ubicua de los *mass media*, ya no quedan reducidas a minorías críticas, sino que alcanzan con facilidad creciente al gran público).

Los cristianos y las cristianas debemos tomar con seriedad mortal esta objeción que, antes incluso que a la *verdad* de nuestra fe, afecta a su mismo *sentido*. El espacio no permite entrar aquí en grandes desarrollos. Pero acaso baste con observar que el descubrimiento de la autonomía de las realidades mundanas, al mostrar su consistencia, muestra también lo infranqueable de sus límites y por lo mismo *el carácter estrictamente inevitable del mal en un mundo finito*.

Como decía Spinoza, en lo finito “toda determinación es una negación”, de suerte que una propiedad excluye necesariamente a la contraria. Por eso un mundo en evolución no puede realizarse sin choques y catástrofes; una vida limitada no puede escapar al conflicto, el dolor y la muerte; una libertad finita no puede excluir *a priori* la situación-límite del fallo y la culpa. Dada su decisión de crear, Dios “no puede” evitar estas consecuencias en la creatura: equivaldría a anular con una mano lo que habría creado con la otra. Eso no va contra su omnipotencia real y verdadera, porque, hablando con propiedad, no es que Dios “no pueda” crear y mantener un mundo sin mal, es que eso “no es posible”: sería tan contradictorio como hacer un círculo-cuadrado. Lo grave es que tanto nuestros hábitos de pensamiento como nuestros usos de piedad y de oración están cargados del presupuesto contrario. De ese modo, incluso cuando teóricamente se acepta la imposibilidad de que el mundo pueda existir sin mal, se sigue alimentando el inconsciente con la creencia contraria. Así, cada vez que pedimos a Dios que acabe con el hambre en África o que cure la enfermedad de un familiar, estamos *suponiendo que puede hacerlo* y, en consecuencia, que, *si no lo hace, es porque no quiere*. Lo cual, *en la actual situación cultural*, está teniendo unas consecuencias terribles.

Porque, vista la enormidad de los males que aquejan al mundo, un Dios que, pudiendo, no los elimina acaba por fuerza apareciendo como un ser tacaño, indiferente y aun cruel. Porque, ¿quién, si pudiese, no eliminaría —sin pregunta previa de ningún tipo— el hambre, las pestes y los genocidios que asolan el mundo? ¿Seremos nosotros mejores que Dios? Como dice Jürgen Moltmann, ante el recuerdo de Verdún, Stalingrado, Auschwitz o Hiroshima, “un Dios que ‘permite’ tan espantosos crímenes, haciéndose cómplice de los hombres, difícilmente puede ser llamado ‘Dios’”.

2) Urge, pues, sacar con todo rigor la consecuencia justa, que consiste en dar un vuelco radical a la comprensión. Un Dios que crea por amor, es evidente que quiere el bien y sólo el bien para sus creaturas. El mal, en todas sus formas, es justamente lo que se opone *idénticamente* a Él y a ellas; existe porque es inevitable, tanto físicamente como moralmente, en las condiciones de un mundo y una libertad finitas. Por eso no debe decirse jamás que Dios lo mande o lo permita, sino que lo sufre y lo padece como frustración de la obra de su amor en nosotros.

Pero, por fortuna, *el mal no es un absoluto*: podemos y debemos luchar contra él, sabiendo que Dios está a nuestro lado, limitándolo y superándolo *en lo posible* ya ahora dentro de los límites de la historia y asegurándonos el triunfo definitivo

cuando esos límites sean rotos por la muerte. Por eso, en elemental rigor teológico, no tiene sentido que nosotros “pidamos”, intentando “convencer” a Dios para que nos libre de nuestros males. Al contrario, Él es el primero en luchar contra ellos y es Él quien nos llama y “suplica” a que colaboremos en esa lucha. ¿Qué otra cosa significa el mandamiento del amor — ¡a nosotros mismos y al prójimo!—, sino una llamada a unirnos a su acción salvadora, a su estar siempre trabajando (Jn 5,17) para vencer el mal y establecer el Reino?

Esta es la imagen de Dios que los cristianos y las cristianas actuales debemos grabar en nuestro corazón y transmitir a los demás, que acaso lo necesiten más que nunca en un mundo tan cruelmente fracturado y crucificado. No un Dios de omnipotencia arbitraria y abstracta que, pudiendo librarnos del mal no lo hace, o lo hace sólo a veces o en favor de unos cuantos privilegiados. Sino un Dios solidario con nosotros hasta la sangre de su Hijo; un Dios Anti-mal, que, como admirablemente dijera Whitehead, no es el soberano altivo e indiferente, sino “el Gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende”.

Si logramos ver las cosas de este modo, el escándalo del mal — ¡no negado, ni suavizado!— puede convertirse en su contrario: en la maravilla misteriosa del Dios de Jesús que ante todo *restablece la dignidad del pobre*, del que llora, del que sufre y del que es perseguido.

Tal es, por lo demás, el sentido más radical de las Bienaventuranzas. Porque una de las perversiones que amenazan a toda religión es justamente la de agravar con el recurso a Dios el drama del dolor natural y, peor aun, de legitimar con la sanción divina la perversión de la injusticia social: convertir al enfermo en maldito y al pobre en pecador. Contra lo primero se rebela ya el libro de Job y contra lo segundo se dirigen directamente las palabras de Jesús. Justo porque está mordido por el sufrimiento, el enfermo sabe que Dios se pone prioritariamente a su lado; justo porque es marginado y explotado por los hombres, el oprimido escucha que Dios se pone a su lado con la justicia de su Reino.

Y con la dignidad, Dios ofrece *el coraje y la esperanza*: la persona humana sabe que puede estar en pie sobre la tierra, que tiene siempre derecho a luchar y que, aunque sea derrotada, puede esperar con Job y con Jesús de Nazaret que en la carne traspasada por la cruz verá al Dios de la resurrección. Sólo porque se ha mantenido, sin corregirla a tiempo, la falsa imagen de una omnipotencia arbitraria, pudieron algunos

creyentes pensar que después de Auschwitz era imposible rezar. Desde el Dios vivo y verdadero comprendemos lo contrario: sólo rezando es posible esperar a pesar de Auschwitz, porque sólo la fe en Dios —y ningún otro sistema o ideología sobre la tierra— es capaz de mantener viva la esperanza de las víctimas dentro del terror brutal de la historia. Antes de que la reflexión moderna —sobre todo en el diálogo entre M. Horkheimer y W. Benjamin— se viese obligada a reconocerlo, lo había intuido el alma judía en los Cánticos del Siervo y lo experimentaron los cristianos en la resurrección de Jesús.

El desarrollo de estas ideas ha sido acaso demasiado extenso para el espacio disponible y, aun así, resulta demasiado esquemático. Espero que al menos sirva de fondo a la reflexión global y nos permita ser algo más breves en adelante (Torres Queiruga 1999, pp. 6-9).

Pero si hay algo digno de mención de la teología de Queiruga es su visión de que fuera del mundo no hay salvación, ese cristianismo inmanente. Al igual que Gianni Vattimo recurre a ciertas citas bíblicas que fundamentan esta visión:

Desde la idea del Dios Creador en cuanto *Abbá* comprendemos bien que esa afirmación no tiene nada de un secularismo barato, sino más bien todo lo contrario: evoca una visión del mundo que, sin negar su consistencia propia, lo ve todo él desde Dios, rompiendo los límites de una falsa sacralización: “ni en este monte ni en Jerusalén”, sino “en espíritu y verdad” (Jn 4, 21.23) (Torres Queiruga, op. cit, p 16).

Así, pues, la traducción humana en la Iglesia de Jesús ha de hacerse con espíritu y verdad, tendiendo puentes lo más comprensibles y democráticamente posibles entre Dios y el hombre y la mujer:

Demasiadas veces la diferencia eclesial ha servido y sirve de pretexto para mantener instituciones arcaicas o modos de gobierno superados por el auténtico progreso humano, cuando debiera ser justamente al revés.

Tal el caso de *la democracia en la Iglesia*: la afirmación de que “la iglesia no es una democracia” en sentido político, se ha utilizado no para avanzar hacia lo más humano sino para retroceder hacia lo menos, siendo así que las palabras del mismo Jesús orientan sin lugar a dudas en el sentido contrario: “Ya sabéis que los jefes de los

pueblos tiranizan; y que los poderosos avasallan. Pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial. Que también el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir, y entregar su vida en rescate por todos" (Mc 10,42-45; cf. Mt 20,25-28; Lc 22,25-27). Es decir, que quien quiera seguir manteniendo la afirmación de que la Iglesia no es una democracia, sólo podrá hacerlo legítimamente si lo traduce no como un deber ser *menos*, sino *mucho más* que una democracia política (Torres Queiruga, op. cit, p 17).

La lógica de la fraternidad ha de estar en el discurso cristiano y en todo discurso-praxis religiosa, si quiere sobrevivir y ofrecer dignas perlas al hombre. Así pues, el cristianismo puede aportar la lógica fraterna griega-cristiana aliñada con el perdón y la misericordia samaritana que tanto caracteriza la filosofía de Jesús de Nazaret. ¿Qué influencia positiva y qué peligros conlleva la postmodernidad para el hombre postmoderno? ¿Cuál es el valor de la caridad cristiana en nuestro mundo?

Y lo cierto es que el cristianismo, sin pretensiones monopolistas, tiene mucho que aportar, aunque sea por el simple hecho de contar con la sabiduría y la perspectiva de una historia milenaria. Contra el ingenuo optimismo de la primera Ilustración, por ejemplo, esa historia le ha enseñado que la verdadera esperanza no necesita contar siempre con la seguridad del triunfo, sin que por ello pierda valor el esfuerzo. Lo cual puede contribuir a preservar a la humanidad de las dos tentaciones terribles que la han asolado y siguen asolándola: el *desánimo*, que abandona ante el fracaso, cayendo en el desencanto y la apatía o desentendiéndose egoístamente del sufrimiento de los demás; y el *absolutismo*, capaz de sacrificar millones de vidas presentes en aras de un futuro ilusorio.

La *postmodernidad*, que ha reconocido con lucidez el segundo peligro (el absolutismo), puede ofrecer una falsa salida acercándose demasiado al primero (el desánimo). Mientras que la inicial generosidad de ciertas *revoluciones* puede pervertirse, acercándose demasiado al segundo. La dialéctica cruz-resurrección, tan específica del cristianismo, puede resultar aquí de una ayuda impagable, pues, al quitarle el valor absoluto al fracaso, permite mantener viva la esperanza humilde y realista del trabajo por lo posible.

Algo semejante cabría afirmar acerca de la dificultad tan actual de encontrar una salida humanamente equilibrada al *dilema relativismo-absolutismo* en los valores morales o a la tensión *tolerancia-intolerancia-indiferencia* en las relaciones sociales; para no hablar ya del sangrante problema del *racismo* y la *xenofobia*. Incluso de nuestros dolorosos errores en la historia, los cristianos y cristianas debemos esforzarnos por sacar lecciones en favor de equilibrios creativos, que de verdad ayuden a la humanidad.

Existe otro capítulo global que merece ser al menos aludido. Ya Hegel había comprendido que el gran peligro de la Ilustración residía en su tendencia a cortarse de la profundidad infinita de lo humano, cayendo en el chato *pragmatismo de lo meramente útil*, Algo que ha sido confirmado tanto por la crítica de Heidegger a la técnica como por la de la Escuela de Frankfurt a la “razón instrumental”, y cuya verdad verificamos cada día en demasiados aspectos de nuestra realidad cultural, ecológica, social y económica.

Se trata de una dificultad estructural, que nunca resultará del todo eliminable, pues el avance técnico y científico van siempre por delante del progreso moral y espiritual (...) Desde luego los cristianos y cristianas no podemos caer en la ingenuidad de negar *toda* validez a ese tipo de propuesta, oponiéndole tan sólo una retórica de grandes ideales abstractos. No se trata de negar el valor de la eficacia, sino de jerarquizarla, incluyéndola en una lógica más amplia, que busque de verdad el servicio de *todos*.

Y la experiencia cristiana marca sin lugar a dudas la dirección, que nace de su núcleo más íntimo: la *lógica de la fraternidad*. Tomada en serio, esta lógica no puede rehuir la eficacia, y basta recordar la gran parábola del juicio final, para comprender que se la toma con mortal seriedad: “apartaos de mí..., porque tuve hambre y no me disteis de comer” (Mt 25,41-42). Pero esa misma lógica, al estar dirigida hacia los pequeños, los pobres y los marginados, tampoco puede ignorar que la eficacia sólo es humana, si se deja regir por la universalidad, y esta sólo se hace de verdad efectiva si está vivificada por la fraternidad.

Por eso el criterio último de la actuación no es la *ganancia* —propia o del propio grupo—, sino el *servicio* que se dirige a todos; aunque, para ello, sea preciso renunciar al crecimiento ilimitado, dando, si es preciso, “la mitad de los bienes a los pobres” y “devolviendo el cuádruplo” a los explotados (cf. Lc 19,8). Y ya se comprende

que, tomado en serio, esto nada tiene que ver con un “idealismo religioso”, despreocupado de la eficacia o remitiéndola simplemente a un “más allá” inverificable: se nos llama a amar “no de palabra ni de boca, sino con obras y de verdad” (1 Jn 3,18), “pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4,20). El Vaticano II lo ha expresado con rango de principio irrenunciable: “La espera de una nueva tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra (...) Hacer presente en alguna medida la fuerza de esta llamada, uniéndola a los esfuerzos de todas las personas de buena voluntad, constituye sin duda el mejor modo de testimoniar nuestra fe en el Dios padre/madre creador y la mejor aportación que podemos hacer a este mundo en trance de alumbramiento de un futuro que nos gustaría más igualitaria, libre y fraternamente humano (Torres Queiruga, op. cit, pp. 20-23).

En la lectura del evangelio del lavatorio de pies de Jesús a sus discípulos (Jn 13, 1-20) observamos algo que el Papa Francisco nos ha dicho recientemente: que el poder es servir, recordándonos aquello que dijo Jesús: «no he venido a ser servido sino a servir» (Mt 20,28)...O lo que expresó Jesús en una ocasión: «El que quiera ser el primero, que se haga el servidor...» (Mt 20, 26-27).

Nos unimos en el servicio unos con otros; la caridad es el hilo conductor, la zarza que no se consume. El mensaje es claro: el ministerio, el cargo en lo religioso, en lo social o político es siempre para servir. A mayor responsabilidad, nuestro privilegio es ser más servidores de los otros. El otro es la nueva tierra santa donde tenemos que descalzarnos, y no está limitada a un grupo exclusivo por su importancia y prestigio sino por el simple hecho de ser humano, hermano. La tierra santa, el espacio sagrado donde se descalzara Moisés en el A.T es ahora, en Jesús, el ser humano: el hombre y la mujer. Por ello podemos dar culto a Dios en cualquier lado mientras sea en Espíritu y verdad, y se corrobore en nuestras acciones con los hermanos. Este es el verdadero culto: la caridad es el límite que, no sólo advierte como señal lo que no debe transgredirse, sino también el límite-bisagra que une lo humano –plural, diverso- y lo divino.

Si algo entiende la teología de la liberación es que no podemos caer en las políticas oportunistas. Si nos alejamos del pueblo y sus necesidades, estamos

traicionando a Dios. A veces se dan simbiosis realmente inusuales por intereses particulares. Es el caso que aparece en el Evangelio con el poder romano y judío: «Aquel mismo día se hicieron amigos Herodes y Pilatos» (Lc 23,12).

Pero si algo ha expuesto claro Jesús es que la traducción del seguimiento y amor hacia él se traduce, no en una sensiblería mediativa de los sufrimientos padecidos por él, sino en la compasión, la ternura y la solidaridad que hemos de tener con los que más sufren, si queremos que nuestra religión tenga sentido fraternal:

Lo seguían muchos del pueblo, y un buen número de mujeres que se golpeaban el pecho y se lamentaban por él. Pero Jesús, volviéndose hacia ellas les dijo «Hijas de Jerusalén no lloreis por mí; lloren más bien por ustedes y por sus hijos» (Lc 23, 27-28).

La verdadera religión no es sólo una cuestión emocional sino activa y misionera. Cuando actuemos así, o estemos en camino de ello, cuando dejemos al espíritu actuar ocurrirá como la escena del centurión que, al ver lo ocurrido, dijo «verdaderamente este era hijo de Dios» (Mc 15,39).

Somos contemplativos en la liberación. La tradición cristiana nos educó bajo un modelo de oración que “subía”, pero no “bajaba”, como plásticamente nos sugiere el libro clásico de la Subida al monte Carmelo. El elevador de la oración nos podía dejar ahí, en las nubes, inactivos. Y eso no vale. Porque Dios no necesita de nuestra oración ni está en las nubes. Los que necesitamos de la oración somos nosotros y los hermanos; y tampoco andamos por las nubes, sino por el trabajado y conflictivo camino de la construcción del Reino. Nosotros creemos que hay que subir y bajar, y que tanto más subimos por la falda del monte del Reino cuanto más bajamos y nos sumergimos en la *kénosis* de la encarnación, en la pasión por la realidad y la historia (Casaldáliga y Vigil 1992, 159).

También puede servirnos para seguir profundizando en esta búsqueda teológica de Dios uno de los últimos escritos recientemente publicados por F. Javier Vitoria, profesor jubilado de la facultad de Deusto (pero no como cristiano crítico) y profesor invitado en la UCA de El Salvador. Este autor, interrogándose por el papel de la Iglesia ante los signos de los tiempos, expresa:

El Soplo del Espíritu no es un viento poderoso que «arranca matojos y limpia los caminos de siglos de destrozos» contra la justicia y la libertad, como hemos cantado tantas veces gracias a la inspiración de José Antonio Labordeta. Tampoco parece que sea verdad que «la de los nuevos tiempos llega con los vendavales», como cantaba Carlos Cano en memoria de aquel gigante de la solidaridad con los pobres y testigo del Evangelio que fue Diamantino García. El Soplo del Dios del Reino y de Jesús de Nazaret tiene más bien la intensidad sonora del susurro de aquella brisa suave, que el profeta Elías escuchó en el monte Horeb (cfr. 1Re 19,9-12). Si hacemos caso a Dolores Aleixandre, la Iglesia va a necesitar escuchar la voz de un silencio tenue en una época y en un espacio agitados por aires huracanados de todo tipo. Tarea nada sencilla en medio de tanto barullo ensordecedor. Y sin embargo de una importancia vital para ella (Vitoria 2012, 3).

Bien afirma Vitoria que

En nuestras sociedades de siervos se inventan redes de libertad; en las barriadas de la periferia de la cultura satisfecha se promueven alternativas para la aldea global...Todas estas realidades son anticipaciones históricas del Reino de Dios (...) Ese encuentro nos permite seguir esperando la llegada de un Reinado de Dios que siempre se retrasa (Vitoria, op. cit, p 13).

Como ya cité en el punto 1.4. “¿Por qué el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación?”, “No existen lecturas neutrales o inocentes de los signos de los tiempos. Lo que debemos hacer es procurar que la inevitable precomprensión no se convierta en prejuicio que domestique nuestra lectura e interpretación”.

No hay una mirada ideal desde la que podamos mirar. Existen condicionamientos. No se contempla la crisis económica por igual en Grecia que en China o en la Alemania de Merkel. Las crisis siempre son oportunidades para descubrir nuevas realidades, pero esta oportunidad para replantear el sistema se desvaneció pronto. En sí mismas, las crisis no son malas, son productos y consecuencias de algo de mayor tamaño que está por debajo y no se aprecia salvo se discierna con seriedad. Y es que sólo vemos la punta del iceberg. Jesús mismo encontró un lugar hermenéutico privilegiado en los pobres, aunque no signifique esto que apruebe la pobreza como injusticia social. Desde ahí hay que mirar. Como sigue afirmando Vitoria,

La Iglesia de hoy precisa inexcusablemente elegir la situación de las víctimas generadas por la globalización capitalista para el ejercicio del discernimiento de los signos de los tiempos. En ese lugar *se abrirán los ojos* y encontrará un acceso inmejorable a la revelación de las señales del reinado de Dios. Todas ellas preludian vientos de cambio, que atraviesan fronteras religiosas y culturales buscando que otro mundo sea posible y no sólo necesario; que “la aldea global” alcance en todas sus barriadas un estadio superior de desarrollo humano integral, un despliegue global de la justicia, de la libertad, de la fraternidad y de la paz; que los seres humanos seamos de otra manera, viviendo a un nivel más humano (Vitoria, op. cit, p 15).

¿Dónde está la raíz de la crisis de la Iglesia?, Se pregunta José María Castillo en una charla en el aula de cultura Sur de Málaga (21-3-13), apoyándose en sus conclusiones de *Teología popular*. Y responde:

No está en el Vaticano, ni en el Papa, ni en los cardenales..., sino que la raíz está en la teología. Detrás de estas instituciones y personas, detrás de estos referentes, del clero y del dogma está la teología justificando todo eso.

Y continúa Castillo lanzando dardos incendiarios:

¿Por qué el silencio de la Iglesia en cosas que nos va la vida (la crisis, por ejemplo)? ¿Por qué sólo hablar del preservativo, el aborto, los homosexuales, el celibato,...? Por qué ese silencio ante la crisis en España, en Italia, Alemania, Francia...? Porque la Iglesia es parte del Sistema que ha generado esta crisis, responde contundentemente Castillo. Es un silencio cómplice. Qué van/vamos a decir si son/somos cómplices, si somos parte de ella. Sobre la mesa se ponen situaciones de corrupción.

Pero, ¿qué teología hay detrás de esta conducta que legitima?

El enorme fracaso de la asignatura de religión habla por sí mismo: el 80% de los jóvenes han pasado por las clases de religión y el 80% son agnósticos o ateos. El problema es la teología que se da y envuelve las clases, no los profesores en sí. Si lo que se transmite no interesa, algo falla.

Hay dos maneras de hacer teología: la especulativa y la narrativa. La especulativa es teórica, como la de S. Pablo, que no conoció a Jesús de Nazaret, sino al resucitado. La segunda, la narrativa, no expone dogmas, sino que expone relatos,

vivencias. Pero el problema es que históricamente la teología especulativa se ha puesto por encima de la narrativa. Parece que la gente, como rebaño, necesita dogmas, pautas. La especulativa toma como punto de partida lo divino, empezando la casa por el tejado, por lo más difícil, para explicar lo más cercano y sencillo, lo más humano. Desde lo divino esta teología pretende organizar lo humano, mientras que la teología narrativa va al revés: empieza por lo humano. Pero quien lee los relatos, lo interpreta o lee, normalmente con un sentido divino, sea cual sea el pasaje. La teología histórica comienza siempre por lo humano, ese Jesús de Nazaret, pobre y sencillo, artesano. De ahí la sorpresa de la cita bíblica de Mc 6: ¿No es este el hijo de María y José...? Este dato, según Castillo, es capital.

Hay que empezar por ahí, por el relato, por lo histórico para ver qué consecuencias y exigencias se derivan para nuestras creencias. El sentido hermenéutico es inmanente. Nuestras creencias en lo divino pecan de un sentido fuerte de trascendencia, de distancia con lo naturalmente humano. Aquí tropezamos con un gran problema: cuando hablamos de Dios y lo divino, de lo sagrado, hablamos de manera trascendente, como decimos, e inevitablemente ponemos a Dios lejos del hombre, su realidad es de otro mundo que no nos corresponde ni representa, incomunicable. Las religiones por ello no hablan de Dios sino de las representaciones de esa realidad última. 1 Jn 18: “A Dios nadie lo ha visto jamás. El hijo único es quien nos lo ha dado a conocer”.

El Budismo y el cristianismo han visto esto con más claridad, pero el primero ha sido consecuente con su filosofía del karma, mientras el cristianismo pone a Jesús como el relato. Pero este relato no es un macro-relato, si no, más bien débil, kenótico y caritativo, salvífico pero a ras de suelo. Nos podemos preguntar: ¿Jesús es Dios? Dios es Jesús. Es Jesús quien nos explica a Dios. Lo que podemos saber y decir de Dios lo encontramos en Jesús, en sus miradas, enseñanzas, preferencias. Pero ¿a dónde nos lleva todo esto?

Esta teología narrativa es el gran relato de un gran conflicto: fue en primer lugar, el relato por la pasión, pero al preguntar cómo pudo ser aquello, se escribió de manera retrospectiva sobre la infancia, con ciertos datos más que dudosos.

Un conflicto mortal que acabó con este Jesús de Nazaret con la peor muerte, la de la cruz. ¿Conflicto de quién y con quién? De Jesús con los sacerdotes, con los representantes máximos de la religión, con los teólogos y observadores de la moral, fariseos, incluso con los mismos apóstoles.

Con un grupo no tuvo conflicto: con las mujeres, con los niños. Puede venirnos a nuestra mente aquella escena de la mujer que le pide que la cure y le responde (como Judío, porque Jesús no es un extraterrestre...) aquello de «No está bien quitarles el pan a los hijos y dárselo a los perros», a los que ella le contestó: «Sí, Señor; pero hasta los perros comen las migajas que caen de la mesa de sus amos». Entonces le dijo Jesús: « ¡Mujer, qué grande es tu fe! Hágase como quieras» (Mt 15, 26-28).

No fue Jesús quien cambió a la mujer sino la mujer a Jesús, viene a decir Castillo. Los evangelios son el relato del conflicto de Jesús con la religión. A latigazos limpios les dijo en la cara de los sacerdotes y teólogos que eran unos bandidos, que habían convertido las cosas de Dios en un negocio.

