

EL “MALESTAR EN LA CULTURA” QUE SE DEFINE COMO POSTCRISTIANA

Ángel Jorge Barahona Plaza

Doutor em Filosofia pela *Universidad Francisco de Vitoria* de Madrid, sendo Decano da Faculdade de Humanidades. Professor da *Universidad Eclesiástica San Dámaso* de Madrid; do Centro de Estudos Filosófico-Teológicos *Redemptoris Mater* de Brasília; da Faculdade de Teologia *Redemptoris Mater* y *Juan Pablo II* de Callao (Peru); do Instituto Teológico Diego San Vitores de Guam (EUA); do Seminário *Redemptoris Mater* de Takamatsu (Japão) e de Managua (Nicaragua).
E-mail: a.barahona.prof@ufv.es

Resumo: A pós-modernidade parece uma etiqueta fora de moda. Os diferentes autores que redigiram a ata notarial da morte das ideologias se limitaram a parafrasear o apocalipse e a propor, no melhor dos casos, uma alternativa humanista à catástrofe que se aproximava. A Igreja enfrenta novos desafios. Antes de mostrar sua proposta positiva: a eternidade, o sobrenatural, a esperança, o sentido da vida, a moralidade, deverá defender o temporal, o humano, a vida biológica, a natureza, a sexualidade, de uma maneira contra-cultural e revolucionária, porque o “mundo” já pensa o contrário. Desde a teologia do corpo de São João Paulo II até a *Laudato si’* do Papa Francisco, o artigo é a apresentação de uma antiga antropologia teológica com novos conceitos e argumentos para terminar na escatologia.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Cristianismo. Antropologia teológica. Escatologia.

Abstract: Postmodernity seems an old-fashioned label. The different authors who drew up the notarial deed of the death of the ideologies were limited to paraphrasing the apocalypse and to propose in the best of cases a humanistic alternative to the catastrophe that was approaching. The Church faces new challenges. Before showing his positive proposal: eternity, the supernatural, hope, the meaning of life, morality, he will have to

defend the temporal, the human, the biological life, nature, sexuality, in a countercultural and revolutionary way, because the “world” already thinks otherwise. From the theology of the body of Saint John Paul II to the *Laudato si’* of Pope Francisco the palestra is the presentation of an old theological anthropology with new concepts and arguments to finish in eschatology.

Keywords: Postmodernity. Christianity. Theological anthropology. Eschatology.

Resumen: La posmodernidad parece una etiqueta pasada de moda. Los diferentes autores que redactaron el acta notarial de la muerte de las ideologías se limitaron a parafrasear el apocalipsis y a proponer en el mejor de los casos una alternativa humanista a la catástrofe que se avecinaba. La Iglesia enfrenta nuevos desafíos. Antes de mostrar su propuesta positiva: la eternidad, lo sobrenatural, la esperanza, el sentido de la vida, la moralidad, deberá defender lo temporal, lo humano, la vida biológica, la naturaleza, la sexualidad, de una manera contracultural y revolucionaria, porque el “mundo” “ya piensa lo contrario”. Desde la teología del cuerpo de San Juan Pablo II hasta la *Laudato si’* del Papa Francisco, la palestra es la presentación de una antigua antropología teológica con nuevos conceptos y argumentos para terminar en escatología.

Palabras clave: Posmodernidad. Cristianismo. Antropología teológica. Escatología.

Sommario: La postmodernità sembra un'etichetta antiquata. I diversi autori che hanno scritto l'atto notarile della morte delle ideologie si sono limitati a parafrasare l'apocalisse e a proporre nel migliore dei casi un'alternativa umanistica alla catastrofe che si stava avvicinando. La Chiesa deve affrontare nuove sfide. Prima di mostrare la sua proposta positiva: l'eternità, il soprannaturale, la speranza, il senso della vita, la morale, deve difendere il temporale, l'umano, la vita biologica, la natura, la sessualità, in modo contro-culturale e rivoluzionario, perché il "mondo" già pensa diversamente. Dalla Teologia del Corpo di San Giovanni Paolo II alla Laudato si' di Papa Francesco, l'articolo è la presentazione di un'antica antropologia teologica con nuovi concetti e argomenti per finire nella escatologia.

Parole chiave: Postmodernità. Cristianesimo. Antropologia teologica. Escatologia.

