

# **Gianni Vattimo: El nihilismo posmoderno como verdad actual del cristianismo. Aproximación analítica y recepción teológica**

## **Gianni Vattimo: Postmodern nihilism as present-day truth of Christian Religion. Analytical approach and theological reception**

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO  
Universidad Pontificia de México  
jmkbite@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3738-5149>

Recepción: 16 de enero de 2024  
Aceptación: 4 de marzo de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.71.45>



## RESUMEN

Este ensayo analiza la veracidad teológica de la convicción que explora el filósofo Gianni Vattimo (1936-2023) en algunas de sus últimas obras: *el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo*. Para ello, se parte de una síntesis del modo en que, según el autor, la hermenéutica nihilista recupera la singularidad cristológica de la Revelación cristiana. En un segundo momento, se exponen algunos de los motivos con los que la teología asume críticamente mediante la confesión de la fe –que representa su propia hermenéutica–, la responsabilidad de entrar a fondo en la cuestión del Dios de Jesucristo para entender cuál es la verdadera dimensión del “espíritu cristiano” de la búsqueda nihilista.

*Palabras clave:* Gianni Vattimo, kénosis cristológica, pensamiento débil, nihilismo, teología trinitaria.

## ABSTRACT

In this essay I analyze the theological accuracy of the conviction explored by the philosopher Gianni Vattimo (1936-2023) in some of his latest works: *postmodern nihilism is the present-day truth of Christian Religion*. To do so, I begin with a synthesis of the way in which, according to the author, nihilistic hermeneutics is able to recover the Christological singularity of Christian Revelation. In a second moment, I expose some of the motives with which Christian theology critically takes full responsibility for –through its own hermeneutics: the confession of Faith–entering deeply into the question of the God of Jesus Christ in order to understand what is the true dimension of the “Christian spirit” of the nihilistic search.

*Keywords:* Doctrine of Trinity, Gianni Vattimo, Kenotic Christology, Nihilism, Weak Thought.

“Se deshizo cuanto tenía,  
humo fue la riqueza mía;  
con mirada que diga amor,  
¡ah! devuélvele su valor”<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Hoy son muchos los creyentes cristianos que intuyen la riqueza inherente a la herencia espiritual que les precede e incluso configura su valoración (ética, estética...) de la realidad y, sin embargo, perciben la carencia de medios –en el orden de las razones y las representaciones– con los que poder recrear para sí mismos y vivir ante otros el “gemido interior” (Rom 8, 23) que define la verdad de la vida cristiana como anhelo y proyecto de participación en la herencia de Cristo<sup>2</sup>. La historia del cristianismo da testimonio de que la teología es uno de los medios extraordinarios que ha dado de sí la vida creyente para profundizar en el conocimiento del verdadero origen divino y eficacia salvífica de ese gemido del espíritu humano ante la revelación de Dios en Jesucristo. También da testimonio de que, como ocurre con todos los saberes que nacen con la vocación de adquirir progresivamente el estatus de ciencia, la teología no siempre ha cumplido su misión con fidelidad a su objeto. Es más, uno de los caracteres de la religión cristiana que ha contribuido a su crítica filosófica en el seno de la sociedad cristiana occidental a lo largo de los últimos tres siglos ha sido precisamente la percepción de la configuración de su teología como un continuo intento de mundanizar el cristianismo<sup>3</sup>. Es como si la utopía de la *República* de Platón, introducida cual caballo de Troya tras los muros de la *Ciudad de Dios*, hubiese privado a la vida cristiana del meollo de su propia “pascua” como sentir paterno por la tierra y la carne, y la hubiese educado –mediante una razón “herética”– al margen de la hondura personal del acontecer de la verdad divina en Jesús, es decir, “*remoto Cristo*, dejando de lado a Cristo”<sup>4</sup>.

1 Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, vol. 2 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 282.

2 Cf. Álvaro Pombo, *La ficción suprema. Un asalto a la idea de Dios* (Barcelona: Rosamerón, 2022).

3 Cf. Franz Overbeck, *How Christian is our present-day Theology?* (London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2005).

4 Thomas Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Sígueme 2011), 214. Al hablar de la herejía, proceder *remoto Cristo* es lo que, para Tomás de Aquino, equivale a un estilo de creer que, aunque sea sin malicia, no parte en rigor de un asentimiento fiel a Cristo, es decir, de la radicación en el sentido *personal* de las verdades que han de ser creídas: “Dado que el que cree asiente a las

Es cierto que, en rigor, este reclamo de la razón moderna carece hoy de objeto en la medida en que la fe cristiana del siglo XX se ha dado a la tarea de repensar a fondo el sentido y las fuentes de la cientificidad de su teología<sup>5</sup>. No obstante, tal vez haya que reconocer que esta nueva conciencia teológica no ha conseguido aun permear la identidad de las presencias y las realizaciones tangibles de la fe cristiana en la cultura secularizada del presente. El camino entre la razón de la fe y la experiencia de la vida siempre es arduo, acortar la distancia entre ambas una tarea permanente para el creyente.

Más allá de la experiencia traumática que supone todo cambio profundo para quien lo padece, creo que el espíritu posmoderno de la razón moderna también puede contribuir a que la teología cristiana siga renovando hoy su esfuerzo ya secular por conciliar el ritmo del latido de la fe pensada con el corazón vivo del “Evangelio de Cristo” (Gal 1, 7). Esta es la convicción a que se acoge la relectura que se hace en estas páginas del sentido que posee en sí y de la lectura que puede hacerse desde la teología cristiana de este interrogante del filósofo Gianni Vattimo: “¿Podemos verdaderamente sostener que el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo como a mí me parece que se debe decir?”<sup>6</sup>. En un primer momento, vamos a sintetizar una de las principales razones por las que el autor responde afirmativamente a este interrogante: la apelación que hace Cristo al poder regenerador del amor humano; al que, como veremos, Vattimo asocia la vía “activa” que representa el nihilismo para el cristianismo. En un segundo momento, nos detendremos en exponer alguno de los motivos con los que la teología tiene la responsabilidad de entrar a fondo con su propio método en la cuestión del Dios de Jesucristo para exponer cuál es la verdadera dimensión de la búsqueda “positiva” de la razón nihilista posmoderna. Este segundo momento de la reflexión parte de la siguiente consideración: el hecho de que la teología exponga esos motivos mediante la hermenéutica que es propia de su saber –la confesión de fe–, no

palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades (*ea quae*) a las que se asiente creyendo en él. En consecuencia, quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo (*ea quae sunt vere a Christo tradita*), sino lo que le sugiere su propio pensamiento. De este modo es la herejía una especie de infidelidad, propia de quienes profesan la fe de Cristo, pero corrompiendo sus dogmas”: *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1 Cf. *Suma de Teología*, vol. 3 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990), 125.