Hay que recuperar el relato, pero se invirtieron las cosas. Los dogmas, las verdades (algunas difícilísimas de explicar) se impusieron como de origen divino, cuando la cuestión fue pura y duramente contexto humano, mentalidad e intereses muchas veces amasado junto. La estructuración y organización teológica se hace en los siglos XI-XII básicamente. La iglesia sigue atascada en un pensamiento antiguo. La iglesia sigue atascada en un pensamiento descontextualizado, desencarnado. Llevamos 800 años de retraso, una manera de explicar, expresar que se fundamenta en lo que se interpretaba hace ocho siglos.

Los escritos de Pablo –afirma Castillo-, aunque muy hermosos y algunos muy significativos para la fe de las comunidades, se conocían antes de los Evangelios. La reforma protestante lo que quería era volver a los evangelios (aunque en algunas cuestiones se equivocó). La teología de la liberación ha querido lo mismo y en eso está aún.

Como también aporta J. M^a Castillo en *La muerte de Jesús. Historia y teología*, la pasión y la muerte de Jesús, dos hechos de los que tanto hemos oído y hemos hablado, no se pueden comprender correctamente si, en cuanto se refiere a estos

dos hechos, no distinguimos lo que en ellos hay de “historia” y lo que sobre ellos se ha construido de “teología”. Quiero decir: una cosa es lo que allí (en Jerusalén, años 30) ocurrió; y otra cosa es cómo se ha explicado lo que allí ocurrió y por qué ocurrió.

El problema más complicado que aquí se plantea está en que, con demasiada frecuencia y casi sin darnos cuenta, mezclamos y confundimos la “historia” de la muerte de Jesús y la “teología” sobre la muerte de Jesús. Una mezcla y una confusión que resultan prácticamente inevitables porque, ya en los escritos del Nuevo Testamento, se encuentran textos en los que no es fácil distinguir con precisión lo que en esos textos hay de “historia” y lo que en ellos hay de “teología”.

La historia de la muerte de Jesús está, detalladamente relatada, en los evangelios. Una historia que, en sustancia, nos viene a decir que Jesús fue un galileo del siglo primero, que, como tantos otros galileos de aquel tiempo, fue visto como un agitador popular, como un hombre peligroso para la religión establecida, para el templo y sus sacerdotes, como un desobediente y un escandaloso, un infiel y un blasfemo, en definitiva, una amenaza grave para la estabilidad y la paz del sistema de convivencia que habían aceptado y acordado los dirigentes del sanedrín con los romanos, el poder de ocupación en la Palestina de aquel tiempo (Jn 11, 47-53). La historia de la muerte de Jesús es la historia de un hombre libre ante los poderes de este mundo. Jesús fue un místico, un profeta, un hombre sensible al sufrimiento de los que están abajo en la historia, la eterna historia de los vencidos, los oprimidos, los “nadies” de este mundo. Y eso, sencillamente eso, fue lo que le llevó a la muerte.

Pero ocurrió que esta historia, en aquel tiempo y en la cultura del Imperio romano, tropezó enseguida con una dificultad casi insuperable. Después de la muerte de Jesús, sus seguidores empezaron pronto a predicar que aquel galileo, que había sido ejecutado en una cruz por el poder romano, era el Dios en el que ellos creían. Ahora bien, en el Imperio romano era imposible afirmar y defender que se tenía como Dios a un crucificado. Creer en un “dios crucificado” era peor que una locura. Representaba la descalificación total, la exclusión de la sociedad y la maldición del cielo. En todo caso, un “crucificado” no podía ser, para las gentes de entonces, una representación religiosa en modo alguno. Basta leer a Tácito o a Cicerón para darse

cuenta de esto.

Así las cosas, la teología del Nuevo Testamento, especialmente la de san Pablo, encontraron una explicación plausible de aquella historia inaceptable. Se trata de la explicación que presenta la muerte de Cristo como el “sacrificio expiatorio” que Dios necesitó para perdonar nuestros pecados (Rom 3, 25-26; 4, 25; 1 Cor 15, 3-5). De ahí toda la teología según la cual Jesús fue entregado a la muerte por nosotros y por nuestros pecados (Rom 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor 1, 13; 8, 11; 2 Cor 5, 14; Gal 1, 4; 2, 21; Ef 5, 2). Una teología que se terminó de complicar cuando, a partir del s. III, se introdujo la explicación - tomada del derecho romano - según la cual la muerte de Cristo fue la “satisfacción” que Dios exigió al hombre para concederle el perdón del pecado, la ofensa “infinita” que se le hace a Dios. Una teoría que, en el s. XI, fue desarrollada, de forma tan brillante como desafortunada por Anselmo de Canterbury.

Lo que pasa es que, al explicar la muerte de Jesús de esta manera, la teología no tuvo más remedio que presentar a Dios de tal forma que, en el fondo, lo que se vino a decir es que Dios, que, por una parte, se define como “amor” (1 Jn 4, 8. 16), es un ser tan incomprensible que, para perdonar a quienes le ofendemos, necesita el sufrimiento, la sangre y la muerte de su Hijo. Lo cual, en definitiva, termina diciendo que la teología de la muerte de Cristo salva al hombre a costa de destruir la posibilidad de que mucha gente crea en semejante Dios. Un Dios, que necesita sangre para perdonar, es un monstruo increíble.

Castillo y otros muchos se identifican con la “historia” de la muerte de Jesús. La “teología”, el dogma, que explica esa muerte de Jesús, me parece aceptable solamente en el sentido inteligente y profundo que, según Johann Baptist Metz, tiene el dogma. Según Pagola, entre otros, la explicación de Metz es lúcida y exigente:

La fe dogmática o fe confesional es el compromiso con determinadas doctrinas que pueden y deben entenderse como fórmulas rememorativas de una reprimida, subversiva y peligrosa memoria de la humanidad... Las profesiones de fe y los dogmas son fórmulas “muertas”, “vacías”, es decir, inadecuadas... cuando los contenidos que traen a la memoria no ponen de manifiesto su peligrosidad... cuando esta peligrosidad

se difumina bajo el mecanismo de la mediación institucional, y cuando, en consecuencia, las fórmulas sólo sirven para el auto-mantenimiento de la religión que las transmite y para la auto-reproducción de una institución eclesial autoritaria que como transmisora pública de la “memoria” cristiana ya no afronta la peligrosa exigencia de dicha memoria (Pagola. Elmayito.blogspot.com, 2013).

Resumiendo, al hilo de las palabras de Metz pronunciadas por J. A. Pagola y, a raíz del sendero teológico-vivencial que José M^a Castillo está conduciéndonos, la memoria de la muerte de Jesús es, por supuesto, devoción, piedad, paciencia, fortaleza, generosidad, amor...

Pero, sobre todo, la muerte de Jesús es el recuerdo peligroso de una libertad que empuja a luchar contra el sufrimiento incluso a costa de pagar esa lucha con el propio sufrimiento que lleva derechamente a quedar en ridículo, a ser excluido, a terminar en la calle, en la nada, en la soledad del que parece un tipo raro o incluso un inútil. La cruz no es una condecoración y menos un adorno. Es siempre una memoria que nos enfrenta a un peligro, el peligro que corrió Jesús y en el que acabó sus días (Castillo, redescristianas.net, 2012).

Cabe entender esta teología desde el equilibrio que debe darse entre sospecha y fe: ni continuamente cuestionar como peligroso lo nuevo que nos obligue a ponernos “un chubasquero” ni refugiarse atrincherado en las costumbres y la tradición que nos tranquilizan. Los signos de los tiempos abren siempre nuevos caminos. Por lo cual habrá que ser fieles y estar atentos a la realidad, a los signos, en escucha y diálogo con Dios y los hombres.

En esta búsqueda de interpretación y traducción, el jesuita estadounidense James Martin, S.J nos advierte, en un librito publicado no hace mucho, que podemos percatarnos de Dios en la realidad cotidiana, en “esos pucheros” que nos hablaba Teresa de Ávila. A este respecto, Walter Burghardt definía la oración como «una larga y amorosa mirada a la realidad». Yo entiendo así la contemplación y la compasión, ya que si no es en la realidad, entonces habría que dudar de su consistencia, de su verdad. En Espíritu y en verdad, como he observado en alguna que otra ocasión. Contemplar la realidad, en lugar de intentar captar un concepto abstracto, como el de la trascendencia de Dios, o tratar de desentrañar una complicada prueba filosófica, es un

concepto más fácil para la mayoría de la gente. Pero esto no supone negar el atractivo camino intelectual.

Muchos descubren en su entorno, a través de la inocencia y la humildad de las cosas, la naturaleza y las personas, toda una serie de pequeños brotes de novedad vital, de revelación. Percatarse ayuda a comprender que la vida está ya grávida de la presencia de Dios. Una vez que empiezas a mirar a tu alrededor y te das la oportunidad de creer en Dios –observa Martin- no es difícil ver que actúa en tu vida. Para conseguir discernir los signos de estos tiempos tan propicios pero, no nos engañemos, tan ruidosos y difíciles, contamos con una herramienta sencilla: el examen de conciencia, no el moralizador, inquisidor o angustiante de repasar uno a uno los mandamientos de Dios y de la Iglesia que consiguen llevarnos al cumplimiento (recordemos: cumpro y miento), sino aquel que me conecta con la realidad, con mi realidad, con mis rincones divinos, que suelen coincidir con los más humanos.

El saborear es un antídoto contra el ajetreo cada vez mayor de nuestras vidas de eficacia, velocidad y productividad que convierten nuestras existencias en una serie interminable de tareas. Acabamos siendo hacedores humanos en vez de seres humanos. Como más o menos decía uno de los genios del diálogo interreligioso (Anthony de Mello), en el examen santificas todo aquello por lo que estás agradecido.

Decía James F. Keenan que cuando Jesús condena las conductas pecaminosas no condena a los débiles, a los pecadores públicos sino a “los fuertes” que podrían ayudar a los demás si quisieran, pero no se molestan en hacerlo. La parábola del buen samaritano es un buen ejemplo de ello. Si recordamos, pasaron de largo junto al hombre tendido al borde del camino. Este debe ser siempre parte del examen continuo que debemos hacer. Dios nos pregunta, como un día lo hizo con Caín, dónde está tu hermano. Aspiramos a que nuestra respuesta no sea « ¿Es que soy yo acaso el guardián de mi hermano?» (Gn 4,9). A Dios no se le percibe sólo en retrospectiva sino en el momento presente, cuando más espera y encuentra.

Charles Taylor advierte que no podemos pasar directamente al qué debemos hacer sin pasar por la cuestión previa de responder cuál es la vida buena. El buen samaritano representa para Taylor, de alguna forma, la superación de la metafísica racionalista platónica:

El samaritano alcanza a ver que debe rescatar al herido debido a que es movido de una cierta manera. `Tiene compasión de él´ (Lc 10,33) (...) El samaritano sigue a sus tripas antes que un principio abstracto, algo así como `ayuda a la gente sin tener en cuenta su pertenencia étnica o religiosa´ (Zabala, op. cit, p 75).

El examen ayuda, pues, a ver que Dios trabaja gradualmente, que usa un proceso pedagógico adaptado a nuestra historia personal, historia de salvación. Encontrar a Dios en el examen es encontrar al hombre en el examen y hace más probable que lo busque a lo largo del día... Encontrar a Dios es encontrarlo en todas las personas, por muy difícil que nos parezca en algún momento, aunque sea por la ausencia. Quizá, si nos dejamos conocer, podamos interpretar nuestra vida y un día sorprendernos a nosotros mismos diciéndonos «no sabía que mi pasado había sido tan hermoso». Este es el tema de la obra de Thorton Wilder, *Nuestra ciudad*, estrenada en 1938. Uno de los personajes, Emily Webb, que ha fallecido al dar a luz, pide regresar al mundo de los vivos, y cuando ve las cosas sencillas que llenan nuestro tiempo y vida diaria: planchar, bañarse, trabajar, dormir... dice: « ¿Algún ser humano ha sido alguna vez consciente de la vida mientras la vivía? » (Gallego J., Thorton Wilder, 2010).

El teólogo de la liberación J. M^a Vigil tiene un texto que examina desde la debilidad pero con esperanza activa el resurgir de una nueva religión para el hombre, aquella que sirve para soñar y servir de forma tolerante y respetuosa, no impositiva ni monológica. Un Dios cercano y una sociedad más solidaria son posibles si así lo vamos transmitiendo con gestos sencillos. En este sentido, el pueblo tiene derecho a la utopía:

No creemos en el “dios de la guerra”, el dios que veneran quienes creen que quien gana la guerra es el que tenía la razón. La razón de la fuerza atropelló a la fuerza de la razón, y hoy estamos reconciliándonos con esa amada fuerza de la razón que siempre nos inspiró. Levanten la cabeza y la autoestima los deprimidos: orgullosamente nos consideramos “soldados derrotados de una Causa invencible”.

Lo que nos movía era la Utopía, y la Utopía sigue viva (...) Nosotros no apostábamos por las mediaciones, por estos modelos, sino por la Causa: la Utopía. Y la Utopía no puede ser erradicada, ni siquiera sofocada. Si se la aplasta aquí rebrotará allá, porque constituye a la naturaleza humana y va con nosotros, en nuestro mismo ser humanos. ¡Está viva, nosotros somos testigos!

Hay todo un conjunto de visiones heridas de muerte... En un grado de curvatura que por su amplitud nos es difícil percibir en lo micro, el mundo ha cambiado bajo nuestros pies más profundamente de lo que a primera vista parece. No sólo el marxismo soviético, sino muchas otras visiones y cosmovisiones -filosóficas, económicas, culturales y hasta religiosas...- están heridas de muerte y van a ser descartadas. Van a seguir todavía un tiempo, apagándose lentamente, porque la inercia histórica es grande, aunque el futuro cambió de hogar. Es importante descubrir su rastro y pasarse al futuro, optar por lo nuevo y “dejar que los muertos entierren a sus muertos”.

Algo nuevo está naciendo. La paralización está cediendo. Aunque parezca que no, “esto se mueve”. Las fuerzas están rebrotando y se están recomponiendo. Estamos despertando. Vuelve la izquierda, por más que la declararan erradicada (...) “¿Ladran, Sancho?, luego cabalgamos”, podemos decir, utópicamente, con don Quijote (...)

Y para operativizar estas nuevas certezas reconfortantes, podemos preguntarnos: ¿Qué podemos hacer?

Aprender y enseñar la lección. No olvidar. Recuperar y mantener la memoria histórica. Profundizar en su sentido. Entender lo que realmente pasó. No auto culpabilizarse por lo que estuvo bien hecho. No interpretar como un auto fracaso de la utopía lo que fue simplemente su asesinato violento. No confundir los hechos brutos con la Verdad. No creer que la fuerza de la razón dejó de asistirnos porque fuéramos aplastados por la razón de la fuerza.

Juzgar lo que quedó impune, condenar las dictaduras, descalificar para siempre los crímenes por “obediencia debida”, grabar para siempre en el paredón de la historia los nombres de los dictadores, de los golpistas y de los genocidas. Que quede claro en la conciencia de la humanidad que ya “Nunca Más” podrá repetirse aquello impunemente. Y enorgullecernos de nuestros mártires (...) Lo “global”. Ha aparecido esta nueva “localidad”: la global, porque ahora lo global se ha hecho también local. O sea, lo global está hoy a nuestro alcance como un lugar (local) más en el que ejercer nuestro compromiso. Hay que dejar de pensar lo global como abstracto y etéreo, o como enteramente opuesto a lo local. La actuación en lo macro y en lo estructural, la provocación de un gobierno mundial, la reforma de la ONU, la constitución de la Corte Penal Internacional, la mundialización del derecho, la denuncia del FMI, BM, AMI... son

“locales globales” capaces de realizar plenamente la vida de compromiso de un militante del nuevo milenio.

Hay que en-redarse. En la sociedad de la información y en la era de la revolución de las comunicaciones (inexplicable e increíblemente democratizadas, a pesar de todo) (...) “Estoy en red, luego existo”. Sólo si luchamos en red nuestra militancia estará a la altura de los tiempos. El camino pasa por la conciencia. Ya sabemos que el “ciclo de las revoluciones armadas” se cerró hace tiempo, y que no se trata de “tomar el poder” en este sistema en el que el poder está estructuralmente sometido al mismo sistema. Estamos en otro ciclo, y el poder que hay que tomar es el de la conciencia, libre y liberada. El trabajo que hay por delante sigue siendo “de conciencia”, concientización: liberar las conciencias, encadenadas a la máquina de los medios de comunicación del sistema. No se puede ser libre hoy sin liberarse de las cadenas de los medios del sistema por una información alternativa.

Recrear con pasión la utopía, y lo gratuito. Hay que recrear el sentido de la vida, la concepción de religión, de Iglesia... Vuelve a ser -a pesar de las órdenes de “pensamiento único” por parte del sistema- una hora de creatividad, de esperanza, de madrugada, que espera nuevas intuiciones. Sin tener ya la recompensa a la vuelta de la esquina de la historia, tenemos ahora por primera vez la ocasión de ser gratuitos y utópicos por el simple placer de serlo.

Conclusión:

Es de noche, pero es madrugada. Lo principal de la noche, en cuanto oscuridad total y paralizante, ya pasó. No es ya noche cerrada; hay algunas luces, unas pequeñas luces; otras luces no se ven pero las estamos presintiendo, y sabemos que están por subir al horizonte, y que están viniendo, germinando...

Es ya madrugada, porque la noche está vencida, aunque no sea de día todavía. Una madrugada podrá ser larga, o tal vez muy larga... pero ya canta victoria sobre la noche, que va a quedar atrás, decididamente.

Es madrugada... y anuncia tormenta. Truena. Algunas de las luces son simplemente relámpagos que, por un momento, dejan ver la tempestad que se avecina. El día va a comenzar agitado, con turbulencias. Lamentablemente, el sistema hoy por hoy sigue empeñado en continuar sembrando vientos, y nos va a obligar a todos a recoger

tempestades. Hay que hacer lo que buenamente se pueda por evitarlo y, en todo caso, por estar preparados para afrontar y forzar la madrugada.

“Aunque es de noche” todavía, mientras esperamos el Día, ¡hacemos profesión de madrugada! (Vigil 2001, 18-19).

¿Cómo ha de ser este ser humano nuevo para una sociedad nueva? Una persona con actitudes democráticas, solidaria, liberada, creadora de futuro y no-violenta.

Una persona (al igual que una religión y una sociedad) con actitudes democráticas: tolerante y respetuosa. El ser humano nuevo ha de ser un demócrata convencido. Comprometido con la democracia real, se esfuerza por desarrollar la actitud de la tolerancia y fomenta el respeto real a la dignidad de toda persona. Ha de ser una persona que reconoce el protagonismo de la libertad, pero de una libertad no individualista sino solidaria. Ser demócrata significa pensar y actuar con agrado, no en términos de interés personal o partidista, sino en términos de justicia, solidaridad y, sobre todo, búsqueda del bien común.

Una persona solidaria, sintiéndose ciudadano del mundo. El hombre nuevo deberá orientar su vida desde la solidaridad y empatía para con los otros, desde la permanente preocupación por aquellos semejantes que aparecen en condiciones sociales desfavorecidas. Quien se sienta solidario no puede sentirse como tal a ratos o en momentos concretos de urgencia, sino que se sentirá como tal siempre. Por ello, no podrá sentirse indiferente, o estar con las manos cruzadas, cuando sus semejantes se encuentran en situación de inhumanidad.

Una persona liberada: crítica y autocrítica. Una persona no dependiente de tiranías personales o sociales. Liberada o, al menos, que trata de liberarse de las esclavitudes actuales, como la imagen, el gregarismo, la incultura o el fanatismo... Liberado de la ansiedad permanente por satisfacer nuevas necesidades creadas artificialmente...

Una persona creadora, capaz de inventar el futuro pero con los pies en la tierra. En ese sentido, y sólo en este sentido, utópica y realista. Un ser humano es un ser “creador”, una persona nunca está anclada, terminada, sino que crece en la medida en

que se “re-crea” permanente a sí mismo, en la medida en que va “conquistándose” poco a poco con nuevas metas personales. El hombre es el único animal que puede prometerse.

Una persona “capaz” de la no-violencia: revolucionariamente dialogante. Esto significa que la persona no está atada a una agresividad compulsiva e inevitable en sus relaciones personales. Significa, pues, que el verdadero “hombre revolucionario” será el no-violento que se dispone a cambiar las estructuras injustas del mundo haciendo inseparable los fines de los medios. La no-violencia, lejos de significar pasividad, apunta a una actividad incansable que parte de una revolución interior, y que converge en la construcción de una sociedad más justa, pluralista y tolerante, donde la agresividad intrínseca que el propio sistema conlleva inicia su propio proceso de desinstalación y debilitamiento.

Hace falta comprender la transhistoricidad que Nietzsche y Heidegger ponen en juego, y también Walter Benjamín y también la pietas hermenéutica de Gadamer, y sobre todo, la voz incansable de Gianni Vattimo, que es el gran heredero de todos ellos, y la nuestra, para escuchar hoy la voz de los vencidos (Oñate, 2000, 374).

Y es que existen razones para la esperanza, razones para una buena causa. Porque «La religión no está muerta, (...); Dios sigue en circulación...» (Rorty y Vattimo 2006, 124). Aunque sea de noche, va aclarando el día... ¡Ya es madrugada! Así lo siento y quiero creer. Pero en este mundo globalizado y, a la vez, despersonalizado se hace difícil tomarle el pulso a la realidad local y global. Vivimos una realidad compleja: llena de oportunidades pero también de peligros, y ahí el creyente ha de poder hacer visible cuál es la alternativa que le inspira su lucha.

Bien lo afirma Raúl Trejo Delarbre en «Vivir en la Sociedad de la Información Orden global y dimensiones locales en el universo digital» (Trejo Delarbre. oei.es, 2001):

Vivimos en un mundo pletórico de datos, frases e íconos. La percepción que los seres humanos tenemos de nosotros mismos ha cambiado, en vista de que se ha modificado la apreciación que tenemos de nuestro entorno. Nuestra circunstancia no es más

la del barrio o la ciudad en donde vivimos, ni siquiera la del país en donde radicamos. Nuestros horizontes son, al menos en apariencia, de carácter planetario.

Eso no significa que estemos al tanto de todo lo que sucede en todo el mundo. Lo que ocurre es que entre los numerosos mensajes que recibimos todos los días, se encuentran muchos que provienen de latitudes tan diversas y tan lejanas que, a menudo, ni siquiera acertamos a identificar con claridad en dónde se encuentran los sitios de donde provienen tales informaciones (...)

Mientras tanto, supeditadas a flujos de información en cuyas agendas participan poco o nada, nuestras sociedades asisten atónitas a esa abundancia de bienes informáticos auténtica o parcialmente enriquecedores. No tenemos aldea global pero sí estamos creando una polifacética, contradictoria y en ocasiones rústica aldea virtual.

Siempre he abordado la filosofía acompañándola de un esfuerzo de secularización, intentando hacerla más comprensible desde el punto de vista práctico, lo que naturalmente también le reduce un poco, robándole amplitud y apartándola por tanto de la cuestión, tan problemática, de los márgenes. Para mí la filosofía exige una concreción socio-política del discurso...prefiero una filosofía más política, que combata el riesgo de una excesiva especialización intelectual, para evitar que los filósofos acabemos hablando sólo entre nosotros (Colina Pérez. revistaen.es, 2005).

¿Es inevitable el conflicto? Hay que entender la historia desde la veta de los perdedores. Esta es la dialéctica del conflicto: nosotros moriremos, pero nuestra revolución permanecerá. Hay que recuperar la memoria histórica: reconocer para superar.

El futuro es algo incierto, por eso es posible imaginarlo cargado de calamidades y destrucción. Pero sabemos que no sólo el futuro. También el presente está lleno de muerte, dolor y sufrimiento. La Jerusalén sitiada del Evangelio son todos los lugares del mundo donde la violencia, la guerra o el crimen amenazan la vida humana. El sufrimiento, el dolor y la guerra son, por desgracia, una realidad de este y todo tiempo.

El final de los tiempos no es algo sólo que sucederá al culminar la historia. Para muchos hombres y mujeres el fin de sus tiempos se produce en contextos

actuales de violencia, explotación y marginación. Jesús nos invita a afrontar estas situaciones: «Levantaos, alzad la cabeza porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21,28). No podemos asistir a estos acontecimientos con resignada pasividad. Jesús de Nazaret nos invita a comprometernos para que la verdad, la justicia y la paz puedan establecerse.

El Dios de cercano de Jesús no quiere ocultar las dificultades de la vida, pero frente al dolor y la miseria del mundo, el Evangelio vivo -en los hombres que creen y actúan en consecuencia- ofrece la fuerza para afrontar la realidad con confianza no resignada y superar los miedos que nos paralizan en la transformación de siervos a amigos dignos de Dios.

En contra de las tesis de Hayek surge la Teología de la liberación. A partir de 1973, con la crisis del petróleo y las consecuencias que tuvo en la deuda del tercer mundo, las dos instituciones, junto con el GATT, posteriormente oficina mundial del Comercio se convirtieron en el instrumento de dominio de los países ricos sobre los países pobres.

En Mont Pélerin se formula lo que se denominará “teología del neoliberalismo” fundando en Dios la defensa encarnizada de la libertad y, en consecuencia, de la libertad económica. Se funda una especie de sociedad secreta consagrada a la difusión de las ideas neoliberales con el fin de combatir el keynesianismo y establecer los fundamentos teóricos del nuevo modelo económico

El objetivo principal del FMI era que pagaran la deuda los países tercermundistas, por ello sorprende la afirmación de M. Campdésus en 1994 cuando dijo que ese era el mejor instrumento para el cumplimiento del mandato evangélico de dar prioridad a los pobres. En fin, siempre hay motivos para, aprovechándose del evangelio, lucrarse.