Résumé: La postmodernité semble être une étiquette à l'ancienne. Les différents auteurs qui ont rédigé l'acte notarié de la mort des idéologies se sont bornés à paraphraser l'apocalypse et à proposer dans le meilleur des cas une alternative humaniste à la catastrophe imminente. L'Eglise est confrontée à de nouveaux défis. Avant de montrer sa proposition positive : l'éternité, le surnaturel, l'espoir, le sens de la vie, la moralité, doivent défendre le temporel, l'humain, la vie biologique, la nature, la sexualité, de manière contre-culturelle et révolutionnaire, parce que le "monde" "pense déjà le contraire". De la théologie du corps de saint Jean-Paul II au Laudato si' du pape François, la conférence est la présentation d'une ancienne anthropologie théologique avec de nouveaux concepts et arguments à terminer en eschatologie.

Mots-clés: Postmodernité. Christianisme. Anthropologie théologique. Eschatologie

La Postmodernidad parece ya una etiqueta pasada de moda. Los distintos autores que levantaron el acta notarial de la defunción de las ideologías se limitaban a parafrasear el apocalipsis y a proponer en el mejor de los casos una alternativa humanista a la catástrofe que se avecina. Quedaron ya muy atrás la caída del muro de Berlín, el fin del comunismo soviético, Fukuyama (El fin de la historia); la confianza en la razón ilustrada y en la filosofía como conocimiento particular del mundo, Rorty (Ironía y solidaridad), Finkielkraut (La derrota del pensamiento); la seguridad de grandes relatos salvadores u orientadores de la acción humana, Lipovetsky (El imperio de lo efímero); los sistemas monolíticos, sólidos, explicar o fundamentar lo moral, Baumann (Modernidad líquida). Irrumpieron en el horizonte los grandes y mediáticos atentados islamistas que fueron interpretados por teorías del conflicto ya no marxistas, René Girard, (La violencia y lo Sagrado, Completar Clausewitz); las grandes crisis económicas que tambaleaban los pilares del sistema capitalista que habían sido advertidas proféticamente

por tantos autores (Martin Armstrong, Peter Schiff, Robert Schiller; Nouriel Rubini...); nuevas formas de guerra con alianzas inverosímiles y armas cada vez más sofisticadas: Afganistán, Somalia, Libia, Crimea, Siria... y hoy en día Nicaragua, Venezuela, que representan un nuevo tipo de crisis: las dictaduras populistas de izquierdas.

El "malestar en la cultura"¹, que afecta al corazón del hombre contemporáneo, y que las ideologías sólo distraen del núcleo de la metástasis que estamos experimentando, descansa sobre el narcisismo individualista (Capogrossi 1950). So capa de colectivismos, masas o grupos de víctimas congregadas por el resentimiento y redes sociales, a duras penas se logra enmascarar la tremenda soledad en la que vive el hombre contemporáneo. La proliferación de movimientos terroristas, de grupos radicales de acción política, anarquistas o comunistas o de ultraderecha, nacionalistas, etc., solo ponen en evidencia ese narcisismo de las pequeñas diferencias que se magnifican para dar sentido a una vida que ya no lo tiene, en un último intento de supervivencia.

La ausencia de vínculos y la falta de libertad hacen que [el hombre postmoderno] perciba con radicalidad que la esperanza no puede derivar simplemente de que las circunstancias cambien: es demasiado poco. Ni un nuevo sistema intelectual, ni una nueva técnica de introspección, ni una nueva teoría social, serán capaces de que volvamos a alzar la mirada².

Pero mientras tomamos conciencia de que en aquello que tenemos hoy puesta nuestra esperanzas es efímero, insustancial y abocado a repetir una y otra vez el mismo desastre, nos dedicamos a crear Ministerios de la soledad en UK, a crear nuevas instituciones (aunque de momento solo sean

¹ Ironizo con el título de uno de los libros más reconocidos de S. Freud que tildaba así la crítica que hacía a la cultura derivada del judeocristianismo. Hoy estamos ya en condiciones de juzgar el "malestar" que ha generado en la cultura la influencia de sus ideas.

² SCOLA, A. *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018, p. 11.

exhibidas en los medios) que llamamos matrimoniales como la "sologamia", a implementar ayudas sociales para cada tipo de reparación de la soledad y del miedo al sufrimiento que se nos ocurra u organizar torneos de entretenimiento para llenar el tiempo, y maquinar nuevas formas de ocio o de paliar con un poco de bien el mal que hacemos.