5 Giuseppe Ruggieri, *Prima lezione di teología* (Roma-Bari: Laterza, 2011), 3-25.

6 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación.” En Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2006), 71.

significa que haya de desistir de la exigencia de tener que procurarse una intelección adecuada al ritmo humano del comprender.

## 2. CONTEXTO: HISTORIA PERSONAL, SECULARIZACIÓN Y VUELTA DE LO SAGRADO

Al presentar hace ya más de un cuarto de siglo *Credere di credere*, un libro que parecía casi el anuncio de una conversión religiosa y suponía el regreso de su autor a todo lo relacionado con el cristianismo, Gianni Vattimo unía a las connotaciones privadas de esta obra –“una escritura necesariamente *personal* y comprometida”<sup>7</sup> vinculada a la experiencia de la guerra y a la muerte de seres queridos<sup>8</sup>, e incluso motivada por “la fisiología de la madurez y el envejecimiento”<sup>9</sup>–, la creciente relevancia que adquiriría en el clima cultural y la conciencia común de aquellos años en Europa todo lo relacionado con el “retorno” del fenómeno religioso; recibido por muchos como una invitación a repensar *cristianamente* la secularización en clave de “relectura de la nostalgia de absoluto que reclama del hombre, en sus decisiones históricas, en su lectura del mundo, una postura ética y teórica distinta”<sup>10</sup>.

De modo que el redescubrimiento de la fe cristiana, tenía en Vattimo un vínculo no sólo con su experiencia pasada como católico, sino con la persistencia de la pregunta por el significado de lo sagrado de la que no habían desistido las sociedades avanzadas de Occidente, aun habiendo sido ya atravesadas por un profundo e incisivo proceso de secularización<sup>11</sup>. Lo que muchos teóricos de la cultura han normalizado hoy como *vuelta de lo sagrado*, ya a finales del siglo XX se encontraba vinculado no sólo a las nuevas y difíciles condiciones de existencia que implicaba un mundo crecientemente masificado y afligido por todo tipo de inestabilidad, sino también –en el terreno más estrictamente filosófico–, a la incertidumbre suscitada por el *después* (el *nuevo* instinto subjetivo y proyecto de mundo) que estaba llamado a suceder al anuncio del “fin de la modernidad”<sup>12</sup>.

7 Gianni Vattimo, *Credere di credere* (Milano: Garzanti, 1996), 7.

8 Gianni Vattimo y Piergiorgio Paterlini, *Non essere Dio - Un'autobiografia a quattro mani* (Reggio Emilia: Aliberti, 2006), 20.

9 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 10.

10 Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (Barcelona: Herder 2012), 47; Gianni Vattimo, “La huella de la huella.” En Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997), 109-128.

11 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007).

12 Gianni Vattimo, *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1991), 121-189.

En efecto, el de Vattimo no suponía sin más un retorno sentimental a la fe de sus mayores, sino que estaba íntimamente ligado al método hermenéutico que ha impulsado su investigación filosófica sobre el significado y trascendencia que posee el último razonar del espíritu moderno acerca de la inseparabilidad irrevocable entre “el ser (la realidad óptica) de las cosas” y “el ser-ahí del hombre”<sup>13</sup>. Dicho de otro modo, ¿podría ayudar la *caritas* cristiana a esclarecer el alcance *fundamental* que posee esta interpretación del ser?

Siguiendo los pasos de Nietzsche –y sin ocultar la continua ambigüedad que asiste a las figuras del pensador germano–, Vattimo interpreta el nihilismo de la civilización occidental, es decir, “el proceso de autonegación de la metafísica [...] como un punto de llegada del proceso de liberación de lo simbólico que conduce al nacimiento del espíritu libre y del pensamiento genealógico”<sup>14</sup>. Dicho con otras palabras, la modernidad representa la consumación del principio de realidad: la secular objetividad del mundo “real” se descompone y analiza ahora a partir de sus reales e innumerables interpretaciones (¡también la teológica!). Y así, la instancia hermenéutica de lo que llama Vattimo el “nihilismo activo y positivo”<sup>15</sup> no sólo reconoce que la modernidad es “hija de la tradición religiosa de Occidente”<sup>16</sup>, sino que se trata de un “pensamiento fundamentalmente amistoso con la religión, pues con su crítica de la idea de verdad como conformidad verificable entre proposición y cosa, elimina la base de las negaciones racionalistas, empiristas, positivistas, e incluso idealistas y marxistas de la posibilidad de la experiencia religiosa”<sup>17</sup>.

Más en concreto, Vattimo vincula estrechamente la aparición del pensamiento hermenéutico en la conciencia de Europa a su profunda configuración por parte de la religión cristiana; porque “esta religión tiene en su base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kénosis*, como rebajamiento y, traduzcámoslo así, como debilitamiento”<sup>18</sup>; de modo que “para desenvolver efectivamente su vocación universal, asume el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad”<sup>19</sup>. Si, como plantea Vattimo, “la hermenéutica en su sentido más radical, que se expresa en la frase de Nietzsche [*no hay hechos,*

13 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación,” 67.

14 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano: Bompiani 1974), 191.

15 *Ibid.*, 217.

16 Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (Roma-Bari: Laterza 1994), 53.

17 *Ibid.*, 56.

18 *Ibid.*, 60.

19 Gianni Vattimo, “La edad de la interpretación,” 73.

sólo interpretaciones] y en la ontología de Heidegger, no es sino el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano”<sup>20</sup>, entonces el pensamiento hermenéutico abre la posibilidad de escuchar la *esencia* del cristianismo precisamente porque “desenmascara” (“el desenmascarador es el mismo Cristo”) todo pensar teológico que determina la objetividad de Dios como riguroso *En sí*—realidad sagrada que es “garantía de nuestra seguridad”, aunque sin verdadera alteridad<sup>21</sup>—, y permite establecer un vínculo entre la epistemología de la debilidad y la ontología *kenótico-salvífica* del Dios judeo-cristiano en cuanto últimamente reconocible en el misterio de la historia personal-filial de Jesucristo (Gal 4, 4: “llegada la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer [...] para que recibiéramos la adopción filial”).

### 3. RAZÓN HERMENÉUTICA Y CRISTIANISMO

En el paso de la concepción del ser como *estructura y fundamento* a su recepción como *evento*, detecta Vattimo la vocación de nuestra época a la “debilidad” como condición necesaria para el diálogo entre aquellos que se saben y se piensan diferentes: hombres, culturas, sociedades, religiones. Algunas de las instancias teóricas en que apoya Vattimo esta hipótesis pueden considerarse lugares comunes del llamado discurso posmoderno. Veamos qué invocación del cristianismo se desprende de sus tesis al evocar la conciencia del hombre en su capacidad de transparentar y representar la revelación de Dios en el horizonte de la *eventualidad* del ser.

