

DIOS: LA POSIBILIDAD BUENA

GIANNI VATTIMO
Y CARMELO DOTOLO

DIOS:
LA POSIBILIDAD BUENA

Un coloquio en el umbral
entre filosofía y teología

Dirigido por Giovanni Giorgio

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

Título original: Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia

Traducción: Antoni Martínez Riu

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2009, *Rubbetino Editore. Soveria Manelli*

© 2012, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2849-4

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta:

Depósito legal: B-

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

<i>Nota del editor</i>	9
INTRODUCCIÓN: <i>Pensar la encarnación</i> [Giovanni Giorgio]	11
1. CRISTIANISMO E HISTORIA: ENTENDER LA SECULARIZACIÓN	31
2. CRISTIANISMO Y BÚSQUEDA RELIGIOSA: ENTRE EXPERIENCIA VIVIDA Y PENSAMIENTO	59
3. CRISTIANISMO Y VERDAD: EL SENTIDO Y LOS SENTIDOS	75
4. CRISTIANISMO Y VERDAD: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	115

NOTA DEL EDITOR

El coloquio pensante entre Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo se inició hace unos diez de años, cuando en 1999 Dotolo publicó su tesis doctoral, dirigida por S.E.R. Mons. Rino Fisichella, con el título *La teología fundamental ante el desafío del «pensamiento débil» de G. Vattimo*, editada por LAS, en Roma. Gianni Vattimo respondió a este volumen con un artículo en *La Stampa* del 12 de octubre de 1999, con el título «Vattimo, el pensamiento débil y la tradición cristiana». Desde esta fecha, el coloquio no se ha interrumpido nunca, y en diversas ocasiones públicas el filósofo y el teólogo pudieron encontrarse de nuevo y mantener abierta una confrontación vivaz y provocadora, cercanos en unas posiciones, alejados en otras.

Este dialogo tuvo un momento particularmente feliz el 21 de mayo de 2005, cuando Vattimo y Dotolo fueron huéspedes de la ciudad de Teramo (Abruzos, Italia) en un exitoso coloquio público sobre el tema *Cristianismo, entre verdad y caridad*. En aquel encuentro se debatieron algunos de los temas propuestos aquí, mientras nacía en ambos autores la idea de conversar sobre otros que el cristianismo sitúa en el umbral que media entre filosofía y teología. De esta idea nacieron las respectivas entrevistas, sobre temas comunes, que luego, con la aprobación de ambos, confluyeron en este coloquio.

Me parece importante subrayar que mi mayor interés ha sido preguntar tanto a Vattimo como a Dotolo sobre aspectos de su respectiva forma de pensar que fueran críticamente discutibles. Es decir, no he querido formular preguntas que simplemente celebraran o repitieran lo que el público ya conoce, sino preguntas que, dentro de lo que me permitían mis facultades, llevaran luz sobre puntos problemáticos de sus respectivas propuestas y los obligaran a justificarlas. Una y otra vez he pedido también a ambos, más o menos directamente, que cada uno tomara posiciones sobre las tesis del otro. De esta confrontación creo que destacan no solo los puntos de convergencia entre sus posturas, sino también los puntos de divergencia, que dibujan los propios perfiles de pensamiento. Y, si la propuesta filosófica de Gianni Vattimo es ya clara y conocida, me parece que la reflexión de Carmelo Dotolo ofrece aquí una fisonomía suficientemente madura como para poder presentarlo como candidato a ser considerado uno de los teólogos punteros de Italia.

Agradezco a Giovanni Marcotullio y a Gilbert Tsogli, alumnos del Istituto Teologico Abruzzese-Molisano de Chieti, su valioso trabajo de transcripción de las entrevistas.

G. G.

INTRODUCCIÓN

PENSAR LA ENCARNACIÓN

El coloquio que presentamos aquí se desarrolla en torno al tema «Dios: la posibilidad buena», expresión usada por Gianni Vattimo en el transcurso de la entrevista, y que a ambos entrevistados les ha parecido suficientemente indicativa de la orientación que anima sus respectivas posturas. Tienen estas el común denominador de una análoga comprensión del fenómeno de la secularización, con el que comienza el coloquio. No interesa aquí recorrer desde un punto de vista genealógico¹ el fenómeno en sus múltiples aspectos, sino más bien captar las coordenadas generales en las cuales se mueven los discursos de Vattimo y de Dotolo, aunque con sus respectivas diferencias, para poder diseñar el lugar histórico a partir del cual tienen sentido las consideraciones de ambos. Y esto porque, hermenéuticamente, la relación entre el hombre y el lugar que habita, o bien su mundo histórico, se encuentra en la raíz de la relación del hombre consigo mismo, con el resto del ente y con Dios. Optar por una u otra de las distintas concepciones del fenómeno de