-Los “Bárceñas”, “Urdangarines”, etc son sólo una pequeña parte de las injusticias intrínsecas del sistema. La crisis financiera ha puesto al descubierto la asimetría de la globalización. Como dijo en Madrid el premio nóbel de economía Paul Krugmann, desde 1970 ya no existe el concepto de sociedad igualitaria. Ahora se hace

más difícil crear una clase media que hace 30 años. En 1979 el máximo responsable de una empresa cobraba 40 veces el salario de un trabajador. En el año 2000 cobra 1000 veces más...

El neoliberalismo ha funcionado como una maquinaria férrea para distribuir la riqueza de abajo a arriba. La distancia entre la quinta parte más pobre y la quinta más rica aumenta geométricamente. Paradójicamente hoy hay más riqueza que antes. Pero existe un problema de mala/injusta distribución de las riquezas: la suma de lo que tienen las tres personas más ricas del mundo es superior al PIB de los 48 estados más pobres. En España, desde 1999 a 2006 los costes laborales aumentaron un 3,7%, y los beneficios empresariales crecieron un 73%.

Aunque el capitalismo apareció tras la caída del muro como el único sistema posible ("El final de la historia" de Francis Fukuyama), ha puesto de manifiesto su incapacidad y fracaso. Al acabar la guerra fría no se acaba el conflicto: no disminuyen, como se esperaba, la inversión en armamentos sino que más bien se incrementa. La caída del muro y la consecuente caída del Bloque soviético solamente ha delatado las pretensiones del capitalismo neoliberal salvaje de Occidente simbolizado en EEUU. Posteriormente llegará Samuel Huntington, quien hablará del choque de civilizaciones. Continúa el conflicto en la lucha de culturas. Estar globalizado no significa que esté uno más o menos humanizado. ¿O no?

La crisis económica mundial señala la agonía del capitalismo, víctima de su propia codicia. Hoy no se tiene tanto mérito siendo anti sistema. Incluso Soros, Stiglitz o Krugman dicen que lo son....el papel de la contra-hegemonía consiste en demostrar la ilegitimidad e irracionalidad de este sistema.

Maastrich-1992 supone la constatación de la derrota de la izquierda y el triunfo de las clases dominantes. Masstrich institucionaliza las políticas neoliberales. Se ha difundido la leyenda, y Maastrich es la causante- de que la crisis se debe al excesivo coste de los gastos sociales. El problema es, parafraseando a Rousseau, que siempre se encuentra a gente tan simple como para creerles... (Rousseau, 2013)

Atención a lo que nace en nuestra sociedad europea: el nuevo concepto de tiempo libre. Lo más fuerte es que con la que está cayendo, nace la conciencia de que hay algo peor que ser explotado: el no-ser explotado. ¿Es posible una tercera vía entre liberalismo y el capitalismo de estado (comunismo)?

Los llamados PIGS (cerdos): Portugal, Italia, Grecia y España., los países latinos; los protestantes no tienen este problema. Desde la visión calvinista se entiende la predestinación...no sólo se va al cielo por la vocación sino también por la profesión, que es la vocación. Esto estimuló la economía capitalista. No podemos olvidar el hilo conductor de todas las cuestiones que aquí, en estas páginas, se dirimen: Vattimo. Pues bien, Europa es para Vattimo el sueño kantiano del cosmopolitismo, la marcha hacia la unidad mundial libremente, sin invasión ni ocupación. Puesto que la Unión Europea está basada en la diversidad religiosa, racial e idiomática, esta tiene continuamente que expandir sus fronteras. Pero el sueño cosmopolita europeo está amenazado por los países que concentran el poder. Necesitamos, pues, varios centros de poder para mantener la armonía.

Zabala nos recuerda en *Debilitando la filosofía* que los movimientos antiglobalización son voces vitales de hoy, y los define como «nuestra esperanza política para el futuro». Vattimo sigue la lógica marxiana de ver al capitalismo como aquel sistema que incrementa el número de pobres mediante la disminución del número de ricos, y que esta terminaría llevando a una revolución (Zabala, op. cit, p 45).

J. L. Nancy quiere distinguir entre “globalización” y “mundialización”, la primera sería el intento de imponer una visión única del mundo en todo el mundo. La mundialización (de mundanear) es diferencial: el mundo no es singular, son muchos mundos diferentes. Precisamente esta es la tarea postmoderna: responder a ¿cómo vivir y ser en-el-mundo? Parece que no tiene respuesta unívoca como para imponer una de ellas. De ahí la tolerancia que ha de regir nuestros barrios, ciudades y pueblos y la importancia de la caritas como única posible opción no impositiva y creativamente respetuosa.

El problema de todo esto es cuando se quiere imponer un mundo sobre otro u otros. Ahí olvida la globalización -como insinúa Silverman hábilmente- la

TRABAJO DE TESIS DOCTORAL. MADRID, 2013, FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

“fuerza” del pensamiento débil, sus posibilidades más amplias. No es sensato creerse con más derechos que otros e imponer una ideología pisoteando a los más débiles. Esta fue, precisamente, la lucha de Jesús de Nazaret y el sentido de justicia de la teología de la liberación (Zabala, op. cit, pp. 139-141).

Es aquí donde cobra vital importancia los nuevos movimientos sociales, pero, mientras Zabala propone una institucionalización política de estos, yo dudo mucho que esto no acabe por absorber sin reformular el nuevo concepto de política de ciudadanía activa y democracia real que la sociedad está demandando (ibid., 45).

La hermenéutica –según Rüdiger Bubner, nos ayuda a evitar la integración “al por mayor” de las diferencias, valorándolo en su particularidad. Paraphraseando a Bubner, la hermenéutica evita la inclusión de las diferencias en el mismo saco globalizado, ayudando así a valorarlo, precisamente, con todo su jugo de particularidad dentro del ecumenismo que asiste a nuestra civilización contemporánea (Zabala, op. cit, p 262).

Y es que Gadamer pensaba en diálogo y Heidegger en protesta contra el silencio, viene a decirnos Bubner. Gadamer hace una crítica a la racionalidad, recogiendo la insinuación de Heidegger en su ensayo de la obra de arte y terminando, según Bubner, haciendo un paralelismo con Adorno. El arte proporciona así una vía de escape. La reconciliación conlleva un acento utópico que Adorno enfatiza. Gadamer se contenta, así, con la expansión esencial del horizonte de nuestra cosmovisión: «El mundo pertenece a los humanos porque los humanos pertenecen al mundo» (Zabala, op. cit, pp. 265-266).

Pero claro, aunque sepamos que el capitalismo neoliberal y desalmado es un enemigo a batir, no todos los medios utilizados para tal fin se justifican legítimamente. He aquí donde yo coloco mi concepto de “utopía débil”. Utopía sí, pero débil también. Futuro sí, pero ya y aquí, en el terreno (“tierra prometida”). El fin no justifica los medios porque el medio es también en sí un mensaje. Ni justifico un cristianismo que trate de ganar adeptos como sea, ni un fundamentalismo islamista que, a pesar de muchas razones histórico-sociales-económicas que se tengan (nunca

religiosas), pongan la violencia como método de solución de conflictos pasando por encima de los derechos humanos.

Desde una perspectiva psicoanalista, Ángela Sierra -en el curso de verano de la UNED sobre el cuidado de sí-, afirma que cada cultura persigue un “cuerpo utópico”. Cuando no se alcanza por el ciudadano corriente, la cultura le problematiza a él por no acercarse al modelo normativo de la cultura. El cuidado de sí es un cuidado político-social. El poder político democrático interviene, de forma autorizada, también en el cuerpo. Los poderes autoritarios limitan el campo de acción, pero no sólo el poder político limita, aunque sí condiciona, y mucho, esta situación. Lo que imprime carácter en la política democrática es la apertura, mientras que en las autoritarias es la limitación.

Cómo me exteriorizo ayuda a otros a exteriorizarse: el cuerpo es un lugar plural de los discursos colectivos, de las ideologías. El discurso del burka, por ejemplo, es el discurso de la limitación del cuerpo, como la del monje de clausura (extremo) es el discurso también de esta limitación para con los otros, para sólo conseguir a Dios a expensas de los otros, afirma Sierra.

¿Son los uniformes un discurso de limitación del cuerpo? La política de limitación es, incluso en la democracia, política de tutela estatal alienante. La democracia es una negociación de los límites, el lugar donde, a pesar de las diferencias, la negociación es posible. Hay formas para resistir a las nuevas democracias. Yo pienso que la clave está en Vattimo-Oñate: debilitar las estructuras, creando ámbitos cada vez más amplios y plurales de filía.

Y es que con el ojo por ojo quedaremos todos ciegos. ¿Qué hacer? Defenderse, no dejarse engañar, nadar contracorriente, asociarse, sindicarse, leer y culturizarse, espiritualizarse y, si se sabe, orar mucho. Nuestras acciones no son las de creernos la última palabra, las de dar cerrojazos, sino la de abrir cárceles y nuevos colegios, hospitales, zonas verdes, bibliotecas,...la de forjar una sociedad transparente, sin secretos (ni de Estado ni de élites) que reduzca el poder de los auténticos terroristas del mundo. Como dice Zabala parafraseando a Vattimo, el socialismo es el destino de la humanidad. Para vencer al terrorismo, Occidente debe transparentar los datos bancarios

y respetar de verdad los derechos humanos. Las mayores barbaries de la humanidad se han justificado bajo el pretexto metafísico de la verdad última, pasando por encima del individuo (Zabala, op. cit, pp. 46-47).

Hoy hablamos y debemos dar valor a las experiencias político-sociales que se cuecen en nuestras calles y barrios, como si de un laboratorio se tratase:

La lógica de lo pequeño, resistencia social y jurídica: contra los desahucios, plan Bolonia. El cambio político no tiene por qué pasar por las instituciones. Tampoco hay por qué reducir lo público a lo institucional: Greenpeace, Sos-Racismo, Amnistía Internacional.-Importante también el intento de rescatar la política participativa: 15 M. aunque es un movimiento político, ha pasado a ser parte del problema “la política”. Nuevas propuestas: Banca ética, sistemas de financiamiento comunitarios, cooperativismo, experiencias de consumo de proximidad, etc.

Democracia y libertad, como afirma “Inside Jobs”, son una forma ingeniosa de dictadura económica porque dependen los gobiernos de los banqueros y sus decisiones (inside job. blip.tv, 2011). La política la lleva los bancos (la economía) y no los políticos a la economía, como debería ser, al menos desde el ángulo izquierdo de la política, gestando una democracia participativa donde se regulen leyes a favor de los ciudadanos. Ya dijo Marx aquello de «dadme un molino de viento y os explicaré la Edad Media...».

La sociedad es un grupo humano que vive junto para responder a las necesidades materiales de supervivencia (tecnología, formas económicas). También necesidades de convivencia (grupos sociales-organización política). Y por último, necesidades de sentido concediendo significado a las cosas que hacemos (arte-religión-música...).

Existe hoy día un problema serio de desestructuración personal y desintegración del yo derivado del contexto sociopolítico que pesa sobre nosotros. Así nos preguntamos ¿quién soy yo? ¿El padre de familia, el trabajador que cumple o el luchador social? ¿Cómo ha pasado de ser perseguido el lucro, el ganar dinero, y ahora ser lo más perseguido por todos? ¿Irracional deseo? Interesante cuento de la fábula de

las abejas de Mandeville: abejas altruistas (enjambre) y abejas egoístas (rico panal) al modo de Adam Smith.

El cristianismo mira (o debe mirar) por el bienestar de las personas. El centro de los Evangelios son las personas: el paralítico, la adúltera, etc. Jesús los pone en el centro. Mientras que las instituciones y organismos están al servicio de las personas. La conciencia (también la libertad) es esa especie de luz interna que te dice “no me voy a tragar esas cosas que me dicen que son así”...

A la vez somos productores y productos, críticos y actores: con nuestras acciones también modificamos las estructuras sociales, somos actores. Siempre recibimos, criticamos y actuamos en sociedad. Estas son realidades inseparables. “pensar globalmente, actuar localmente” (Think Global, Act Local). Teniendo en cuenta el planeta en su conjunto, globalizado, realizar pequeñas acciones en las comunidades locales. Las grandes acciones están hechas de pequeños gestos...

Pensemos: el dinero, ¿es el motor inmóvil o el motor móvil? ¿Por qué Jesús enfrenta a Dios o el dinero? Lo enfrenta como objeto de nuestro deseo, por hacer de él un ídolo. El problema es adorarlo. D. Schweickart, en *Más allá del capitalismo*, (Sal Terrae, Presencia social, 1997) expresa que existe una diferencia entre Democracia y Poliarquía, que es lo que funciona en España. La voluntad popular no acaba imponiéndose. El grupo o grupos minoritarios imponen sus intereses y los gobiernos no tienen más remedio que aceptar. Ejemplo, “hay que recortar los salarios de los trabajadores...” y se asume como algo natural, lógico e irremediable.

Como dice A. Sen, “desarrollo” es progreso como libertad. ¿Cómo está desarrollado entonces mi país? ¿Y mi mundo? ¿Y yo? Hay que cambiar las estructuras que no liberan. La experiencia parece que dice que mientras más laicos, somos más humanos, más espirituales, y cristianos, si me apuran...Es, así, muy importante el diálogo ciencia-religión-humanismo.

Como critica duramente en toda su obra el ideólogo social B. Sousa Santos (*Crítica de la razón indolente, Democracia y participación, El milenio huérfano*

y otros) el pensamiento occidental moderno es un pensamiento a la deriva y abismal. La sociedad dominante occidental ha priorizado en el hombre frente a la mujer, en el blanco frente al negro, el occidental frente al oriental.... Por lo que podemos hablar de “globalización hegemónica”.

Precisamente de estos grupos excluidos, dispersos y plurales, de estas piezas expulsadas por la globalización hegemónica que se impone, salen los pequeños pero prometedores movimientos sociales de la actualidad. Si consiguiésemos conectar estas pequeñas piezas del puzle, estos retazos sueltos que configuran y representan el mosaico de la voz de los sin voz, entonces y sólo entonces podríamos unificar y dar valor de justicia a esta imparable pero ingrata globalización. Hoy día anuncian un nuevo estado político-social el triunfo de las asociaciones, por ejemplo, contra los desahucios, hipotecas, 15 M, antiglobalización, etc.

Muchos se plantean si la fe cristiana puede aportar algo a la transformación y regeneración de la política. La crisis profunda del sistema político es anterior a la crisis económica: crisis de deslegitimación democrática, raíz en la antropología propietarista: contradicciones culturales del capitalismo. José M^a Mardones ha comentado en alguna ocasión que la caída del muro de Berlín consistió en la subida al poder del pensamiento único, eliminando el ámbito de lo político: la igualdad, solidaridad. El neoliberalismo va acompañado del tecnocratismo (individuos que por su idoneidad técnica (conocimiento instrumental) tienen que gobernar como alternativa a lo político. Esto, el tecnócrata al poder, mina el sistema de legitimidad de la política.

El modelo estatal está también cuestionado. La globalización hace emerger un nuevo modelo de Estado que hace saltar las costuras del modelo anterior. Ante la ausencia de instancias políticas, el documento “Justicia y paz” marca las pautas del mercado, al menos virtualmente.

Existe una crisis de la representación política: cuando el 15 M sale a las calles y dice "no nos representan" está diciendo mucho de la crisis política. Es un grito de la ciudadanía. El ciudadano elige a sus representantes según un programa. Pero ¿cuáles son los problemas de esta política representativa?

Los representantes han disminuido en calidad. No hay preselección buena desde dentro de los partidos: degradación en la selección de los posibles candidatos de los partidos, luchas internas, etc. La partidocracia, el poder de los partidos y las luchas internas, el poder de los intereses que sirven finalmente a los intereses no democráticos. A ello se suman dificultades para controlar el poder: los bancos y los medios están militando; hay partidismos, políticas bancarias...

Hemos pasado del ciudadano exigente al consumista insatisfecho, y ésto imposibilita a pensar en clave de res pública (al estilo de Marcuse).

Un ciudadano del mundo –afirma Welsch– era alguien que adoptaba el cosmos (o su razón subyacente) como medida de sí mismo. Cuando la gente habla de un ‘ciudadano del mundo’ hoy, se refieren sólo a un ciudadano competente de la tierra, un terrestre internacional (...) Y quien quiera que diga ‘universal’ hoy acepta automáticamente una limitación similar del universo a justo la tierra y aun a una especie particular sobre la tierra, el homo sapiens (Zabala, op. cit, p 125).

La familia, la escuela e instancias educativas, ¿están siendo instancias de regeneración? No hay formación crítica militante desde hace mucho tiempo en los partidos, en la Iglesia, el compromiso social de la iglesia, ese encarnarse como Jesús en el mundo, fermentar la masa, militar socialmente como cristianos... parece no estra de moda hoy.

Esta crisis general política, en España se agrava con la transición: crisis en el modelo de estado, en el de organización territorial, en el sistema de partidos: un bipartidismo imperfecto que está haciendo aguas, falta de emergencia de nuevos agentes políticos... Todo el entramado institucional y el espacio público están invadidos por los partidos políticos. Los partidos no han educado en la vida político-social, han agotado los espacios públicos.

Las instituciones de control son básicas para el cumplimiento de una democracia real porque ayuda a que no haya impunidad si este órgano de control es independiente a la política. ¿Es posible dar pautas para una buena política? De Sousa Santos habla sobre la necesidad de construir un nuevo sentido común emancipatorio que revitalice la vida civil y repolítice la democracia para salir adelante.

Para ello tenemos algunas claves que no podemos eludir. Tarea de muchos; por lo cual pide consenso y acuerdo entre distintas sensibilidades y diferentes relatos: feminismo, pensamiento religioso evangelizador, una izquierda dialogante...Hoy no tenemos un gran relato emancipador. La alternativa hay que construirla entre todos, poniéndonos de acuerdo entre todos, al menos entre muchos y en muchos campos.

Hay que actuar en lo pre-político, en lo pre-social. Si los ámbitos están colapsados, recuperemos esos ámbitos de participación, nadie es omnipotente. Hay que partir de una humildad y debolismo para moralizar la vida social, para unir política y ética. El trabajo pre-político, como dice Mardones, es más política que la propia actuación (Mardones 2003).

El ejercicio político de decisión, de algún modo empobrece por su sentido de lo pragmático y la rapidez de respuesta exigida. La educación tiene en esto un valor primordial, aquello que te forma y te reenvía para que descubras tu papel en el mundo, que te libera y te retorna al mundo cuestionando cuál va a ser tu misión y sentido. Cosas susceptibles de mejora: listas abiertas, leyes electorales, ley de transparencia y control, exigencia de responsabilidades, disminución del poder de los asesores...Los partidos políticos no son democráticos -desde hace tiempo- en su funcionamiento. Hay que alzar instancias democráticas que aúnen voluntades generales.

El papel de los movimientos sociales es importante para forzar medidas políticas justas, quizá en poderes locales sea más fácil, articulándose en el juego político el derecho como agrupación de electores. No sólo como elementos de protesta.

La pregunta es ahora si la fe y las convicciones religiosas pueden apostar y aportar una regeneración en la política. Entiendo que sí. Una fe transformadora, crítica y autocrítica que aporte elementos emancipatorios: la cultura samaritana. La fe que piensa en la primacía de los últimos, la fe que libera, que salva y compromete, que transforma las estructuras. El compromiso religioso puede aportar una cierta solidez y transparencia para no caer en el derrotismo. Existe un horizonte: la política de Jesús. Esto es, su proceder, su palabra, su misericordia.

Lo cristiano (no lo católico exclusivista), como lo político está delimitado por el otro: a-mí-me-lo-hicisteis. Hay dos cosas que mueven el mundo y la política: 1.factor colectivo, el poder; 2.factor individual: la psicología. Estamos en una crisis política, no económica, pues es el resultado de dos cosas: la política es global, no territorial, y que no hay gobernanza global; la economía no está gobernada por la política. Obama se preocupa de que en Europa vaya bien la economía. Hay tres gigantes: China, EEUU y Europa. China se mueve por el Estado, EEUU por lo financiero y Europa teóricamente por lo social. Europa cree en ello pero no puede.

En España lo que ocurre es que hay una connivencia oligárquica entre la élite económica y la élite política. Hay una dinámica de la naturaleza adquirida y otra creada, resultado del devenir de la historia que crea una dinámica del poder. Y los partidos pequeños, valga la presunción de inocencia, posiblemente sí llegasen al poder, cometerían lo mismo. El problema es que hay que cambiar esta dinámica de poder. Hay que controlar y contrarrestar dicho poder. Mi región, Andalucía, es un territorio rico pero empobrecido. Está esta región a punto de entrar en coma político, pero lo peor es la permisividad política que existe.

La solución viene de abajo-arriba: los movimientos sociales y organizaciones en las calles que protestan, pero también se organizan. Es necesario gente también con credibilidad moral que apoyen a los de abajo para contrarrestar y derrocar a las élites de arriba. La deslegitimación política se la ha ganado la cúpula. La dialéctica no es entre el partido y su base sino entre el partido y su partido oponente.

Es necesaria, así, la concienciación y agitación social, interpretación y presión. La agresión e indignación no sólo es personal sino colectiva. Hay ya señales, inconexas, pero las hay: autocríticas judiciales, en los medios, dimisiones políticas...La agitación ayudará a que el político no disfrute del poder sino que sirva al pueblo.

El avance de las nuevas tecnologías ha dejado un hueco al poder estatal o local político, que no ha podido por ahora controlar. Esto no hay quien lo pare: el sistema sigue siendo supe poderoso. ¿Se puede salir de esto? ¡Hay que salir! Si no dan pasos certeros evolutivos, de debilitamiento de las injusticias sistémicas, tendrá que ser por revolución. Pero esta revolución ha de tener un sustento debolista-caritativo-

solidario en su seno, si no sería una peligrosa imposición al resto. No se propone otro relato fuerte alternativo que cometa los mismos errores que la historia que nos precede nos ha enseñado, sino otro modelo:

A partir de Nietzsche y Heidegger se busca no legitimar el más allá y los metarrelatos i-limitados; se quiere romper, así, con esa historia enferma de la II guerra mundial –como también lo quería W. Benjamin- para dar un cambio de orientación al pensamiento y poder descubrir los nuevos criterios de racionalidad y legitimidad que ayuden a comprender qué y cómo hacer una filosofía práctica en el ágora de la pluralidad hermenéutica pero sin destrucción, donde, de alguna forma, no haya confrontación entre la voluntad de la razón y la de la caridad, donde surja un nuevo paradigma que acierte a ver sincrónica y amablemente la realidad de ayer y de hoy (Oñate 2004, 146).

O como también dice Oñate en El retorno griego de lo divino: “Nietzsche y Heidegger han posibilitado otra historicidad no metafísica, tras “la muerte de Dios” (Oñate 2000, 134).

¿Dónde se están gestando los modelos alternativos socio-económicos a nivel global y local? ¿Cómo podemos construir una alternativa social al poder? El problema y la solución no es sólo hacer un nuevo relato, un nuevo discurso sino también hay que rebelarse. El hecho de entrar en cualquier estructura e institución: política, religiosa, civil, etc., desde ese mismo momento, uno se aplica a la estructura y se aburguesa. Es bueno, por ello las estructuras de control para frenar la estructura descontrolada, para que esto que aparentemente nos acompaña como humanos en sociedad sea corregido y orientado para un bien común.

La crisis es una crisis sistémica e integral, la que nos ha creado esta crisis y está en crisis. El sistema funciona acaparando y dominando desde lo económico. Hay que crear un sistema que sea un sistema humano, que el desarrollo no sea únicamente el económico que, de alguna manera, se observa finito. Es imposible que los de abajo vivan como los de arriba porque no hay recursos para todos en la misma proporción de consumo. Pero, eso sí, otro mundo es posible (Altermundismo: foro de

Port Allegre, Le monde diplomatic, entre otros son antecedentes importantes que impulsan a ver el pulso que han echado los poderes políticos con los económicos).

Se ha dado una desregulación económica a causa de presiones económicas; se ha dado una especulación creciente que forja burbujas, etc. Los poderes políticos son cautivos del poder económico que instrumentaliza la política para hacer un trasvase (prostitución político-económica); esto ha sido caldo de cultivo del egoísmo, el individualismo, el racismo económico, el dogma de la competitividad. Todo ha desvirtuado la democracia que ha sido puesta a merced de la troika: recortes, desahucios, suicidios, paro... Habría que poner en un altar a aquellos que dentro de este sistema no es corrupto. Decir “parece democracia y no lo es” ¿no es lo mismo que decir “parece dictadura y sí lo es”?

Alternativas de los movimientos sociales:

Los ciudadanos, sin necesidad de vinculación a un partido, se asocian para dar esperanza a esta sociedad. Son sujetos colectivos políticos que combaten e intentan conseguir los objetivos que dan estabilidad y filtro democrático, donde se acentúa el compartir rechazando el liderazgo y creando, más bien, sinergias comunitarias basadas en el compartir, cosa que no hacen los partidos... Ejemplos tenemos. Y perdonen por la insistencia y repetición, pero no quiero que se olviden ni que queden sólo para el recuerdo: 15 M, Movimiento anti globalización, asociaciones pro derechos humanos, plataformas contra la violencia institucional, defensa sanidad pública, anti-desahucios, etc.

Debilidades de los movimientos sociales:

Individualismo, falta de facilidad de gestión por parte del Estado, sometimiento al poder de información/deformación, ahogo económico (los primeros recortes suelen ser siempre los sociales (al menos en las políticas de derechas), esto es una manera de represión para que no se les vaya el asunto al gobierno de las manos y un hacer ver qué es lo realmente importa para el sistema: no el ciudadano sino mantener el flujo de capital, el propio sistema.

Fortalezas de los movimientos sociales:

Necesidad y ganas de asociacionismo, generosidad y gratuidad personal (altruismo) canalizables desde las estructuras sociales, democracia participativa (otra forma de intervención), rechazo de la democracia formal, de votar a quienes no conocen y no saber qué votan, asociación y trabajo en red, convergencia de ideologías y religiones (hablo de las más humanas), pluralismo y políticas de la diferencia.