LA PROPUESTA DEL CARDENAL SCOLA

Si el cristianismo tiene algo que decir todavía hoy, en una era que se autodefine como postcristiana, no puede ser en el ámbito de la discusión intelectual (teorías, ideales, pensamientos, ilusiones, costumbres...) sino en ser el facilitador de un encuentro personal, en una sociedad que ya no reconoce a Cristo como aquel que colma sus anhelos íntimos. En una sociedad de individuos aislados, encerrados en un sistema de redes que incomunican más que el encuentro con el otro que pretenden crear, el cristianismo tiene una oportunidad de dar al hombre aquello que anhela: la comunión con el otro hombre.

Los retos que nos plantea esta sociedad postsecular (al modo tayloriano³): la pluralidad religiosa, la laicidad, el encuentro con el Islam, la economía, la ecología y la paz, la inmigración, reclaman un replanteamiento fundamental del ser cristiano. Acompañar hoy a alguien que quiera ser cristiano necesita algo más que una catequesis al modo tradicional o un argumentario escolástico acerca de lo que es verdad o mentira, bueno o malo. Ante la reivindicación del pluralismo, de la libertad, de la multiculturalidad, de la cantidad de ofertas de salvación y sanación que se abren en el mercado politeísta en el que nos movemos, pretender la singularidad del cristianismo es todo un reto, no solo intelectual y cultural sino existencial.

³ TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, p. 10: «These, then, are the three malaises about modernity that I want to deal in this book. The first fear is about what we might call a loss of meaning, the fading of moral horizons. The second concerns the eclipse of ends, in face of rampant instrumental reason. And the third is about a loss of freedom».

La proclamación de la exigencia de libertad acaba por quedar prendida de una red de leyes cada vez más tupida» (...) «afecta al hombre en su capacidad de reflexión sobre sí mismo, de descripción de sí mismo. (...) Vivimos fragmentados en una infinidad de informaciones, conocimientos y saberes hasta el punto de que, cuando afrontamos un aspecto de nuestra existencia, es como si nos olvidásemos de todos los demás⁴.

Job, retorna a la argumentación de manos del Cardenal Scola, porque nunca se pasa de moda la pregunta, la acusación contra un Dios que no da explicaciones para el sufrimiento de un inocente. El mundo nos pide que aceptemos entrar en dialogo con Job, como amigos postmodernos de los múltiples Job que nos rodean.

Si el cristianismo no sabe dialogar adecuadamente y teme asistir a la escuela de las preguntas del hombre para acogerlas y abrirlas de par en par, está destinado a ser un postcristianismo, una especie de anestesia demasiado débil y, a estas alturas, inútil a la hora de afrontar los dolores del parto⁵.

La propuesta de presentar el cristianismo en el mundo actual me parece pobre y tímida si lo que se busca es una contribución a una moral común, a una convivencia pacífica, a una perspectiva más entre otras sobre la vida, a la tímida oferta más en el mercado de las terapias de sanación...

En un primer momento el cardenal Scola no parece llevarnos muy lejos por un exceso de respeto a un mundo tan plural o multicultural. Nos parecería estar leyendo a Küng o Ranher.

Todas las cuestiones que han aparecido hasta ahora, de cara a volver a pensar una nueva laicidad para una sociedad postsecular, conducen a un punto de

⁴ SCOLA, 2018. pp. 20-21.

⁵ Ibid., p. 23.

partida común: el bien práctico del estar juntos. Todos vivimos, y no podemos no hacerlo, cada uno con su propia visión, en la misma sociedad en búsqueda de un bien concreto, vivible y que pueda ser compartido. El bien práctico del estar en sociedad constituye el fundamento de ese "universal político" que el proceso de secularización ha perdido a lo largo de la modernidad⁶.

Pero, no nos deja en esta eticidad secular, gracias a Dios. La economía, el Islam, la ecología, son temas acuciantes, pero son tareas imposibles si no se acometen antes las inquietudes internas que subyacen a todos los hombres del mundo: el sentido de la vida, el porqué del sufrimiento, la universalidad de ese sufrimiento, la injusticia... Estos temas no pueden tener soluciones extrínsecas, o cooperativistas confiando en la bonhomía, en la entrega generosa de la confianza a los seres humanos con los que compartimos espacios y relaciones. Aunque esto también sea necesario, hay que ir al corazón herido del hombre. Ese es el punto en el que el cristianismo todavía no ha dicho la última palabra... En este punto trae a colación a Girard, porque advierte que el terreno de juego es el papel que el cristianismo juega en la comprensión de la violencia mimética que asola el planeta. Acompañar al aspirante a cristiano a descubrir su misión en la historia es vital. En esto el Cardenal no se arredra en la visión del martirio como horizonte, por la vía sencilla y cotidiana del testimonio «encarnado en tres contenidos antropológicos: los afectos, el trabajo y el descanso».⁷

Reconocer la necesidad de atenerse a la conexión íntima entre el "contenido del testimonio" (el Jesús real) y la "forma del testimonio" (la comunidad apostólica confesante) significa subrayar la instancia crítica de la razón⁸.

