

POR UNA TEOLOGÍA DÉBIL

MANUEL ANAUT

Como sucede con todo esfuerzo reflexivo, la teología es un saber necesariamente contextual. Esto quiere decir que ningún discurso sobre la fe se da en estado puro, o sea, prescindiendo de toda relación con la realidad en que se sitúa el teólogo y en consecuencia con el contexto socio-cultural concreto dentro del cual ese discurso se construye. Por añadidura, ya han corrido más de cuarenta años desde que Habermas dejó en claro que todo saber está orientado siempre e inevitablemente por determinados intereses¹.

Hacer teología hoy es una tarea que se da en el marco de un cambio epocal que trae consigo el colapso de los paradigmas hasta ahora vigentes y su sustitución por otros inéditos. Si la historia de la teología es la historia de la interacción entre los datos de la fe y los diversos paradigmas socio-culturales que a lo largo de los siglos se han ido sucediendo², el cambio epocal al que hemos aludido nos llama, hoy como ayer, a entrar en diálogo con los esquemas de pensamiento que se están abriendo paso en nuestro mundo y cuyo influjo se deja sentir cada día con mayor vigor. El desafío no es nuevo y ha sido visto y recogido por algunos de los más lúcidos teólogos contemporáneos³.

¹ *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982. La primera edición alemana es de 1968.

² Sobre este particular recomiendo la lectura del ilustrativo artículo de J.B. LIBANIO, «Diferentes paradigmas en la historia de la teología», en M. FABRI DOS ANJOS (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, 1999, pp. 37-51.

³ Así, por ejemplo, V. CODINA y A.D. CARRERO, *Nuevos areópagos*, San Juan, 1997. C. BERNABÉ, *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Estella, 1998. M. FABRI DOS ANJOS, *op. cit.* J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*, Santander, 1999. J.B. LIBANIO y A. MURAD, *Introducción a la teología, Praxis, enfoques*,

El propósito de las siguientes páginas es plantear las líneas maestras de un proyecto de reflexión sobre el desafío que representa para la teología uno de los rasgos más singulares de los tiempos en que estamos inmersos: el llamado «pensamiento débil», consecuencia del proyecto de superación de la metafísica propugnado por algunos de los más señalados representantes de la posmodernidad.

Hoy se insiste, en efecto, en la necesidad de superar la metafísica y de despedirnos de las grandes cosmovisiones que, fundadas en ella, reivindican pretensiones de universalidad. Pero es el caso que la teología ha militado por largos siglos precisamente en el campo de esas construcciones metafísicas totalizadoras sometidas hoy a rigurosa crítica y cuya caducidad algunos tienen por irrevocablemente decretada. ¿Qué postura debe entonces adoptar el teólogo? ¿Tendrá que optar por mantenerse fiel contra viento y marea a la teología metafísicamente fundada? ¿O deberá mejor declararla perimida, tornar esa página de la historia de la teología y empezar a explorar las posibilidades de elaborar un discurso líquido de la fe? ¿Cómo puede decir la teología algo significativo en un contexto cultural así de desafiante? ¿Con qué criterios y de qué herramientas hay que echar mano? Para decirlo resumidamente: ¿es posible y tiene sentido asumir el pensamiento débil posmoderno para elaborar una teología también débil?

Éstas son las preocupaciones que inspiran el presente trabajo. Aunque se trata del planteamiento panorámico de un proyecto de reflexión de largo aliento que espera desarrollos ulteriores y por tanto el lector no debe esperar encontrar en él el sello de lo acabado, sí es posible anunciar ya desde ahora que la hipótesis de trabajo que le sirve de premisa apuesta no solamente por dialogar con el pensamiento débil posmoderno, sino asumirlo (críticamente, desde luego) como una nueva *episteme* desde la que es posible elaborar un discurso teológico a la altura de los desafíos culturales del momento.

tareas, México, 2000, pp. 105-154 y 277-322. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, 2000. Del ya citado J.B. LIBANIO, *Teología de la revelación a partir de la modernidad*, México, 2002, pp. 31-177. Íd., *Teología de la fe, Yo creo, nosotros creemos*, México, 2003, pp. 23-90. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, 2004. J.A. ESTRADA, «El cristianismo y la cultura posmoderna», *El cristianismo en una sociedad laica, Cuarenta años después del Vaticano II*, Bilbao, 2006, pp. 175-228. J.P. GARCÍA MAESTRO, *La teología del siglo XXI, Hacia una teología en diálogo*, Madrid, 2008.

1. *¿Por dónde anda la teología hoy?*

Refiriéndose al panorama mundial que tenía ante sus ojos a principios de los años mil novecientos cincuenta, decía Heidegger que lo gravísimo de aquellos tiempos graves era que, a pesar de que el estado del mundo daba cada vez más que pensar, el hombre ni siquiera había iniciado esa tarea, y añadía que, en lo que lleva de existencia multiseular sobre la faz de la tierra, la humanidad ha obrado de más y pensado de menos⁴. El filósofo detectaba, pues, un exceso de acción y un déficit de reflexión.

Si tornamos la mirada a nuestra actualidad, surge la sensación de que el diagnóstico de Heidegger no parece dar muestras de haber perdido su frescura a pesar del tiempo transcurrido desde que lo formuló hasta la fecha. El mundo de hoy ofrece materia sobreabundante para la reflexión, acaso más que cuando Heidegger dictó sus cursos sobre *¿Qué es pensar?* en la Universidad de Freiburg im Breisgau, entre fines de 1951 y principios de 1952; porque lo que entonces tenía el filósofo ante sus ojos era el mundo moderno en los días de la inmediata posguerra⁵, mientras que hoy vivimos bajo el signo de la sobremodernidad, que es una faceta de la posmodernidad caracterizada entre otras cosas por una multiplicación tan acelerada y desbordante de acontecimientos que apenas tenemos tiempo de asimilarlos, circunstancia ésta que ha provocado en Marc Augé y en otros muchos la impresión de que la historia nos viene pisando los talones⁶.