1. Para lo que me remito a un título, que valga por todos: G. Marra-mao, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización* (1995), Barcelona, Paidós, 1998.

la secularización no es, por lo tanto, indiferente, porque es a partir de ella como se perfilará la vocación histórica propia de esta generación, la nuestra, con la conciencia del *quién* que se es, y con la responsabilidad del *cómo* y del *qué* debe hacerse con la vida que se nos confía. Solo con una idea suficientemente clara acerca del mundo que habitamos podremos estar a la altura de nuestra vocación histórica.

A este propósito la alternativa respecto a la secularización es la siguiente: ¿el fenómeno del advenimiento de la modernidad debe entenderse como una ruptura con el cristianismo o como un fenómeno derivado del cristianismo? Nuestros dos autores, contra otras lecturas,² propenden ambos a la segunda hipótesis, interpretando la tradición hebreo-cristiana como madre de la modernidad, porque la laicidad de la modernidad, con los valores antropológicos, cosmológicos y políticos que la distinguieron, se constituye como una continuación suya desacralizada. Es esta una figura paradójica en ciertos aspectos. En efecto, la secularización moderna se caracteriza como traducción inmanente de los valores religioso-sacros heredados del cristianismo medieval. Y, no obstante, llega a ser posible en virtud de un retorno a condiciones de comprensión típicos de la matriz hebrea del cristianismo, que hacen explotar desde dentro la cosmología medieval, calcada más bien sobre la matriz helenística.³ En suma, el rasgo secularizador

2. Es clásica la de H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008.

3. R. Brague habla del «exceso abrahámico» como razón para pasar del modelo estándar cosmológico medieval al mundo nuevo de la modernidad, en *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*, trad. de J. A. Millán Alba, Madrid, Encuentro, 2008, cap. 11. Cf. también C. Caltagirone, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, conoscenze*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2001.

de la modernidad ha sido posible gracias, precisamente, a la tradición hebreo-cristiana que la Ilustración creyó haber dejado fuera de juego. Con más precisión, el desencantamiento del mundo, hecho posible por el monoteísmo hebreo, que rompe con todo aspecto numinoso o animista del mundo, es la condición para el desarrollo de una concepción de la naturaleza entendida como mecanismo unitario, capaz de funcionar según leyes simples, disponible, por tanto, para el cálculo y la previsión; y es también la condición para pensar al hombre como ser capaz de intervenir en un mundo que se somete a su poder, una vez despojado de toda presencia sacra. Esto, a su vez, deja espacio a una ética y a una política que se miden cada vez más por el más acá presente y no por el más allá futuro, así como a una racionalidad de la historia cuyo sentido emancipador respecto de toda tutela sacra se manifiesta en las tendencias que muestra el proceso histórico mismo, permitiendo con ello su comprensión inmanente. Precisamente el énfasis en la capacidad de acción del hombre, entendido ahora como sujeto, sobre una naturaleza que ya no es sacramento intocable, entendida ahora como objeto, dentro de una historia de emancipación en la que aquel aparece como protagonista, abre nuevas posibilidades de comprensión, fruto de la secularización entendida como interpretación de los contenidos de la revelación cristiana, y no como su liquidación. Por tanto, en general se puede afirmar de modo legítimo que la tradición hebreo-cristiana puede ser interpretada como madre de la modernidad secularizada, porque la modernidad laica se constituye en su continuación e interpretación desacralizada.

Este proceso de desacralización se basa, en efecto, en la idea de mundanidad del mundo típica de la tradición hebreo-

cristiana,⁴ sobre la que se sostienen las doctrinas de la creación y de la encarnación. La relación de creación que articula la relación entre Dios y mundo legitima al mundo como lo otro de Dios, como lo que Dios no es. Que se dé un mundo, por tanto, supone la creación de un espacio sin Dios, de un espacio ateo, para decirlo con Levinas o con Simone Weil. En este espacio habita el hombre, y, justamente porque Dios y mundo no son lo mismo, Dios y mundo pueden encontrarse como *partners* de una libre alianza. De otra parte, la encarnación del Verbo supone la aceptación de esta alteridad de lo humano mundano que es asumido precisamente en cuanto no divino. El peso específico del mundo, como espacio autónomo respecto del ámbito de lo divino, se mantiene y legitima por el evento y en el evento de la encarnación.