⁶ Ibid., p. 29.

⁷ Ibid., p. 99.

⁸ Ibid., p.112.

El testimonio, nos dice, tiene que ir acompañado de los datos, de los hechos, al mismo tiempo que de la experiencia vivida, e, incluso, la reflexión teológica sobre los mismos, porque el testimonio es...

*lugar de encuentro entre la espera del Salvador por parte del hombre contemporáneo y la contemporaneidad del Resucitado, confesado y anunciado por la comunidad cristiana*⁹.

Tiene carácter «responsorial» porque en este diálogo en la historia cotidiana y planetaria del hombre con Dios, el protagonismo es de Dios. Cita en este punto crucial a Benedicto XVI en la *Sacramentum Caritatis*: para definir lo que entiende por testimonio:

*La comunicación, gratuita y espontánea, de una vida cambiada por gracia, que regenera la comunidad y llega hasta el ámbito social, civil, político, distinguiéndonos adecuadamente. Se trata de esa misión que implica parresía (libertad de palabra) de doctrina y de acción*¹⁰.

El resultado sería una vida cristiana madura, abierta a todos, llena de asombro, en la historia concreta que a cada cual le toca vivir, pero en la que no podemos soslayar la pregunta clave, y tampoco el hacérsela como comunidad: ¿Cuál es el sentido de la vida, de lo que hacemos? ¿En qué consiste la felicidad que ansiamos y que buscamos cada minuto? Pregunta que tiene tres líneas de desarrollo importante para un acompañamiento cristiano:

Todo cristiano se tiene que confrontar con esta pregunta cada día. (...) se trata de la pregunta de sentido que la vida le plantea ante todo a él mismo. [...] A la pregunta por el sentido como expresión de esperanza no se responde con un proyecto, y mucho

⁹ SCOLA, 2018, p. 121.

¹⁰ Ibid., p. 123.

menos con un cálculo. [...] En la vida eclesial así entendida, todas las diferencias son plenamente valoradas, porque hacen que brille, en la pluriformidad de las expresiones, esa unidad por la que Jesús ha rezado "para que el mundo crea"¹¹.

EL TESTIMONIO ESTÁ EN RELACIÓN CON LA VERDAD

En la era de la post-verdad el reto está en la mostración inapelable de esta en el testimonio. El debate se torna siempre en una presentación de propuestas, en el mejor de los casos, inamovibles, soberbias, que solo buscan un rival digno del propio narcisismo que nos embarga. En el gallinero intelectual parece que gana el que más grita o el que utiliza argumentos más mediáticos y fáciles de asumir por el auditorio. El testimonio no es la presentación ostentosa de mi modo de ver el mundo al otro, su objetivo es la santidad, que implica intimidad con la Verdad, es decir, oración y vida unidas inextricablemente: «la verdad posee, por sí misma, un carácter de testimonio, no se da nunca comunicación de la verdad sin testimonio»¹².

El horizonte del que hablamos, que plenifica el testimonio, y lo que supondría el éxito del acompañamiento del cristianismo al hombre de hoy es, en palabras de Von Balthasar, «el "caso serio" de la existencia cristiana»¹³: el martirio.

El martirio, como bien lo entendió Cipriano de Cartago, nunca debe ser voluntario, buscado como fruto de un exceso de celo, sino que es un don de Dios, para algunos y siempre en relación con una experiencia vital eucarística. Se muere como se vive: donándose. La donación es un prisma de múltiples caras por eso, en un mundo hiper sexualizado, en el que la virginidad se banaliza, o directamente se desprecia, pone en relación el martirio con la virginidad. Interesantísima esta asociación tan actual, y tan útil, para aquellos que hemos de acompañar a jóvenes en su itinerario biográfico vital. Existen

¹¹ Ibid., pp. 125-127.

¹² Ibid., p. 129.

¹³ Ibid., p. 131.

dos formas de martirio, el de la paciencia, que ya San Juan Pablo II y Benedicto XVI hablaron profusamente, el cotidiano y que hoy en día toma formas muy actuales: el matrimonio, la virginidad, el aprender a sufrir esperando el tempo del otro, son formas martiriales en un mundo hiper sexualizado, que ha banalizado la sexualidad (Hadjadj: *La profundidad de los sexos*); que ha devaluado el matrimonio hasta relegarlo a mera arqueología religiosa y que en su espasmódico hedonismo aberra sufrir lo más mínimo.