En primer lugar, releendo a Nietzsche bajo la guía de Heidegger<sup>22</sup>, Vattimo entiende la *proclamación de la muerte de Dios* no como una profesión de ateísmo militante, sino como el anuncio fulgurante del fin de un modo de comprensión de la condición humana ligada a la racionalización de un *suppositum* o fundamento (sustancia, esencia, naturaleza) último de lo real y su dinámica. El anuncio de este fin

20 *Ibid.*, 70. La afirmación completa de Nietzsche es la siguiente: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno *sólo hay hechos*, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum en sí*: quizás sea un absurdo querer algo así. *Todo es subjetivo*, decís vosotros: pero ya eso es interpretación, el *sujeito* no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra *conocimiento* tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, *perspectivismo*. Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos”: F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1889* (Madrid: Tecnos 2008), 222.

21 John Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press 2007), 90.

22 Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2010), 157-198.

vendría corroborado por el multiplicarse de eventos que han cambiado nuestra existencia: el fracaso de sistemas historicistas como el positivismo, el idealismo o el marxismo<sup>23</sup>, la consiguiente conciencia de la pluralidad que define la realización de la cultura humana, la fragmentación de la vida personal, la especialización de los lenguajes científicos... En la medida en que este proceso ha propiciado la muerte del Dios moral kantiano, advierte Vattimo, se revela favorable al renacimiento de lo cristiano en su espíritu más íntimo y singular. “Cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto, en realidad no hace más que desarrollar el extremo introducido en el mundo por el cristianismo: la historicidad de la historia. Es decir, ninguna estructura, ningún Dios objetivo ni eterno, *como siempre ha dicho el cristianismo*”<sup>24</sup>. Dicho de otro modo, propicia “una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos *naturales* de la divinidad”<sup>25</sup>. El debilitamiento del ser como instancia innominada y la secularización de lo sagrado-religioso son, paradójicamente, el nervio que sustenta la historia misma de la salvación y su “profunda fidelidad a la idea de gracia entendida en los dos sentidos: como don que viene de otro y como respuesta que, mientras acepta el don, expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe”<sup>26</sup>.

Por otro lado, según Vattimo, en su *discurso sobre la genealogía moral de la metafísica y el fin de la onto-teología*, primero Nietzsche y, sucesivamente Heidegger<sup>27</sup>, habrían rescatado la conciencia *hermenéutica* propia de la tradición cristiana (del Pseudo Dionisio Areopagita a Karl Barth) en torno a la tendencia desnaturalizante de los conceptos y el carácter radicalmente “débil” de nuestro hablar acerca del absoluto de Dios. De tal modo que, en línea de continuidad, el actual proceso de secularización puede ser recibido como una suerte de “signo del tiempo” que actúa como criterio discriminativo, tanto (1) de toda pretensión de revitalizar una determinada racionalidad religiosa sin atender a la “misteriosidad” de lo sagrado: ya se trate de una suerte de apología del *logos* del cristianismo que, sustituyendo la amenaza comunista por los que considera sin matices los nuevos enemigos de la doctrina de la fe (el consumismo, el hedonismo, el pluralismo moral...), apuesta por renovar, como núcleo definitorio del espíritu occidental, la seguridad de la doctrina frente a la carga de incertidumbre que implica vivir

23 Lo que también se conoce como el fracaso de los “metarrelatos”. Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: Rapport sur le savoir* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979).

24 John Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, 91.

25 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 41.

26 *Ibid.*, 104; Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* (Roma: Castelveccchi, 2013), 97-98.

27 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*; Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger* (Bari: Laterza, 1987).



habiéndoselas con “la bajeza de la Cruz que nos horroriza”<sup>28</sup>; o de aquellas otras formas de sensibilidad creyente que, considerándose afines a ciertos elementos cristianos, patrocinan una confianza acrítica en la creatividad y libertad del hombre para dar a luz por sí y en sí un nuevo sentido de lo absoluto<sup>29</sup>; como (2) de la posibilidad de un *revival* de la conciencia de pertenencia recíproca entre la cultura occidental y el cristianismo “en el momento en que Occidente ya no puede definirse tan sólo como alternativa al imperio del mal del totalitarismo comunista y trata de redefinir de manera autónoma y positiva sus propios orígenes cristianos, bajo la forma de una heredad ciertamente transformada y en continua revisión y, sin embargo, capaz de constituir su único elemento edificante”<sup>30</sup>.

Entre el cristianismo y el Occidente secularizado ha de reconocerse una circularidad hermenéutica que manifieste cómo la secularización es una oportunidad para rescatar el fundamento constitutivamente cristiano de la modernidad y su nervio escatológico. En este sentido, observa Vattimo que

“la revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso [...] Historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir. No se trata sólo del hecho de que para salvarse es necesario escuchar, entender y aplicar correctamente en la propia vida la enseñanza evangélica. La salvación se desarrolla en la historia a través también de una interpretación cada vez más ‘verdadera’ de las Escrituras, en la línea de lo que sucede en la relación entre Jesús y el Antiguo Testamento: ‘Habéis oído que se dijo... pero Yo os digo’. Y, sobre todo: ‘No os llamo ya siervos, sino amigos’ [...] A esta luz –de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kénosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, transcendente; o sea como el *ipsum esse* (*metaphysicum*) *subsistens*– la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo”<sup>31</sup>.

Como señala el autor en otro lugar, rememorando de nuevo la expresión del evangelio de san Juan (15, 15), “la amistad se convierte en principio, en factor de

28 Jacques Bossuet, “Sermon sur la vertu de la croix de Jésus Christ.” En Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Buenos Aires: Katz, 2007), 177.

29 Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”* (Bogotá: Paulinas, 2003).

30 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano: Garzanti, 2002), 79. Vattimo valora enormemente el trabajo desplegado por el Papa Juan Pablo II para que el Occidente europeo redescubriese las raíces de su identidad en el cristianismo. Aunque también señala a la figura del desaparecido pontífice como punto de apoyo fundamental para la concentración de la fe cristiana en el frente dogmático.

31 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 44.

la verdad sólo después de que el pensamiento haya abandonado toda pretensión de fundamentación objetiva, universal, apodíctica. Sin una auténtica apertura al ser como evento, el otro de Levinas corre el riesgo de verse desposeído del Otro con mayúscula”<sup>32</sup>.

Así pues, Vattimo propone afrontar la historia cristiana de la salvación como historia de la interpretación. La *ontología hermenéutica* contempla la moderna secularización como un continuo proceso de interpretación, aplicación y especificación enriquecedora... de la matriz religiosa cristiana de la que ha surgido. Vattimo conjuga esta mirada al principio con el sentido del misterio de la encarnación, núcleo de la confesión cristiana; pues, “que [la fe] trate de la *carne* y de su resurrección parece querer decir que, entre los contenidos de la esperanza cristiana, está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en discontinuidad total con nuestra historia y nuestros proyectos terrenos”<sup>33</sup>. La secularización instaría, por tanto, a acoger la diferencia entre lo divino y lo humano, más no asumiendo una visión de la diferencia de Dios que oscurezca el dinamismo histórico-crítico que supone la encarnación e impulse una consideración de la primera como alteridad *pura* (cf. Karl Barth, Friedrich Gogarten...). Forma parte de la definitividad salvífica del evento Cristo que, tras su resurrección, nos haya hecho herederos de la *historia salutis* como tarea de una hermenéutica constante, cuya referencia es la *Caritas* divina entendida como eje en torno al cual gira el diálogo en el seno de la comunidad de los intérpretes:

“La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento, incluso esa interpretación de las profecías que es El mismo, desvela su verdadero sentido que, finalmente, es uno sólo: el amor de Dios por sus criaturas. Este sentido ‘último’, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido ‘último’ de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta”<sup>34</sup>.