La consonancia en este punto de las posturas de Vattimo y de Dotolo muestra que ambos encuentran en el cristianismo el antídoto de toda sacralización del mundo y de Dios, que toda postura metafísica⁵ onto-teo-lógica, teísta o ateísta —tanto da— lleva consigo. En particular, creo poder decir que el cristianismo representa el antídoto para todo fundacionalismo, para todas aquellas posturas que, en un aspecto u otro, creen poder alcanzar el *fundamentum inconcussum* sobre el cual estructurar un orden ontológico cualquiera, que se presente como sistema

4. Cf. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (1968), Maguncia, Matthias-Grünewald-Verlag, ⁵1985, pero también D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio* (1968), ed. de E. Bethge, Salamanca, Sígueme, 2008.

5. En esta introducción entiendo «metafísica» siempre con la connotación heideggeriana, o bien, *grosso modo*, en el sentido de «sistema de pensamiento del orden estable y definitivo del mundo». Distinta es, en cambio, una acepción de «metafísica» entendida como apertura y tensión de lo finito hacia una ulterioridad de sentido.

definitivo donde integrar la realidad de una vez por todas. Pero han sido demasiados los *fundamenta inconcussa* en la historia del pensamiento occidental para poder creer todavía en ello,⁶ y para poder creer en una razón monológica y ahistórica, o bien abstracta, absolutamente incontrovertible. El final de los metarrelatos modernos que legitiman el saber acerca de la realidad, la emancipadora de la enciclopedia ilustrada y la especulativa de la enciclopedia idealista, nos lo ha contado últimamente Lyotard.⁷ La época de una metafísica onto-teo-lógica ha cerrado. No digo que haya «acabado», porque hay todavía autores que escriben sobre ella, sino que ha «cerrado», porque ha concluido su palabra histórica, ha agotado, en cuanto llega a entender, sus posibilidades históricas. Permanece en pie solo como residuo, para los que, no teniendo todavía instrumentos conceptuales idóneos para hacer frente al tiempo en que hemos sido llamados a vivir, retroceden a posiciones que históricamente han pasado ya de moda. Insistir en posiciones metafísicas ateas y materia-

6. «Esencias, entelegías y sustancias en el pensamiento antiguo y medieval; los principios autoevidentes de la tradición racionalista; las sensaciones de los empiristas; las ideas claras y distintas de los cartesianos; las categorías kantianas entendidas como estructuras estables de la mente humana; la “materia” o, alternativamente, el “espíritu”; los “hechos” de los positivistas (o de *muchos* positivistas); la “naturaleza humana” de los iusnaturalistas; las férreas e ineluctables leyes de la historia humana en su totalidad (leyes que muchos filósofos de la historia aseguran haber descubierto); la estructura económica de los marxistas; el principio de verificación de los positivistas no son sino ejemplos, entre otros, de aquel *fundamentum inconcussum* que la razón fuerte (o justificacionalista, o fundacionista, o fundamentalista, esto es, metafísica) ha estado buscando sin tregua.» D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una réplica de mons. Rino Fisichella y una carta de Sergio Galvan, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pág. 51.

7. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (1979), trad. de M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, ⁴1989; véase particularmente el cap. 10 sobre la deslegitimación extrínseca e intrínseca de los metarrelatos de la modernidad.

listas que se afanan por querer «demostrar racionalmente» que Dios no existe⁸ o en posiciones teístas y espiritualistas atareadas en querer «demostrar racionalmente» que Dios existe⁹ significa estar combatiendo en posiciones muy retrasadas.

También en este caso la figura de la encarnación nos ofrece posibilidades hermenéuticas. Una racionalidad que pretenda prenderse por los pelos y trasladarse fuera de su propia determinación histórica, aparte de los problemas lógicos que pone en marcha,¹⁰ parece más bien querer exorcizar la intrínseca finitud de la razón humana, refugiándose en una especie de purismo de marchamo docetista, que ponga entre paréntesis toda pertenencia mundana y sacralice una mirada *from nowhere*. Pero una racionalidad que tema la caducidad de su mundanidad o, propiamente, de su «carnalidad» intenta llevar

8. Entre los más recientes: M. Onfray, *Tratado de ateología: física de la metafísica* (2005), trad. de L. Freire, Barcelona, Anagrama, 2006; D. D. Dennett, *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural* (2006), trad. de F. de Brigard, Madrid-Buenos Aires, Katz, 2007; A. Scola y P. Flores D'Arcais, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Venecia, Marsilio, 2008.