En esta línea de constatación es preciso reconocer que la teología hoy, en términos generales, acusa un serio desfase respecto a la cultura contemporánea. Mientras en el campo de la filosofía parece haber un consenso bastante extendido acerca de la necesidad de superar la metafísica por motivos a los que aludiremos más adelante, la teología, en cambio, continúa habiendo alegremente los territorios del Ser. Casi no hay discurso teológico que no sea, descarada o recatadamente, de pura cepa metafísica y ontoteológico por más señas. Y no podía ser de otra manera si nos atenemos a la observación hecha por Heidegger a propósito de que la metafísica, herramienta privilegiada del pensar teológico occidental por siglos, ha sido siempre, desde los tiempos de la antigua Grecia, teología y ontoteología⁷. Inclusive una lectura de la fe tan comprometida con los procesos intrahistóricos y

⁴ M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, La Plata, 2005, p. 14.

⁵ Ver, por ejemplo, *ib.*, pp. 69ss.

⁶ M. AUGÉ, *Los no lugares: espacios del anonimato, Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, 1993, pp. 33-37.

⁷ *Identidad y diferencia*, Barcelona, 2008, p. 121.

por tanto intramundanos como puede serlo la teología de la liberación no escapa a esta sospecha desde la hora y punto en que fundamenta su discurso y su praxis en la noción de Reino de Dios, entendido éste como una realidad última que, aunque se hace presente en la historia, su irrupción es meramente anticipatoria y parcial, ya que su verdad más profunda está en la metahistoria y es desde esa exterioridad que se erige en realidad absoluta que rige el devenir, que da sentido al conocimiento y que establece normas de conducta; y ya sabemos que éstas son precisamente las notas con las que se suele caracterizar a la metafísica. Es verdad que algunos autores como Gianni Vattimo tienen buen cuidado de dejar en claro que dichos atributos son propios de una estructura estable del ser⁸ y se podría argumentar en consecuencia que el Reino de Dios no es tal. Inclusive cabría matizar la anterior afirmación diciendo que el Reino no es una realidad última sino penúltima en tanto que la ultimidad sólo pertenece a Dios. Pero no hace falta ser excepcionalmente sagaz para percatarse de que, aun argumentando de esta guisa, no logramos escapar del seductor embrujo de la metafísica, pues simplemente trasladamos el problema del Reino de Dios a Dios mismo.

Eugenio Trías ha sido enfático al erigir la superación de la metafísica en una especie de imperativo categórico cuya validez no se circunscribe sólo al campo de la filosofía, sino que se extiende a cualquier esfuerzo reflexivo actual⁹. Ningún discurso teológico serio puede hacer caso omiso de los derroteros que siguen el mundo y la cultura de su tiempo, encerrándose en el estrecho círculo de sus elaboraciones teóricas solipsistas e ignorando las grandes cuestiones que excitan la reflexión hodierna, so pena de perder su lugar en el amplísimo y poliédrico esfuerzo del ser humano por comprenderse a sí mismo así como su lugar y su misión en el mundo. Por ser un esfuerzo reflexivo, a la teología conviene aquello que el mismo Trías dice a propósito del pensamiento en general, a saber: que éste se encuentra siempre contextualizado históricamente y por tanto no puede evadir la exigencia de situarse en el ámbito de los problemas, de las cuestiones y de los intentos de solución propios de su tiempo, los cuales se le ofrecen como algo previamente dado¹⁰. No es un asunto de modas, sino de responsabilidad epocal y hasta de fe, pues como ha señalado con toda justeza Juan Bautista Libanio

⁸ G. VATTIMO, «Metafísica, violencia, secularización», en id. (comp.), *La secularización de la filosofía, Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, 2001, p. 64.

⁹ E. TRÍAS, «La superación de la metafísica y el pensamiento del límite», en G. VATTIMO, *ib.*, p. 283.

¹⁰ *Ib.*

la fe se vive siempre e inevitablemente en el seno de un determinado contexto cultural que la marca. Y no sólo la fe sino la misma revelación se leen desde ese universo cultural¹¹.

2. *La teología desafiada por el cambio de época*

Las provocaciones epocales le vienen a la teología del momento transicional que estamos viviendo. La dramática crisis que convulsiona hoy a la sociedad ha sido leída por algunos analistas como un síntoma de que más que vivir en una época de cambios estamos asistiendo a un auténtico cambio de época. Así parecen confirmarlo las nunca antes vistas mutaciones que se registran en todos los campos, incluido el religioso, las cuales son tan profundas que parecen presagiar el nacimiento de una nueva era axial¹². Todo apunta, en efecto, a que estamos dejando atrás el tiempo en el que la filosofía y la teología levantaron impresionantes edificios discursivos sobre las bases sólidas que proporcionaba la metafísica griega y que ahora en cambio nos adentramos con paso incierto en las arenas movedizas de un tiempo-eje que renuncia a esos firmes fundamentos.

Es sabido que con el nombre de era axial o tiempo-eje (dos formas de traducir el término alemán *Achsenzeit*) Karl Jaspers ha designado al periodo que abarca aproximadamente del 800 aC al 200 aC y en el que una serie de acontecimientos sin precedente marcó de manera irreversible la fisonomía de la cultura universal desde entonces y hasta nuestros días¹³. Para nuestros fines importa referirnos a uno de esos acontecimientos en especial: el inicio del tránsito en Grecia del *mythos* al *logos* gracias a pensadores como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, quienes firman el acta de nacimiento de la metafísica. El paso del *mythos* al *logos* metafísico supuso

¹¹ J.B. LIBANIO, *Teología de la fe*, pp. 47-48.

¹² A.D. CARRERO, M. ANAUT *et al.*, *Los Hermanos Menores ante el cambio de época*, México, 2008, p. 28.