32 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, 117.

33 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 12.

34 *Ibid.*, 77; Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

Creyendo y pensando en Dios como fundamento de una definitividad a-extática (metafísico-dogmática), el cristianismo tiende a reivindicarse como extraño no sólo a la conciencia del sujeto moderno, sino al destino mismo de la historia humana; con lo que el símbolo de la fe se arriesga a dejar de ser percibido como memoria fiel al Evangelio, y la Iglesia-institución a convertirse en un factor objetivo de disgregación social.

La que Vattimo pronostica, siguiendo a Nietzsche, como “la filosofía del amanecer”<sup>35</sup> —es decir, la adopción por el cognoscente de una actitud no posesiva sino más bien de entrega a lo otro que yace ahí enfrente (*obiectum*) sin defensas, barreras ni intereses controladores o dominadores, y que muestra al espíritu moderno el camino que conduce a la casa del Padre—, no sólo acaba haciendo del ateísmo una tesis insostenible como oposición entre razón y fe<sup>36</sup>, sino que actúa en favor de una imagen de la relación Dios-hombre que sintoniza con la que se refleja en la teología del Concilio Vaticano II cuando sostiene que “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”<sup>37</sup>.

En efecto, Vattimo anuncia la realidad y urgencia de esta vocación divina del hombre partiendo del “encuentro con el límite”<sup>38</sup> que no sólo se revela en situaciones existenciales liminales como la muerte o la enfermedad, sino también ante el desafío inédito que representan hoy las problemáticas ligadas a la bioética (desde la manipulación genética a las cuestiones ecológicas), a la inteligencia artificial o a la violencia antropológica provocada por las nuevas condiciones sociales de la vida humana como *on-line life*. Es precisamente la desmitificación post-moderna de la razón ilustrada la que devuelve a la humanidad contemporánea la convicción de que no puede enfrentar la finitud limitante de la existencia (¡no

35 Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, 177; Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche* (Barcelona: Península, 1985), 78-84.

36 “Mientras la filosofía contemporánea siga considerándose atea o agnóstica, siguiendo la inercia de posiciones metafísicas precedentes, se alejará cada vez más de la conciencia común, recayendo en aquella postura esotérica que ya había criticado Hegel con eficacia en el prefacio de la *Fenomenología* [...] Así pues, la filosofía no puede considerar hoy la vitalidad social de la religión como un fenómeno que responde al atraso cultural favorecido por la astucia de los sacerdotes, o como expresión de una alienación ideológica que debería superarse mediante la revolución y la abolición de la división del trabajo. En cambio, puede y debe, reconociéndose parte del mismo proceso histórico que propicia el retorno de la religión, captar en el mismo los principios para evaluar críticamente sus resultados”: Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, 94.

37 Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*, n. 19. AAS 58/12 (1966): 1038-1039.

38 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 13.

puede buscar redención!) atendiendo únicamente a razones o argumentos que se empeñan en *materializar* el misterio de la vida del y en el mundo.

Según Vattimo, con su actitud expectante ante el acontecer de Dios como verdadera alteridad –que la tradición cristiana avala en toda representación y afirmación sobre Dios mediante el recurso teológico a la *analogía*<sup>39</sup>–, el cristianismo anima al espíritu moderno a poder representarse como cercano lo que llegó a considerar incompatible: el modo de ser personal de Dios (“Dios es amor”, 1Jn 4, 8) y el modo de creer personal del hombre (“si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada”, 1Co 13, 2). En efecto, es la *economía personal* de la historia de la salvación la que invita a “pensar el ser como acontecimiento [...] una iniciativa que no es la mía” y la condición histórica de mi existencia como aquella “procedencia” cuya “emancipación o salvación o redención, consiste precisamente también en el 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. Es éste, una vez más, el sentido de la frase *no os llamo ya siervos, sino amigos*”<sup>40</sup>.

Tras la apasionada insistencia de Vattimo en el principio (cristiano) de la *caridad* –el único que no puede ser secularizado–, también se encuentra la influencia que ejerce en su pensamiento la lectura de la obra de René Girard, uno de los grandes estudiosos contemporáneos de la relevancia antropológico-social de la revelación judeocristiana. Girard aprecia la insistencia de Vattimo en el principio de caridad y el consiguiente rechazo de la sacralización del principio de naturaleza. No obstante, Girard recuerda que es la figura del chivo (cordero) expiatorio como símbolo religioso por excelencia de sacrificio, la que ha permitido que aquellas comunidades humanas que la profesan no acaben destruyéndose a sí mismas en un proceso de agresión recíproca que responde en rigor al ámbito de lo que es (meta-histórico). De modo que, el fin del principio de naturaleza no sólo abre el camino, como se piensa con optimismo en el momento presente, a la expansión de la caridad (esto es, de la solidaridad, el diálogo...), sino que también puede revelarse para la sociedad moderna como la causa de una mayor violencia; pues, aunque ésta no se considere virtualmente en su condición meta-histórica, existe sin embargo una violencia “inherente a las dinámicas sociales: represalias, venganzas, el ojo por ojo y diente por diente. Esto se debe a que el ser humano es íntimamente competitivo, y a que el hombre desea a menudo las mismas cosas que

39 Cf. Filippo Moretti, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale* (Milano: Mimesis 2020).

40 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 79.

otros desean, siendo [...] *miméticos*; tendiendo así a un tipo de conflicto intestino, recíproco y potencialmente interminable, que establece círculos viciosos de violencia a los que un sistema judicial no puede poner freno”<sup>41</sup>. Según René Girard, el cristianismo hubo de insertarse

“en un mundo en el que la territorialidad y la idea de venganza estaban firmemente establecidas; y la actuación de los seres humanos era fuertemente dependiente de las acciones colectivas, o de mecanismos que podríamos denominar tribales. Es este el mundo en el que el cristianismo intenta establecerse, un mundo peligroso en el que la vida no es sencilla, y para el que tienen que pasar miles de años antes de que algo de este pueda ser desarticulado. Esto es lo que Vattimo no ve, o por lo que tal vez no está tan obsesionado como yo”<sup>42</sup>.