9. El enunciado del concilio Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios ha encontrado una recepción compartida en teología reconociendo que allí «se habla de conocimiento en el sentido más amplio y no de un pensamiento puramente especulativo y conclusivo. No está definido, por tanto, que se pueda demostrar a Dios con la luz natural de la razón», W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (1982), trad. cast. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, (6^a 2001), 1985, pág. 93. La misma idea puede encontrarse en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas* (1996), 4 vols., trad. de A. Ortiz García, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995-1997, vol. IV: B. Sesboüé y Ch. Theobald, *La palabra de salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, pág. 219, donde Bernard Sesboüé afirma: «No se determina verdaderamente la extensión de este conocimiento [...]. La expresión "Dios- principio-y-fin-de-todas-las-cosas" indica de todas formas los límites del mundo y la apertura de la razón al Absoluto». No multiplico las citas.

10. Cf. las ya clásicas consideraciones de H. Albert, *Tratado de la razón crítica* (1968), trad. de R. Gutiérrez Girardot, Buenos Aires, 1973.

a cabo una empresa análoga a aquella operación «química de separación de lo empírico y lo racional»¹¹ que intentó llevar a cabo Kant. Purificada de todo vínculo con las personas reales y con su horizonte de comprensión históricamente determinado, la racionalidad metafísica se desencarna, se «desmundifica», se «deshistoriza» y, por consiguiente, se angeliza, se eterniza, se sacraliza, como un nuevo tótem que pretende obediencia. Este modelo de racionalidad, en efecto, desarrolla su discurso sistemático en una modalidad apodíctica y monológica, que prescinde de toda forma de consenso explícito por parte de cualquier interlocutor real.¹² Esta pretensión, la de una razón que se ha vuelto abstracta, general y anónima, desaprueba la alteridad concreta, particular y personal, en cuanto cree disponer a priori de la posibilidad total del discurso, pudiendo así anular desde el comienzo cualquier objeción. Es una razón no falsable. Cerrándose la vía de la «carne» como vía de la finitud y la caducidad propias, la razón metafísica se presenta como razón única y definitiva, una razón absoluta, en suma, libre de toda caracterización humana. En relación con todo esto, el itinerario crítico del siglo xx, erosionando toda pretensión absoluta de la razón moderna, respondió con claridad que «la

11. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de D. M. Granja Castro, México, FCE-UNAM, 2005, pág. 191 [*KpV*, pág. 291]. La analogía se repite igualmente en pág. 110 [*KpV*, pág. 165].

12. Las raíces de esta distinción de la razón en razón dialógica y razón monológica son antiguas. H.-G. Gadamer intentó ilustrar el paso de la razón dialógica de Platón a la razón monológica de Aristóteles en su estudio «*Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*», en *Studi platonici*, 2 vols., Génova, Marietti, 1983, vol. I, págs. 17-56. Véase también C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Roma-Bari, Laterza, 42005, donde toda la problemática del volumen sobre la lógica matemática se plantea a partir de la comparación entre la lógica platónica, generadora de sistemas abiertos, y la lógica aristotélica, generadora de sistemas cerrados.

idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica». ¹³ Solo podemos recurrir hoy a una razón consciente de su propia contingencia histórica. Precisamente porque nada humano puede ser absoluto, todo absolutismo humano no es más que una absolutización de horizontes históricos contingentes. Por otra parte, no quiero decir con esto que el paso a lo posmoderno tenga ya claro cómo ha de concebirse un correcto equilibrio entre confianza en la razón y conciencia de sus límites; todo lo contrario. Pero lo cierto es que el lugar histórico a partir del cual el pensamiento está llamado hoy a ejercitarse en formas que quieran ser significativas no es ya la metafísica, teísta o ateísta.

Aunque Vattimo y Dotolo se sitúan ambos en el ámbito de una comprensión histórica compartida, que encuentra en el teorema de la secularización su foco hermenéutico, entender a Dios como la posibilidad buena desde el punto de vista de Vattimo y de Dotolo no significa exactamente la misma cosa. Gianni Vattimo se basa en una interpretación de la *kénosis* ¹⁴ que es radical y hace referencia al evento cristológico, como lugar en el que se anuncia —además de la desacralización del mundo— la desacralización de Dios, la negación de los rasgos naturales y metafísicos de la divinidad. En la *kénosis* Dios se anuncia como aquel que no quiere serlo más. Su aniquilación es total, y coincide con su reducción a la historia. Dios no es ya alguien o algo que «existe», que está en alguna parte. Dios es su historia, o bien la historia escrita por las interpretaciones

13. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 343.