¹³ Según Jaspers fue entonces, y en una zona geográfica situada entre los paralelos 40 y 20, que nacen el budismo, el taoísmo y el confucionismo; se pone por escrito los Upanishads y en Persia surge la doctrina de Zoroastro; son los años de Elías, de Jeremías y de Isaías en Israel hasta el Deuteronomio; es el tiempo en el que Grecia transita del mito al *logos* gracias sobre todo a Parménides, Heráclito y Platón entre otros. La India entra por entonces en contacto con China, Palestina con Babilonia y Grecia con Egipto. Alejandro Magno, gracias a sus conquistas, favorece los intercambios culturales en su afán por «ecumenizar» el orbe. En suma, fue en ese tiempo cuando surgió por primera vez «el tipo de hombre tal como se le conoce hoy». K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1980, pp. 19-43.

un giro decisivo en la manera de concebir el quehacer teológico. Ya no será más el decir mítico-poético sobre los dioses, sino «el pensar representativo acerca de Dios»¹⁴. Pero el asunto va más lejos. Habermas ha observado que la metafísica y las grandes cosmovisiones religiosas nacidas por entonces, incluido el monoteísmo mosaico, guardan entre sí aires de familia en virtud de su origen común en la era axial. «En sus comienzos platónicos también la filosofía dio a sus seguidores una promesa de redención igual de contemplativa que las demás «religiones teóricas» y cosmocéntricas de Oriente», asegura¹⁵. Y desde mi punto de vista es precisamente en ese parentesco donde debemos buscar el origen de la violencia monoteísta, que es una de las razones principales por las que la posmodernidad aboga por la superación de la metafísica, como veremos más adelante.

Por otra parte, Karen Armstrong ha mostrado en un ensayo por demás sugerente que las actuales variantes fundamentalistas de las religiones monoteístas abrahámicas se nutren precisamente de la separación (que no deja de ser relativa) *mythos-logos* iniciada en la era axial, radicalizada en la modernidad hacia los siglos XVI y XVII y consolidada definitivamente en el XVIII. Los fundamentalismos se exacerban en la medida en que sienten su *mythos* hostilizado por la cultura laica y científica que, muy a tono con el espíritu ilustrado, erige al *logos* científico como única vía válida para alcanzar la verdad. Ante una nueva era axial que relega a la obsolescencia las antiguas formas religiosas al tiempo que reclama otras nuevas, los fundamentalismos son una reacción de supervivencia¹⁶. El retorno a las fuentes, la recuperación de los fundamentos, son un mecanismo de formación reactiva de cara al malestar que causa la percepción de que la propia fe que le confiere sentido a la vida ya no tiene lugar en una cultura que sí algo niega es precisamente la validez de todo fundamento.

Pero la historia sigue su decurso y con el cambio de época se da una fractura cultural que nos muda por completo el panorama. Zygmunt Bauman lo ha caracterizado gráficamente con una feliz metáfora de su autoría: afirma que vivimos «tiempos líquidos». Todavía hasta hace poco,

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 119. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología, Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, 2008, pp. 21-24. Véase el notable pasaje de W. JAEGER citado en la p. 24 de esta obra.

¹⁵ J. HABERMAS, «La conciencia de lo que falta», en id. *et al.*, *Carta al Papa, Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, 2009, pp. 59-60.

¹⁶ K. ARMSTRONG, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, México, 2010, pp. 24-29.

en la modernidad fundada en el pensamiento metafísico, las estructuras sociales, las instituciones, los modelos de comportamiento eran, en términos generales, sólidos, bien constituidos, estables: la familia, la Iglesia, la autoridad, el Estado, la moral, las relaciones afectivas, etc. Se vivía en el seno de una modernidad bien asentada y con un rumbo claro y definido (la utopía del progreso rectilíneo) que proporcionaba certezas y seguridad. Pero con el advenimiento de la nueva época y su proclama del abandono de todo fundamento metafísico estamos dejando atrás ese estado «sólido» y estamos pasando a otro «líquido» en donde lo que antes parecía estable y destinado a perdurar da la sensación de estar perdiendo consistencia, como si se estuviera derritiendo. Hoy, todo, o casi todo, es líquido en ese sentido: el momento histórico que nos ha tocado vivir¹⁷, la vida¹⁸, el amor¹⁹, la ética²⁰, el miedo...²¹. Incluso a propósito del arte Bauman se pregunta si no estará también en proceso de licuefacción²². El hombre posmoderno tiene la impresión de haber perdido el rumbo. La realidad aparece caótica, difusa, incierta. Nada es absoluto, todo es relativo. Las certezas se desploman. Los grandes ideales de antaño como el progreso, la ciencia, la sociedad igualitaria o aun la fe religiosa se van desmoronando uno a uno. Personajes e instituciones que para muchos eran puntos de referencia se desintegran como un terrón de azúcar al contacto con el agua. Nuestra generación podría muy bien bordar con hilo de oro en su estandarte, por modo de lema, el axioma vattimiano: «El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad»²³.

¹⁷ Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos, Vivir en una época de incertidumbre*, México, 2008.

¹⁸ Íd., *Vida líquida*, Barcelona, 2006. Íd., *El arte de la vida, De la vida como obra de arte*, Barcelona, 2009.

¹⁹ Íd., *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, 2005.

²⁰ Íd., *Ética posmoderna*, México, ²2005.

²¹ Íd., *Miedo líquido, La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, 2007.

²² Íd. et al., *Arte, ¿líquido?*, Madrid, 2007.

²³ G. VATTIMO, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en id. y P.A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, Madrid, ⁵2006, p. 34. Un siglo antes Nietzsche, que juntamente con Heidegger pasa por ser una de las piedras angulares de la posmodernidad, protestaba su devota veneración por Heráclito, pues contrariamente a sus contemporáneos, que veían las cosas como si tuvieran duración y unidad, él afirmaba su pluralidad y continuo devenir. F. NIETZSCHE, «La «razón» en filosofía», 2, *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, 1998, p. 52.

3. *Pensamiento posmetafísico y teología*

Esta delicuescencia generalizada afecta también al pensamiento. En sintonía con la anterior descripción Gianni Vattimo ha visto en el paso del paradigma de la modernidad al paradigma posmoderno la transición de un pensamiento sólido o «fuerte» a otro líquido o «débil». Por pensamiento fuerte o metafísico Vattimo entiende un pensamiento fincado en el presupuesto de que mediante la razón es posible acceder a la verdad, la cual es una, total y de validez universal; es una forma de pensamiento que pretende establecer fundamentaciones absolutas del conocer y del actuar. En cambio, por pensamiento débil o posmetafísico designa a aquel que renuncia a las categorías fuertes y a las legitimaciones omnicomprensivas, es decir, es un tipo de razón que ha renunciado a una fundación única, última, normativa²⁴ y que por tanto ha dejado de lado el ideal de una verdad dotada de estas mismas características. Tal concepción de la verdad está hoy en proceso de disolución, asegura Vattimo, el cual ha condensado lapidariamente este rasgo característico de la cultura actual en el título de un libro suyo de reciente publicación: *Addio a la verità*²⁵.