La virginidad se convierte, poco a poco, en la forma radical de testimonio de Cristo, tanto porque está inscrita tras las huellas del seguimiento de imitación, como porque indica en Cristo, muerto y resucitado, el sentido último del cosmos y de la historia.

[...] El mártir y el virgen hacen presente que son conscientes de que "la representación de este mundo termina" (1Cor 7,31): por ello realizan en Cristo muerto y resucitado esa "posesión en la distancia" (cf. 1Cor 7,29-31) que requiere la relación entre la verdad y la libertad, constitutiva del testimonio¹⁴.

La virginidad no es solo un recurso poético teológico, es vital en el mundo que ha banalizado la sexualidad, la virginidad, la maternidad, el matrimonio... etc. Como decía Benedicto XVI está en relación más que nada con la paternidad creadora de Dios. Una paternidad que es un acto creador y amoroso, la entrega por parte de Dios de su divinidad al hombre. Se acto de amor es la irrupción del Logos encarnado en la historia, es la verdad, y por tanto la novedad de la *caritas*. La verdad y la caridad están intrínsecamente ligadas.

Y otro tipo de martirio que ha sido contaminado por la influencia del Islam que ha inflacionado negativamente la semántica de la palabra de origen cristiano. El morir por ser testigo. Esta idea en un mundo blando, que parece odiar la violencia, suena escandalosa, pero cada día se va a hacer más necesaria su patencia.

¹⁴ Ibid., pp. 137-138.

LA RELACIÓN Y DIFERENCIA ENTRE EL MARTIRIO CRISTIANO Y MUSULMÁN

El martirio es el fruto de la caridad llevado al extremo. Scola aclara la diferencia que hay entre el mártir y los hombres-bomba que mueren matando, a los que no podemos considerar mártires bajo ningún concepto. La cuestión verdad/libertad se pone aquí de manera radical sobre la mesa: la cruz es la máxima afirmación de la libertad del otro, mientras que el suicida pretende afirmar la libertad pisoteando la suya y la de sus víctimas.

En la experiencia del martirio auténtico, es precisamente la víctima, en cuanto mártir, quien acepta sufrir en la propia carne para que ese gesto absolutamente injustificable no traspase el confín del mal. El mártir implica a su verdugo en el don de sí mismo, sellado anticipadamente por el perdón ofrecido a su asesino, a menudo incluso explícitamente y, en cualquier caso, siempre implícitamente¹⁵.

En este contexto, el cardenal presenta el testimonio del prior de los monjes de Argelia, Christian-Marie, escrito algunos años antes de la masacre.

En dicho texto, la víctima ofrece, anticipadamente, el perdón al culpable, ratificando la elección consciente de no abandonar un lugar y una condición que implicaban la posibilidad real del martirio.

El testimonio [del prior], más allá de su explícita referencia a Dios, revela un carácter de absoluto. El Absoluto que se manifiesta en este testimonio hace accesible el acto mismo del testimonio. Y es precisamente este carácter de absoluto lo que manifiesta su fuerza salvífica, es decir, la capacidad de no permitir al mal que atraviese el confín del abismo de lo absolutamente injustificable¹⁶.

¹⁵ Ibid., p. 141.

¹⁶ Ibid., p. 143.

Añade en el mismo sentido el testimonio de cuatro monjas de la Madre teresa de Calcuta asesinadas en Yemen, para iluminar el carácter comunal, al decidir permanecer juntas. Un rasgo novedoso que solo el cristianismo tiene:

Mientras se encuentren, en la faz de la tierra, mujeres y hombres de este género, que siguen a Jesús hasta el derramamiento de la sangre, incansables en la entrega a los otros, sobre todo a los pobres; mientras haya por lo menos una mujer y un hombre así, no se podrá hablar de "postcristianismo"¹⁷.

En estos testimonios que tratan de poner en valor la relación entre la coherencia de la verdad con la que el cristiano se encuentra y la felicidad, superamos la distancia que la posmodernidad quiere establecer entre verdad y vida. El mártir cristiano no es un masoquista o un vengador resentido, muestra que está invadido por una felicidad y una vida que va más allá de la muerte y de la que ya es testigo. Parecería, para el indiferentismo religioso postmoderno, que la verdad no tiene relación con la felicidad, pero están unidas inextricablemente. Solo se puede dar la vida si esta está colmada de alegría y de esperanza. Y estas no dimanar de una decisión ética o política, sino del encuentro con una persona, decía Benedicto XVI que pretende ser el Logos encarnado, la Verdad.