14. Término griego usado, en forma verbal, en el célebre himno de la Carta a los Filipenses de san Pablo 2,5-11. Significa abajamiento, vaciamiento, aniquilación de Cristo en la encarnación.

que lo han ido nombrando con muchos nombres distintos, transmitiendo una comprensión inestable de su naturaleza. Una teología posible, para Vattimo, no puede consistir, por tanto, en un intento de decir «cómo está hecho Dios», para decirlo bruscamente. Dios no es un «objeto» que pueda ser descrito. Dios más bien acaece y nos alcanza cada vez de nuevo a través de la tradición de donde proviene cada uno y a la que cada uno pertenece y se confía: esta es la idea de «gracia» que Vattimo propone, y aclara con ella qué es lo que pretendía decir cuando en el *Post scriptum* de *Creer que se cree* hablaba de la «necesidad de la gracia como don que viene de otro». ¹⁵ El otro es alguien solo en el sentido de los que nos han precedido y nos confían aquello de que son portadores, esperando que también nosotros confiemos en ellos y en el don que nos hacen, dando «gracias» por nuestra parte con un pensamiento que, pensando el don recibido, lo constituya en una posibilidad buena para nosotros en el espacio-tiempo que nos toca habitar. Por esta gracia de llamada y respuesta se abren luego posibilidades vivibles guiadas por la comprensión de sí mismo, de los demás, del mundo y de Dios. En ella, Dios se va anunciando como la posibilidad buena, históricamente determinada, y a partir de ella hay que juzgar la diferencia entre lo que es y lo que puede ser, en un imparable círculo hermenéutico que nunca ajusta realidad y posibilidad en una reconciliación pacífica. Dios, en otras palabras, se ofrece como el sentido por el cual y en vista del cual la historia del ser procede siempre, y que nosotros, como hombres históricos, estamos llamados a discernir y a asumir con responsabilidad,

15. G. Vattimo, *Creer que se cree* (1996), trad. de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 125.

respondiendo a la llamada y de la llamada que se nos dirige desde una posibilidad histórica precisa.

La posibilidad histórica que hoy vehicula la tradición que anuncia la disolución de Dios es la *caritas* que deriva del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser: la historia que nos alcanza anuncia la imposibilidad de mantener las pretensiones del pensamiento metafísico que, dando por supuesto un acceso privilegiado a la realidad, cree ser capaz de captar los principios ciertos y fundantes del ser. Estas pretendidas verdades definitivas no servirían para nada más que para instaurar y legitimar un poder que vincularía a los demás, que tienen ciertamente motivos para no estar de acuerdo. Contra esta pretensión violenta de la metafísica,¹⁶ Vattimo, partiendo de la *kénosis*, puede invocar, en cambio, la *caritas* como única «“norma” escatológica».¹⁷ No quisiera tomar esta expresión de Vattimo en un sentido demasiado fuerte, no correspondería a su estilo. Pero, si el resultado de la metafísica es su propia desautorización, precisamente por una voluntad de verdad, como sostenía Nietzsche, que nos obliga a admitir que nadie puede arrogarse el derecho de ser portador de *la* verdad, entonces no queda más remedio que abrirnos los unos a los otros respetando nuestra respectiva alteridad. Si nadie tiene un acceso privilegiado a la realidad, que domine sus razones últimas, entonces debo por principio estar dispuesto a revisar mi postura, debo estar dispuesto a escuchar. En principio, por tanto, todos tenemos derecho a la palabra, todos somos

16. Un tema recurrente en Vattimo. Cf., por ejemplo, G. Vattimo, «Metafísica y violencia», en S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*, trad. de F. J. Martínez Contreras, Rubí-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009, págs. 451-475.

17. G. Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., pág. 127.

ciudadanos, y solo con el ejercicio de la «conversación», para decirlo con Santiago Zabala, que en este punto sigue a Rorty, puede llegar a constituirse una posible verdad. Una verdad en todo caso provisional, sin la falsa esperanza en que el conflicto de las interpretaciones pueda un día tener fin. El ser es coloquio, conversación.