Vattimo reconoce el carácter nihilista del pensamiento débil. Pero es el caso que el nihilismo nace con la muerte de Dios de la cual se constituye en heraldo Nietzsche²⁶. Ya sabemos lo que esto significa: no es tanto una negación ontológica de Dios cuanto la declaración de su destierro de la modernidad. Dios ha dejado de ser el Ser, el fundamento único y absoluto de todo cuanto existe, desde el momento en que para explicar el mundo el hombre ya no necesita llegar a las causas últimas ni requiere saberse poseedor de un alma inmortal para comprenderse a sí mismo²⁷. La muerte de Dios es «el fin de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe»²⁸. Nihilismo significa entonces que los valores supremos han perdido vigencia, que el hombre ya no tiene metas ni respuestas a la eterna pregunta del «por qué», pues ya no

²⁴ A manera de texto programático véase la advertencia preliminar de G. VATTIMO y P.A. ROVATTI a *El pensamiento débil*, pp. 11-17. Vattimo fundamenta su postura en «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», *ib.*, pp. 18-42.

²⁵ *Addio a la verità*, Roma, 2009.

²⁶ Es célebre al respecto su aforismo sobre el loco en *La gaya ciencia*, 125, Madrid, 2000, pp. 120-122.

²⁷ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 1996, p. 27.

²⁸ *Id.*, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», p. 32.

es posible recurrir a una trascendencia divina que fundamente las cosas²⁹; es el reconocimiento explícito por parte del hombre de que la carencia de fundamento es constitutiva de su propia condición.

Las consecuencias no se hacen esperar. Desalojado Dios del centro del universo, el hombre cae irrefrenablemente, como por un plano inclinado, hacia la nada; va rodando desde el centro a la periferia («hacia la «x»», dirá Nietzsche³⁰). Por otra parte, la muerte de Dios conduce a la disolución de la noción misma de verdad. «No hay hechos eternos, como tampoco hay verdades absolutas», pregona Nietzsche³¹. En lo sucesivo nadie que piense tiene por qué recurrir a la hipótesis de un dios, por más que se escandalicen los teólogos. Pero esto último carece de importancia, porque a fin de cuentas ¿quién se ocupa de ellos, aparte de ellos mismos?³² Heidegger, por su parte, no será mucho más tierno con la teología: la estima simplemente irrelevante para el pensamiento³³.

Vattimo considera el nihilismo como un rasgo propio de nuestra cultura que, en lugar de ser combatido, debe ser asumido como nuestra única posibilidad de superar la metafísica. No nos queda más que acostumbrarnos a «convivir con la nada», aceptar vivir en un mundo donde no hay garantías ni certezas absolutas. En realidad el desasosiego que trae consigo el cambio de época no se debe al nihilismo, sino más bien al hecho de que somos todavía muy poco nihilistas, «porque no sabemos vivir hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser», de suerte que «tenemos todavía unas formas de nostalgia por las totalidades perdidas»³⁴.

Con tales presupuestos es imposible que el pensamiento posmetafísico no cumbre a la teología. Porque supongamos que aceptamos el reto de pensar la fe con categorías débiles. Una serie de preguntas a cual más graves se levanta entonces de inmediato. Por principio de cuentas, ¿es posible tal intento? ¿No será acaso que la teología *tiene que ser* por definición

²⁹ F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, libro I: «Acerca del plan», 2; «Nihilismo», 2-3, Madrid, 2000, pp. 31, 35. Íd., «De los transmundanos», *Así habló Zaratustra*, Madrid, 1997, pp. 60-63.

³⁰ *La genealogía de la moral*, libro III, 25, Madrid, 1997, p. 196. *La voluntad de poder*, libro I, «Acerca del plan», 5, p. 34.

³¹ *Humano, demasiado humano*, 2, Madrid, 2002, p. 27.

³² *Ib.*, 28, p. 49.

³³ Así lo muestra M.A. SOLA DÍAZ en su artículo «Metafísica y teología: Dos caras de la ontificación de Dios según Heidegger», *Thémata* 38 (2007), pp. 258-260. Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, 2003, p. 16.

³⁴ *El fin de la modernidad*, pp. 23-32, 101-114 y 145-159.

y por necesidad un discurso metafísico y ontoteológico? ¿O habrá algún modo de formular sus contenidos en perspectiva postmetafísica? Y si esto fuera posible, ¿nos damos claramente cuenta del alcance y consecuencias que esto tendría? ¿Somos conscientes del terremoto que supondría replantear desde este nuevo paradigma temas tales como la revelación, la encarnación o la Trinidad y las derivaciones eclesiológicas que se seguirían? Tarde o temprano llegaríamos a un punto en donde las diferencias entre la fe y un proyecto de tal naturaleza se harían más que evidentes. Señalemos simplemente una, aquella que tal vez sería el *punctum stantis vel cadentis* de toda la cuestión: ¿cómo mantener en pie el dato de la absoluta trascendencia de Dios en un paradigma que pretende superar la metafísica como discurso de la exterioridad del Ser? Posiblemente sea John D. Caputo quien ha llevado hasta el límite la formulación programática de un proyecto de teología que deja atrás la metafísica ontoteológica: «Una teología sin Dios, una religión sin religión y una ética contra la ética»³⁵. Apresado entre la espada de la urgencia de caminar al ritmo del pensamiento contemporáneo y la pared de los datos irrenunciables de la fe, el teólogo se enfrenta a un dilema que raya en la aporía. En tales condiciones lo más aconsejable pareciera ser entonces prescindir del intento... de no ser porque en la fundamentación metafísica de la teología se juegan cosas esenciales del hecho cristiano.