¿CONLLEVA LA POSTVERDAD AL POSTCRISTIANISMO?

El hablar sobre postcristianismo es una moda relacionada con el otro léxico último (Rorty) que está en el escenario: la postverdad.

Ha cundido la idea de que la verdad no es algo bueno, sino más bien la excusa de los violentos para hacer el bárbaro. En casi todos sus escritos, Michel Onfray –uno de los ateos de moda más leídos en Francia– viene a nutrir la idea de que en la historia humana prácticamente no se ha cometido ninguna salvajada sin la espada en una mano y el crucifijo en la otra¹⁸.

¹⁷ Idem.

¹⁸ BARRIO MAESTRE, José María. *El colapso cultural de Europa, una crisis "metafísica"*.

En el 2016 postverdad fue la palabra del año elegida por el Diccionario de Oxford. La definían como que estábamos ante la constatación pública de que “los hechos objetivos son menos influyentes en la opinión pública que las emociones y las creencias personales”. Y que los grandes relatos que nos contábamos para anclarnos en la historia y la tradición han quedado obsoletos. El escepticismo había tomado posesión de todos los ámbitos del conocimiento. Pero sin darnos cuenta, lo que ha sucedido es la consumación de la derrota de Sócrates y el triunfo de los sofistas. El peligro que esto entraña es grande porque la renuncia postmoderna a la verdad supone la paralela renuncia a identificar lo que es bueno y a confundir la acumulación de información con el saber, y las mentiras, los *fakes*, los *tweets*, los *perfiles* en las redes sociales, y demás artilugios de internet, con la realidad. Y, entonces, el problema se agrava porque entramos en el terreno minado del «todo vale»¹⁹. El anarquismo epistemológico de Feyerabend se convierte en norma de ley. Lo que nos queda no es saber, ni verdad, ni siquiera conocimiento, sino un cúmulo inflacionista de información que no dice nada de lo realmente relevante y que es mentira con pretensiones de verdad.

La información es acumulativa y aditiva, mientras que la verdad es exclusiva y selectiva. En contraposición a la información, no se amontona. En efecto, no la encontramos con frecuencia. No hay ninguna masa de verdad. En cambio, hay masa de información... La información, en virtud de su positividad, se distingue también del saber. El saber no está patente ante nosotros sin más²⁰.

En ese proceso evolutivo que nos introduce en la era de la postverdad, o la del exceso de información para la que no tenemos criterio de verdad o mentira, hay que reconocer la mano de Nietzsche. Una inflación de

¹⁹ AYLÓN, José Ramón, *¿Qué es la verdad?* Madrid: Palabra, 2017, p. 54.

²⁰ BIUNG CHUL HAN, *La sociedad del enjambre*. Barcelona: Herder, 2013, p. 65.

medias verdades se convierte por insistencia en la verdad "que todos comparten". Su breve opúsculo titulado «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (Über die Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, de 1873), es un texto decisivo para entender lo que ahora nos pasa: Nietzsche dice que la verdad –lo que tenemos por verdadero– no es otra cosa que un conjunto de mentiras que nos ponemos de acuerdo en repetir, y que repetimos tantas veces que nos las acabamos creyendo. Curiosamente Nietzsche estaba profetizando el método propagandístico nazi y sus epígonos políticos actuales. A partir de ahí se ha ido abriendo camino la tesis de la construcción social de la realidad, que ha invadido el discurso de las ciencias sociales y, concretamente, la versión estructuralista y postestructuralista de que la realidad es una construcción socio-lingüística. Las cosas son lo que decimos que son, o lo que hacemos que sean producto de nuestro hablar. La hermenéutica posmoderna propone que construimos –o bien deconstruimos– la realidad a través de los sentidos con los que la expresamos. La última vuelta de tuerca sobre la posverdad la ha dado la «ideología del género»: cada uno es lo que se siente ser, dice ser. Es el éxtasis de la banalización de la mentira como el último refugio de la verdad. La verdad consiste en que mentir, decir la no-verdad, no es relevante. Las alianzas, los juramentos (la palabra juramento es *sacramentum*, en latín) han perdido su capacidad de signo cargado de significado porque ya no se da crédito a la palabra.