Hasta aquí la postura de Gianni Vattimo. Quisiera ahora ir con Vattimo más allá de Vattimo.¹⁸ Efectivamente, en mi opinión, esta visión débilmente hegeliana de la historia, según la cual la historia del mundo coincide con la historia de Dios sin solución de continuidad, da lugar a desarrollos problemáticos por un lado aunque valiosos por otro. Empiezo por los primeros. Creo que, en última instancia, podemos prescindir de un Dios que se confunde con el ser. La disolución de Dios en las interpretaciones históricas de las posibilidades que proceden del ser lleva exactamente a la evanescencia de Dios. Si Dios ha elegido disolverse en la historia del ser, es Dios mismo quien nos legitima a no hablar ya más de él como si fuera algo distinto del ser. Con esto no pretendo dar vía libre y de inmediato, como quizá puedan sugerir las observaciones, a una restauración de la metafísica. Personalmente tengo la convicción de que la estación de la metafísica ha cerrado ya temporada. Pero este paso de un dualismo metafísico que superpone los planos mundano y divino a un monismo que renuncia a uno de los dos polos de la relación, el divino, para constituirlo en una posibilidad del mundo, obedece, a mi entender, a una

18. Para algunas de las consideraciones que siguen, me permito remitir a G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milán, Franco Angeli, 2006, y también *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricœur*, Roma, Valter Casini, 2008.

lectura unilateral de la *kénosis*. Aunque podamos admitir que la encarnación significa la desacralización de Dios, no sé hasta qué punto debe esta coincidir con su completa reducción histórica, aunque sea salvando una trascendencia horizontal. La renuncia a la trascendencia vertical de Dios corre el peligro de hacer del mundo un horizonte cerrado en sí mismo y en las posibilidades que de él provienen. Pero ¿no supone esto, quizá, una absolutización del mundo que se extralimita en su divinización? Añado que esta posibilidad no la veo exactamente excluida por la posmodernidad. Propiamente, este tiempo posmoderno muestra la disolución de las estructuras fuertes de la ontología en la multiplicación pluralista de las diferencias y en el conflicto de las interpretaciones. Pero, si suponemos que la multiplicación de las diferencias puede en todo caso recapitularse en el teorema unitario del debilitamiento del ser, ¿no nos encontramos frente a un metarrelato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harán más que confirmar el metarrelato unitario del debilitamiento del ser, que coincide con la *kénosis* divina. Pero, entonces, esta indiferenciación de las diferencias, todas ellas recapituladas en un único destino por la lectura monista de la historia del ser, ¿no viene a ser, aunque sea sin pretenderlo, la inversión del nihilismo hermenéutico, haciendo de él un absolutismo? ¿No se corre el peligro de proponer de nuevo, bajo vestimenta empobrecida, los resultados del hegelismo, o bien de idolatrar la historia? ¿Y no pasa esto porque al superponer al Dios metafísico de tradición grecocristiana con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios *tout court*, leyendo unilateralmente la *kénosis* como disolución de Dios en la historia del ser?

Por estas razones sostengo que es posible que el discurso de Vattimo pueda apuntar hacia otra dirección de sentido. La introduzco con esta pregunta: si en la cruz, resultado de la encarnación, muere el Dios metafísico, ¿no podría ser que la resurrección de Cristo tenga algo que sugerir acerca del rostro de Dios? ¿Debemos renunciar por fuerza a la trascendencia vertical de Dios para descubrir el rostro de un Dios amigo del hombre? A mi juicio, al contrario, la disolución del rostro metafísico de Dios deja espacio libre para que el Dios cristiano sea repensado como distinto del Dios metafísico, como Dios «trinitario». La *caritas* como norma escatológica y el ser como «conversación» creo que pueden desvelar la posibilidad de volvernos hacia el «rostro plural» del Dios cristiano, que vive propiamente en el juego inexhausto de la «caridad». La remisión continua de gracia de una persona a otra y a las otras impide propiamente que una prevalezca sobre la otra, manteniéndolas en la unidad de una comunión que se renueva siempre, y que —riesgo hay— podría no excluir una cierta cantidad de conflicto. Un Dios que viva del excedente de la conversación dialéctica de la caridad es un Dios que puede liberar la alteridad real del mundo creado y dejar que el mundo sea mundo, rechazándose como fundamento al que el mundo deba estar subordinado. Por otra parte, el Dios de la historia del ser es un Dios al que no se puede orar y del que no es posible blasfemar. Y, si la esperanza de que no todo ha de perderse —a juicio de Vattimo— forma parte de los puntos irrenunciables del cristianismo, me parece que hay que intentar ampliar el discurso a una esperanza para el mundo que no proceda del mundo mismo. Esta esperanza se anuncia en el rostro trinitario del Dios de Jesucristo.