Estas apreciaciones no sólo cuestionan fuertemente la pretensión de la caridad cristiana, sino la propia viabilidad de la ontología débil que estaría en continuidad con ella y favorecería su desvelamiento; esta ontología carecería de ese sentido de la realidad que nos permite darnos cuenta del modo en que la violencia constituye continuamente un muro efectivo contra el que topa cualquier intento de construir un mundo basado en el paradigma del reconocimiento mutuo. La disolución de estructuras fuertes que, según Vattimo, opera en muchos fenómenos (técnicos, políticos, culturales...) de la sociedad contemporánea sigue encontrando un límite en esa *mimesis* o tendencia persistente hacia la violencia que menciona Girard, aun admitiendo –como hace el antropólogo francés– que también el espíritu de caridad (o esa forma secularizada de la misma que es la solidaridad) contribuye a iluminar un camino de futuro para las sociedades contemporáneas.

Tomando conciencia del modo en que este precario equilibrio se reproduce en el mundo, Vattimo opta decididamente por la capacidad transformadora y redentora de la caridad. Dado que la naturaleza humana no es inmutable, insiste en que el concepto de naturaleza –que actúa finalmente como fijación ideática del límite de su extraordinaria potencialidad– debe ser deconstruido. Repito, teniendo en cuenta lo radical de la violencia, Vattimo se reafirma en que es necesario

“desarrollar un cristianismo que no describa la ‘verdadera’ naturaleza humana, sino que la cambie, la redima. La redención no es sólo saber que Dios existe, sino

41 René Girard y Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (Massa: Transeuropa, 2006), 4.

42 *Ibid.*, 10.

saber que Dios nos ama y que no debemos temer a la oscuridad. Aprendí de Heidegger y Nietzsche que cualquier fijación de estructuras es siempre un acto de autoridad. ¿Quién es el que te pide tu carne de identidad? La policía [...]. Claro que no creo encontrarme en el Edén. Pero hay momentos de plenitud que amamos y que podrían hacerse más estables si todos pudiéramos vivir un poco más amorosamente unos hacia otros, circunstancia que no es imposible, ya que la naturaleza humana no tiene tales límites. Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto. Es un dicho evangélico. Deseo ser perfecto como mi Padre”<sup>43</sup>.

Todas estas *razones para el amor* (cristiano) vuelven en un libro que puede considerarse en cierto modo una síntesis final del trabajo intelectual de Vattimo, *Addio alla verità*. En esta obra regresan temas ya tratados como la obsolescencia de la verdad como “reflejo” de un “hecho”, o la crítica a las ciencias que “no piensan”, porque no cuestionan el “paradigma” dentro del cual se mueven e “ignoran la totalidad de las relaciones dialécticas que condicionan sus objetos”<sup>44</sup>. Reitera Vattimo que incluso en el campo ético y político, la verdad es alumbrada por la búsqueda de un consenso libre y dialógico, y no por el descubrimiento de “valores” externos al mundo de quienes dialogan e interactúan. Ni siquiera Dios puede ser considerado “una entidad metafísica objetivamente dada siempre como la misma”<sup>45</sup>.

La Iglesia católica lucha sin desmayo contra todo relativismo, y pretende hacer de la antropología bíblica el fundamento de una ética natural y universal, de cuyo respeto depende el reconocimiento de la verdadera “naturaleza” del hombre. Pero la salvación no puede proceder de este asentamiento en la objetividad de lo sagrado, sino “en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad, fundamento”<sup>46</sup>. La *encarnación* de Dios en Cristo, que representa el centro de la historia de la salvación, anuncia el fin de la metafísica y el advenimiento, ya pronosticado por Joaquín de Fiore, de un renovado reino del Espíritu. Si bien, como afirma Heidegger, la metafísica alcanza su punto culminante en el mundo “de la organización total que tiene lugar en el capitalismo tardío y en el dominio de la razón calculadora”, es precisamente este acontecer el que nos impide seguir pensando el ser “como racionalidad objetiva, pues así concebido no sería otra cosa que el fundamento de la inhumanidad del mundo, donde todo

43 *Ibid.*, 14-15.

44 Gianni Vattimo, *Addio alla verità* (Roma: Meltemi, 2009), 13-14.

45 *Ibid.*, 58.

46 *Ibid.*, 64.

responde sólo al funcionamiento predeterminado de un colosal mecanismo sin sentido”<sup>47</sup>.

Parfraseando una conocida afirmación de Heidegger<sup>48</sup>, se puede decir que, para Vattimo *sólo un Dios kenótico y débil puede salvarnos*; un Dios diferente al de la onto-teología de la antigua metafísica. Como hemos señalado, si bien el nihilismo posmoderno remite entre sus raíces a la proclamación que hace Nietzsche de la muerte de Dios, en el pensamiento de Vattimo la deriva de este anuncio parecer carecer de connotaciones trágicas o apocalípticas; de hecho, se le puede reconocer como la única tabla de salvación que “libera del miedo de los fantasmas” en la medida en que anima al hombre a responder caritativamente tanto al prójimo como a Dios<sup>49</sup>.

#### 4. LA FUENTE TEOLÓGICA DEL AMOR, LA KÉNOSIS Y LA MISERICORDIA CRISTIANA

Estoy persuadido de que aquella parte de la teología contemporánea que no deja de prestar oído al modo no resignado, sino convencido, en que el movimiento interno de la conciencia de la Iglesia Católica contemporánea rehabilita el carácter personal (y personalizador) de la divina Revelación<sup>50</sup> y, por tanto, estimula una confesión de la fe que tome en serio tanto la incardinación histórica de la verdad revelada como la historicidad del hombre que la vive y se interroga por ella<sup>51</sup>, está dispuesta a tratar de entender a Gianni Vattimo cuando señala que “la más grave

47 *Ibid.*, 65.

48 “Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y por el Poetizar para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso: frente a la ausencia de un Dios nos hundimos” (*Revista de Occidente* 14 [1976], 11). Se trata de una de las afirmaciones presentes en la entrevista concedida por Heidegger al diario *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966; a la que accedió poniendo como condición que fuera publicada solo después de su muerte. Véase el posible sentido de estas palabras en el contexto de la explicación de la *eventualidad del Ser*, ciertamente intrincada, que ofrece Heidegger en sus *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Buenos Aires: Almagesto, 2003), 323-334.

49 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 96.

50 “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo (*Semetipsum* revelare) y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía (ut eos ad *societatem Secum* invitet in eamque suscipiat).”: Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*, n. 2. AAS 58/12 (1966): 818.

51 “En realidad, la doctrina, o mejor, nuestra comprensión y expresión de ella, no es un sistema cerrado, privado de dinámicas capaces de generar interrogantes, dudas, cuestionamientos, y las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones, poseen valor hermenéutico (*vim explanatoriam habent*) que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan”: Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 44. AAS 110/8 (2008): 1123.

amputación que podría sufrir la tradición cristiana, a cuyo riesgo está siempre expuesta, sería precisamente la de excluir la historia de la laicidad moderna considerándola un desarrollo extraño o incluso un retroceso y un abandono”<sup>52</sup>. Más aún si –como confirman muchos análisis socio-históricos en torno al ya dilatado proceso de secularización que atraviesa Occidente–, se tiene en cuenta que

“la ‘secularización’ de las sociedades modernas no se resume en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma”<sup>53</sup>.