³⁵ La frase aparece en la contraportada del libro de Jeffrey W. Robbins titulado *In search of a non-dogmatic theology*, Aurora, 2004. John D. Caputo es un pensador norteamericano que ha echado a andar un ambicioso programa de deconstrucción de la teología en línea derridiana (lo cual no debe sorprender dado el bien conocido eco que el pensamiento de Derrida ha encontrado en los Estados Unidos) a la que ha bautizado precisamente con el nombre de «teología débil», proyecto en el que ha sido secundado por el mencionado Robbins. De la vasta producción de Caputo cabe mencionar títulos como *Radical hermeneutics, Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Bloomington, 1987. *Against ethics, Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*, Bloomington, 1993. (Con M.J. Scanlon (eds.)) *God, the gift and postmodernism*, Bloomington, 1999. *Sobre la religión*, Madrid, 2005. *Philosophy and theology*, Nashville, 2006. *The weakness of God, A theology of the event*, Bloomington, 2006. *What would Jesus deconstruct?, The Good News of postmodernism for the Church*, Grand Rapids, 2007. (Con G. Vattimo y J.W. Robbins) *After the death of God*, New York, 2007. Robbins, por su parte, ha publicado además de los títulos mencionados *Between faith and thought, An essay on the ontotheological condition*, Charlottesville, 2003.

4. *La pertinencia de una teología posmetafísica*

¿Por qué habría que superar la metafísica? ¿Qué importan a la teología en último término estas filigranas teoréticas? Incluso algún representante del pragmatismo teológico podría argüir al amparo de la undécima tesis marxista sobre Feuerbach que lo que cuenta es que la praxis cristiana transforme la realidad al margen de cualesquiera consideraciones metafísicas o posmetafísicas.

Sin embargo no da igual que la teología se funde o no en la metafísica, sobre todo si se verifica como cierta la acusación de violencia que se le suele achacar a ésta³⁶. Su plurimilenaria piedra angular, es decir, el venerable principio según el cual el ser es y el no ser no es, resulta engañosa en su aparente simplicidad tautológica. En ella se incuba el principio de toda exclusión, pues quien tiene la capacidad de decidir lo que es determina por ello mismo lo que no es, máxime que según Parménides el poder ser pensado y el poder ser son una sola y misma cosa. Y la exclusión se robustece todavía más si aceptamos con el eleata que el ser es solamente uno³⁷.

A primera vista pareciera que esto no tiene nada que ver con la teología. Sin embargo no es así. Quien decide, por ejemplo, cuál *es la única* religión verdadera rechaza la validez de cualquier otra forma de experiencia religiosa. Quien decide cuál *es la única* Iglesia de Cristo le cierra el paso a las otras confesiones cristianas. Quien decide cuál *es la única* verdad revelada cancela la posibilidad de reconocer en otras partes las manifestaciones de un Dios que no se deja encerrar en nuestros estrechos límites confesionales. Quien decide en qué consiste el *verdadero* amor humano decreta al mismo tiempo la inautenticidad de otras expresiones afectivas que no se ajustan a esa definición. Quien decide que el *único y verdadero* modelo familiar *es* el constituido por padre, madre e hijos denunciará como falsos otros modelos de convivencia aun cuando éstos miren a compartir un proyecto común de

³⁶ G. VATTIMO, «Metafísica, violencia, secularización», *La secularización de la filosofía*, pp. 63-88. Íd., *Las aventuras de la diferencia, Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, 2002, pp. 13-14. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2006, pp. 21, 71. J. DERRIDA, «Violencia y metafísica, Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, pp. 107-210. F. DUQUE PAJUELO, «Sobre la esencia del fundamento, o sea sobre la violencia», en: P. LANCEROS MÉNDEZ y F.P. DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN (coords.), *Religión y violencia*, Madrid, 2008, pp. 69-118.

³⁷ Fragmentos VI, 1-2; VIII, 6-7 y 33-34, en G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 2008, pp. 328-329, 331-332 y 334-335.

vida. Quien impone una cierta teología o paradigma teológico como el *solo válido*, como el *único* verdaderamente evangélico, enviará al cesto de la basura cualquier otro intento de pensar la fe.

Podríamos continuar citando ejemplos casi *ad infinitum* de las consecuencias teóricas y prácticas de un pensamiento anclado en la metafísica. Pero los que ya hemos mencionado bastan para dar a entender por qué se denuncia a ésta como un discurso violento: porque disuelve lo múltiple en lo uno, reduce la diferencia a lo mismo y encapsula la diversidad en la totalidad; en suma, porque somete a todo y a todos a la ley de la «*reductio ad unum*»³⁸. Así pues, la desconfianza respecto a la metafísica y la convicción de la necesidad de superarla no obedecen a razones de orden teorético (porque queramos desenmascarar sus errores, límites y contradicciones) sino ético. Si se procediera a tal superación por razones teóricas, entonces no saldríamos del círculo de la metafísica, ya que estaríamos sustituyendo la metafísica por otra «verdad verdadera», con iguales pretensiones de universalidad y de absoluto. Por eso no basta con desenmascarar la metafísica. Se impone, pues, desenmascarar también ese desenmascaramiento³⁹. Además la mirada totalizadora del pensamiento fuerte termina por revertirse contra él empobreciéndolo. Las exclusiones de campos y de objetos que está obligado a hacer limitan terriblemente el número de los objetos que pueden apreciarse y acerca de los cuales cabe hablar⁴⁰.

A la luz de lo anterior no es difícil ver que una teología débil representa para la Iglesia una oportunidad de entrar en interlocución *face-à-face* con una sociedad que se muestra particularmente sensible a los temas que tienen que ver con la pluralidad, la democracia, el derecho de afirmación de las minorías, la aproximación «sinfónica» de la verdad; una sociedad, en fin, donde la vida cotidiana se desarrolla en términos de una «microfísica de la normalidad» que sigue las leyes de la «termodinámica de las estructuras que se desvanecen», según el decir de Pier Aldo Rovatti⁴¹.

Sin embargo no parece que tal interlocución sea tenida como una prioridad en las altas esferas donde se fragua el actual proyecto eclesial, todo lo contrario. Jürgen Habermas ha encontrado en el polémico discurso de Benedicto XVI pronunciado en la universidad de Ratisbona el 12 de septiem-

³⁸ G. VATTIMO y P.A. ROVATTI, *op. cit.*, p. 12.