Somos las primeras generaciones que viven la propia vida colectiva sin el vínculo del juramento y que está mudanza no puede dejar de implicar una transformación de las modalidades de asociación política. Si este diagnóstico está en alguna medida en lo cierto, eso significa que la humanidad se encuentra ahora frente a una disolución o, por lo menos, a un aflojamiento del vínculo que, a través del juramento, unía al viviente con su lengua. Por una parte, está el viviente, cada vez más reducido a una realidad puramente biológica y a nuda

vida, y, por otra, el hablante, separado artificiosamente del anterior, por medio de una multiplicidad de dispositivos técnicos-mediáticos, en una experiencia de la palabra cada vez más vana, de la que le es imposible responder y en quién algo similar a una conciencia política se hace cada vez más precario. Cuando el nexo ético -y no simplemente cognitivo- que une las palabras, las cosas y las acciones humanas se rompe, se asiste a una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas, por un lado, y, por otro, de dispositivos legislativos que buscan de forma obstinada legislar sobre cualquier aspecto de esa vida sobre la que ya no parecen tener control alguno. La edad del eclipse del juramento es también la edad de la blasfemia, en que el nombre de Dios abandona su vinculación viva con la lengua y solo puede ser proferido "en vano"²¹.

Esta banalización del lenguaje, y de la verdad que semivela es, por tanto, una consecuencia de una crisis antropológica, la pérdida del sentido del juramento/sacramento, del valor de la palabra, lo que pone en solfa la alianza humana con la verdad.

Sin embargo, la verdad ha sido la cuestión filosófica por excelencia. Dice José Ramón Ayllón:

Como declaración de principios se puede decir que la filosofía busca la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Pero la realidad es compleja, difícil de racionalizar en esquemas simples, y eso hace que los encargados de reflejarla -medios de comunicación e intelectuales- tiendan a simplificarla para hacerla comprensible al gran público²².

Triunfan así los tópicos falsos, el relativismo y lo políticamente correcto, los estereotipos, y la confusión: "entender la tolerancia como

²¹ AGAMBEN, G. *El sacramento del lenguaje*. Valencia: Pre-textos, 2011, (Homo sacer II, 3.) pp. 105-106.

²² AYLÓN, José Ramón, *¿Qué es la verdad?*, Madrid: Palabra, 2017, p. 47.

indiferencia, concebir la felicidad con la liberación sexual, identificar el carácter relativo de la verdad con el relativismo... defender una libertad desvinculada de la responsabilidad, etc.»²³

Lo mismo nos pasa cuando leemos *Homo sapiens* de Yuval Harari²⁴. No importa si lo que dice es pseudo ciencia, pseudo historia, si es verdad, mentira, tergiversación perversa o hechos ciertos, sino que lo que dice lo hace de manera convincente y entretenida al estilo de Onfray, el neovolteriano de éxito en Francia. Cuando maneja la historia con libertad absoluta de interpretación, la sexualidad desde su ideología, la ciencia desde su perspectiva positivista, la religión como ilusión y perversión, el concepto de Dios como algo universalmente obsoleto, idea asumida como un éxito de la sociedad postmoderna progresista, nos está diciendo que la no-verdad o la ambigüedad o la selección sesgada de los datos, tiene ya carta de naturaleza en el conocimiento. El tema de Dios y su defunción (desde Nietzsche) es el que muchos han sentido como un gran descubrimiento del siglo XX. En *Homo deus*, Harari, ya realiza la sustitución de ese Dios judeocristiano por el hombre divinizado. No es el único en detestar el concepto Dios y la religión como su correlato perverso. No ha sido el primero ni será el último. El problema no es esta expulsión emotivista de Dios sino su erradicación del pensamiento y del debate científico y social, y la disolución del misterio que envuelve ese concepto de un plumazo. Hadjadj y Giorgio Israel nos ayudan a entender el problema que nos plantea Harari.

Debo confesarlo, dice Fabrice Hadjadj, antes de mi conversión detestaba esa palabra. Tenía la impresión de que, cuando alguien decía "Dios", ponía punto y final a toda conversación. Había introducido fraudulentamente un comodín en la partida. Era un

²³ Ibid., p. 48.

²⁴ Un bestseller en el mundo entero. Con más de 6 millones de ejemplares vendidos se ha convertido en el libro de referencia de muchísima gente que con una formación histórica y científica mediocre, toma todas sus afirmaciones por verdades incuestionables. Pero estos dos libros son el éxtasis de la postmodernidad: relatos de relatos muy bien narrados que se comentan a sí mismos plagados de ideología científica, ideología de género y lenguaje *politacally correct*.

abracadabra, una fórmula mágica (...) una solución final en el seno de la discusión, ahogada de golpe bajo el peso de esa palabrota (...) Cuando era ateo me veía obligado a reconocer un misterio en la existencia. No obstante, pensaba que la palabra "Dios" no tenía nada que ver con ese misterio, que incluso era una forma de esquivarlo²⁵.