En este sentido, la interpretación de la *kénosis* que hace Dotolo me parece que ofrece posibilidades hermenéuticas que

van en esta dirección. Si la *kénosis* implica la legitimación del mundo como mundano, supone también el reconocimiento de Dios como lo divino, como distinto del mundo. Esta alteridad suya, que es propiamente escatológica, es un elemento liberador para toda humanidad histórica. La referencia a Dios no como la posibilidad buena que asume nombres distintos a lo largo de la historia, sino como la posibilidad buena a la que se abre el mundo como tal, permite una distancia crítica respecto de toda economía histórica del ser.¹⁹ Ningún orden que acaezca históricamente es Dios, y tampoco el conjunto de toda la historia es Dios.²⁰ Dios es lo otro que historia. Esto implica la posibilidad de una crítica, por parte de la fe cristiana, respecto de cualquier orden que pretenda hacerse pasar por absoluto, incluida una historia totalmente encerrada en su dinámica. Si nos privamos de la trascendencia de Dios, como la encarnación *no* nos invita a hacer, queda en pie una pertenencia al ser, frente a la cual no conseguimos mantener en principio una mirada suficientemente crítica. ¿Significa esta mirada crítica reconstruir el Dios sacro de la metafísica o, como dice Dotolo, una hiperfísica de Dios? No, porque en la *kénosis* puede entreverse «la superación de aquel dualismo entre Dios y mundo que hacía poco interesante la propuesta cristiana».²¹ El cristianismo no contempla la historia *from nowhere*, aunque intenten hacerlo algunas de sus versiones, asustadas ante la situación actual de incertidumbre. El punto de

19. La expresión «economía histórica del ser» la tomo de R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1986), Bolonia, Il Mulino, 1995.

20. Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1978), Salamanca, Sígueme, 1999, así como J.-L. Marion, *Dios sin el ser* (1982), Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2010.

21. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa* (Giornale di Teologia, 324), Brescia, Queriniana, 2007, pág. 186.

observación cristiano desde donde hay que mirar el mundo es interior al mundo, pero no se identifica con él. Este punto de observación es Jesucristo: Dios y hombre sin confusión ni separación, como afirma el dogma de Calcedonia. Un «cristianismo secular», como lo llama Dotolo en la entrevista, está llamado a recorrer este camino, perteneciendo al mundo, asumiendo la historia en la que estamos arrojados, pero manteniendo frente a toda pertenencia posible una constante «reserva escatológica» que viene de la fe en el Dios de Jesucristo. Y es propiamente esta reserva escatológica la que impide hacer de la historia un absoluto. La figura de la encarnación, por lo demás, me parece particularmente adecuada a la hermenéutica y a su alergia a toda elementalidad del principio. El círculo hermenéutico pone en juego por lo menos una diastasis: dos polos que no están separados pero que no se confunden. Y precisamente por estar de manera correcta dentro del círculo evita el círculo mismo ser un círculo vicioso convirtiéndose en virtuoso, productor de sentido sin arbitrariedad, porque cada polo debe contar con el otro. La encarnación es el círculo hermenéutico a partir del cual Dios y el mundo se man-tienen sin confusión ni separación.

Esta copertenencia, que un cristianismo secular vive, impide, tanto a la fe como al mundo, establecer una relación determinable a partir solo de uno de los dos polos. La fe está llamada a dejar que el mundo sea en su mundanidad, respetando la mundanidad del mundo, sin ahogarla con una «ideología cristiana» confeccionada a priori, metafísica propiamente. Esto significa dejar a las realidades mundanas la autonomía que les compete, sin directrices que vengan de fuera. El arte no debe aprender de la fe a ser arte, y tampoco la política, la ciencia, la economía. Esto permite que la fe se deje interrogar por el mundo, que se ponga en situación de escuchar al mundo, el cual,

si se dan estas condiciones, puede tener un auténtico poder de crítica frente a la misma fe, que, en esta confrontación, si es suficientemente fuerte, solo puede ganar. Pero esto permite también a la fe ser *para* el mundo. El cristianismo, en efecto, es para el mundo, no para sí mismo, y cuanto más escuche al mundo tanto más podrá modular el anuncio de salvación para que sea oído por el mundo. El mundo, en este sentido, es el que dicta las reglas de juego, no la fe. La fe no tiene el poder o el derecho de construirse un mundo de acuerdo con sus deseos. El mundo es como es y a este mundo es preciso remitirse siempre. El Verbo escogió encarnarse de un modo no neutral, adoptando estilos y saberes de una determinada humanidad histórica. A esto está llamada a hacer cada vez de nuevo la fe, como siempre ha sido en la evangelización de los pueblos. Cuando no ha obedecido al principio de la encarnación, que se traduce en la praxis de la inculturación de la fe,²² el cristianismo ha renegado de sí mismo, produciendo sufrimientos y escándalos terribles. Allí donde ha obedecido al principio de la encarnación, los frutos han sido de tanta altura y belleza que han dejado marcas inequívocas de santidad en la historia. Y, si esto es verdad, probablemente el cristianismo tiene también hoy algo sensato que decir al mundo. También el mundo está