Es una nueva forma, una alternativa. Nadie regala nada a nadie. ¡Hay que conquistarlo! aunque las victorias sean parciales. Lo importante no es sólo conseguir los objetivos sino también andar en el camino: hay que derribar el poder pero viendo en contra de qué está: si en contra de la democracia, haciendo un cambio democrático alternativo. Si en contra de la naturaleza, haciéndolo ecológico...

La primera piedra está sobre el terreno (topos). Ya se ha puesto. La experiencia se está dando: hay que construir con los muchos retazos que ya tenemos. Esto es utopía, débil pero no tan difícilmente posible. La clave es la cultura, la formación, la conciencia: muchos lucharon y siguen luchando, ya llevan 15 o 20 años peleando por estas mismas causas que hoy parecen ser mucho más generalizadas, asentidas por todos y aparentemente novedosas. El sistema es el problema pero si no transformamos las conciencias, tendremos los mismos perros con distintos collares...

La desmovilización-desmotivación (“yo te represento a ti, tú descansa en paz”) está siendo el arma utilizada por los gobiernos para romper esta nueva política que está emergiendo en las calles y en las plazas y que está señalando, quizá, la única alternativa al antiguo entendimiento de hacer política y ser ciudadano. El problema es que, con la que está cayendo, algunos ya tienen bastante con poder mantener su puesto de trabajo; la gente está bailando en la palma de la mano del empresario que se aprovecha de su situación de privilegio, siempre a costa y por comparación con las necesidades y las miserias creadas por el propio sistema fallido.

Hay que conectar todos esos elementos diversos alternativos para elaborar una nueva política. Aunque tenga una duración limitada, van generando una nueva visión de ciudadanía. Si no lo intentamos ahora, nos darán palos por todos lados...

Necesitamos, como sugieren “Fiare”, “Banca Ética” (<http://www.proyectofiare.com/web/>), otros nuevos modelos alternativos de economía solidaria una nueva política social entendida como arte: educar estando en el mundo pero sin ser de él, parafraseando a Jesús de Nazaret. Porque todos estamos insertos en este mundo complejo y contradictorio que nos ha tocado vivir. Educar, por tanto, mirando, contemplando al mundo. ¿Desde dónde miramos? Esta es una pregunta también muy ignaciana y jesuítica.

Para muchos la crisis está siendo un éxito... Así nos preguntamos si todo esto es nuevo o simplemente nos pilla de más cerca. Personas y colectivos sabemos que la actividad económica no es neutra. No se desarrolla mediante mecanismos automáticos o involuntarios. Toda decisión económica es, en último término, una decisión ética, cuyas consecuencias favorecen a unos y perjudican a otros, determinando el tipo de sociedad que tenemos.

Sabemos que los grandes bancos no buscan ni trabajan por el beneficio común de la ciudadanía, sino que más bien:

- Perpetúan las grandes fortunas, corporaciones, multinacionales...
- Apoyan regímenes dictatoriales.
- Financian la fabricación de armas de efectos indiscriminados como las bombas de racimo y las minas anti-persona.
- Invierten en empresas que no respetan los derechos humanos o laborales de los trabajadores (explotación de las personas, exclusión, pobreza, hambre... conflictos bélicos) y/o provocan daños medioambientales irreversibles.
- Actúan sin transparencia y su única ética es la del máximo beneficio a cualquier precio:
- Especulación financiera e inmobiliaria.
- Paraísos fiscales, evasión de impuestos.
- Negocios oscuros amparados por el secreto bancario.
- Corrupción.
- “Lavado del dinero”.
- Exclusión financiera de los más necesitados.

En suma: sostienen un sistema económico injusto que genera desigualdad, produce sufrimiento y muerte a millones de personas, y a medio plazo hará inviable la vida en el planeta. Ante esto, ¿qué podemos hacer? Hay que preguntárselo en el contexto de cada cuál pero todos hemos de dar una respuesta: como educadores/as, como miembros de la sociedad, como ciudadanos/as, las organizaciones e instituciones sociales...

¿Por qué no pasamos, entonces, a la acción colectiva? ¿Cuáles son nuestros miedos? Porque mientras no hagamos ver en las calles que sabemos lo que queremos y lo que no se puede tolerar, hasta que no dejemos de vendernos tan baratos, hasta entonces no sabrán que el pueblo es el soberano.

En definitiva, como decía siempre R. Sennet, la victoria cultural del capitalismo neoliberal es que el Sistema Económico actual corroe nuestro carácter:

- Nos presiona para consumir
- Nos presiona para buscar seguridad ante un futuro incierto
- Nos “obliga” a tener un empleo valioso para el mercado

Ese marco de valores modela los comportamientos no solo de las empresas, sino de todas las personas, reduciendo su ciudadanía a su condición de consumidoras acríticos y tentados por la inocencia. Según Bruckner, nuestros nuevos retos de responsabilidad se sintetizan en salir de nosotros para hacernos cargo..., encargarnos.....y cargar con la realidad: responsabilidad como cuidado (de sí/del otro).

No es suficiente con apelar al ámbito de la responsabilidad individual. Ante lo que está sucediendo en la esfera económica, no vale con sólo apuntar a los consumidores, a algunos avariciosos y a unos mecanismos de control que no han funcionado. Es necesario rescatar un pensamiento alternativo al capitalismo neoliberal... que reconozca las pautas económicas de cada persona y organización como un “lugar político”, un momento de participación de la ciudadanía en la configuración de nuestra sociedad para canalizar y motivar esa participación. Son necesarias alternativas organizadas que realicen actividades económicas de todo tipo de acuerdo con un marco

de valores radicalmente distinto al impuesto por el capitalismo neoliberal, con la intención de debilitarlo.

Hay que forjar un sistema de prioridades en la política: tener como fin no el máximo beneficio económico sino la calidad de vida de las personas. Necesitamos, pues, alternativas que supongan:

-Palancas y germen de transformación social que vayan creciendo mediante la agregación de ciudadanía militante.

-Una apuesta por el decrecimiento económico, rescatando el desarrollo de redes de intercambio comunitario, disminuyendo la presión sobre el planeta, trabajando menos en empleos mercantiles, consumiendo menos, gastando menos...

-Una mirada solidaria constante desde el Norte rico al Sur empobrecido, desde la convicción de que las desigualdades globales que se constatan en ese Sur son un clamor al que no se puede dar la espalda.

-Una transformación desde la óptica de los más débiles, ofreciendo así una propuesta regenerativa que rescata el reconocimiento de los excluidos como un valor irrenunciable en la actividad económica.

Es posible que veamos todas estas cuestiones como algo fuera de la realidad, del terreno de nuestras posibilidades, algo sólo para “héroes”, cuestiones para gente hecha, digamos, de otra pasta. Pero recordemos las palabras contundentes de Philip Zimbardo en el programa nº 54 de “Redes” de Eduardo Punzet, en TVE:

A los héroes reales ni les salen rayos por los ojos ni tienen superpoderes. Los héroes ordinarios son gente corriente, como tú o como yo. Lo único que los distingue es su coraje, compasión, dignidad e integridad cuando se ven confrontados por una situación injusta, abusiva o crudamente criminal. Entonces son activos, creen verdaderamente en su propio sentido de lo que está bien y es correcto..., lo creen hasta el punto de sacrificarlo todo, de arriesgar hasta la vida si hace falta, o su posición, su carrera o la aceptación de los demás. No son egocéntricos, son socio-céntricos.

El sendero del héroe está plagado de innumerables pruebas, las más duras, superar sus temores y miedos cuando se enfrentan con la masa, porque esta se mueve por miedo, inercia y obediencia ciega. Y es que la autoridad no es necesariamente sinónimo de sabiduría, no lo olvidemos.

Sin embargo, el del héroe no es un mero acto de rebeldía, su reacción al ayudar a alguien va unida a un profundo sentido de la responsabilidad, no busca interés, que lo compensen, ensalcen o hablen de él. Para estas personas su acción no es más que el resultado de lo que es lógico y normal. Es sencillamente lo que todos deberían hacer. Al final del camino, la ganancia del héroe es haber recuperado su alma, haberse convertido en un auténtico individuo. Recuerda que tú también llevas un héroe dentro, esperando salir si algún día es necesario.

“Los héroes son personas que actúan cuando la mayor parte de la gente no hace nada” (Punzet, E. Redes, 2010).

8. ANEXO: ENTREVISTA A DIVERSOS FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS.

8.0. INTRODUCCIÓN:

Un espacio privilegiado en esta tesis ocupa la sabiduría de aquellos que llevan toda una vida dedicada al estudio hermenéutico y reflexivo de la filosofía, la teología y su traducción práxico-política: investigadores honestos que -a horas y a deshoras- incansablemente buscan dar respuesta teórico-prácticas al retorno de lo divino en la sociedad plural postmoderna.

No puedo más que mostrar mi gratitud a todos ellos por dejarse poner a tiro con esta encerrona que les ofrecí: once preguntas, a cual más punzante, que no eligieron y que les supuso, seguro, el atrevimiento de robarle un trozo de su valioso tiempo a otras tareas ya pactadas con Cronos, sin más beneficio que el placer altruista. Pero los auténticos sabios son los que siguen incansables con hambre de búsqueda, los que aprecian una pista incluso en el desierto, allá donde las haya, los que saben que el triunfo no es la gloria del renombre. La mayor satisfacción es saber que aún sirven para que la huella del conocimiento que ellos siguieron, pasado mañana continúe dando fruto en alguien que quizá no conozcamos, pero que beneficiará a la humanidad.

Así pues, mil gracias al tiempo, el cariño y las palabras de Andrés Ortiz-Osés, la humildad de J. Ignacio González Faus y la sabiduría bíblica de J. Luís Sicre, la incansable búsqueda teológica y filosófica de Juan A. Estrada, que muy

amablemente me acogió en su despacho y permitió grabar la entrevista. A John D. Caputo, quien me pidió reformular las cuestiones atendiendo directamente a su “Teología débil”. A todos ellos, y a los que, aún interesándose por el tema no pudieron responderme por motivos personales o académicos: ¡gracias!

8.1. Entrevista a Andrés Ortiz-Osés (Universidad de Deusto)

por Jesús Lozano Pino

1. ¿Cuál es, según su opinión, la esencia de la religión cristiana? El resto que no ha considerado esencial, ¿es suprimible?

-La religión cristiana es originariamente la religión del amor, hasta el punto de que no salvan ni la fe ni las obras por separado, sino el amor conjuntivo: por desgracia esto que considero esencia del cristianismo ha solido considerarse como accidental y supraestructural.

2. ¿Hay algo infinito en el hombre finito?

-Por una parte la infinitud de su finitud, por otra parte la finitud de su infinitud. Pero respondiendo más adecuadamente, sí, hay algo infinito en el hombre simbolizado por el alma y su apertura omnímoda, como ya reconocía Aristóteles al definirla como como totalidad.

3. La postmodernidad: ¿oportunidad para qué o crisis de qué?

-La posmodernidad es la oportunidad de la importunidad o inoportunidad (el defundamentalismo), así como la crisis constituida culturalmente.

4. ¿Son inversamente proporcionales poder y servir? ¿Cuáles son los signos de violencia-poder sobre la ciudadanía que aún se observan en los estamentos políticos? ¿Y en la Iglesia?

-La potencia puede servir al otro, pero el poder se sirve del otro. El poder como violencia está en la supraestructura gerente de la humanidad que la conduce inhumanamente, violentando por tanto la base desde la altura.

5. ¿Qué opinión le merece el nuevo Papa Francisco y a dónde cree nos puede llevar su papado? ¿Se trata de una evolución o una revolución?

-Francisco no es un Papa, patrón o Patriarca sino un Fratriarca, basado en la hermandad franciscana con un toque jesuítico de carácter ladino/latino-americano. Pienso que se trata de una transvolución, ya que la revolución es pronta y la evolución larga, mientras que la transvolución se situaría entre ambas por su carácter de convolución o conmoción religioso-cultural.

6. ¿Cayó la teología de la liberación como cayó el muro de Berlín? ¿Por su propio peso, superada o aplastada?

-Sí, cayó para erguirse, murió para fructificar: como el grano evangélico que tiene que morir para resucitar/resucitar.

7. Echemos a volar un poco el pensamiento y hagamos, si cabe, un poco de hermenéutica imaginativa. Pongamos el caso de que Jesús de Nazaret hubiese llegado ahora (en el siglo XXI) al mundo.

7.1. ¿Qué mundo (pre-cristiano) se hubiese encontrado hoy y qué mensaje-vida aportaría como novedad?

-Tenemos siempre lo mismo diferentemente o, mejor, deferentemente tras la democracia. Avanzamos retrocediendo y retrocedemos avanzando, así que Jesús encontraría lo mismo diferenciado: el desamor. Y su mensaje sería el mismo: el amor justifica la vida y redime la existencia.

7.2. ¿Cuál sería “el antídoto”, la contra oferta que nos revelaría para la infelicidad-violencia-injusticia del hombre-mundo de hoy?

-El amor es la gracia porque la gracia es el amor. El amor religa religiosamente y no obliga inquisitorialmente.

7.3. ¿Cómo se situaría en nuestra sociedad? ¿Como un hippie, como un “ciudadano ejemplar”, un revolucionario, un anti-sistema, un político, un cooperante...?

-Como lo que fue y sigue siendo: un marginal errante y transversal, un profeta errático y un creador inspirado, un sacerdote liberado del sacerdocio y un laico liberado del laicismo.

7.4. En la propuesta de Reino de Dios de este Jesús del s. XXI, ¿querría una Iglesia jerárquica o democrática? ¿Por qué?

-Querría una Iglesia heterodoxa, porque el Dios que predica y encarna es un Dios heterodoxo respecto a toda ortodoxia eclesiástica o cerrada: una divinidad horizontal que proyecta un horizonte de sentido abierto (trascendente).

8. Saber y amar; Grecia y cristianismo: ¿se incluyen o excluyen mutuamente? ¿Son punto y aparte, punto y seguido o punto y final?

-Para saber hay que amar y ser diligente (*diligere*), para amar hay que saber y saborear (*sapere*). Grecia y el cristianismo se excluyen externamente, pero se incluyen internamente. Se trataría de fundar una Ilustración cristiana que reúna razón y corazón en una inteligencia afectiva. Su nombre más adecuado no sería modernidad ni posmodernidad, sino Intramodernidad, la cual sería una modernidad *ad intra* (ánimica o con alma).

9. ¿Un cristianismo débil, plural y ecuménico es una religión “descafeinada”, sin identidad ni futuro?

-Un cristianismo débil es un auténtico cristianismo fuerte, un cristianismo plural es un cristianismo unidiversal, y un cristianismo ecuménico es un cristianismo Universal: amoroso y no moroso.

10. ¿Qué relación existe entre economía, religión, globalización y política?

-La relación de la abstracción: la economía es abstracta (el capital o el dinero), la religión instituida es abstracta (Dios o la divinidad), la globalización es abstracta (etérea y deletérea), la política es abstracta (funcional y funcionarial). Estamos en la era de la Abstracción, incluyendo su arte abstracto (sintomático).

11. ¿Cuál es el papel de la religión y, en concreto, el de la Iglesia en la postmodernidad?

-La religión debería tener un papel inspirador de apertura trascendental, pero obtiene un papel conspirador en plena inmanencia. En general las religiones tienen un papel excesivamente moderador o tradicionalista. En el cristianismo el catolicismo ha sido el adalid del tradicionalismo, mientras que las Iglesias protestantes han tenido un rol más abierto y modernizador. Yo pienso que la religión debe mantener un alto tono moral o moralizador, pero no moralizante ni desmoralizador, por lo cual debe implicarse en la realización de la realidad, de acuerdo al Dios implicado/encarnado del cristianismo auténtico.

8.2. Entrevista a J. Antonio Estrada S.J (Universidad de Granada)

por Jesús Lozano Pino

¿Cuál es, según su opinión, la esencia de la religión cristiana? El resto que no ha considerado esencial, ¿es suprimible?

-Yo creo que el centro de la religión cristiana es la cristología, es decir, la reflexión sobre el significado de Jesús como hijo del hombre y como hijo de Dios. Yo creo que esa es la clave de interpretación desde la cual se replantea toda la tradición judía y desde la cual se nos da también distintas orientaciones básicas acerca de cómo comportarnos en la sociedad y de cómo afrontar los problemas de la existencia. Todo lo demás, evidentemente, está vinculado a eso: la concepción de Dios que es fundamental, pero que nos viene dada por la reforma del problema de Dios que hace Jesús con respecto de la tradición judía y, a partir de ahí, con el concepto de salvación que tiene el cristianismo, que fundamentalmente está vinculado a la idea del reino de Dios.

1. ¿Hay algo infinito en el hombre finito?

-Bueno, yo creo que infinito en el hombre finito... el hombre es siempre finito, no puede ser infinito. Lo que pasa es que el hombre tiene, digamos, una necesidad absoluta, un ansia, un deseo absoluto de Dios, pero ese deseo absoluto de Dios es siempre el deseo de un ser contingente y de un ser particular. Por tanto, es siempre algo finito también. El ser humano nunca puede trascender la esfera de la finitud aunque toda su finitud esté deseando, precisamente, el encuentro con la infinitud, el encuentro con la inmortalidad y con el absoluto, pero nunca puede superar su propia contingencia y finitud, a mi juicio.

2. La postmodernidad: ¿oportunidad para qué o crisis de qué?

-Creo que son las dos cosas: crisis de un modelo, crisis de la modernidad, crisis de las ideologías fuertes, es crisis de los proyectos emancipatorios que se han cristalizado en el s. XIX y en buena parte de la primera mitad del s. XX. Pero, por otro lado, es una oportunidad porque supone desde esa perspectiva intentar recuperar elementos que se habían perdido con la modernidad, tanto como cuestiones tan elementales como podría ser la inteligencia emocional, atender al mundo de los afectos, al mundo de las emociones, de las impresiones, de la imaginación y de la fantasía y no desvincularlo de la racionalidad sino verlo como elementos vinculados a la razón humana.

3. ¿Son inversamente proporcionales poder y servir? ¿Cuáles son los signos de violencia-poder sobre la ciudadanía que aún se observan en los estamentos políticos? ¿Y en la Iglesia?

-El poder es siempre peligroso porque yo creo que en el poder siempre hay, de alguna manera, la capacidad de influir, la capacidad de incidir, de determinar la vida de otras personas, los planteamientos de otras personas y, en ese sentido, sí: el poder es siempre desde esa perspectiva una plataforma que implica una cierta asimetría

económica, cultural, política, antropológica, en la que hay una serie de personas que tienen –digamos- más capacidades que otras y eso genera las patologías del poder, lo mismo que puede generar una actitud de servicio y una actitud de solidaridad con los que están en una situación de inferioridad. Por eso yo creo que la postmodernidad lo que hace, de alguna manera, recuperar lo gratuito y, por otro lado, en relación con el poder, hacernos caer en la cuenta de las trampas del poder.

La Iglesia tiene un problema, varios problemas en este sentido. En primer lugar, sigue manteniendo una estructura de cristiandad en una época que es cada vez más postcristiana y esa estructura de cristiandad está expresada en una terminología de servicio, pero unos puestos que de hecho ejercen un dominio sobre los fieles, e intentan también ejercer un poder y un dominio sobre la sociedad, siguiendo la línea del poder temporal de los papas y el obispo como una figura que tiene una representación social, que tiene un poder social. Entonces, la Iglesia tiene que desprenderse, de alguna forma, del recorrido que ha hecho en el segundo milenio, que ha llevado, además, a la división de los cristianos con la iglesia ortodoxa y, luego, con la iglesia protestante y recuperar una concepción mucho más cercana al cristianismo del primer milenio

4. ¿Qué opinión le merece el nuevo Papa Francisco y a dónde cree nos puede llevar su papado? ¿Se trata de una evolución o una revolución?

-Bueno, me parece excesivo decir, ahora mismo, lo de una revolución, pues aparte de gestos personales, que son los que han impactado en la opinión pública por el talante, más bien, evangélico y por la sensibilidad evangélica que ha mostrado a nivel personal, pero para que haya una revolución hace falta un cambio en profundidad de las estructuras de la Iglesia, y ese cambio en profundidad todavía no se ha producido.

5. ¿Cayó la teología de la liberación como cayó el muro de Berlín? ¿por su propio peso, superada o aplastada?

-La teología de la liberación -yo diría- que no ha caído. Primero porque el mismo J. Pablo II, que fue uno de los más críticos con la teología de la liberación decía que había una verdadera teología de la liberación y una falsa teología de la liberación. Por otro lado, la teología de la liberación ha determinado las teologías mundiales, no sólo la teología latinoamericana, sino teologías africanas, asiáticas, y ha tenido un impacto en la misma teología europea ofreciéndonos otra metodología, otra forma de acercarnos a los problemas del cristianismo y de la sociedad y, en este sentido yo creo la teología de la liberación es una teología viva pero, claro, la sociedad evoluciona y si en los años 60 y 70 hablábamos de la libertad y liberación, en el contexto de la crisis económica y las crisis fuertes que se daban en las sociedades, hoy quizá hablamos mucho más del problema de la identidad y del sentido, que son los

problemas que se plantean más en nuestras sociedades, pero de ninguna manera elimina el problema de la libertad y la liberación, pues están vinculados a ella.

6. Echemos a volar un poco el pensamiento y hagamos, si cabe, un poco de hermenéutica imaginativa. Pongamos el caso de que Jesús de Nazaret hubiese llegado ahora (en el siglo XXI) al mundo:

6.1 ¿Qué mundo (pre-cristiano) se hubiese encontrado hoy y qué mensaje-vida aportaría como novedad?

-Eso me recuerda a la novela de los hermanos Karamazov, El gran inquisidor que, precisamente cuando Jesús viene y se encuentra en la Iglesia, y “con la Iglesia hemos topado...” Yo creo que hoy Jesús se encontraría, fundamentalmente, con una sociedad injusta, estructuralmente injusta, en la que el 20% de la humanidad posee los recursos del 80% del planeta y eso ha generado una sociedad del consumo, una sociedad del despilfarro, una sociedad hedonista. Yo creo que a Jesús le ocurriría, pues, lo mismo que le ocurrió con la sociedad judía: intentaría ofrecer una alternativa de sociedad diferente y eso llevaría a una persecución de Jesús, tanto por parte de las autoridades políticas como por parte de las autoridades religiosas. Yo creo que el planteamiento de los hermanos Karamazov de Dostoievski sigue siendo actual: si Jesús volverá hoy a esta sociedad, encontraría resistencias tanto en la sociedad como en la jerarquía de la iglesia.

6.2 ¿Cuál sería “el antídoto”, la contra oferta que nos revelaría para la infelicidad-violencia-injusticia del hombre-mundo de hoy?

-La dinámica sigue siendo la misma. La fuerza que mueve el mundo, la fuerza que mueve a los seres humanos es el amor. Desde el amor hay que replantear todo, la concepción de la sociedad y la concepción del hombre, y eso sería –a mi juicio– la base que propugna la solidaridad de los Derechos Humanos. Hoy, de hecho, hemos devaluado los conceptos de fraternidad que se hizo popular con la revolución francesa que tenían un carácter claramente originario judeocristiano, y lo transformamos en el concepto de solidaridad que se centran más en los elementos económicos, políticos y que dejan en segundo plano los elementos antropológicos. Los elementos antropológicos son los que nos llevan a una situación como la actual que en las sociedades ricas el índice de suicidios es muy alto, lo cual indica que algo no funciona en nuestra sociedad. Por eso todos estos elementos son válidos pero son insuficientes

6.3 ¿Cómo se situaría en nuestra sociedad? ¿Como un hippie, como un “ciudadano ejemplar”, un revolucionario, un anti-sistema, un político, un cooperante...?

-Jesús siempre ha sido difícil de definir porque ha tenido tantos aspectos y tantas dimensiones que esos aspectos no podrían haber sido, de alguna

manera, actuales. Pero yo creo que Jesús tendría una personalidad religiosa, en el sentido de muy marcada por la relación con Dios y, desde esa relación con Dios nos propone un modelo de configuración de la sociedad, lo que llama él instaurar el reino de Dios en medio de la sociedad humana, y esto tiene consecuencias sociales, humanas, antropológicas, políticas, económicas, etc. por eso todo esto es válido pero es insuficiente: Jesús estaría más bien en la línea de los grandes profetas de la tradición judaica.

6.4 En la propuesta de Reino de Dios de este Jesús del s. XXI, ¿querría una Iglesia jerárquica o democrática? ¿Por qué?

La Iglesia es siempre jerárquica. En la iglesia ha habido siempre unas personas que han tenido más autoridad que otras. Primero que nada, los apóstoles en cuanto eran testigos de Jesús y testigos del resucitado. Luego, esa autoridad se trasladó a la jerarquía. Ya el nombre de jerarquía significa o lleva el concepto de poder, pero se trasladó a lo que luego serán los obispos y los sacerdotes que quizá no se tuviera la distinción que tienen hoy. Entonces, en la Iglesia siempre ha habido una distinción. La Iglesia no es, en ese sentido, una democracia pero sí es una fraternidad. La fraternidad lleva consigo desde ese punto de vista que un entendimiento de que los puestos de máxima responsabilidad son también los puestos más sacrificados, los que se ponen más al servicio de los otros. Por eso, en realidad tendríamos que hablar más de los ministros, de servicios. Lo que ocurre es que cuando el cristianismo se integra en la sociedad romana primero, y luego en las distintas etapas que se han dado en la sociedad europea, los ministros se van a convertir también en instancias de poder, y de ahí en ruptura. Por eso, más que hablar de democracia habría que hablarse de vuelta a la inspiración de la comunidad fraterna y, en la comunidad fraterna, tener un cargo más bien es una responsabilidad, una carga, entre otras cosas porque el cristianismo era en sus inicios una religión ilícita en el imperio romano y los primeros que caían eran los que tenían cargos.