³⁹ G. VATTIMO, «Metafísica, violencia, secularización», *La secularización de la filosofía*, pp. 63-64.

⁴⁰ G. VATTIMO y P.A. ROVATTI, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹ «Transformaciones a lo largo de la experiencia», en G. VATTIMO e id., *ib.*, pp. 52, 57.

bre de 2006 un «no» del Papa como respuesta a la cuestión de si la teología cristiana debe enfrentarse a los retos de la razón posmetafísica. Bien fincado en la síntesis fe-razón vigente desde los tiempos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, Benedicto XVI niega tácitamente que haya fundamentos para la polarización entre saber secular y saber revelado introducida por la nueva era⁴². Pero con tal negativa el Papa arriesga la interlocución de la Iglesia con el mundo contemporáneo. No obstante ser uno de los adalides más conspicuos del Estado laico, secular, Habermas afirma su convicción de que a las religiones les compete un papel insustituible en la sociedad secular como fundadoras de sentido y como parte actora, desde la cosmovisión que a cada una le es propia, en la discusión y esclarecimiento de cuestiones fundamentales controvertidas en la sociedad de hoy⁴³. Pero eso exige que el discurso religioso renuncie a la pretensión de imponerse, que acepte los correctivos de la razón secular así como los límites que le imponga el Estado laico y, en virtud de esto último, que se involucre en el pensamiento posmetafísico⁴⁴. Porque en las sociedades modernas la religión opera en el marco normativo de un Estado secular que por definición debe ser neutro desde el punto de vista confesional; pero tal neutralidad sólo puede garantizarse si el Estado se funda «en bases normativas ideológicamente neutras, o sea posmetafísicas»⁴⁵. De ahí que no «es nada trivial la expectativa de que la teología se involucre en el pensamiento posmetafísico»⁴⁶, ya que solamente así podrá «traducir sus contenidos racionales en un lenguaje públicamente accesible»⁴⁷.

En suma, la pertinencia de elaborar un discurso teológico posmetafísi-

⁴² J. HABERMAS, «La conciencia de lo que falta», pp. 74-75. Esta observación tiene como trasfondo el diagnóstico de las pp. 57-58. La negativa viene de lejos. Citando la carta apostólica *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI con ocasión del séptimo centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino, Juan Pablo II ha propuesto al Doctor Angélico «como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología», pues entre otros méritos le reconoce el de haber sabido «conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio», además de que su filosofía es una filosofía del ser, lo cual le confiere la nota de objetividad a su indagación de la verdad. *Fides et ratio* 43-44. No es inexacto decir que esta encíclica es una apología de la teología ontoteológica.

⁴³ *Ib.*, p. 73. Véase también su ponencia «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?» en id. y J. RATZINGER, *Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización*, México, 2008, pp. 26-27.

⁴⁴ «La conciencia de lo que falta», p. 74.

⁴⁵ *Ib.*, p. 70.

⁴⁶ *Ib.*, p. 74.

⁴⁷ *Ib.*, p. 73.

co deriva a la vez de razones internas a la propia fe cristiana como de una exigencia de interlocución que la sociedad actual le plantea. «Pues no sólo se trata de renunciar al poder político y a coaccionar la conciencia para imponer las verdades religiosas, sino también de que la conciencia religiosa se vuelva reflexiva ante la necesidad de poner en relación las propias verdades de la fe tanto con otras instancias de fe con las que compite como con el monopolio de las ciencias en la producción de los saberes seculares»⁴⁸.

5. *La teología débil: un campo por roturar*

Como se puede ver, el carácter inédito de los fenómenos que están configurando nuestro mundo hace aconsejable someter a revisión los presupuestos epistemológicos y el horizonte hermenéutico desde los cuales solemos aproximarnos a ellos en clave de fe. ¿Serán dichos presupuestos suficientes para dar cumplida razón de la naturaleza y de la extrema y novedosa complejidad de aquéllos? No vaya a resultar que estemos porfiando en meter en los odres viejos de ciertos paradigmas el vino nuevo de los signos de los tiempos, con el consiguiente riesgo de reventar los unos y de perder el otro, aunque a decir verdad me parece que hoy por hoy estamos ante algo más que un riesgo: creo que ya es posible advertir las señales de que los odres están dando de sí.

En suma, la madre de todas las batallas que el pensamiento cristiano tiene que librar si quiere mantener una presencia válida en el contexto sociocultural actual tiene por escenario el terreno de la teología fundamental. ¿Y en qué consiste esa suerte de *Armageddón* teológico que nos aguarda? Digámoslo sin rodeos: en apurar hasta el fondo el amargo cáliz del pensamiento débil posmoderno. La tarea de pensar los contenidos de la fe *a partir de y en el seno de* un pensamiento débil se nos ofrece como un terreno todavía abierto a la exploración. Pero si recogemos el guante de este desafío habrá que emprender una serie de tareas a cual más complejas. Por razones de espacio aquí me limitaré a esbozar de manera programática las siguientes, que me parecen las más medulares.

a. Refundar la teología

En primer lugar es necesario someter a revisión el tema del fundamento. ¿Podemos prescindir de él por completo como parecen sugerirlo los defensores del nihilismo posmoderno? Ignacio Gómez de Liaño ha planteado el

⁴⁸ *Ib.*, p. 71.

problema con una claridad difícil de superar. Partiendo de la premisa de que el fundamento es lo que le da consistencia, resistencia y sentido al pensar y al actuar, el autor se pregunta qué sucedería si pretendiésemos actuar sin fundamento. La respuesta viene sola: el obrar no se sostendría. ¿Y si empeñados en negar todo fundamento lográsemos demostrar que no hay tal? Aun así sería imposible escapar del fundamento, pues la misma demostración o está fundamentada o no es⁴⁹.