22. «Es específico del evento cristiano decirse constantemente en el interior de la historia, esto es, traducir la novedad del Evangelio en la existencia de los hombres y las mujeres en busca del sentido de la vida. El empeño por una lógica de la inculturación es, por tanto, el rasgo característico de la misión de la Iglesia, la cual vive los ritmos del tiempo con la atención de quien tiene el deber de explicar la revelación como signo de una realidad que orienta de otra manera el curso de la historia», C. Dotolo, «Pluralismo e missione. Questioni introduttive», en C. Dotolo (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Roma, Urbaniana University Press, 2005, pág. 5. Cf. también C. Dotolo (ed.), *La missione oggi. Problemi e prospettive*, Roma, Urbaniana University Press, 2001.

llamado, en libertad, a dejarse interrogar por la fe, tomándola en serio, sin aquella suficiencia algo engréida, típica de los laicistas de turno, por lo general más bien carentes de Biblia y de teología. El cristianismo tiene la tarea histórica de repetir al mundo que, legitimado en su mundanidad, el mundo no es Dios. Precisamente reconociéndolo en su legitimidad de mundo, la fe muestra al mundo su carácter no absoluto. Habiendo huido, con la secularización, de un mundo divinizado como naturaleza, el cristianismo está llamado a romper toda clausura divinizadora del mundo como historia, cerrada en sus posibilidades. A la luz de la *kénosis*, una mundanidad genuina es una mundanidad no cerrada en sí misma. El mundo no es Dios, y Dios sigue siendo la esperanza *para* el mundo, el sentido último que impide toda infinidad de lo finito, toda totalización del sentido.

Todo lo dicho hasta aquí anuncia un criterio «de derecho», tomado de la encarnación, fundándose en el cual le es posible a la fe tomar posiciones sobre cómo «de hecho» el mundo va realizando su mundanidad. Si la secularización deviene, como afirma Dotolo, cifra universal de la existencia humana en la edad contemporánea y lugar donde repensar la definición de la realidad cristiana, entonces igual que será aplicable a una autocomprensión secular del cristianismo también lo será a toda mundanización que pretenda cerrar el mundo en una autorreferencialidad divinizadora. Si, por un lado, estaríamos frente a una «ideología cristiana», a la que podríamos acusar de fundamentalismo, por otro estaríamos frente a una «ideología laicista», otro tanto fundamentalista.

Con estas premisas Dotolo está en buena situación para perfilar los senderos interrumpidos de la posmodernidad como marcados por un progresivo malestar de civilización que corres-

ponde a una civilización de malestar, mostrando las tensiones no resueltas de un intento de «nueva ideología»,²³ que, a través de los sistemas abstractos del mercado y de la comunicación tecnológica, empuja hacia nuevas posibles homologaciones alienantes. En este escenario habita el individuo posmoderno, cuya desvanecida identidad se expresa en la figura nómada del vagabundo, como firma Zygmunt Bauman. Si esta delicuescencia identitaria²⁴ es su fruto, entonces el nihilismo difuso demuestra que, sin una adecuada relación entre la búsqueda del significado de la vida y la afirmación de que este se muestra en un principio distinto que llama al hombre a un ejercicio diferente de la propia libertad, lo posmoderno corre el peligro de convertirse en la caricatura de sí mismo, porque abandona al hombre a la dictadura de lo fortuito, a la más deletérea anarquía, a la entropía del sentido. Tampoco vale para descubrir mejores horizontes el neopaganismo desencantado que, sin negar al cristianismo, se complace en su aceptación de la caducidad humana con mal disimulada serenidad. Negando toda deuda por contraer con otro tipo de felicidad, el neopaganismo, con sus mitos, es más bien un testimonio de cómo la energía que mueve a la búsqueda de sentido no puede quedarse prisionera de un horizonte de caducidad, angosto y contradictorio. Por último, la actual búsqueda religiosa, imprevisible hace un par de décadas, más allá de su configuración individual, alérgica a las formas institucionalizadas, muestra un elemento de fragilidad más serio: parece obedecer más al deseo de colmar

23. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile*, op.cit., pág. 87.

24. Me permito una vez más remitir a G. Giorgio, «Quale “luogo” abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzazione», en C. Caltagirone y G. Giorgio, *Salì al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti* (Biblioteca di «Ricerche Teologiche», 6), Bolonia, Dehoniane, págs. 111-164.