7. Saber y amar; Grecia y cristianismo: ¿se incluyen o excluyen mutuamente? ¿Son punto y aparte, punto y seguido o punto y final?

-Nosotros, europeos, no podemos hacer una distinción entre Atenas y Jerusalén. Atenas y Jerusalén son dos aspectos fundamentales de nuestra propia concepción de la vida. Tanto que, desde esa perspectiva, nosotros no podemos ni siquiera pensar siquiera en la posibilidad de establecer un divorcio. Ahí entra algo que también lo dijo el papa Ratzinger, aunque lo dijo de una manera bastante poco afortunada en su discurso de Ratisbona, cuando él -de alguna manera- nos venía a decir que la fe y la razón son dos vinculaciones intrínsecas, lo que es no sólo a la concepción cristiana sino a lo que es la concepción judía. El Dios de la revelación es el Dios de la razón, el Dios de la tradición natural, el Dios de la creación. Por tanto, nosotros no podemos encontrarnos con una contradicción entre seguir los dictados de la razón y

seguir los dictados de la fe. Tiene que haber una manera de conciliar el ser profundamente racionales y, a la vez, ser profundamente cristianos

8. ¿Un cristianismo débil, plural y ecuménico es una religión “descafeinada”, sin identidad ni futuro?

Un cristianismo ecuménico tiene que ser inevitable, pues si vivimos en una sociedad globalizada. Yo creo que esto se va a imponer cada vez más. El cristianismo es de las pocas religiones mundiales que existen y, si es una religión mundial, tendrá que ser una religión inculturada en las distintas culturas que hay en el planeta Tierra. Así no podrá ser sólo el módulo europeo la única tradición válida para las otras culturas y para todas las otras estancias geográficas, regionales que se dan en el mundo. Por tanto, desde ese punto de vista sí, siempre será un cristianismo ecuménico. ¿Un cristianismo débil? Bueno, depende lo que entendamos por débil. Si entendemos por débil de nuevo a Vattimo y la tradición postmoderna, yo creo que se queda corta. Es decir, yo creo que debemos acercarnos a la línea de Habermas que, más que hablar de modernidad, prefiere hablar de modernidad tardía o “tardo modernidad” y, en ese sentido, recuperar los elementos de la modernidad: la emancipación, los derechos humanos, la emancipación, la lucha por una sociedad sin clases, elementos no sólo compatibles sino inspirados en la tradición cristiana pero, al mismo tiempo, sí, recoger algunos elementos débiles que se quedaron en el camino de la modernidad y que estarían en la línea de la tradición romántica, del valor de los sentidos, del valor de lo gratuito, la importancia del individuo, que no puede sacrificarse a un colectivo como se ha producido en la filosofía de la primera mitad del s. XX (y en el s. XIX)

9. ¿Qué relación existe entre economía, religión, globalización y política?

-Bueno, ya de alguna manera lo he indicado. El cristianismo tiene, evidentemente, implicaciones económicas. No en el sentido de que hay una economía cristiana, pero sí en que hay una manera cristiana de vivir la economía y, si hay una manera cristiana de vivir la economía, entonces, evidentemente, una empresa y un proyecto económico de ninguna de las maneras puede ver simplemente a los trabajadores como mano de obra barata o como materia prima que, utilizada como costo económico, como puede ser utilizado cualquier otro elemento de la producción o cualquier otro elemento de la economía. Entonces, el cristianismo tendría que optar en esa línea que se ha conocido como la concepción de la doctrina social de la Iglesia, de que hay una ética en la política y de que hay una ética en la economía y de que no todo está permitido, aunque todo técnicamente sea posible.

10. ¿Cuál es el papel de la religión y, en concreto, el de la Iglesia en la postmodernidad?

-La postmodernidad y la globalización en la que vivimos, si hay un hundimiento de valores como vemos en la corrupción que existe en la sociedad, la Iglesia debería de ser por lo menos la que ofreciera, entre otras instancias, aunque no un monopolio, pero sí debería ser instancia que ofreciera valores humanos, que ofreciera proyectos de sentido que fueran congruentes con el reino de Dios y con los valores que, por los cuales, vivió, y luchó y murió Jesús. En este sentido, tendría que ser una instancia portadora de valores. Lo que pasa es que no puede ser una instancia portadora de valores en la sociedad y que luego esos valores sean contradicciones en el foro interno de la iglesia. Ahí es donde la Iglesia vive una contradicción fundamental. Ahí podríamos decirle a la Iglesia eso de “médico, cúrate a ti mismo”. Si de alguna manera quiere curar a la sociedad de todo lo que hay en ella de negativo, debe tener en cuenta también que, dentro de la misma Iglesia se da mucho de esos factores.

8.3. Entrevista a J. I. González Faus, S.J (F. Teología de Barcelona)

por Jesús Lozano Pino

1. ¿Cuál es, según su opinión, la esencia de la religión cristiana? El resto que no ha considerado esencial, ¿es suprimible?

La paternidad de Dios que crea una relación nueva con Él (= libertad responsable) y la inclusión de todos en Cristo que crea una relación nueva de fraternidad. Más la presencia de su Espíritu en lo más íntimo de cada uno de nosotros para poder captar y vivir lo anterior. El resto no es que sea sin más suprimible, pero ha de ser mirado según lo que el Vaticano II calificó como “jerarquía de verdades”.

2. ¿Hay algo infinito en el hombre finito?

Al menos la capacidad de infinitud (*finitum capax infiniti*, se definía en la escolástica). Probablemente también el dinamismo que despierta esa capacidad, como quiera que se lo describa: desde el “todos queremos más y más y más”, hasta el “cor inquietum” de Agustín, o el hombre “que supera infinitamente al hombre” de Pascal o el “existencial sobrenatural” de K. Rahner...

3. La postmodernidad: ¿oportunidad para qué o crisis de qué?

Crisis de una Modernidad prometeica y desligada de Dios, que convirtió la “libertad igualdad y fraternidad”, en una libertad contra la igualdad y contra

la fraternidad. Oportunidad para una modernidad humilde y consciente de que necesita a Dios para sus ideales. Peligro de caer en un narcisismo resignado y, a la larga, egoísta.

4. ¿Son inversamente proporcionales poder y servir? ¿Cuáles son los signos de violencia-poder sobre la ciudadanía que aún se observan en los estamentos políticos? ¿Y en la Iglesia?

No me gusta la expresión “inversamente proporcionales”. Preferiría hablar de hegelianamente dialécticos, aunque suene más pedante. En la proporcionalidad inversa crece uno disminuyendo al otro. Y aquí se trata más bien de que uno transforma al otro: el servicio se convierte en una fuente (y una forma) nueva de poder, como se ve claramente en Jesús. Y el poder se convierte en una debilidad que, a la larga, es sólo aparente. El eclesiocentrismo y el egoísmo de partido (partido-centrismo) son uno de los síntomas de esa violencia-poder, porque impiden todo diálogo. Añadamos que esos síntomas pueden darse también en las gentes que no tienen oficialmente el poder...

5. ¿Qué opinión le merece el nuevo Papa Francisco y a dónde cree nos puede llevar su papado? ¿Se trata de una evolución o una revolución?

Lo que ha hecho hasta ahora está muy bien encaminado. Pero no quiero hacerme demasiadas ilusiones: la reforma que necesita la Iglesia no puede ser obra de un hombre solo (ni siquiera de un papa, pese a la gran centralización del sistema). Sí creo que algunos gestos o formas de sentir se han vuelto irreversibles. Pero la nueva Iglesia ha de ser cosa de todos nosotros. Un papa puede dejar hacer y liderar, sin duda; pero la reforma requiere una respuesta muy mayoritaria y responsable, con sentido colectivo y sin que cada cual se apresure a reclamar sólo su propia reivindicación particular.

6.- ¿Cayó la teología de la liberación como cayó el muro de Berlín? ¿Por su propio peso, superada o aplastada?

No. El muro de Berlín cayó para no levantarse más, aunque levantamos otros muros como el de Israel o el de las migraciones. La teología de la liberación “murió” (digamos que en un 20 % por defectos propios y en un 80% aplastada por intereses del sistema). Pero va resucitando transformada y anónima en mil realidades: la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia ya no puede ser negada; y esto vale también para las iglesias separadas de Roma. Muchos gobiernos de América Latina (con todas las ambigüedades que se quiera) quizá no habrían sido posibles sin las semillas desperdigadas por la teología de la liberación.

7.- Echemos a volar un poco el pensamiento y hagamos, si cabe, un poco de hermenéutica imaginativa. Pongamos el caso de que Jesús de Nazaret hubiese llegado ahora (en el siglo XXI) al mundo:

7.1 ¿Qué mundo (pre-cristiano) se hubiese encontrado hoy y qué mensaje-vida aportaría como novedad?

Un mundo decepcionado y al que la decepción ha vuelto narcisista y orgulloso. La novedad de aquella frase de san Pablo: “llorar con los que lloran, gozar con los que gozan” (Rom 12,15).

7.2 ¿Cuál sería “el antídoto”, la contra oferta que nos revelaría para la infelicidad-violencia-injusticia del hombre-mundo de hoy?

El contacto con Él y la experiencia de su Persona.

7.3 ¿Cómo se situaría en nuestra sociedad? ¿Como un hippie, como un “ciudadano ejemplar”, un revolucionario, un anti-sistema, un político, un cooperante...?

No sé cómo se situaría porque cuento con que me desconcertaría también a mí. Pero iría bien no olvidar el aviso de Kierkegaard: si volviera hoy, volveríamos a crucificarlo (o, al menos, a intentarlo).

7.4 En la propuesta de Reino de Dios de este Jesús del s. XXI, ¿querría una Iglesia jerárquica o democrática? ¿Por qué?

Ni una cosa ni otra: querría una iglesia-comunión. No jerárquica porque la palabra jerarquía (poder sagrado) está deliberadamente evitada en todo el nuevo testamento como designación de la necesaria autoridad. Muy democrática (más que nuestras sociedades pseudodemocráticas) en sus procedimientos. Pero una Iglesia que no cree tener ella la última palabra sino que se sabe bajo la autoridad de la Palabra de Dios.

8 Saber y amar; Grecia y cristianismo: ¿se incluyen o excluyen mutuamente? ¿Son punto y aparte, punto y seguido o punto y final?

No me gusta esa contraposición, tan occidental, entre saber y amar. Se trata sólo de intensidad en los acentos o de direcciones del movimiento. Sabiduría no hay sólo en Grecia sino en el budismo; y la sabiduría budista lleva a la compasión. El cristianismo está lleno de propuestas que quieren ser sapienciales: como las bienaventuranzas, o el final del capítulo 3 de Juan. Y en Grecia se trasluce en algunos momentos un afán de infinitud que desborda la sabiduría: cuando Aristóteles reduce toda la ética a la amistad (y por eso puede decir que la felicidad consiste en la virtud), creo que ha desbordado lo que solemos entender nosotros por sabiduría. También la mitología griega, olvidada por nosotros (Orfeo, Ariadna, Prometeo, Dionisos,..) va mucho más allá del saber: la relación, interesantísima, entre Wagner y Nietzsche...) muestra un interés por Grecia más volcado a ese atisbo de novedad y plenitud que afrontan los mitos. Lástima que esa relación terminara tan mal (pero eso también es propio de los mitos griegos...).

9.- ¿Un cristianismo débil, plural y ecuménico es una religión “descafeinada”, sin identidad ni futuro?

Un cristianismo débil por supuesto, no tiene futuro (aplicando la debilidad al fervor con que lo viven los cristianos y no a la falta de poder exterior). Respecto a lo de plural y ecuménico más bien hay que decir que será el único con futuro si lo de plural no se entiende con menos unidad sino al revés: con más unidad precisamente en su pluralidad. Como creemos que Dios es más “uno” siendo Padre, Palabra y Espíritu, que si fuera un dios monocorde.

10.- ¿Qué relación existe entre economía, religión, globalización y política?

Cuando antes hablé de una Modernidad fracasada por creer que podía realizarse sin Dios, olvidé añadir una cosa: en realidad no ha sido una Modernidad atea sino una modernidad que adora a Mamôn: al dios dinero. Una de las frases para mí más decisivas de Jesús es aquella de “no podéis servir a Dios y a Dinero (personificado en la palabra aramea Mamôn que el cristianismo primero quiso conservar). “In Gold we trust” como parafrasea Dussel la inscripción del dólar. La relación entre Dios y economía es entonces decisiva. Añadiría que es la única que puede evitar que la globalización se convierta en ese imperialismo del dinero que concede a éste derechos que niega a los seres humanos.

11.- ¿Cuál es el papel de la religión y, en concreto, el de la Iglesia en la postmodernidad?

Synkakatheîn es un neologismo precioso, creado por el Nuevo Testamento, que define la misión de la Iglesia: soportar el mal con los que lo soportan, compartir las fatigas (2 Tim 2,3). Y es lo que hacía Jesús: acercarse como buen samaritano a las víctimas: vendar heridas, soltar ligaduras, pedir confianza... y levantar una voz literalmente atronadora contra todos los verdugos.

8.4. **Entrevista a José Luís Sicre S.J** (F. Cartuja y Pontif. Instituto bíblico de Roma).

por Jesús Lozano Pino:

1. ¿Cuál es, según su opinión, la esencia de la religión cristiana? El resto que no ha considerado esencial, ¿es suprimible?

La esencia del cristianismo pienso que la expuso muy bien Romano Guardini en su libro sobre el tema. Es Jesús, su persona, su actividad, su mensaje. De

ahí se deducen a lo largo de la historia instituciones, ideas, prácticas, que no son esenciales, pero que tampoco se pueden tirar alegremente por la borda. En cualquier caso, nunca se deben poner por encima de lo esencial, como ocurre a menudo.

2. ¿Hay algo infinito en el hombre finito?

En este tema, mi opinión, como la de cualquier otro, carece de valor. El hombre finito no va a tener algo infinito porque yo lo diga. Pero, puesto a hablar de creencias y vivencias, pienso que sí.

3. La postmodernidad: ¿oportunidad para qué o crisis de qué?

Cualquier -ismo y cualquier -dad tiene sus ventajas y defectos. Para mí, el ser humano está por encima de todas las corrientes; en cualquiera de ellas debe encontrar oportunidades y encontrará crisis.

4. ¿Son inversamente proporcionales poder y servir? ¿Cuáles son los signos de violencia-poder sobre la ciudadanía que aún se observan en los estamentos políticos? ¿Y en la Iglesia?

Jesús dijo que no había venido a ser servido sino a servir. Es un ideal humano y cristiano, pero que se vive raramente en los ámbitos de poder, sean civiles o eclesiásticos. La mayor violencia de los políticos sobre la ciudadanía ha sido convencer a los ciudadanos de que son ellos los que gobiernan porque echan una papeleta en la urna cada cuatro años. Es un auténtico timo de la estampita. No soy partidario de la dictadura pero tampoco me chupo el dedo con la democracia.

5. ¿Qué opinión le merece el nuevo Papa Francisco y a dónde cree nos puede llevar su papado? ¿Se trata de una evolución o una revolución?

La opinión ahora mismo es muy buena. Pero no hay que apresurarse en emitir juicios ni hacer valoraciones. La labor de un papa se valora más bien al cabo de los años. “Por sus frutos los conoceréis”.

6. ¿Cayó la teología de la liberación como cayó el muro de Berlín? ¿por su propio peso, superada o aplastada?

Hay mucho mito en la teología de la liberación o, como se dice ahora más a menudo, la teología latinoamericana, por oposición a la europea. Mi experiencia de visitas anuales a América Latina me ha enseñado que ellos consideran teología europea a la alemana; y hablan de América Latina como si fuese una realidad homogénea, cuando las diferencias y tensiones entre los diversos países empezaron ya con el general Sanmartín. Pero la teología de la liberación, al menos de nombre, no ha desaparecido. Y hay teólogos muy valiosos que siguen luchando, aunque de forma distinta, por mejorar la situación de los más pobres. En cualquier caso, odio las etiquetas

porque engañan. El verano pasado dije en Colombia que lo que muchos consideran grandes aportaciones teológicas de América Latina se encuentran ya en los profetas, y que sobre la injusticia y la idolatría habíamos escrito en Europa antes de que lo hicieran ellos. No se trata de discutir estúpidamente sobre quién es más bueno o más listo, sino de advertir que no somos tan distintos como a veces se piensa.

7. Echemos a volar un poco el pensamiento y hagamos, si cabe, un poco de hermenéutica imaginativa. Pongamos el caso de que Jesús de Nazaret hubiese llegado ahora (en el siglo XXI) al mundo.

Esto es lo que estoy intentando presentar en mi blog día a día, sin elaborar una teoría. (Nota: Por ello prefiere remitirnos a su blog para que encontremos nosotros la respuesta a todas las cuestiones del p. 7):

evangeliodehoyjlsicre.blogspot.com.es

7.1 ¿Qué mundo (pre-cristiano) se hubiese encontrado hoy y qué mensaje-vida aportaría como novedad?

7.2 ¿Cuál sería “el antídoto”, la contra oferta que nos revelaría para la infelicidad-violencia-injusticia del hombre-mundo de hoy?

7.3 ¿Cómo se situaría en nuestra sociedad? ¿Como un hippie, como un “ciudadano ejemplar”, un revolucionario, un anti-sistema, un político, un cooperante...?

7.4 En la propuesta de Reino de Dios de este Jesús del s. XXI, ¿querría una Iglesia jerárquica o democrática? ¿Por qué?

8. Saber y amar; Grecia y cristianismo: ¿se incluyen o excluyen mutuamente? ¿Son punto y aparte, punto y seguido o punto y final?

Lo humano y lo divino no se excluyen.

9. ¿Un cristianismo débil, plural y ecuménico es una religión “descafeinada”, sin identidad ni futuro?

Humanamente, el cristianismo es débil y estúpido; su símbolo perfecto es la cruz, “necedad para los griegos y escándalo para los judíos”, como dijo Pablo. Pero “la necesidad de Dios es más sabia que todos los sabios, y la debilidad de Dios más fuerte que todos los fuertes”. La cruz nunca podrá ser descafeinada ni carecer de identidad, y seguirá teniendo futuro.

10. ¿Qué relación existe entre economía, religión, globalización y política?

11. ¿Cuál es el papel de la religión y, en concreto, el de la Iglesia en la postmodernidad?

(Nota: Por tener compromisos inmediatos, José Luís Sicre prefiere dejar estas dos cuestiones que conllevarían mayor extensión. Le agradezco muchísimo su interés y esfuerzo por colaborar con este cuestionario).

8.5. Entrevista a John D. Caputo (Universidad de Siracusa N.Y, EEUU)

por Jesús Lozano Pino

En un inicio envié a J. D. Caputo las mismas 11 cuestiones que pasé al resto de filósofos y teólogos aquí expuestos. Por petición suya, reestructuré las preguntas vinculándolas esencialmente a su propuesta de Teología débil y sus implicaciones religiosas en la postmodernidad, simplificando el número de cuestiones a 7. Tanto las preguntas como las respuestas fueron realizadas por correo electrónico en inglés.

1. Is possible a “weak” Theology? Is not all theology a strong indoctrination in a certain way?

-That's true of confessional theology, not always but a lot of the time, but not radical theology or theopoetics.

2. What similarities and differences there is between your “weak” Theology and the “weak thought” coined by G. Vattino?

-I took the word from Derrida's "weak messianic" or "weak force" but I think it is in agreement with Vattimo's sense of the weakening of metaphysical structures.

3. How would you explain the sentence “a religion without religion”?

-a radical theology without confessional theology, a radical foi without confessional croyance, a radical "circumfession" without confessional religion

4. If God divested himself his own power through Jesus (kenosis), can he actually continue being called God?

-Sure, that's classical Incarnational theology, especially from Luther to Moltmann

5. If Jesus of Nazareth's religion is the most human and ordinary one, and we may summarize it in just 4 words with a clear ethic translation: you did for me (Mt 25, 40), Why should we continue going in depth in Judaism or religious pluralism?

-In order to establish peace among the nations and the religions.

6. Would it be a contradiction with respect to post-modernity thinking about a transcendent God in non-metaphysical terms?

-Not at all. That is what JL Marion does.

7. What do we usually call "mystery" is a superior knowledge (mystical) or a human projection of our ignorance and too human limits?

-The grammar of this question is faulty. But if I get it, I would say that it is true of mystery in the classical theology, but I am talking about a more radical non-knowing, where saying it's a mystery is not a way to praise God's transcendence. It's not praise at all, but a radical confession of non-knowing and of being lost.

I am looking forward to seeing your answers.

9. CONCLUSIONES

Frente a las últimas grandes embarcaciones que naufragaron en pleno océano cuando aún se dirigían a la conquista de Occidente, el llamado "pensamiento débil", abordado por Gianni Vattimo, ha surcado de forma pacífica las turbulentas aguas postmodernas, atravesando con Teresa Oñate las costas helenas más recónditas. Allá en la línea del horizonte, donde a los ojos del espectador el cielo parece separarse de la tierra, en ese preciso límite de lo humano y lo divino un faro de luz discontinua y

parpadeante muestra un camino válido para marineros y polizones, creyentes e indecisos: la caritas, el amor, la philía solidaria y amistosa, que ofreciéndose desarma a piratas buscadores de tesoros y a hechiceros de la alquimia.

Una nueva bandera ondea en bajamar. Cientos de pequeños botes se organizan, la protegen y confirma: el llamado “15 M”, la incipiente “Banca ética”; y las nuevas plataformas ponen a flote a la tripulación más vulnerable: “contra-desahucios”, “Afectados por la hipoteca”... “indignados” que se niegan a naufragar, pescadores que en la red crean sinergias exigiendo “Democracia real ya”.

En esta travesía histórica el debolismo kenótico-caritativo vattimiano se presenta como la nueva koiné postmoderna con plena inteligencia emocional. Una auténtica hermenéutica y exégesis de Jesús de Nazaret refleja bíblica, teológica y políticamente que el amor y la cordura están más acá del infinito. La caritas es la bisagra que abre la tolerancia, la solidaridad y el pluralismo, pero que, a la vez, cierra la des-medida, la i-rrealidad y la sin-razón del implacable egoísmo de la tecno-ciencia.

La única fuente fiable de fe en Dios y en sus hijos, expuesta a ser aceptada por la razón y la fe en plena modernidad tardía es el amor. 1 Jn 4,8; St 2; 1 Cor 13 y Mt 25 son la base del cristianismo y su interpretación eclesial y política en el mundo. El cristiano del presente tendrá futuro si y sólo si es justo y ama. Si no, no será nada, quedará en las vitrinas de la prehistoria del hombre, pues la única fuente fiable de Dios para un creyente del s. XXI no son las palabras sino las obras llenas de misericordia que corroboran la mística.

En esta tarea de recuperar los posibles pasados, santificar y rehabilitar el presente y acercar el futuro que realmente es posible, la teología de la liberación muestra un camino justo y digno: las personas y pueblos crucificados han de ser desclavados de la cruz del eterno sufrimiento que padecen por la injusticia y la tozudez del hombre. La Buena Noticia de Jesús se injerta en la historia del hombre dignificándolo, salvándolo de la esclavitud de los dioses, liberándolo de falsos e institucionales dogmas alienantes.

Así, de palabra y obra lo testimonió Helder Cámara, impulsor de la opción preferencial por los pobres y odiado por la clase dominante que jamás le perdonó entender el cristianismo como un instrumento para cambiar el mundo en favor de los desposeídos:

Cuando alimenté a los pobres me llamaron santo; pero cuando pregunté por qué hay gente pobre me llamaron comunista.

Pero mientras las dos terceras partes del mundo están subdesarrolladas, ¿cómo vamos a derrochar grandes cantidades en la construcción de templos de piedra olvidando a Cristo vivo, presente en la persona de los pobres?

¿La gente se te hace pesada? No te la cargues en tu espalda, llévatela a tu corazón.

Los que tratamos de tomar la antorcha y seguir los pasos de Jesucristo, no debemos descansar hasta que los muros de la injusticia, la exclusión y la mentira caigan en nuestra preciosa tierra americana "ancha y enajenada".

Siempre que busqué defender a los pobres, la iglesia me acusó de hacer política.

Cuando sueñas solo, sólo es un sueño; cuando sueñas con otros, es el comienzo de la realidad.

Si le doy de comer a los pobres, me dicen que soy un santo. Pero si pregunto por qué los pobres pasan hambre y están tan mal, me dicen que soy un comunista.

Feliz de quién cruza la vida entera teniendo mil razones para vivir.

(Group antimilitarista tortuga, 2010).

Mt 16, 13-15 sigue resonando aún hoy en el corazón y la mente del creyente. Esta tesis, en definitiva, intenta responder a la misma doble pregunta: « ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? » y « ¿quién decís que soy yo? ».

También a mí se me pregunta hoy: “y tú, ¿quién dices que soy yo?”
¿Amigo, maestro, juez? ¿Acaso una presencia, una idea, un personaje de otro tiempo o el Dios de hoy? El creyente, personalmente, y la Iglesia, como institución, ambos han de interpretar en la vida cotidiana si Jesús marca alguna diferencia, si es realmente importante y en qué se nota.

El creyente, el discípulo, el seguidor de Jesús va a ser criticado, perseguido y odiado por defender al débil frente al opresor, por clamar por la justicia frente a los abusos, por exigir la verdad frente a las mentiras que enmascaran el egoísmo. El cristiano debe preguntarse si la fe le provoca algún rechazo o incomprensión o si acaso es una fe cómoda.