Siendo esto así, las bases del proyecto de superación de la metafísica –sus fundamentos– se ven comprometidas. Porque según hemos visto con anterioridad Vattimo no aduce motivos teóricos para proceder a tal superación sino otros de índole ética. Pero entonces ¿cómo sostener esa exigencia ética si carecemos de fundamentos? ¿En qué se apoyaría? Y un obrar que careciera de fundamento quedaría reducido a un mero espejismo, no sería un obrar real⁵⁰. Por otra parte el pensamiento posmetafísico, por débil que se pretenda, requiere, al igual que cualquier otra forma de pensamiento, de un mínimo de homogeneidad semántica para elaborar su discurso y posibilitar la acción comunicativa. ¿Es esto posible cuando falta el fundamento? Otra vez Gómez de Liaño: «Oigo decir a alguien: «Hay que superar la unidad, a fin de ganar ese ámbito de libertad que es la multiplicidad infinita. Seamos plurales sin reservas, sin claudicar ante el tiránico imperio de la unidad». Bien –contesto–, entonces ¿debo entender lo que acabas de decir de infinitas maneras? Pero si he de entenderlo de infinitas maneras, no pretenderás que lo entienda de la manera en que tú quieres que se entienda»⁵¹.

Por estas razones me siento inducido a establecer la siguiente hipótesis de trabajo: el problema a discutir no es el hecho de la fundamentación en cuanto tal del pensamiento y de la acción –lo cual creo que es un presupuesto que se tiene que dar por recibido– sino el que dicha fundamentación se cifre en la metafísica ontoteológica.

Pero esto nos conduce a examinar otro problema: ¿es posible superar la metafísica? La cuestión es tanto más pertinente cuanto que la crítica que Vattimo ha hecho del intento emprendido en este sentido por autores como Adorno y aun el mismo Lévinas ha mostrado que pese a sus esfuerzos estos pensadores no han logrado cortar las amarras que los mantienen atados al muelle de la metafísica, lo cual presagia que no es tan sencilla la empresa⁵².

⁴⁹ I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Sobre el fundamento*, Madrid, 2002, pp. 9-12.

⁵⁰ *Ib.*, p. 9.

⁵¹ *Ib.*, p. 20.

⁵² *La secularización de la filosofía*, pp. 68-86.

Más aún, el filósofo turinés es consciente de que una ruptura definitiva con la metafísica no sólo es imposible, sino que el pensamiento postmetafísico se ve obligado a manejar las categorías metafísicas, dándolas por buenas en el sentido de que no hay otras disponibles, pero eso sí, «rebajándolas, distorsionándolas, refiriéndose a ellas, volviendo a ponerlas en juego y a recibirlas como patrimonio propio» de tal suerte que no se intente con ellas expresar cómo es el ser, sino simplemente dar cuenta de su acaecer⁵³.

Dadas estas dificultades, ¿tiene sentido para la reflexión teológica hablar de renunciar a la fundamentación metafísica? En mi opinión la tarea que aquí nos desafía consiste en *refundar* la teología, lo cual implica tomar en serio la crítica a la violencia del Uno y buscar otros fundamentos. En este sentido la misma fe proporciona al teólogo un par de datos que pueden funcionar como correctivos de la ontoteología: la Trinidad y la encarnación. Ésta sería la segunda tarea que deseo sugerir.

b. Dos correctivos kenóticos a la ontoteología

Sin duda alguna donde con más claridad se deja sentir en teología el pensamiento fuerte de la metafísica con sus consecuencias es en el concepto de Dios. Ya es un lugar común decir que el cristianismo, al igual que el judaísmo y el islam, es una religión monoteísta en virtud de su profesión de fe en un Dios único. Esto es cierto, pero no del todo. Es preciso introducir una importante puntualización: la fe cristiana es monoteísta, sí, pero no monoteísta a secas; el cristianismo profesa un monoteísmo *trinitario*, y es ahí donde reside su originalidad que la distingue de otros monoteísmos como el judío o el islámico⁵⁴. Ahora bien, podemos preguntarnos qué le quita o qué le pone de especial la fe trinitaria al monoteísmo. La respuesta es muy sencilla: lo relativiza, porque hablar de la Trinidad significa hablar de comunión y de relación, y esto es exactamente lo contrario de la absolutización de sí que es lo que está en el fondo de la representación ontoteológica de Dios. Por eso Adolphe Gesché no ha vacilado en referirse al cristianismo como un «monoteísmo relativo»⁵⁵.

⁵³ G. VATTIMO, «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil», *El pensamiento débil*, p. 33 (cf. p. 16).

⁵⁴ J. MOLTMANN ha expuesto estas diferencias en un artículo esclarecedor: «Kein Monotheismus gleicht dem anderen, Destruktion eines untauglichen Begriffs», *Evangelische Theologie* 62/3 (2003) 112-122.

⁵⁵ A. GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»», *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 473-496.

Este correctivo trinitario neutraliza a su vez la violencia metafísica del monoteísmo absoluto. No es nueva, en efecto, la denuncia de la violencia que éste ha desplegado con frecuencia en la historia como legitimador de prácticas de poder autoritarias, unipersonales, controladoras y centralizadoras, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia. Autores como Erik Peterson, Jürgen Moltmann, Roger Garaudy y más recientemente Peter Sloterdijk se han ocupado de ello⁵⁶. Pero hablar de un monoteísmo trinitario fundamenta un nuevo tipo de relaciones: fraternas, comunitarias, de corresponsabilidad y coparticipación, donde se da cabida a las diferencias y se integran. Pero esto tiene un precio: admitir la *kénosis* de un Dios que renuncia a autoabsolutizarse para, en cambio, kenotizarse por la comunión y la relación.

El segundo correctivo que la fe suministra a la ontoteología es la encarnación. Cristo es la máxima comunicación y la máxima cercanía de Dios con el hombre, pero Cristo es el Verbo encarnado y según Flp 2, 6-11 esto implica la *kénosis* (vaciamiento) del Hijo de Dios para asumir la condición humana. Sin dejar de ser Dios, él renuncia a sus prerrogativas divinas para asumir la condición del esclavo, dice Pablo. Esto significa que para tener el máximo de cercanía y de comunicación con el hombre, Dios se «autolimita», y esto relativiza nuevamente el monoteísmo absoluto de las religiones abrahámicas.