El hecho de que la teología cristiana reconozca que “el cristianismo, de hecho, es también Vattimo”<sup>54</sup>, no significa que se convierta en una teología a-dogmática, sino que lo que busca es mostrar cuál es la entraña de verdad de la Palabra de Dios para una nueva experiencia histórica del hombre y la Iglesia del presente<sup>55</sup>. En este sentido, teniendo en cuenta que lo que “Guardini llamó el discernimiento de lo cristiano (*Unterscheidung des Christlichen*) vuelve a ser clave para la realización de la fe y del cristianismo en un mundo donde el poder de la verdad se ha disuelto y la mirada queda recortada al mundo de lo inmediato y eficaz”<sup>56</sup>, la tarea de la teología que acepta el diálogo con quien emplea elementos esenciales del cristianismo sin una mirada exhaustiva a su verdad, es la de repensar la lógica interna y la coherencia transformante de la confesión cristiana.

Para esta tarea la teología recibe, entre otros, el auxilio de la filosofía. También la teología, como le sucede al resto de ciencias, necesita una filosofía de su saber para no convertirse en un discurso insensato, que trata de auto-justificar su

52 Gianni Vattimo, “Laici, grazie a Dio.” *La Stampa* 2000.

53 Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (Ciudad de México: Helénico, 2004), 37. En lo que respecta al punto de vista teológico del reconocimiento de la secularización como movimiento interno al cristianismo, véanse las obras clásicas de Dietrich Bonhoeffer *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca: Sígueme, 2008) y *Destino y esperanza del mundo moderno* de Friedrich Gogarten (Madrid: Marova, 1971). Véase una reflexión actualizada sobre el significado teológico de la “secularización”, también como proceso intra-ecclesial, en conexión con la identidad teológico-pastoral del Concilio Vaticano II en: Christoph Theobald, “Hoy es el ‘momento favorable’. Para un diagnóstico teológico del tiempo presente.” En *Una nueva oportunidad para el evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, Philippe Bacq y Christoph Theobald, ed. (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2011), 61-94.

54 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 63.

55 Michel Fédou, *Les dogmes*, Bruxelles: Éditions jésuites, 2020, 77-86.

56 Olegario González de Cardedal, “Cristianismo y poscristianismo.” *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93 (2016): 406.



objeto (del que, podría decirse, “no es *directamente* Dios, sino el hecho empírico de que el hombre habla de Dios y lo nombra”) al margen de aquel horizonte de aceptabilidad que permite pensar el sentido último de todo saber<sup>57</sup>. Al mismo tiempo, la teología no puede descuidar la especificidad de la apropiación *creyente* de su objeto; es decir, la indagación en el acto de escucha (fe) de una alteridad que es de rango Absoluto y, al mismo tiempo, se dice (revelación) en algo tan a la mano para el oyente como lo es su propia carne y sus mismas palabras.

¿Cuál es la raíz absoluta del acto de escucha del que reciben su sentido y validez en el universo cristiano palabras como *amor*, *kénosis* y *misericordia*? En nuestro caso, creo que cuando la teología trata de avanzar con el método que le es propio en la respuesta a este interrogante, no sólo es fiel a su singularidad y autonomía científica, sino que impide además que la “nihilización positiva” del Evangelio se niegue el horizonte de inteligibilidad trascendente (Personal) que sanciona la *verdad* de los conceptos cristianos a los que recurre<sup>58</sup>. Dicho de otro modo, la teología proporciona al “nihilismo positivo” la oportunidad de asomarse al manantial de la extática amorosa de la vida humana, dejando definitivamente atrás la sospecha acerca de un cristianismo permanentemente helenizado<sup>59</sup>. Un manantial que, no por ser en rigor difícil de pensar racionalmente, deja de ser digno de razón.

El evangelio de Mateo contiene un pasaje (11, 25-30) en que Jesús, en clave de *conocimiento* doxológico (“¡Te doy gracias!”), manifiesta la alta estima que profesa a la trascendencia de Dios (“Señor del cielo y de la tierra”, 11, 25) dado el modo en que se expone a Sí mismo (“¡Sí Padre, así te ha parecido bien!”) a todo aquello y aquellos que la sabiduría y el entendimiento teológico *al uso* interpretaban como lo más alejado del carácter absoluto que se le supone al ser y actuar de Dios (“estas cosas se las has revelado... a los pequeños”, 11, 25). En la expresión de Mateo no debemos pasar por alto que la razón fundamental de que la comunidad cristiana crea y ame a Jesús reside en la propia experiencia de la fecundidad histórico-salvífica de una relación (*su* relación con Jesús resucitado) que da testimonio de que la exposición al otro es la marca originaria del ser más íntimo de Dios: “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (11, 27). Esta es la clave de la identidad (relacional) de Dios desde la que el cristianismo acepta

57 Adolphe Gesché, *La teología* (Salamanca: Sígueme, 2017), 145-167.

58 Emilio José Justo, “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170.

59 Benedicto XVI, “Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones.” En *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad*, Rafael García y Pablo Sarto, ed. (Madrid: Palabra, 2013), 29-44.

dialogar (*audi alteram partem*) con toda aquella otra razón (*logos*) que muestre interés por la misma. Por tanto, que no sólo se fije en la historia precaria de sus representaciones, sino que esté dispuesta a escuchar *su* propio modo de decirse.

Pues bien, a la luz del interés existencial e intelectual que, como hemos visto, muestra el “nihilismo positivo” de Vattimo por la identidad cristiana, quiero tomar una afirmación que hace el autor sobre el Dios Trino, para argumentar la insuficiencia teológica con la que Vattimo connota el vínculo que contempla la fe cristiana entre “el origen” y “el sentido último” de todo lo que conocemos como realidad. Dicho de otro modo, la insuficiencia con la que el “nihilismo positivo” deja expresarse en su naturalidad divina la relación que Jesús vive ante y con Dios como *su* Padre<sup>60</sup>. Esta es la expresión de Vattimo:

“El Dios trino no es alguien que nos invite a retornar al fundamento del sentido metafísico de la palabra sino, según la expresión evangélica, invita más bien a leer los signos de los tiempos. Vale, en suma, aunque en términos diversos, tanto para la filosofía como para la religión que ésta reencuentra, el dicho ‘radical’ de Nietzsche: el progresivo conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen; expresión que, no demasiado paradójicamente, cabe indicar como un supremo eco de la teología trinitaria cristiana”<sup>61</sup>.