Existen 3 preciosos y breves poemas de Pedro Casaldáliga en *El tiempo y la espera* (Editorial Sal Terrae, Santander 1986). En ellos expone su “versión de Dios”, que no es otra que la santa humana imagen que dio “Jesús de Nazaret” y la esperanza en Él y en los otros:

“Versión de Dios”

En la oquedad de nuestro barro breve
el mar sin nombre de su luz no cabe.
Ninguna lengua a su verdad se atreve.
Nadie lo ha visto a Dios. Nadie lo sabe.

Mayor que todo dios, nuestra sed busca,
se hace menor que el libro y la utopía,
y, cuando el templo en su esplendor lo ofusca,
rompe, infantil, del vientre de María.

El unigénito venido a menos
traspone la distancia en un vagido;
calla la gloria y el Amor explana;

Sus manos y sus pies de tierra llenos,
rostro de carne y sol del escondido,
¡versión de Dios en pequeñez humana!

“Jesús de Nazaret”

¿Cómo dejarte ser sólo tú mismo,
sin reducirte, sin manipularte?
¿Cómo, creyendo en ti, no proclamarte
igual, mayor, mejor que el cristianismo?

Cosechador de riesgos y de dudas,
debelador de todos los poderes,
Tu carne y Tu verdad en cruz, desnudas,
contradicción y paz, ¿eres quien eres!

Jesús de Nazaret, hijo y hermano,
viviente en Dios y pan en nuestra mano,
camino y compañero de jornada,

Libertador total de nuestras vidas
que vienes, junto al mar, con la alborada,
las brasas y las llagas encendidas.

“Espérame también”

Porque lo espero a Él, y porque espero
que, al encontrarlo, todos nos veamos
restablecidos por el sol primero
y el corazón seguro de que amamos;

porque no acepto esa mirada fría
y creo en el rescoldo que ella esconde;
porque tu soledad también es mía;
y todo yo soy una herida, donde

alguna sangre mana; y donde espera
un muerto, yo reclamo primavera,
muerto con él ya antes de mi muerte;

porque aprendí a esperar a contramano
de tanta decepción: te juro, hermano,
que espero tanto verlo como verte.

La tarea de los creyentes consiste en interpretar, junto a los no creyentes y a los hermanos de las distintas religiones, los signos del buen espíritu que sopla en el mundo y, dentro de la Iglesia católica, en la nueva eclesialidad que Francisco propone recogiendo el testigo que dejó Juan XXIII, aquel que conecta con la sabiduría de la paloma de la paz y el arco iris después del desastre, símbolos ineludibles de reconciliación entre el cielo y la tierra, entre teología y política.

Dios y lo divino se dicen de plurales maneras, pero todas ellas tocadas y atravesadas por el amor, ese respeto que sólo el espíritu de santidad es capaz de reconocer en el otro, justamente, como principio y destino. La filosofía de la historia no es una utopía fuerte, un imposible irreal, babélico e inalcanzable, divorciado de los avatares del común de los mortales. Las acciones comunitarias participativas (espirituales, asamblearias, políticas...) no han de ser tenidas como la droga del pueblo, sino el nuevo Pentecostés al servicio del hombre que habla un mismo y diverso lenguaje comprendido por todos: el amor, la *philía* griega cocida en el horno de los siglos.

La *caritas*, esta “loca sabiduría” del amor tiene en la noética racional griega una fuente posibilitante y determinante de la ontología hermenéutica (del ser que se da en el lenguaje y en las diferencias enlazadas). El papel del nuevo testamento, de la Buena Nueva será el de una noética espiritual emancipadora en contraste con el Testamento añejo. Estamos hablando del paso del nacionalismo al universalismo, de la salvación del pueblo escogido (Israel) al universalismo verdadero del cristianismo. Es aquí donde se pone el límite-premisa para convivir entre humanos: la caridad, el perdón, la justicia, la esperanza creativa y creadora de sentido.

El espíritu que anida en Jesús de Nazaret nos pertenece a todos, al pasado posible, al futuro presente. El espíritu del acontecimiento de Pentecostés es pasado, es presente y futuro: la racionalidad natural puesta en relación con el verdadero misterio de lo divino natural y lo eterno inmanente.

Hoy, ante un mundo globalizado y capitalizado se abre paso la lógica de lo pequeño, la resistencia social, la política participativa, la democracia contrapuesta a poliarquía, la kénosis política. Como dice el teólogo Jon Sobrino, «el gran dato no es la globalización económica sino la globalización de la injusticia, la globalización de la exclusión». El lema “piensa globalmente, actúa localmente” se nos ha quedado pequeño. Debemos actuar local y globalmente, ya que la tecnología actual nos lo permite y debemos hacerlo: los problemas que afectan al mundo son problemas de todos, aunque diversos.

Precisamente de estos grupos excluidos y débiles, dispersos y plurales, de estas piezas expulsadas por la globalización hegemónica que se impone, salen los pequeños y diversos movimientos sociales de la actualidad. Si consiguiésemos conectar estas pequeñas piezas del puzle, estos retazos sueltos que configuran y representan el mosaico de la voz de los sin voz, entonces y sólo entonces podríamos unificar y dar valor de justicia a esta imparable pero ingrata globalización. Hay que conectar todos esos elementos eclécticos y plurales alternativos para elaborar una nueva política para todos, al servicio del hombre y la mujer, del pueblo; una política, una religión, una economía menos poderosa y pretenciosa, más sostenible, participativa, plural y justa.

Aunque pudieran tener una vida y duración limitada, van generando una nueva visión de ciudadanía. Como venimos afirmando, la desmovilización-desmotivación es la táctica que emplea la política tradicional (“yo te represento a ti; tú descansa en paz”). Esta es utilizada por los gobiernos para romper y silenciar todas estas otras nuevas propuestas políticas que están emergiendo. Ellas, aunque débilmente, van señalando -quizá- la única posibilidad para regenerar local y globalmente las esperanzas de la ciudadanía. ¡Basta ya de violencias, que es la enfermedad de la historia! ¿Por qué no pasar a la acción colectiva, debilitada, mas no ineficaz? ¿Por qué no hacernos cargo de la realidad? ¿Por qué no cargar con la realidad postmoderna poniendo en marcha—sin dogmatismos—como dice Vattimo, un proyecto humano histórico-colectivo dialogando, escuchando, transmitiendo, disintiendo y aprendiendo?

Tenemos una responsabilidad con nosotros mismos, con la humanidad y con los hijos de nuestros hijos y esa responsabilidad consiste en mirar hacia dentro de

nosotros para descubrir una infinitud de posibilidades posibilitantes y plurales. La religión simple que Jesús nos propone («a mí me lo hicisteis») adquiere un rango privilegiado, a pesar de ella misma, siendo capaz de abrazar, así, a toda la humanidad salvándola, no juzgándola, acercándose a ella.

Pero nunca llueve a gusto de todos. La caritas posee su propio dinamismo interno: es, así, interpretada como buena noticia para unos y mal asunto para otros. La proclamación de Jesús del Sermón del monte y la buena nueva del Magnificat provocan la alegría de los pobres, enfermos y desahuciados y, al mismo tiempo, la crítica, represalias y ataques de los hartos, poderosos y representantes de Dios.

Reinterpretando a T. Kuhn, difícilmente surgirá una religión libre, un sentido socio-espiritual vivificante y racional sin conflicto. Cuando los que están arriba no quieren o son incapaces de realizar los cambios necesarios, entonces si no hay evolución, es inevitable la lucha, la revolución. Esta se abre paso, a veces, de forma silenciosa pero evidente a través de los segmentos desgarrados de la sociedad que van siendo capaces de crear sinergias democráticas si se conectan, a pesar del desprestigio político al que están sometidos por los que hacen de la política no un servicio sino un modo de poder o riqueza.

No hay que olvidar que estamos celebrando los cincuenta años del concilio Vaticano II. Si bien ha llovido mucho desde entonces en el seno de la Iglesia, aquella fresca de aire limpio y renovado, aquel sueño posible está aún por estrenar. Hubo y sigue habiendo frenos que se resisten contra el inevitable proceso hacia una comunidad de creyentes menos institucionalizada, más humana, universal y débil. Algunos ejemplos de fe y traducción consecuente la encontramos en la teología de la liberación, especialmente en América Latina. Han sido muchos los que han consumido sus vidas como velas, dando luz al pueblo, derrochando y gastando –al igual que Jesús– sus vidas por causa de la justicia y amor al hombre, por reponer la dignidad robada de la semejanza con Dios. Son aquellos que simplemente “cometieron el pecado” de hacer posible el “aggiornamento” y la tercera edad que ya preconizara Fiore. Hablar de caritas es hablar de amor y justicia, de solidaridad y respeto a las diferencias, de defensa de los débiles debilitándose, hermanándose.

Hay señales. Rastreemos esos retazos, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle y a través de la sociedad tecnológica que, contracorriente, se pone al servicio de la mujer y del hombre, que apunta hacia una nueva democracia mucho más plural y participativa, más bella, donde nadie quede fuera del precioso cielo estrellado. Los perdedores de la globalización están gritando con voz plural y unísona: conectémonos.

Si logramos converger y unir todos estos puntos diversos de luz: los bíblicos, teológicos y políticos que asisten nuestro mundo actual y postmoderno, conseguiremos interpretar, «dejar hablar lo no dicho del pasado, el bien que no está dado, el que tiene que poder venir si encuentra algún lugar adecuado donde poder acontecer». Si es así, podremos disfrutar de un genial tapiz.

¡Sólo la caritas podrá salvarnos!

BIBLIOGRAFÍA:

- AGUSTÍN, San. *De Vera Religione*; 39, 72. Madrid: B.A.C. 1948.
- Las confesiones*, (trad. José Cosgaya). Madrid: BAC. 1994.
- ÁLVAREZ, Lluís. *Hermenéutica y acción*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura. 1999.
- ARISTÓTELES. *De anima*, Buenos Aires: Juárez editor. Traducido por Alfredo Llanos. 1969.
- Metafísica*, Madrid: Edit. Gredos. 1998.
- La Poética*, Madrid: Dykinson. Edic. Bilingüe. 2010.
- BENEDICTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Colombia: Edit. San Pablo. 1995.
- BERMEJO, José Luís. *¿Dios a la vista?.* Madrid: Dykinson. 2013.
- BOFF, Leonardo. *El cristianismo. Lo mínimo de lo mínimo*, Madrid: Edit. Trotta. 2013.
- BORGES, Jorge Luís. *Deutches Requiem*. El Aleph, 1949, Madrid: Alianza Edit. 1996
- BRECHT, Bertolt. *Poemas y canciones*, Madrid: Alianza Editorial.1984.
- BUENO, Gustavo. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid: Mondadori. 1989
- CÁCERES, L. David, OÑATE, Teresa y ZUBÍA, O (Edic.). *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años de Gadamer*, Madrid: Dykinson. 2012.
- CÁMARA, Helder. *Espiral de violencia*, Salamanca: Sígueme. 1978.
- CAPUTO, J. D. y VATTIMO, Gianni. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Madrid: Espasa Libros. 2010.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *El tiempo y la espera*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.
- CASTILLO, José M^a. *Teología popular*, Bilbao: Edit. DDB. Colección a los cuatro vientos. 2012.

-CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad*. Traducción de Danniele Grammatico. Granada: Almed. 2001.

-CODINA, Víctor. “Hace 50 años hubo un Concilio”. Cuadernos CJ nº 182

-*Qué es la teología de la liberación*. California: (Univ. California) Lial. 1986 (digitalizado en 2007).

-CORDOVILLA, Ángel. *Crisis de Dios, crisis de fe*, Santander: Sal Terrae. 2012.

-CORTINA, Adela. *La ética, ¿para qué sirve realmente?* Barcelona: Paidós. 2013.

-COUSIN, H. *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos (Documentos en torno a la Biblia)*. Estella: Verbo Divino, 1989.

-CRESPO H. Alfonso. *Concilio Vaticano II: «Un árbol cargado de frutos» 50 años del Concilio*. Málaga: Aula P. Arrupe. 2012.

-*Democracia y participación: El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. México: Quito: Abya-yala. 2004.

-DERRIDA, Jacques y VATTIMO, Gianni. *La religion*, París: Du Seuil/Éditions Laterza. 1996.

-DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, (“Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón”). Madrid: Edic. Cristiandad. 1982.

-ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Misterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid: Edit. Trotta. 1990.

-ESTRADA, J. Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del vaticano II*. Bilbao: DDB. 2006.

-*La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao: DDB. 2005.

-*De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*. Bilbao: DDB. 2013.

-FERNÁNDEZ Carvajal, J. M^a. *Antología de textos*, Madrid: Ed. Palabra, 2005.

-FERNÁNDEZ. M., José M^a. *Confines del hombre... ¿orilla de Dios?*, Santander: Sal Terrae. 2013.

-FILÓN de Alejandría. *Obras completas*, Madrid: Edit. Trotta. 2009.

-FISCHER, Louis. *Gandhi: su vida y su mensaje a la humanidad*, (Trad. Por León Miras). Madrid: Edic. B. 2005.

-FLORES, Paolo, ONFRAY, Michel y VATTIMO, Gianni. *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*. Madrid: Paidós. 2009.

-FOUCAULD, Carlos de. *Escritos espirituales de C. de Foucauld*, Madrid: Studium. 1964.

-*Viajero en la noche: notas de espiritualidad (1888-1916)*, Intr. De Bernard Jaqueline. Edit. Ciudad Nueva

-GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando. *El padre Arrupe en Japón*, Sevilla (2ª edic.)

-GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumrán* (edición y traducción), Madrid: Edic. Trotta. 1992

-GIRARD, René y VATTIMO, Gianni. *¿Verdad o fe débil?*, Madrid: Edit. Paidós. 2011

-GONZÁLEZ C. 1987, 603. Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros. Sal Terrae. Presencia Teológica. 1987.

Guadalquivir. 1992.

-GUTIÉRREZ, Gustavo. *La recepción del Vaticano II*, Madrid: en Albérigo-Jossua (edic) 1987.

-*Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca: Ed. Sígueme. 16ª edición. 1999.

-HABERMAS, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. (Trad. Por Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Tecnos 1991.

-HAWKING, Stephen y MLODINOV, Leonard, *The grand design*, New York: Bantan Books. 2010

-HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E. 1993.

-HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo (SZ)*. Madrid: Edit. Trotta. 2012.

-HERBERT, Jean, *Lo que verdaderamente dijo Gandhi*, Buenos Aires: Aguilar, 1971.

-HERRERA GUEVARA, A. *Hermenéutica y acción*, (Comp. de Lluís Álvarez) Valladolid: Edic. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura. 1999

-HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el eremita de Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión. 1976.

-HOMERO. *Iliada*, Anagrama, (adaptación de Alessandro Baricco): Madrid. 2000.

-IGLESIAS, I. *Misionero: breve semblanza de Pedro Arrupe*, Santander: Sal Terrae 2010.

-IGNACIO, S. *Ejercicios espirituales*, Bilbao: Edic. Mensajero. 1991.

-JEREMÍAS, Joachin. *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Edic. Sígueme. 1974.

-JESUÍTAS. CONGREGACIÓN GENERAL. *Congregación general 34*, Curia del Propósito general. 1995.

-KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, traducción de Gilberto Canal Marcos, Valladolid: Edit. Trotta, 1992.

-¿Existe Dios? Madrid: Edic. Cristiandad. 1979.

-LABELLA, Gianni. *Pedro Arrupe: General de la compañía de Jesús*, Bilbao: Mensajero. 2007.

-LAGUNA, José. “Ay de vosotros, distopías evangélicas”, en *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, nº 181 (CJ). Barcelona: 2012

-LAMET, Pedro M. *Arrupe, profeta del siglo XXI*, Madrid: Edic. Temas de Hoy. 2001.

-LEIRO, Daniel, NÚÑEZ, Amanda y OÑATE, Teresa. *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Madrid: Aldebarán. 2011.

-LÓPEZ VIGIL, José Ignacio y María. *Un tal Jesús*. Salamanca: Loguez edic. (2ª edic) 2005.

-LYOTARD, Jean Francois. *La Condición Postmoderna*, (Traducción de M. Antolín Rato) Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

-MAIER, Martin, *Pedro Arrupe: testigo y profeta* (Traducción de Ignacio Iglesias), Santander: Sal Terrae. 2007.

-MARDONES, J. M^a. *Ética y política en un mundo desorientado*, (2003). leonxiii.upsam.net/.../iii_seminario_03_sesion_jm_mardones.pdf

-MARTÍN CLEMENS, Eduardo. *El P. Arrupe, un testigo creíble de la justicia*. Madrid: Paulinas. 1989.

-METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

-*Teología del mundo*, Salamanca: Sígueme. 1970.

-MORA, Sebastián. “Buscad primero el reinado de Dios... (Mt 6,33)”, en Revista *Razón y fe*, nº 1367 (Tomo 266), sep. 2012.

-NOLAN, Anthony. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Santander: Sal Terrae. Presencia Teológica 1981.

-NÚÑEZ, Amanda OÑATE, Teresa y VATTIMO, Gianni., *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Madrid: Dykinson. F. ARENAS (edic) 2008.

-NÚÑEZ, Amanda, LEIRO, Daniel, OÑATE, Teresa, *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Madrid: Aldebarán. 2011.

-ODISEA, Madrid: Alianza Editorial 2005. -Oñate 2010

-OÑATE, Teresa. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Madrid: Dykinson. 2004.

-*El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid: Aldebarán. 2000.

-*El retorno teológico-político de la inocencia* (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad). Madrid: Edit. Dykinson. 2010.

-Materiales de Ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I). Madrid: Edit. Dykinson. 2009.

-ORTIZ OSÉS, Andrés y VATTIMO, Gianni. *El sentido de la existencia. Postmodernidad y nihilismo*. Deusto: Univ. Deusto. 2007

-PABLO VI, Papa. *Humanae Vitae*, Madrid: Edic. Paulinas. 1968.

-PADILLA, Carmen. *Los milagros de la “Vida de Apolonio de Tiana”. Morfología del relato de milagro y géneros afines* Córdoba: El Almendro. 1991.

-PASCAL, Blaise. *Pensamientos*, Barcelona: Barcanova. 1981.

-PIÑERO, A. (Traduc.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo V. Madrid: Cristiandad, 1987.

-POLIBIO. *Historias de Polibio*, traducción Dr. Genaro Godoy. Santiago de Chile: Edit. Universitaria. 1971.

-RACIONERO, Quintín y Royo, Simón. *El fin de la filosofía de la historia*, Madrid: Dykinson. 2005

-RAHNER, Karl. *El Concilio, nuevo comienzo*, Barcelona: Herder. 1966

-*El fenómeno místico*, Madrid: Trotta. 2003.

-*Schriften zur Theologie* (Bd. XIV, págs. 368-381). Ensiedeln-Zürich-Köln: Benziger. 1980.

-RATZINGER, Joseph. *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme. 1969.

-RESTREPO, C. Enrique. La frase de Hegel: "Dios ha muerto". 429 vol. 18. N° 41 Julio-Diciembre de 2010, pp. 427-452. Escritos, Medellín - Colombia. 2010

-RORTY, Richard y VATTIMO, Gianni. *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós. 2006.

-ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Edit. Delta. 2013.

-ROVATTI, Pier Aldo Y VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, Milano: Idee/Feltrinelli.1988.

-ROWLAND, Christopher (ed.), *La teología de la liberación*, traducción de Francisco Peña. Madrid: Cambridge University Press. 2000.

-S. JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas. Burgos: Edit. Monte Carmelo. 2002.

-SARTRE, J. Paul. *El ser y la nada*, Barcelona: Altaya. 1993.

-SCHÜRER, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Edic. Cristiandad. 1985.

-SCHWEICKART, David. *Más allá del capitalismo*, Santander: Sal Terrae. Presencia social. 1997.

-SICRE, José Luís. *El cuadrante*, Madrid: Edit. Verbo Divino. 2002.

-SOBRINO, Jon. *El principio misericordia*, Santander: Sal Terrae. 2007

-*Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida*, en AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca: Sígueme. 1977.

-*Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae. 1982

-SOUSA SANTOS, Boaventura. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer. 2000.

-*El milenio huérfano: ensayo para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.B. 2005

-TÁCITO, Cornelliuss. *Historias*, Edit. Gredos. Madrid. 1990.

-TALMUD. Madrid: Edit. Edaf. 2003

-TAMAYO, Juan José y FORNET-BETANCOURT (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación, I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Navarra: Verbo Divino. 2005.

-TERESA DE JESÚS, “Castillo interior”, en *Moradas IV*, Cap. 1, 13, Madrid: BAC. 1977.

-TORELLÓ, José M^a. *Hombre para los demás*, Barcelona: edit. Diáfora, 1983.

-TORRES QUEIRUGA. *Un Dios para hoy*. Santander: Sal Terrae. 1999.

-*Creo en el Dios Padre*, Santander: Sal Terrae. 2011.

-*El diálogo de las religiones*, publicado en la colección «Cuadernos FyS». Santander: Sal Terrae. 2005.

-TRÍAS, Eugenio. *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio del milenio*, Madrid: Destino. 2001.

-VALERY, Paul. *La libertad del Espíritu*. Edic. Elaleph. com. 2000.

-VARIOS, *Teología de la liberación, Documentos sobre una polémica*, Departamento ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1986.

-VARIOS. “La pérdida de credibilidad de la Iglesia” en *Clamor contra el gueto*, Madrid: Edit. Trotta. 2012.

-VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós. 1996.

-*Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós. 2003.

-*Ecce comu* Barcelona: Paidós Ibérica Barcelona. 2009.

-*Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa. 1986.

- Introduzione a Heidegger.*, Roma-Bari: Editori Laterza. 1991.
- La fine della modernità*, Milano: Garzanti editore. 1999
- La secularización de la filosofía*, Barcelona: Gedisa. 1992
- Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Barcelona: Edic. Península. 1990
- Más allá de la interpretación.* Barcelona: Paidós. 1995.
- Vocazione e responsabilità del filosofo.* Génova: Il Melangolo. 2000.
- Vocación y responsabilidad del filósofo.* Introducción de Franca D'Agostini. Traducción de A. Martínez Riu. Barcelona: Herder. 2013.
- VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press. 2011.
- VIDAL CALATAYUD, José. *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética: Hilos de Ariadna I*, Dykinson. 2008.
- VITORIA, Francisco J. “Vientos de cambio. La Iglesia ante los signos de los tiempos”, en *Cuadernos Cristianismo y Justicia (CJ)*. Barcelona: 2012.
- VVAA. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Edic. Bilingüe.* Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC. 2004.
- ZABALA, Santiago. *Debilitando la filosofía*, México: Anthropos. 2009.
- ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*, Madrid: Siruela. 1991.