Notemos que el tema de la autolimitación de Dios no es reciente y ni siquiera es privativo del cristianismo, sino que podemos seguir sus huellas remontándonos incluso a la mística judía. En efecto, ante la cuestión de saber cómo es que el mundo puede existir si Dios es infinito y está en todas partes y, por lo tanto, lo llena todo, el célebre cabalista Isaac de Luria respondió con su doctrina del *Tsimtsum*: para crear el mundo –dice él– Dios tuvo que hacerle un espacio retirándose, replegándose hasta nihilizarse en su propia interioridad; Dios se exilia, se destierra, se autolimita para hacerle espacio al mundo y hacer posible que pueda existir, un espacio donde todo lo que queda de Dios es una huella, una traza, a la manera de un frasco de

⁵⁶ E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, 1999 (publicado originalmente en 1935). J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios, La doctrina sobre Dios*, Salamanca, ³1986, pp. 178-190. R. GARAUDY, *Vers une guerre de religion? Débat du siècle*, Paris, 1995. P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer, Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main, 2007. J. TREBOLLE BARRERA, «Monoteísmos y violencia: celotas y mártires», en: P. LANCEROS MÉNDEZ y F.P. DIEZ DE VELASCO ABELLÁN, *op.cit.*, pp. 139-178.

aceite que ha sido vaciado⁵⁷. Y tal vez no esté de más señalar la coincidencia de esta imagen con aquella intuición de Derrida –judío él también– según la cual la huella es el origen absoluto del sentido⁵⁸. En esta perspectiva el repliegamiento de Dios que deja solamente una traza de sí y que hace de su verdad una verdad «exiliada»⁵⁹ es la condición de posibilidad de un hablar sobre él. Harold Bloom ha dicho que «la imagen de su ausencia se convierte en una de las mejores imágenes jamás encontradas para hablar de su presencia»⁶⁰.

Bajo otro punto de vista el repliegamiento de sí para abrir espacios de existencia al otro ofrece una fecunda clave de lectura al pensamiento franciscano que recientemente ha privilegiado la minoridad en clave de otredad como cualificación concreta de nuestras relaciones fraternas y del ejercicio de nuestros ministerios. Somos hermanos *menores*, recuerda el Capítulo general del 2006, pero «el término «menor»... es un término de relación: se es menor en relación a otro. *La minoridad es una apuesta personalmente asumida para que nada en nosotros interrumpa la epifanía del otro*. Es nuestra manera de descalzarnos constantemente ante el misterio del otro en quien el Misterio se hace diáfano»⁶¹. Y no es obra del azar que el Capítulo se remita precisamente a Flp 2, 6-11 para fundamentar esta manera de concebir la minoridad⁶². A partir de ahí se despliega un amplio campo de acción evangelizadora: «Esta relación de minoridad con toda humana criatura tiene implicaciones para nuestra misión: entre los laicos, en relación con la mujer, en nuestra manera de vivir en la Iglesia, en el necesario diálogo interreligioso, en nuestra relación con la creación, en fin, toda nuestra misión como menores entre los menores de la tierra»⁶³.

⁵⁷ G. SHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, México, 1958, p. 121. Íd., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996 (véase el capítulo dedicado a Luria). Íd., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, 1998. A. CLARO, *La Inquisición y la Cábala: un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio. II: Ontología y Escritura*, Santiago de Chile, 1996, pp. 292-293. E. KLEIN, *Kabbalah of Creation, The mysticism of Isaac Luria, founder of modern Kabbalah*, Berkeley, 2005.

⁵⁸ *De la gramatología*, Buenos Aires, 1971, pp. 84-85.

⁵⁹ Cf. E. COHEN, *La palabra inconclusa, Ensayos sobre Cábala*, México, 2005, p. 135.

⁶⁰ Citado por E. COHEN en *ibíd.*

⁶¹ *El Señor nos habla en el camino*, documento final del Capítulo general extraordinario 2006, Roma, 2006, n. 28. Subrayado mío.

⁶² *Ib.*, n. 29.

⁶³ *Ib.*, n. 30. Comentarios sobre este tema en A.D. CARRERO, M. ANAUT *et al.*, *op. cit.*, pp. 93-97, bibliografía adicional en la p. 102.

Conclusión

Es obvio que oír hablar de los presupuestos y de las implicaciones de un proyecto de teología débil como lo hemos venido haciendo puede resultar sorprendente si no es que hasta perturbador. Sin embargo las páginas que anteceden se han esforzado por justificar la necesidad de que la teología repiense sus contenidos desde otras bases distintas de la metafísica ontoteológica. Pero ¿cómo emprender este ingente reto? Recojo la doble tarea que señala Eugenio Trias: por una parte volver al «espacio previo a la fundación metafísica, al pensamiento premetafísico [...] con el fin de hallar en él vías o caminos de pensamiento no recorridos»⁶⁴ y, por otra, la elaboración de un pensar-decir a ese mismo respecto. En otras palabras, volver a la palabra original. Y para esto habría que seguir tres vías: la recuperación de la mística, de la poética y del mito.

* * *

Me gustaría poner punto final a estas reflexiones citando a uno de los pensadores cristianos más lúcidos de nuestros días: Gianni Vattimo: «Vista bajo esta luz, la kénosis, que es el sentido mismo del cristianismo, significa que la salvación consiste ante todo 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 necesaria, fundamento... Un Dios “diverso” del ser metafísico no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite ninguna diversidad doctrinal. Por eso se le puede llamar un Dios “relativista”. Un Dios “débil”, si se quiere, que no desvela nuestra debilidad para afirmarse [...] él a su vez como el luminoso, el omnipotente, el soberano, el tremendo, según los rasgos propios del personaje amenazante y a la vez tranquilizante de la religiosidad natural-metafísica. Los cristianos están llamados a vivir en este mundo de la explícita multiplicidad de las culturas la experiencia de un Dios diverso de éste, experiencia a la cual no se puede contraponer, sin violar el precepto de la caridad, la pretensión de pensar lo divino como absoluto y como “verdad”»⁶⁵.

Me parece que es por estos caminos que la teología está llamada hoy a transitar: por los caminos de una teología débil, kenótica, en una palabra: minorítica.

⁶⁴ Art. cit., p. 284.

⁶⁵ *Addio a la verità*, pp. 65-66.