Tras escuchar estas palabras, el teólogo ha de preguntarse: ¿es cierto que, al formularse teológicamente como revelación del *Fin último*<sup>62</sup>, la sensibilidad de la Sagrada Escritura hacia Dios-*Origen* ha quedado supeditada a una creciente insensibilidad hacia “lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor”?<sup>63</sup> ¿Se cuenta la Trinidad cristiana entre esas fórmulas de representación religiosa que, en su caso, “la vida contemplativa cristiana” –remedando la admiración de Platón por la dialéctica– ha convertido en un *Fin* para liberarse del “mundo tangible, seductor y maligno, de los sentidos”?<sup>64</sup> Para Nietzsche, la estima divina que, según el cristianismo, merece *ágape* frente a *eros*, justifica el intento cristiano de envenenar a *eros* (verdadero instinto sobrehumano de superación y conocimiento de sí) con una voluntad de saber que descarta el estilo propio que tiene *eros* de vincular pensamiento y sentimiento apegiéndose a la virtud de lo inmediato<sup>65</sup>.

60 Para ello me inspiro en Pierangelo Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana* (Siena: Cantagalli, 2019), 190-201.

61 Gianni Vattimo, “La huella de la huella,” 125.

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7.

63 Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 89.

64 *Ibid.*, 88.

65 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1889*, 119.

Lo que Benedicto XVI ha sabido esclarecer –al recibir la “nueva imagen de Dios” que contiene la lectura exquisitamente histórica que hace la Biblia de su revelación en la vida del mundo y del hombre–, es que tanto la entraña de *eros* como la de *ágape* consiste en la aproximación al otro; de modo que, cuando uno se aproxima cada vez más al otro “se plantea cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupa de él, se entrega y desea *ser para el otro*”<sup>66</sup>. La solicitud del otro resulta violenta –como reconoce René Girard– para aquel a quien el otro se aproxima; la visión y la escucha del otro, provoca en uno mismo la rebelión contra el amor que disloca de su centro la justicia que busca cada sí mismo. En la Biblia, continua Benedicto XVI, ciertamente

“nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el *Logos*, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *ágape* [...] se da ciertamente una unificación (*consociatio*) del hombre con Dios –sueño originario del hombre–, pero esta unificación no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo del Divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: ‘El que se une al Señor, es un espíritu con él’, dice san Pablo (1Co 6, 17)”<sup>67</sup>.

La actuación imprevisible e inaudita de Dios en el Antiguo Testamento, “alcanza su sí en Cristo” (2Co 1, 20). En efecto, con su muerte en la cruz se realiza “el ponerse de Dios contra sí mismo [*eius amorem contra eius iustitiam*] al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical”<sup>68</sup>. La escucha en sí mismo de lo que Dios dice de Sí mismo al *hacerse carne* permite al hombre reconocer que su vocación primordial a “querer uno ser sí mismo”<sup>69</sup> o lograr “el más propio-poder-ser-sí-mismo”<sup>70</sup>, no puede resolverse si no es mediante un devenir verdaderamente regenerante de las expectativas del yo<sup>71</sup>.

En este sentido, tanto la reflexión de Pablo en torno a la figura de Cristo-*icono* (2Co 4, 4; Col 1, 15) como la de Juan en torno al motivo del Cristo-*logos* (Jn 1, 1; 1Jn 1, 1) confirman que lo que conoce y razona la fe acerca del hondón trinitario de

66 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 7. AAS 98/3 (2006): 223.

67 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 10. AAS 98/3 (2006): 226.

68 *Ibid.*, n. 12, 228.

69 Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 92ss.

70 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 273.

71 Christoph Böttigheimer, *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità* (Brescia: Queriniana, 2021), 140-187.

la vida divina, es decir, acerca del ser de Dios como fuente de *lo otro* (mundo y conciencia) como *otro-de-sí-mismo* (creación y salvación), tiene su referente normativo en la generación eterna del Hijo (Col 1, 19: “en quien quiso Dios que residiera toda la plenitud”). De modo que la generación del Hijo es el manantial permanente del modo de ser de Dios como comunión, relación, entrega, salida de sí. El intenso afecto con que Jesús vive la relación con su Padre, sufre y se deja interrogar por su voluntad (Jn 18, 11), es el que sustenta la formulación apostólica de la fe sobre el amor de Dios como amor primero en su *logos* y su *pneuma* (1Jn 4, 9-10; Gal 5, 22). Esto es, como “don” primordial (absolutamente gratuito) de la facultad que tiene el hombre “para honrar, en su ser-imagen, el reflejo de la generación del Hijo hecho hombre”<sup>72</sup>; y como principio de vida que modula la expresividad de la interioridad humana como búsqueda del amor de Dios (Gal 4, 6: “Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ‘*Abba*, Padre!’”).

Esta es la mirada de la teología que representa un programa dispuesto a revolucionar toda aproximación del hombre a la cuestión del origen y el destino, el de la realidad y el propio. Pierangelo Sequeri propone un apunte del comentario de Tomás de Aquino a la obra de Boecio sobre la Trinidad en el que se formula explícitamente este programa<sup>73</sup>; el cual, según piensa el autor, aun tiene un enorme recorrido no sólo para la antropología sino también para la teología cristiana:

“La *materia* de esta obra es la Trinidad de Personas en la única esencia divina. Trinidad que surge desde el primer nacimiento, con el que la divina Sabiduría es generada eternamente por el Padre, como se dice en *Prov.* 8: 24: ‘Aún no existían los abismos, y yo ya había sido concebida’, y en el *Salmo* 2: 7: ‘Yo te he engendrado hoy’. Esta generación es, ciertamente, origen de todo otro nacimiento, ya que sólo en ella lo engendrado se identifica perfectamente con la naturaleza del generante. Todas las demás son imperfectas, pues en éstas lo engendrado o toma parte de la substancia del generante, o toma sólo una semejanza. Por lo tanto, es necesario que cualquier otra natividad se derive de la predicha por una cierta imitación, según aquello de *Ef* 3: 15: ‘... de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra’. Y por esto en Col 1: 15, se llama al Hijo ‘primogénito de toda criatura’, para indicar no el mismo modo de generación, sino el origen y modelo, del nacer. De ahí que convenientemente se haya dicho: ‘Investigaré desde el inicio de su nacimiento’, y en *Prov.* 8: 22: ‘Dios me tuvo en el inicio de sus caminos’.

El predicho nacimiento no sólo es origen de las criaturas, sino también del Espíritu Santo, que procede del Generante y del Engendrado. Por esto, no dice ‘investigaré

72 Pierangelo Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti*, 197.

73 *Ibid.*, 195-196.

el inicio de su nacimiento’, sino ‘desde el inicio’, queriendo indicar que su investigación no se acaba en el inicio de tal nacimiento; sino que, partiendo de aquí, procede a otras cosas”<sup>74</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

Sólo alguno de quienes escucharon a Pablo en el Areópago de Atenas (cf. Hch 17, 34) supieron vislumbrar en la razón de sus palabras un modo nuevo de interpretarse como creyente “por medio del hombre a quien Dios ha designado” (Hch 17, 31); y, con ello, de participar en el reconocimiento de una nueva imagen de Dios capaz de iluminar el verdadero alcance de la penetración de lo divino en el mundo y en el hombre. La singularidad del acto divino de “primerear”<sup>75</sup> en el amor (1Jn 4, 10) que la primera comunidad cristiana reconoce en la persona del crucificado-resucitado no condiciona, reduce o acalla la fascinación, la conmoción, la inquietud o la incertidumbre de la naturaleza humana, pues estas son las “formas de ensayar una *pertenencia* que es también *proveniencia*”<sup>76</sup>.