***Referencias bíblicas:**

Nota: se han utilizado diversas versiones y editores bíblicos con sus correspondientes traducciones:

- Sagrada Biblia. Traducido de la Vulgata Latina por José Miguel Petisco. 9ª ed. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1964;
- Biblia latinoamericana (Luís A. Schökel. Bilbao: Mensajero. 2001);
- La Biblia. Verbo Divino (Estela. 2006);

-Reina Valera actualizada. Basada en la Reina-Valera de 1909 y cotejada con diversas traducciones y con los mejores textos en los idiomas originales hebreo, arameo y griego. Edit. Mundo hispano, 2003;

-Biblia del Peregrino (Luís A. Schökel. Bilbao: Mensajero. 2001)

-Biblia Nacar-Colunga digital:

<http://www.libroos.es/libros-de-religion/cristianismo/biblia/219092-nacar-colunga-biblia-comentada-pdf.html>

-Biblia de Jerusalén (VV.AA., DESCLEE DE BROUWER, 2001)

***Citas bíblicas del A.T y N.T por orden de aparición en el texto:**

Fp 2, 6-8; Mt 25; Mt 10,17; Hch 17, 22-31; Mt 13, 24-30; Jn 1,1; 1 Jn 4,8; Cant 8, 6; Sal 42:3; 1 Jn 3, 14; Ap 1, 18; Jn 7,24; Lc 17, 20-21; Lc 4,21; 1 Cor 12, 12-31; 1Re 19,9-13; Mt 10, 19-20; Jn 15, 13; 1 Jn 3, 16; Lc 2,32; Lc 2,40; Mc 14,41; Mt 25,40; Ef 5,15-17; 2 Cor 6,1-2; Lc 4,14-21; Lc 12, 56; Eclo 11,11; Lc 19,42; 2 Tob 4,8; Lc 1,38; Gn 3; Lc 1,38; Gn 4,6; Gn 11,4; Gn 19,26; 1Sm16,7; Gn 28,16; Eclo 39,33; Mt 6,29; Is 53,11; Ap 3,19; Ap 21,4; Hch 10,38; Mt 4,23; Mt 9,35; 1 Jn 2,6; 1 Cor 1, 24; 1 Jn 4, 20-21; St 2, 14-26; 1Cor 13; Mt 20, 1-16; Col 3,11-14; Gn 1,26; 1 Jn 4,8; Lc 10,25; Mc 8,36; Jn 15,13; Jn 3,1; Mc 4, 13-20; Gn 4,9; Mt 25, 31-46; Mt 7, 21-23; St 1,27; Jn 1,14; 1Pe 3, 5; Mt 9, 17; Mt 11, 25; Mt 13,31-33; Hb 10, 24; 1 Cor 15,3-7; Mc 2,1-3,6; Mc 3,17; Mc 5,41); Mc 7,34; Mc 7,11; Mc 14,36; Mc 15,22; Mc 15,34; Mc 7,3; Mc14,2; Mc 15,42; Mc 11,17; Mc 13,10; Mc 10,11-12; Mt 10,5; Mt 15,24; Mt 2,31s; 4,25-27; Mt 10,33-37; 17,18-19; Mt 7,10; Mt 13,29-30; Mt 3,21; 5,16; 6,16; 9,18; 9,29; 10,17-21; 22,39-46; 23,34-36; 11,5-8; 18,1-8; Mt 9,62 y 14,33; Lc 14,26; Mt 10,37; Mt 10,17.20.21; 13,17; Mt 19,6; 24,41 Mt 24,52; Lc 4, 26-27; Lc 2, 31-32; Mt 7, 23; Lc 13,27; Lc 9,62; Lc 14, 20; Mt 10,37; Mt 5-7; Mt 10; Mt 13; Mt 22,40; 5,17; Mc 5,29-33; Mt 9,22; Mc 6,5-6a; Mt 13,58; Mc 6,5-6; Mc 3,21. 31-35; Mt 12, 46-47; Mc 3,21.31-35; Mt 12,46-47; 15,12-14; Mt 5-7; Mc 1, 21-28; Mt 8, 1-4; Lc 10, 38-42; Lc 10, 38-42; Mc 12s; Mc 8, 27-10,52; Mc 10, 46-52; Mt 4, 23; Mt 9, 35; Mt 21, 12-14; Mt 21, 12-14; Sal 1; Mt 13, 31-32; Ez 17; Mt 21; Is 5, 1-7; Lc 6, 27-30; Sal 109 (108); Ex 19, 12-13; Mt 28; Ex 34; Jn 1,18; 1 Sam 2, 26; Lc 2; 1 Sam 3, 3s; 1 Re 17,17; 2 Re 4,4; Lc 7, 11-17; Mt 8, 21-22; 2 Re 13, 20-21; 2 Re 13,20-21; Mt 27; Mc 5,35; Lc 7,12; Jn 11,39; Mc 6,45-52; Mc 11,12-14.20 par; Mc 4,35-41 par; Mc 6,34-44 par; 8,1-9 par; Jn 2,1-11; Mt 17,24-27; Lc 5,1-11; Jn 20, 24-29; Mc 6,5; Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11; Mc 10,46; Mt 20,30; Mc 5,2; Mt 8,28; 2 Re 19,35; 2 Mac 3,24-34; 1 Re 17-18; 2 Re 1; 2 Re 2-13; Mc 10,47.48; Mt 9,27; Mt 12,23; Mt 15,22; Mt 20,30.31; 1 Sam 16,23; Mc 15,33; Mc 15,38; Mt 27,51-53; Mt 11,20-24; Mt 4,4; Mt 27,40; Mt 12,38; Mt 11,20-24; Lc 10,13-15; Mt 4,17; Mt 11,2; Mt 11, 2-3; Is 35,5-6; 1 Cor 12,31; 1 Cor 13, 1-13; Gal 5, 6; Hb 10, 24; Jn 13, 35; Hch 2,37; Mt 28,18; Jn 15,5; 1 Jn 4, 16; Mt 6, 33; Gn 1, 20; Lc 6, 36; Col 3, 14; Ef 5, 1-2; Tt 3,4; 1 Jn 3, 16; Jn 15, 13; Jn 3, 16; 1 Jn 4, 10; Jn 15, 12; Hch 20, 35; Jn 13, 15.17; Gal 2, 20; Ef 4, 2; 1 Jn 4,7; Jn 15, 12; Mc 10, 26-27; Gal 5,22; 1 Cor 4,7; Mc 7, 21-23; Dt 30, 15-16; Rom 5, 20; Mt 12, 35; Lc 11, 13; Sal 147; Sal 51, 12; Ez 36, 26-27; Rom 5, 5; Rom 12, 21; Col 3, 12-13; Lc 6, 43-45; Col 3, 1-2; Flp 4, 8; Lc 6, 43-45; Ef 5, 1-2; Mt 18, 15-17; Jn 21, 20-22; Jn 15, 13; Mc 8, 34; Jn 15, 9; Mt 7, 24-27; Mc 13, 13; Rom

8,14; Hch 16, 14; Hch 10, 44; 2 Cor 5, 14; Lc 4, 18-19; Lc 9, 31; Jn 13, 1; Lc 20, 21; Jn 14,6; Os 2,16; Mt 4, 1; Dt 8, 2; Dt 29, 4,5; Lc 2, 19; Sal 27, 8; Gn 4, 9; Jn. 14,9; Gn 12, 1; Ex 3, 9-10; Ex 3, 8; Jn 16, 28; Is 55, 8; Lc 18, 21-22; Lc 18, 21-22; Sal 119, 9; Jn 8, 12, Jn 14, 6; Hch 10, 38; Mt 26,31; Jn 10, 10; 1 Jn 2, 5; Mt 12, 47-48; Mt 26,39; Ap 21, 10-14,22-23; Mt 20,16; Jn 11, 45-56; Ex 16, 15-20; Ag 1, 3-9. 12-14; Lc 6,24-26; Jn 9,39; Mt 21, 28-32; Jn 11,50; Lc 1, 46-55; Is 61, 1; Lc 4, 18-19; Mt 19, 16-23; Jn 8, 8-11; Rom 8, 35-39; Mt 10, 28; Mt 15,14; Jn 16, 7; Mt 27,51; Lc 4, 43; Mc 16,15; Mt 10,7; 2 Cor 3,6; Jn 10, 1-10; Mt 3,2; Rom 14,17; Mt 18,4; Mt 13, 18-20; Mc 8,36; Lc 14,34-35; Jn 10, 1-11; Lc 2, 12; Jn 19,30; Ap 16, 17; Lc 23,34; Mt 6, 20-34; Jn 14,6; Jn 4,12-15; Mc 9, 36-37; Mc 8, 4-9; Mc 8, 18; Lc 9,35; Jn 16,18; Mt 11, 2-11; Mt 16, 13-20; Os 2, 23; Mc 3, 31-35; Jn 13,35; Jn 17; 1 Jn 3, 1; Jn 15,16; Jn 8, 32; 2 Cor 4,7; Hch 2,2; Ex 19, 16-20; 2 Cor. 3, 17; Gn 37-50; Mt 23,8; Fp 4,8s; 1Tes 5,12 y 19-21; Lc 23,3; Mc 10,32-45; Gn 17, 1. 9-10. 15-22; Gn 18, 17-33; Mt 27, 14; Is 53, 7; Jn 13, 1-20; Mt 20, 26-28; Lc 23, 12. 27-28; Mc 15,39; Mt 15, 26-28; Jn 11, 47-53; Rom 3, 25-26; 4, 25; 1 Cor 15, 3-5; Rom 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor 1, 13; 8, 11; 2 Cor 5, 14; Gal 1, 4; 2, 21; Ef 5, 2; Gn 4,9; Lc 21,28;

***Recursos electrónicos:**

-Reflexión de J. A. Pagola: Identificado con las víctimas. *Blog de Buena voz. Noticias*. Consulta del 6 abril de 2012. Disponible en web: <http://blog.pucp.edu.pe/item/156058/reflexion-de-jose-antonio-pagola-identificado-con-las-victimas>

-*Lumen Gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia. Concilio Vaticano II. Consulta del 26 de marzo de 2012. Disponible en web: <http://www.ewtn.com/library/councils/v2church.htm>

-*Ecclesiam Suam* 19. Del sumo pontífice Pablo VI, 1964. “El mandato de la Iglesia en el mundo contemporáneo”. Consulta del 18 de marzo de 2012. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_0608196_4_ecclesiam_sp.html

- “Ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno” en *Gaudium et Spes* nº 44. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Consulta del 18 de marzo de 2012. Disponible en web: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

-*Rtve.es a la carta. Darse cuenta de la vida*. Por Javier Gallego “crudo”. Thorton Wilder. Consulta del 10 de abril de 2012. Disponible en web: (<http://blog.rtve.es/carnecruda/2010/10/darse-cuenta-de-la-vida.html>).

- *Crítica de Marcuse: El hombre unidimensional en la sociedad de clases*. Paul Mattick. Consulta del 28 de marzo de 2012. Disponible en web:

<http://es.scribd.com/luisdo/d/28546198-Mattick-Paul-Critica-de-Marcuse-El-hombre-unidimensional-1972>

-Programa de Rtve “Redes”, nº 54, titulado “la pendiente resbaladiza de la maldad” de Eduardo Punzet, en *RedesparalaCiencia*. Consulta del 19 de abril de 2012. Disponible en web: <http://www.redesparalaciencia.com/2559/redes/2010/redes-54-la-pendiente-resbaladiza-de-la-maldad>

-Principales textos de la *Agenda Latinoamericana*. J. M^a Vigil en “Ya es madrugada, p.18-19. Consulta del 17 abril de 2012. Disponible en web: <http://latinoamericana.org/2001/textos/index.html>

-Vicente Arregui en *La poética de la existencia, consideraciones en torno a Rilke*, pág. 68, Univ. Málaga. Consulta el 12 de mayo de 2013. Disponible en web: http://temas.up.edu.mx/temas/wpcontent/uploads/2012/12/1997_TOP13_A_Arregui.pdf <http://www.carlosdefoucauld.es/textos/palabras.htm>

-Encíclica *Deus Carita est*. Consulta del 15 de septiembre de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

-*Caritas in Veritate* de Benedicto XVI. Consulta el 16 de septiembre de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

-San Agustín el doble precepto de la caridad. Consulta del 10 de septiembre de 2013. Disponible en web: http://www.mercaba.org/HORAS%20BIENAL/TIEMPOS/Impar/navidad_impar.htm#San_Agust%C3%ADn_de_Hipona

-NMI Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6.I.2001. Consulta del 9 de abril de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html

-Juan Pablo II; *Redemptor hominis*, 10. Consulta del 12 de marzo de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_sp.html

-*Año de la fe*, Benedicto XVI; Audiencia general, 09-01-2013. Consulta del 9 de abril de 2013. Disponible en web:

http://www.vatican.va/special/annus_fidei/index_catechesi_annus-fidei_sp.htm

-Ex. ap. *Gaudete in Domino*, 9 mayo 1975. Consulta del 9 de abril de 2013. Disponible en web: <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=21581>

-Juan Pablo II: *Veratis splendor* J. P. II: *Veratis splendor*. Consulta del 10 de abril de 2013. Disponible en web:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html

Juan Pablo II; Homilía 30-04-2000. Consulta del 10 de abril de 2013. Disponible en web:

http://adoracionperpetua.info/bibliotecag.php?li_1=x&li_2=x&li_3=current&li_4=x&li_5=x&li_6=x&li_7=x&li_8=x&tags=s04

<http://es.scribd.com/doc/139536521/De-Catechizandis-Rudibus>

-*Porta Fidei*, de Benedicto XVI. Consulta del 8 de abril de 2013. Disponible en web:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_sp.html

-Benedicto XVI; *Discurso en Friburgo* 25-09-2011. Consulta del 19 de abril de 2013. Disponible en web: <http://www.vidanueva.es/2011/09/26/todos-los-discursos-de-benedicto-xvi-en-alemania/>

-Entrevista de Teresa Oñate a J. F. Lyotard (París, 13-12-1986), publicado en *Aparte rei* 40 Enero 2007. Consulta del 4 de junio de 2013. Disponible en web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lyotard49.pdf>.

-Colina Pérez, F. *Entrevista con Gianni Vattimo*, (13-3-2005). “Salud mental y cultura”, publicada en castellano pág. 5 (499 (109)). Consulta del 5 de junio de 2013. Disponible en web: <http://revistaaen.es/index.php/aen/article/download/15441/15301>

-Andrés Torres Queiruga 1992. *El diálogo de las religiones*. ED 7, EP 5, Documentos. Consulta del 6 de junio de 2013. Disponible en web:

<http://www.icergua.org/latam/pdf/09-primersemestre/09-05-5-6-ed7-ep5/doc05.pdf>

-J. M^a Castillo, *La muerte de Jesús. Historia y teología*. Conclusiones. Consulta del 12 de junio de 2013. Disponible en web:

<http://paolita-foncilla.blogspot.com.es/2012/04/conclusiones-la-muerte-de-jesus.html>

-“Homilía de Benedicto XVI sobre la Eucaristía”, en *adoracionperpetua.info* (2007).

Consulta del 12 de junio de 2013. Disponible en web:

http://adoracionperpetua.info/bibliotecag.php?li_1=x&li_2=x&li_3=current&li_4=x&li_5=x&li_6=x&li_7=x&li_8=x&tags=s04

-*Experiencias religiosas y escrituras*. “Un Mesías hacedor de milagros... Interpretación

de Is 61, 1, en el tiempo de Jesús”. Consulta del 13 de junio de 2013. Disponible en

web: <http://tomachosj.blogspot.com.es/2012/03/un-mesias-hacedor-de.html>

-Karl Marx, “Yo no soy marxista”. Kaosenlared.net. Consulta del 13 de junio de 2013.

Disponible en web: <http://old.kaosenlared.net/noticia/karl-marx-yo-no-soy-marxista>

-Teresa Oñate. Conferencia: “El mapa de la postmodernidad y la Ontología estética del espacio y tiempo”. Consulta del 10 de diciembre de 2012. Disponible en web:

<http://www.proyectohermeneutica.org/I%20jornadas%20int%20de%20hermenutica/actas/conferencias/toniate.html>

-Guía Historia de la Filosofía Antigua 1. Teresa Oñate y Zubía 2010 (UNED). Consulta del 13 de junio de 2013. Disponible en web: <http://www.slideshare.net/abaldo/gua-historia-delafilosofaantiguai>

El último Sócrates en el último Foucault. Walter Kohan. Consulta del 13 de junio de 2013. Disponible en web:

http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-21492008000100005&nrm=iso

-La poética de la existencia. Consideraciones en torno a Rilke. Jorge V. Arregui.

Consulta del 13 de junio de 2013. Disponible en web:

http://temas.up.edu.mx/temas/wpcontent/uploads/2012/12/1997_TOP13_A_Arregui.pdf.

-*Syllabus* de Pío Nono (de 1864, n^o 80). Syllabus-errorum. blogspot. com.es “Blog

católico Antiliberal, Antimodernista, Antifarisaico y Contrarevolucionario. Consulta del 30 de julio de 2013. Disponible en web:

<http://www.uca.edu.sv/facultad/clases/maestrias/made/m230059/04Discurso%20I.%20E.pdf>

-Reflexiones sobre el nacimiento de la filosofía en Grecia. Filosofía 37 wikispaces.com/filosofía. Consulta del 1 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://filosofia37.wikispaces.com/Filosof%C3%ADa+%28Reflexiones+sobre+el+nacimiento+de%29>

-*Introfilosofía's blog. Materiales para una introducción a la filosofía crítica materialista*. "Hermenéutica según Vattimo o la levedad de la filosofía posmoderna". Consulta del 2 de enero de 2013. Disponible en web: www.proyectohermeneutica.org/pdf/conferencias/t_oniate.pdf

-*Oxímoron*. Subcomandante insurgente Marcos. "La derecha intelectual y el fascismo liberal". Consulta del 1 de agosto de 2013. Disponible en web: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2000/2000_04.htm

-The online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. Project director: María Pantelia. <http://www.tlg.uci.edu/lsj/>. Consulta del 2 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=65853&context=lsj&action=hw-list-click>

-"Los tiempos y la palabra" (Mito y Logos). *Sergio Rochietti (selección)*. En conversiones. Consulta del 2 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.conversiones.com/nota0462.htm>

-"Ama y haz lo que quieras", en *Pastoral sj*. Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.pastoralsj.org/index.php?option=com_content&view=article&id=767&catid=24:reflexion&Itemid=6

-"Seminario permanente: ¿Hacia dónde va la religión?" Resumen realizado por José Cervantes Gabarrón. *Seminario permanente del Foro Ellacuría*. Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/Religionhoy.htm>

-"Salmos para sentir y gustar internamente". Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales, por Benjamín González Bueta en Slideshare.net. Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.slideshare.net/BilboGuachin/salmos-gonzalez-buelta>

-*Rabindranath Tagore*. En amediavoz.com. Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.amediavoz.com/tagore.htm>

-"Quién pliega tu paracaídas (Charles Plumb)". En La Vanguardia.com (2011). Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.vanguardia.com.mx/noticiatexto-701837.html?id=701837>

-“La obra de Antonio Machado”. *Campos de Castilla*, por Serrano Segura (2000), en *jaserrano.non*. Consulta del 3 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://jaserrano.non.es/Machado/Campos.htm>

-Entrevista a Eduardo Galeano. “Dejemos el pesimismo para tiempos mejores”, en *rebelio.org/hemeroteca/internacional/Galeano19121.htm*. Consulta del 4 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/internacional/galeano191201.htm>

-“La utopía”, según Eduardo Galeano. En *artículos/Lucy_Gonzalez. Portada Semanario*. Consulta del 4 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.semanarioalternativas.info/archivos/2012/3%20marzo/207/PORTADA/paginas%20portada/Articulos/Eduardo_Galeano.html

-Letra “Sólo el amor”. Canción, en *Causas y azares* de Silvio Rodríguez (1987) Consulta del 5 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.coveralia.com/letras/solo-el-amor-silvio-rodriguez.php>

-“Tim Guénard” en *Vimeo.com*. 03:58 min. Consulta del 5 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://vimeo.com/11132616>

-“¿A qué infierno perteneces?”, en *Forojovenes*. Consulta del 5 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.forojovenes.com/filosofia/a-que-infierno-perteneces-63850.html>

-“Frases de Alejandro Dolina”, en *taringa.net*. Ciencia y Educación. Consulta del 6 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.taringa.net/posts/ciencia-educacion/8739050/Frases-De-Alejandro-Dolina.html>

- “Teología desde el camino”, por Gabriel Andrade (2009), en el blog “teología desde elcamino”. Consulta del 8 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://teologiadeseelcamino.blogspot.com.es/2009/01/juan-xxiii.html>

-“Homilía de Benedicto XVI”, el sábado 25 de marzo de 2006. En *Vatican.va*. Consulta del 6 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060325_anello-cardinalizio_sp.html

-“El Papa Francisco pide a los sacerdotes que sean pastres con piel de oveja”, en *elmundo.es/internacional*. Consulta del 6 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.elmundo.es/elmundo/2013/03/28/internacional/1364438890.html>

-“Tertuliano 4”, en *mercaba.org*. Consulta del 7 de agosto de 2013. Disponible en web:
<http://mercaba.org/TESORO/TERTULIANO/04.htm>

-“Homilía de Benedicto XVI” el 11 de mayo del 2010, en página *vatican.va* Consulta del 7 de agosto de 2013. Disponible en web:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100511_terreiro-paco_sp.html

-Encíclica “Spe Salvi” de Benedicto XVI, en *vatican.va* Consulta del 7 de agosto de 2013. Disponible en web:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html

-“Audiencia general del Papa Benedicto XVI” el 4 de enero del 2006, en *vatican.va* Consulta del 7 de agosto de 2013. Disponible en web:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060104_sp.html

-“Caridad. Apologética. 1º citas de la biblia y pensamientos edificantes para el cristiano, en *conocereisdeverdad*. Consulta del 8 de agosto de 2013. Disponible en web:
<http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=5278>

-Manuscritos autobiográficos de Teresa de Liseux: “Historia de un alma”, en *catholic.net*. Archivo en pdf. Consulta del 8 de agosto de 2013. Disponible en web:
http://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/historiadeunalma.pdf

-“Homenaje a Mahatma Gandhi”, en *sabiduriaparacompartir*. Consulta del 9 de agosto de 2013. Disponible en web:
<http://sabiduriaparacompartir.blogspot.com.es/2010/02/homenaje-mahatma-gandhi.html>

-S. Juan de la Cruz: “Pon amor y sacrás amor”, por Fernando Pacual, en *catholic.net*. Consulta del 9 de agosto de 2013. Disponible en web:
<http://es.catholic.net/escritoresactuales/353/2955/articulo.php?id=33746>

-“El Papa Francisco sopesa recibir en Brasil al gran teólogo de la liberación Leonardo Boff”. Noticia del 23 de julio 2013, en *El País internacional*. Consulta del 11 de agosto de 2013. Disponible en web: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/23/actualidad/1374579001_010086.html

-Letras de “Desapariciones de Rubén Blades”, en *Música.com* Consulta del 11 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.musica.com/letras.asp?letra=993703>

-Capítulo “Bajo el sol del desierto” de *Un tal Jesús*, en *untaljesus.net* <http://www.untaljesus.net/texesp.php?id=1100009>

-“Deconstruir el terrorismo: Derrida”. Giovanna Borradori, en *Jacquesderrida.com*. Consulta del 12 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/borradori.htm>

-“Moral sexual”. Transcripción de la conferencia pronunciada por el profesor Javier de la Torre Díaz. Aula de Teología, 26 febrero del 2008. Consulta del 13 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/ECB70ADA-C100-47FA-92A5061AAA683971/79397/Moralsexual.pdf>

-“Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, de T. Oñate (2005) en *scribd.com*. Consulta del 14 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://es.scribd.com/doc/154431336/GADAMER-Y-LOS-PRESOCRATICOS-Teresa-Onate>

-Letra de la canción “La era está pariendo un corazón” de Silvio Rodríguez, en *AltheLyric.com*. Consulta del 14 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.allthelyrics.com/es/lyrics/silvio_rodrguez/la_era_estb_pariendo_un_corazu_n-lyrics-743441.html

-“La izquierda pierde el alma cuando empieza a gobernar”, Entrevista a Gianni Vattimo, filósofo (20-1-2006), por J.A. Rojo en *elpais.com (archivos)*. Consulta del 14 de agosto de 2013. Disponible en web: http://elpais.com/diario/2006/01/20/cultura/1137711607_850215.html

-“Breve reseña del Concilio Vaticano II. A los cuarenta años de su clausura”. Pro. Roberto González Raeta (2005). Consulta del 14 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://es.scribd.com/doc/100013021/Concilio-Vaticano-II-Pbro-roberto-Gonzalez-Raeta>

-“Juan XXIII: un poco de aire fresco”, en Teología desde el camino, de Gabriel Andrade (coord.), en Blogspot. Consulta del 15 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://teologiadeseelcamino.blogspot.com.es/2009/01/juan-xxiii.html>

-“Por qué no canonizan a Juan XXIII”, en Foros de discusión (2010) de *Catholic.net*. Consulta del 15 de agosto de 2013. Disponible en web: <https://es.catholic.net/foros/viewtopic.php?f=33&t=8376>

-Canción “Desaprender la guerra”, en *Canciones de Luís Guitarra* en disco “Desaprender”. Consulta del 16 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.luisguitarra.com/02_discos/03_desaprender/letras.html

-“Primeras impresiones sobre la Encíclica `Lumen Fidei’”, por Leonardo Boff.com (6-7-2013), en *leonardoboff.wordpress.com*. Consulta del 17 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/07/06/primeras-impresiones-sobre-la-enciclica-lumen-fidei/>

-“Pensar el ser humano después de Auschwitz” (5-2-10), en *servicioskoinonia.org*. Consulta del 17 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=366>

-“Irena Sendler”, por Paola Wächter, en *1325mujeretejiendolapaz.org*. Consulta del 18 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.1325mujerestejiendolapaz.org/sem_irena.html

-“Fallece Irena Sendler, la Schindler polaca” (12-5-2008), en *internacionalelpais.com*. Consulta del 18 de agosto de 2013. Disponible en web: http://internacional.elpais.com/internacional/2008/05/12/actualidad/1210543207_850215.html

-“Pedro Arrupe, testigo y profeta”, de Martin Maier, en *centroellacuria.org*. Consulta del 19 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.centroellacuria.org/imgx/analisis/pedro_arrupe_testigo_y_profeta.pdf

-“Papa Francisco rompe costumbre de zapatos rojos”. Publicado por Redacción (MAR, 19, 2013), en Noticias *El Diario*. Consulta del 20 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.eldiariony.com/papa-francisco-rompe-costumbre-de-zapatos-rojos>

-Papa Francisco: “No tengáis miedo a la bondad y a la ternura” (19-3-13), en *El Guadalupe.es*. Consulta del 20 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://elguadalupe.es/2013/03/19/papa-francisco-no-tengais-miedo-a-la-bondad-y-a-la-ternura/>

-“Carta a Francisco, Obispo de Roma”, por Dolores Aleixandre RSCJ+ (11-4-13), en *redescristianas.net*. Consulta del 20 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.redescristianas.net/2013/04/11/carta-a-francisco-obispo-de-romadolores-aleixandre-rscj/>

-“El mundo visto desde Roma”. *Noticias*, en Zenit.org. Consulta del 20 de agosto de 2013. Disponible en web: www.zenit.org

-“Carta del Papa a los participantes de la 105 Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal argentina, en *Vatican.va* (Librería Editrice vaticana). Consulta del 21 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/letters/2013/documents/papafrancesco_20130325_lettera-vescovi-argentina_sp.html

“Cuidarse de los hipócritas y aduladores”. *La Iglesia hoy*, sección; en *catholic.net*. Consulta del 21 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://es.catholic.net/laiglesiahoy/noticias.php?id=46058>

“Aprendamos, como María, a recibir y a custodiar la palabra”. Homilía del Papa en Sta. Marta (8-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 22 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/aprendamos-como-maria-a-recibir-y-a-custodiar-la-palabra-de-dios>

“Las Bienaventuranzas se entienden con un corazón abierto. Reflexión del Papa en Sta Marta (10-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 22 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/las-bienaventuranzas-se-entienden-con-un-corazon-abierto>

-Francisco: “Cuando se quiere una Iglesia rica, la Iglesia envejece” (11-6-13), en *lanacion.com*. Consulta del 22 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.lanacion.com.ar/1590849-francisco-cuando-se-quiere-una-iglesia-rica-la-iglesia-envejece>

-“La tentación de Francisco de Asís y la posible tentación de Francisco de Roma” (9-6-13), en *leonardoboff.wordpress.com*. Consulta del 22 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/06/09/la-tentacion-de-francisco-de-asis-y-la-posible-tentacion-de-francisco-de-roma/>

-“El golpe maestro de Francisco” (21-4-13), por Juan Vicente Boo, en *abc.es/sociedad*. Consulta del 23 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.abc.es/sociedad/20130421/abci-golpe-maestro-francisco201304201704.html>

“Abran las puertas de la Iglesia para que entren. Y salgamos a anunciar el evangelio”. Vaticano (12-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 23 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/abran-las-puertas-de-la-iglesia-para-que-entren-y-salgamos-a-anunciar-el-evangelio>

-“La justicia de Jesús es completamente diferente”. Homilía del Papa Francisco (17-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-justicia-de-jesus-es-completamente-diferente>

-“La casuística de preceptos, impide vivir con alegría y magnanimidad”. Homilía del Papa Francisco en Sta. Marta (19-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-casui-stica-de-preceptos-impide-vivir-a-dios-con-alegria-y-magnanimidad>

-“Para rezar el Padre nuestro: corazón en paz con nuestros hermanos”. Homilía del Papa Francisco en Sta. Marta (20-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/para-rezar-el-padre-nuestro-corazon-en-paz-con-nuestros-hermanos>

-Francisco: “Nunca vi un camión de mudanzas detrás de un cortejo fúnebre”. Reflexión del Papa en la misa diaria acerca de no acumular riquezas en la tierra, en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/francisco-nunca-vi-un-camion-de-mudanza-detras-de-un-cortejo-funebre>

-Francisco: “Las riquezas y preocupaciones del mundo ahogan la palabra de Dios”, en la misa celebrada en Sta. Marta (22-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: http://www.derf.com.ar/despachos.asp?cod_des=551014&ID_Seccion=115

-“Jóvenes sean valientes y vayan contracorriente”. Llamada del Papa durante el rezo del Ángelus (23-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 24 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/jovenes-sean-valientes-y-vayan-contracorriente>

-El Papa: “¿Por qué Juan es santo y sin pecado? Porque nunca tomó una verdad como propia”. (Vaticano 24-6-13), en *aciprensa.com*. Consulta del 25 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-en-el-dia-de-san-juan-la-iglesia-esta-llamada-a-anunciar-la-palabra-hasta-el-martirio-43107/>

-“La certeza del cristiano es que Dios nunca nos deja solos”. Francisco este martes en Sta. Marta (25-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 25 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-certeza-del-cristiano-es-que-dios-nunca-nos-deja-solos>

-“¿Somos piedras vivas o piedras cansadas? Pregunta el Papa en la Audiencia general”, en *radiovaticana.va* (La voz del papa y de la Iglesia dialogan con el mundo). Consulta del 26 de agosto de 2013. Disponible en web: http://es.radiovaticana.va/news/2013/06/26/%C2%BFsomos_piedras_vivas_o_piedras_cansadas_pregunta_el_papa_en_l/spa-704892

-“¿Alegría superficial o continua vigilia fúnebre?” Roma (27-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 26 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/alegria-superficial-o-continua-vigilia-funebre>

-“El Señor entra en nuestras vidas cuando él quiere” Roma (28-6-13), en *zenit.org*. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/el-senor-entra-en-nuestras-vidas-cuando-el-lo-quiere>

-“El Papa se queda sin vacaciones” (7-6-13), en *periodistadigital.com/religión*. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://blogs.periodistadigital.com/religion.php/2013/06/07/p335539>

-“Abrazar a Francisco, para reencontrarme con Bergoglio”, por Sergio Bergman (25-3-13), en *lanacion.com*. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.lanacion.com.ar/1566710-abrazar-a-francisco-para-reencontrarme-con-bergoglio>

-“Papa Francisco recuerda que la oración y la acción deben ir siempre unidas”. Palabras del Papa en el ángelus en la plaza de San Pedro (21-7-13), en *zenit.org*. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/papa-francisco-recuerda-que-la-oracion-y-la-accion-deben-ir-siempre-unidas>

-Francisco: “Tendamos la mano a quien se encuentra en dificultad” Palabras urgentes del Papa durante visita al hospital Sao Francisco de Assis, en *zenit.org*. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/francisco-tendamos-la-mano-a-quien-se-encuentra-en-dificultad>

-“Testimonios del Padre Arrupe sobre Hiroshima. Segunda parte (12-11-2008), por Montagut C. en *El País.com*, 2008. Consulta del 27 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://lacomunidad.elpais.com/memoria-historica/2008/11/12/testimonios-del-padre-arrupe-sobre-hiroshima-segunda-parte>

-“Se debe rehabilitar la política como la forma más alta de la caridad”. Llamado del papa en el encuentro con la clase dirigente del Brasil a quienes le habló de "humildad social", en *zenit.org*. Consulta del 29 de agosto de 2013. Disponible en web:

<http://www.zenit.org/es/articulos/se-debe-rehabilitar-la-politica-como-la-forma-mas-alta-de-la-caridad>

-“Los temas que Francisco no abordó en la JMJ: mujer, divorciados, homosexuales, Vatileaks, Curia romana...”. Texto íntegro de la rueda de prensa durante el vuelo de regreso a Roma (30-7-13), en *zenit.org*. Consulta del 29 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/los-temas-que-francisco-no-abordo-en-la-jmj-mujer-divorciados-homosexuales-vatileaks-curia-romana>

-“Tres llamadas de Jesús”, de J. A. Pagola, en el Blog de Ismael Bárcenas Orozco, en *elmayito.blogspot.com*. Consulta del 29 de agosto de 2013. Disponible en web: <http://elmayito.blogspot.com.es/2013/07/homilia-del-papa-francisco-en-la.html>

-“El Papa felicita a los musulmanes por la fiesta del final del Ramadán”. La promoción del mutuo respeto a través de la educación (2-8-13), en *zenit.org*. Consulta del 1 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.zenit.org/es/articulos/el-papa-felicita-a-los-musulmanes-por-la-fiesta-del-final-del-ramadan>

-“El Papa pide que se alce fuerte en toda la tierra el grito de la paz para Siria”, por Juan vicente Boo (4-9-13), en *abc.es*. Consulta del 5 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.abc.es/sociedad/20130904/abci-papa-llamamiento-siria-201309041234.html>

-“Primeras impresiones sobre la encíclica Lumen Fidei” por Leonardo Boff (6-7-13), en *leonardoboff.wordpress.com*. Consulta del 5 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/07/06/primeras-impresiones-sobre-la-enciclica-lumen-fidei/>

-“El Papa Francisco, un cambio de estilo pero no de doctrina de la Iglesia” por Juan Vicente Boo (31-7-13), en *abc.es*. Consulta del 5 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.abc.es/sociedad/20130731/abci-selccion-textos-papa-201307302126.html>

-“Los diez secretos del éxito del Papa Francisco” por Juan Vicente Boo (17-6-13), en *abc.es*. Consulta del 5 de septiembre de 2013. Disponible en web: http://www.abc.es/sociedad/20130616/abci-diez-secretos-exito-papa-201306151644_10.html

-Papa Francisco: “No se puede gobernar sin amor al pueblo y sin humildad” por Elisabetta Piqué (16-9-13), en *lanacion.com*. Consulta del 17 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.lanacion.com.ar/1620349-papa-francisco-no-se-puede-gobernar-sin-amor-al-pueblo-y-sin-humildad>

-“Papa Francisco: “Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos”. Entrevista exclusiva por el P. Antonio Spadaro, S.J., Director de *La Civiltà Cattolica*, en *abc.es*. Consulta del 21 de septiembre de 2013. Disponible en web:

http://www.abc.es/gestordocumental/uploads/Sociedad/Entrevista_completa_Papa_Francisco.pdf

-“El jesuita que humilló a los generales” por Sandro Magíster (27-9-13). Noticias, análisis, documentos sobre la Iglesia católica, en *chiesaexpressonline.it*. Consulta del 27 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350611?sp=y>

-“Qué es la teología de la liberación” (parte I) por Víctor Codina s.j (15 gennaio 2006), en *Emigrazione notizie*. Consulta del 22 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.emigrazione-notizie.org/articles.asp?id=114>

-“Toda teología es política” por Rafael Velasco s.j, en *miradaglobal.com*. Consulta del 20 de febrero de 2013. Disponible en web: http://www.miradaglobal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1684%3A%3Atoda-teologia-es-politica&catid=62%3Arafael-velasco-sj&Itemid=100003&lang=es

-“¿Conserva alguna vigencia la teología de la liberación?” por Velasco Rafael (octubre de 2012). Iglesia, notas de tapa, en *revistacriterio.com*. Consulta del 15 de mayo de 2013. Disponible en web: <http://www.revistacriterio.com.ar/nota-tapa/%C2%BFconserva-alguna-vigencia-la-teologia-de-la-liberacion/>

-“Qué es la teología de la liberación” (parte II) por Víctor Codina s.j (15 gennaio 2006), en *Emigrazione notizie*. Consulta del 22 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.emigrazione-notizie.org/articles.asp?id=114&page=2>

-“Teología política en los límites de la modernidad”. La universalidad en la memoria passionis, por Juan José Sánchez Bernal, en *googleusercontent.com*. *Proyectoscchs.csic.es*. Consulta del 24 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/sanchez.pdf>

-“Nuestra espiritualidad” de Pedro Casaldáliga, en *comitesromero.org*. Consulta del 28 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.comitesromero.org/vigo/CasaldaligaNuestraEspiritualidad.html>

-“Historia de la libertad y Memoria Passionis” de Reyes Mate (2006), en *raco.cat*. Consulta del 16 de abril de 2013. Disponible en web: <http://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/42340/90287>

-“Liberación” (Teología de la). Teología moral, de J. Louis, en *mercaba.org*. Consulta del 16 de abril de 2013. Disponible en web: http://mercaba.org/DicTM/TM_liberacion_teologia_de_la.htm

-“Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación”, por el Profesor Vicente Botella Cubells, de la Facultad de Teología de Valencia (8-2-11), en *unican.es*. Consulta del 16 de abril de 2013. Disponible en web: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTI%C3%89RREZTex.pdf>

-“El diálogo de las religiones” de Andrés Torres Queiruga. Este texto es de 1992 y fue publicado en la colección «Cuadernos FyS» de la editorial Sal Terrae. En formato digital: *icergua.org*. Consulta del 20 de septiembre de 2013. Disponible en web: <http://www.icergua.org/latam/pdf/09-primersestremre/09-05-5-6-ed7-ep5/doc05.pdf>

-“Escuchar y seguir a Jesús”, por J. A. Pagola, en el blog de Bárcenas Orozco: *elmayito.blogspot.com*, 2013. Consulta del 21 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://elmayito.blogspot.com.es/2013/04/escuchar-y-seguir-jesus-jose-antonio.html>

-“La muerte de Jesús: historia y teología”, de José María Castillo, teólogo, en *redescristianas.net*. Consulta del 21 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://www.redescristianas.net/2012/03/26/la-muerte-de-jesus-historia-y-teologiajose-m-castillo-teologo/>

-“La sociedad de la información”. Vivir en la sociedad de la información. Orden global y dimensiones locales en el universo digital. Nº 1. Sept-dic.-2013, por Raúl Trejo Delarbre, en *oei.es*. Consulta del 21 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://www.oei.es/revistactsi/numero1/trejo.htm>

-“Entrevista con Gianni Vattimo”. Salud mental y cultura. Entrevista realizada el 13-III-1995. Con la colaboración de LILLY. S. A., en *revistaaen.es*. Consulta del 22 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mkTROy7AFssJ:revistaaen.es/index.php/aen/article/download/15441/15301+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>.

-“Inside jobs. The economic collapse”, en *blip.tv*. Consulta del 22 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://blip.tv/aunel/documental-inside-job-the-economic-collapse-espa%C3%B1ol-5330321>

-“Fiare. Red social y territorial, en *proyectofiare.com*. Consulta del 23 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://www.proyectofiare.com/web/>

-“¿Quién fue Helder Cámara?” (11-3-2010), en *group antimilitarista tortuga*. Consulta del 24 de septiembre de 2013. Disponible en web:

<http://www.grupotortuga.com/Quien-fue-Helder-Camara#sthash.m9IQacte.dpuf>

*Blogs de Gianni Vattimo:

<http://giannivattimo.blogspot.com.es/p/chi-sono.html>

<http://www.ilfattoquotidiano.it/blog/gvattimo/>

MÁS ALLÁ DEL INFINITO, EL LÍMITE: EL AMOR. EL OXÍMORON DE LO DIVINO
(Reflejos bíblicos, teológicos y políticos del debilismo kenótico-caritativo de G. Vattimo en la postmodernidad)

861

*Páginas de Facebook de Gianni Vattimo:

[-https://www.facebook.com/gianni.vattimodue?fref=ts](https://www.facebook.com/gianni.vattimodue?fref=ts)

[-https://www.facebook.com/giannivattimo?fref=ts](https://www.facebook.com/giannivattimo?fref=ts)

[-https://www.facebook.com/pages/Gianni-Vattimo/103447196372583?fref=ts](https://www.facebook.com/pages/Gianni-Vattimo/103447196372583?fref=ts)

*Correo electrónico del Parlamento europeo de Gianni Vattimo:

gianni.vattimo@europarl.europa.eu

*Gianni Vattimo: Enlaces de intervenciones y propuestas en relación en el Parlamento europeo citados en el apartado 4.5 de la tesis (hasta al 13 Ago 2013):

[-Tutti gli interventi](#)

[-Interventi di un minuto \(articolo 150 del regolamento\)](#)

[-Dichiarazioni di voto](#)

[-Interventi di un minuto su questioni di rilevanza politica](#)

[-Scandalo delle intercettazioni in Bulgaria \(discussione\)](#)

[-Libertà d'informazione in Italia \(discussione\)](#)

[-Tutti gli interventi](#)

[-Proposta di risoluzione comune sul programma di sorveglianza dell'Agenzia per la sicurezza nazionale degli Stati Uniti, sugli organi di sorveglianza in diversi Stati membri e sul loro impatto sulla vita privata dei cittadini dell'Unione europea](#)

[-Proposta di risoluzione sul programma di sorveglianza dell'Agenzia per la sicurezza nazionale degli Stati Uniti, sugli organi di sorveglianza in diversi Stati membri e sul loro impatto sulla vita privata dei cittadini dell'Unione europea](#)

[-Proposta di risoluzione comune sulla violenza contro le donne lesbiche e sui diritti di lesbiche, gay, bisessuali, transgender e intersessuali \(LGBTI\) in Africa](#)

[-Motion for a resolution on violence against lesbian women and LGBTI rights in Africa](#)

[-Proposta di risoluzione comune sulla lotta all'omofobia in Europa](#)

[-Proposta di risoluzione sulla lotta all'omofobia in Europa](#)

[-Proposta di risoluzione sull'adesione della Bulgaria e della Romania a Schengen](#)

[-Proposta di risoluzione comune sulle modifiche del sistema Schengen](#)

- [Proposta di risoluzione sulle modifiche del sistema Schengen](#)
- [Proposta di risoluzione comune sulla Costituzione ungherese rivista](#)
- [Uso dei finanziamenti europei per la realizzazione della nuova linea ferroviaria ad alta velocità Torino-Lione \(Progetto prioritario TEN-T 6\)](#)
- [Riforma della Costituzione in Ungheria](#)
- [Gravi violazioni delle direttive 2009/147/CE e 92/43/CEE in alcuni siti della Rete Natura 2000 a Mazara del Vallo \(Sicilia occidentale\)](#)
- [Attuazione dell'accordo UE-USA sul programma di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)
- [Acciaierie di Terni: salvaguardia del sito industriale e dell'occupazione](#)
- [Gravi ripercussioni sulla conservazione di uccelli e mammiferi della caccia, esercitata in Italia in condizioni ambientali avverse dovute a una gravissima siccità](#)
- [Attuazione dell'accordo UE-USA sul programma di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)
- [Terremoto in Emilia-Romagna: Fondo di Solidarietà dell'Unione europea](#)
- [Direttiva sulla conservazione di dati](#)
- [Arresto di donne sieropositive, test dell'HIV obbligatorio e protezione dei dati personali e sensibili in Grecia e nell'UE](#)
- [Fondo europeo di adeguamento alla globalizzazione](#)
- [Situazione del credito in Europa a seguito delle due operazioni LTRO adottate dalla BCE](#)
- [Seguito alla visita della delegazione LIBE del Parlamento in Sicilia e recenti decessi nel Mediterraneo](#)
- [Seguito alla visita della delegazione LIBE in Sicilia e recenti decessi nel Mediterraneo](#)
- [Misure della Commissione relative al decreto emergenza nomadi e al censimento dei nomadi in Italia](#)
- [Agevolazioni per il rilascio dei visti per gli studenti del Mediterraneo meridionale](#)
- [Criminalizzazione delle persone senza fissa dimora in Ungheria](#)
- [Legge ungherese sui media](#)
- [Intimazioni degli Stati Uniti a società private che detengono dati di cittadini dell'UE](#)

- [Azioni degli Stati Uniti contro WikiLeaks, Assange e i presunti attivisti di Anonymous](#)
- [Global Intelligence Files di WikiLeaks, attività generalizzate di data mining da parte degli Stati Uniti e dell'UE, e profiling di cittadini dell'UE](#)
- [Rogatorie rilevanti per il processo sulla strage di Ustica](#)
- [Rogatorie rilevanti per il processo sulla strage di Ustica](#)
- [Realizzazione di un'Agenzia europea di rating del credito](#)
- [Estrazione di petrolio a ridosso delle coste pugliesi nella zona tra i comuni di Monopoli e Ostuni](#)
- [Revisione della direttiva 94/62/CE sugli imballaggi e i rifiuti di imballaggio e divieto dei sacchetti di plastica per la spesa](#)
- [Alluvioni in Italia](#)
- [Accesso dei migranti irregolari all'assistenza sanitaria](#)
- [Attività di Tony Blair nel ruolo di inviato speciale del Quartetto per il Medio Oriente](#)
- [Discriminazione e persecuzione dei rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)
- [Discriminazione e persecuzione dei rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)
- [Condizioni di detenzione nell'Unione europea](#)
- [Condizioni di detenzione nell'Unione europea -](#)
- ["Legge bavaglio" in Italia](#)
- ["Legge bavaglio" in Italia](#)
- [Nuovo codice civile rumeno e libera circolazione delle persone LGBT](#)
- [Nuovo codice civile rumeno e libera circolazione delle persone LGBT](#)
- [Adesione di Bulgaria e Romania allo spazio Schengen](#)
- [Discriminazione e persecuzione dei Rom negli Stati membri dell'UE e strategia-quadro, orientamenti e azioni dell'UE](#)
- [Body scanner](#)
- [Censura omofoba da parte del canale televisivo pubblico italiano RAI 1](#)

- [Discriminazione in base all'orientamento sessuale - Legge britannica in materia di unioni civili](#)
[No dell'Italia alla celebrazione di unioni civili tra omosessuali nei consolati britannici](#)
- [Autorizzazioni di autonoleggio con conducente](#)
- [Finanziamento di una campagna abolizionista con fondi UE](#)
- [Rischio di pena di morte negli Stati Uniti per le vittime delle consegne straordinarie della CIA e le prigionie segrete in Polonia](#)
- [Rischio di pena di morte negli Stati Uniti per le vittime delle consegne straordinarie della CIA e le prigionie segrete in Polonia](#)
- [Violenze della polizia a Barcellona, Spagna](#)
- [Progetto prioritario RTE-T n. 6 Lione - Torino: modifica del progetto e mancato rispetto, da parte dell'Italia, delle condizioni poste dalla Commissione europea per la concessione del finanziamento UE](#)
- [Omofobia in Italia](#)
- [Mandato d'arresto europeo](#)
- [Mandato d'arresto europeo](#)
- [Gravi episodi di omofobia in Italia](#)
- [Nuova Costituzione ungherese](#)
- [Revisione della Costituzione ungherese](#)
- [Revisione della Costituzione ungherese](#)
- [Persecuzioni, sfratti ed espulsioni di rom nell'UE](#)
- [Persecuzioni, sfratti ed espulsioni di rom nell'UE](#)
- [Decisione del governo americano di revocare la sospensione dei processi militari a Guantanamo](#)
- [Decisione del governo americano di revocare la sospensione dei processi militari a Guantanamo](#)
- [Violazione della Convenzione europea dei diritti dell'uomo da parte della Grecia e del Belgio](#)
- [Violazione della Convenzione europea dei diritti dell'uomo da parte della Grecia e del Belgio](#)
- [Ingiunzioni emesse dagli USA nei confronti di Wikileaks e norme UE in materia di protezione dei dati](#)

[-Ingiunzioni emesse dagli USA nei confronti di Wikileaks e norme UE in materia di protezione dei dati](#)

[-Riconoscimento da parte dell'UE del genocidio dei Rom durante la Seconda guerra mondiale](#)

[-Sostegno all'iniziativa Yasuni ITT nella prospettiva della lotta contro il cambiamento climatico](#)

[-Violazione della libertà di espressione e discriminazioni sulla base dell'orientamento sessuale in Lituania](#)

[-Danni arrecati dallo storno \(*Sturnus vulgaris*\) all'agricoltura](#)

[-Basi dati sui Rom e discriminazione in Francia e nell'UE](#)

[-Garante ad interim e permanente del programma di controllo delle transazioni finanziarie dei terroristi](#)

[-Discriminazione contro le coppie dello stesso genere, libertà di circolazione, diritti degli LGBT, Roadmap UE](#)

[-Crescenti minacce alla libertà d'informazione e alla libertà dei media negli Stati membri dell'UE e intervento previsto dalla Commissione](#)

[-Insostenibilità economica e ambientale delle reti transeuropee ad alta velocità \(RTE-T\) e necessità di un vero dibattito pubblico a livello dell'Unione europea](#)

[-"Legge bavaglio" in Italia](#)

[-Agenzia dell'Unione europea per i diritti fondamentali \(FRA\) ed elezione del comitato consultivo](#)

[-Dichiarazioni recenti sulla pedofilia da parte di autorità cattoliche](#)

[-Nuovi sviluppi relativi al programma di consegne straordinarie della CIA e alle prigionie segrete nel territorio dell'UE](#)

[-Nuovi sviluppi relativi al programma di consegne straordinarie della CIA e alle prigionie segrete nel territorio dell'UE](#)

[-Richiesta di intervento alla luce della sentenza del 17.12.2009 dell'VIII Sezione della Corte di giustizia della Comunità europea in merito alla "questione pregiudiziale" C-586/08](#)

[-Principio di parità e mancato riconoscimento delle relazioni omosessuali in alcuni Stati membri dell'UE](#)

[-Principio di parità e mancato riconoscimento delle relazioni omosessuali in alcuni Stati membri dell'UE](#)

[-Richiesta di informazioni in merito all'affondamento nel 1992 della motonave Cunsky al largo delle coste di Cetraro \(CS\) trasportante rifiuti tossici e richiesta di intervento diretto e/o indiretto](#)

- [Persistente violazione della direttiva 2002/58/CE da parte delle autorità italiane](#)
- [Costante inazione delle autorità italiane contro l'aumento degli attacchi omofobici](#)
- [Costante inazione delle autorità italiane contro l'aumento degli attacchi omofobici](#)
- [Verifica del corretto utilizzo di finanziamenti europei per l'acquisto di macchinari da parte dell'impresa BIZTILES di Bondeno di Gonzaga \(Mantova\)](#)
- [Legge lituana per la protezione dei minori contro gli effetti dannosi dell'informazione pubblica](#)
- [Legge lituana per la protezione dei minori contro gli effetti dannosi dell'informazione pubblica](#)
- [Relazione sulla proposta di decisione del Parlamento europeo e del Consiglio che modifica la decisione n.163/2001/CE del Parlamento europeo e del Consiglio del 19 gennaio 2001 relativa alla realizzazione di un programma di formazione per professionisti nell'industria del programma audiovisivo europeo \(MEDIA-Formazione\) \(2001-2005\)- Commissione per la cultura, la gioventù, l'istruzione, i mezzi d'informazione e lo sport](#)
- [Tutte le relazioni](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE sul rispetto dei principi di libertà religiosa e di laicità dello Stato nella futura Costituzione europea](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE COMUNE sulla violazione dei diritti dell'uomo in Egitto](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE su istituzione dell'osservatorio europeo sulle devianze minoreli](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE COMUNE sul Forum sociale mondiale e sul Forum economico mondiale \(Porto Alegre/Davos\)](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE sul Forum sociale mondiale e sul Forum economico mondiale \(Porto Alegre/Davos\)](#)
- [PROPOSTA DI RACCOMANDAZIONE sulla protezione dei dati nel settore delle comunicazioni elettroniche](#)
- [PROPOSTA DI RACCOMANDAZIONE sulla riforma delle convenzioni sulle droghe](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulle ingerenze della Commissione degli episcopati della Comunità europea \(COMECE\) nei lavori della convenzione europea](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulla libertà religiosa](#)
- [PROPOSTA DI RISOLUZIONE sulle ingerenze della Santa Sede nelle legislazioni in materia di salute sessuale e riproduttiva](#)
- [Tutte le proposte](#)
- [Tutte le dichiarazioni](#)

MÁS ALLÁ DEL INFINITO, EL LÍMITE: EL AMOR. EL OXÍMORON DE LO DIVINO

(Reflejos bíblicos, teológicos y políticos del debolismo kenótico-caritativo de G. Vattimo en la postmodernidad)

867

[-Benessere degli animali](#)

[-Libertà e pluralismo nell'informazione](#)

[-Persecuzione di omosessuali in Egitto](#)

[-Persecuzione di omosessuali in Egitto](#)

[-Imposta di solidarietà sulla ricchezza generata dalla globalizzazione](#)

[-Community of Democracies](#)

[-Community of Democracies](#)

[-Promozione del vegetarianismo](#)

[-Chiusura dei paradisi fiscali e tassazione delle operazioni di cambio](#)

[-Violazione del principio di parità di accesso al Monte Atos](#)