En uno de los diálogos mantenidos con teólogos en los últimos años, Vattimo reconoce en primera persona: “Yo considero que Jesús viene de Dios porque las cosas que dice son en verdad de origen divino, es decir, son lo mejor, lo más divino que he encontrado en mi historia [...] Creo en la divinidad de Jesucristo sobre todo por aquello que me ha dicho”<sup>77</sup>. Este es un acto de reconocimiento personal que recuerda a aquel otro realizado por Nicodemo “de noche” ante el propio Jesús (“sabemos que has venido de parte de Dios [...] porque nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él”, Jn 3, 2). La respuesta de Jesús desconcierta al maestro judío, pues “ser viejo” no habría de impedirle reconocer a su vez *en el Espíritu* que la consistencia y sentido de su vida “nace” en la vida de Dios. Leído en su totalidad, el Evangelio confirma en forma de “cruz” que la *noche* (del mundo) y la *vejez* (de la conciencia de sí) no son óbice, sino el ambiente en que Jesús *encarna* el ser de Dios como acontecer que acompaña (etimológicamente, *que parte el pan*) la inconformidad de la luz del mundo con *su* noche y de la vida del hombre con *su* muerte. De modo que la solicitud relacional de Dios (“mi Padre y vuestro Padre”, Jn 20, 17) que exhibe aquello que Jesús dice y hace,

74 *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Prooemium, 3; Alfonso García y José Antonio Fernández, ed. *Santo Tomás de Aquino Exposición del De Trinitate de Boecio* (Pamplona: Eunsa, 1986), 60-61.

75 Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, n. 24. AAS 105/12 (2013), 1029.

76 Gianni Vattimo, “La huella de la huella,” 120-121.

77 Gianni Vattimo y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 46-47.

remite últimamente el límite al que apuntan la noche y la muerte al afecto originario (libre y gratuito) de la relación entre el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Esta es la fuente del “nacer” que restituye el deseo humano de “renacer” a su esplendor primero: a la Comunión que es generación intrínseca a toda existencia.

Una teología que se hace responsable de este esplendor primero, de esta Relación Personal, no subestima el temple *crístico* de la vida y de la razón humana, porque reconoce en ellos un primer acto del que partir para pensar con mayor rigor cómo el temple *teológico* de la muerte de Dios (que no responde, *he hecho*, a una proclamación del hombre sino a la auto-comunicación del propio Ser divino) supera toda sospecha acerca de la eterna indiferencia del cielo ante el continuo interrogarse del hombre –del que depende su supervivencia– en, desde y por la tierra<sup>78</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. AAS 98/3 (2006): 217-252.
- Benedicto XVI. “Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones”. En *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad*, Rafael García y Pablo Sarto, ed. Madrid: Palabra, 2013, 29-44.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Böttigheimer, Christoph. *Riconosciuti da Dio. Il contributo della fede alla formazione della personalità*. Brescia: Queriniana, 2021.
- Caputo, John y Gianni Vattimo. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*. AAS 58/12 (1966): 1025-1120.
- Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*. AAS 58/12 (1966): 817-836.
- Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. *Jesucristo, portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*. Bogotá: Paulinas, 2003.
- Fédou, Michel, *Les dogmes*, Bruxelles: Éditions jésuites, 2020.
- Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*. AAS 105/12 (2013): 1019-1137.
- Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*. AAS 110/8 (2018): 1111-1161.
- García, Afonso y José Antonio Fernández, ed. *Santo Tomás de Aquino Exposición del De Trinitate de Boecio*. Pamplona: Eunsa, 1986.
- Gesché, Adolphe. *La teología*. Salamanca: Sígueme, 2017.

<sup>78</sup> Christopher Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburg: Edinburg University Press, 2013).

- Girard, René y Gianni Vattimo. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang (von). *Fausto*, vol. 1-2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Gogarten, Friedrich. *Destino y esperanza del mundo moderno*. Madrid: Marova, 1971.
- González de Cardedal, Olegario. “Cristianismo y poscristianismo.” *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93, (2016): 391-410.  
DOI: <https://racmyp.es/wp-content/uploads/2023/06/a93-23.pdf>.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Helénico 2004.
- Justo, Emilio José. “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170.  
DOI: <https://doi.org/10.15581/006.54.1.149-170>
- Kierkegaard, S Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- Marquard, Odo. *Farewell to Matters of Principle. Philosophical Studies*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Moretti, Filippo. *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*. Milano: Mimesis 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos 1885-1889*. Madrid: Tecnos, <sup>2</sup>2008.
- Overbeck, Franz. *How Christian is our present-day Theology?* London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2005 (org. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 1873).
- Pombo, Álvaro. *La ficción suprema. Un asalto a la idea de Dios*. Barcelona: Rosamerón, 2022.
- Ruggieri, Giuseppe. *Prima lezione di teologia*. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Ruster, Thomas. *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Sequeri, Pierangelo. *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*. Siena: Cantagalli, 2019.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.
- Theobald, Christoph. “Hoy es el ‘momento favorable’. Para un diagnóstico teológico del tiempo presente”. En Philippe Bac y Christoph Theobald, ed. *Una nueva oportunidad para el evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*. Bilbao: Desclée De

- Brouwer, 2011, 61-94.
- Vattimo, Gianni. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1974.
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Nietzsche*. Barcelona: Bompiani, 1985 (trad. *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985).
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, <sup>5</sup>1987.
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1991.
- Vattimo, Gianni. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Vattimo, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.
- Vattimo, Gianni. "La huella de la huella." En *La religión*. Jacques Derrida y Gianni Vattimo. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997, 109-128 (trad. *La religión*. Paris: Seuil-Laterza, 1996).
- Vattimo, Gianni. "Laici, grazie a Dio." *La Stampa* 2000.
- Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti 2002.
- Vattimo, Gianni. "La edad de la interpretación." En *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Richard Rorty y Gianni Vattimo. Barcelona: Paidós, 2006, 65-81 (trad. *Il futuro della religione*. Milano: Garzanti, 2005).
- Vattimo, Gianni y Piergiorgio Paterlini. *Non essere Dio - Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti, 2006.
- Vattimo, Gianni. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.
- Vattimo, Gianni y Carmelo Dotolo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Barcelona: Herder, 2012.
- Vattimo, Gianni y Pierangelo Sequeri y Giovanni Ruggeri. *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Castelvecchi, 2013.
- Watkin, Christopher. *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburg: Edinburg University Press, <sup>2</sup>2013.