Un matemático judío como Giorgio Israel, profesor de la Sapienza, quedó alarmado cuando se le impidió a Benedicto XVI dar su conferencia. Él insistía en este punto:

Lo "peligroso" [para los que rechazaban la visita del Papa a una universidad pública y laica] es el hecho de que el Papa trate de abrir el diálogo entre fe y razón, que restablezca la conexión entre las tradiciones judeo-cristiana y griega, y que afirme que ciencia y fe no están separadas por una pared impenetrable, [por tanto] la oposición a la visita del Papa no está motivada por un principio abstracto de secularismo. La oposición es de naturaleza ideológica y tiene a Benedicto XVI como objetivo específico por hablar sobre la ciencia y la relación entre esta y la fe, en vez de limitarse a hablar sobre fe²⁶.

Las tendencias a la justificación del ateísmo ideológico militante se derivan de las tendencias científicas que tratan de reducir la verdad a lo verificable, porque siguen anclados en el paradigma positivista, fisicalista, del 1º Wittgenstein. Estos se cubren las espaldas aduciendo como nuevo paradigma incuestionable posturas que dicen "no dogmáticas", como el relativismo o el subjetivismo, confinando a la teología y la filosofía al análisis del lenguaje, la hermenéutica o al "conversacionismo banal". La religión así no pasaría de ser un fundamentalismo emotivista, fideísta, o

²⁵ HADJADJ, F. *¿Cómo hablar de Dios hoy? Manual de anti-evangelización*. Granada: Nuevo Inicio, 2013, p. 34.

²⁶ ISRAEL, G. "Quando Ratzinger difese Galileo alla Sapienza" em *Osservatore Romano* (2008, 16/01).

una costumbre social cultural tolerable, mientras no invada ningún terreno del nuevo "sacrum" vitalista y hedonista.

Desde este punto de vista exclusivista y cerrado, ya no se puede hablar de Dios²⁷, y el cristianismo es una religión antigua que debe pasar al museo o a la vida privada. En este olvido del ser y de la verdad ya no cabe hablar de naturaleza, de esencias, de sustancias, de modos de ser, ni de analogías. El problema no es tanto el que ya no cabe entenderse acerca de qué sería eso que llamamos Dios, sino tampoco aquello que denominamos "hombre". Todo aquello que concierne a lo humano pasa a ser cuestión de meras opiniones, y aparece en el horizonte la "recreación del hombre", bajo figuras prometedoras, transhumanistas: hombre cibernético (Harari²⁸), hombre protésico (Atlan²⁹), hombre-animal (Prieto³⁰). En prospectiva ya no podrá hablarse en el futuro de sentido de la vida humana, de felicidad, ni de trascendencia. Nos veremos inmersos en un inmanentismo del que no podremos escapar so pena de ser considerados fundamentalistas.

EL CRISTIANISMO NO HA DICHO LA ÚLTIMA PALABRA

Tiene todavía su misión por desarrollar, y esta empieza por un cambio de mentalidad antropológico-teológica. Frente al hombre protésico, prepotente, y auto divinizado hay que presentar al hombre real:

Constato con gran tristeza y preocupación –dice el Cardenal Müller- que muchos de nuestros coetáneos, educados en un mundo sin Dios, desconfían de que la historia, incluso su misma historia personal, tenga

²⁷ MACQUARRIE, J. *God-talk: an examination of the language and logic of theology*. New York: Harper & Row, 1967. Trad. *God-talk, el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976; 2ª ed., 2011.

²⁸ HARARI, Yuval. *Sapiens: De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*, Madrid: Debate, 2014; *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Madrid: Debate, 2016. Este autor es preocupante porque ha sido financiado por Mark Zuckerberg para "avanzar el potencial humano y promover la igualdad" y sus libros que se venden a millones (traducido a 30 lenguas) son un panfleto poco científico, aunque lo pretende, lleno de afirmaciones dogmáticas que no trata de probar, de lectura fácil...

²⁹ ATLAN, Henry. *Entre le cristal et la fumée: Essai sur l'organisation de vivant*, 1979; *À tort et à raison: Inter-critique de la science et du mythe*, 1986; *Tout, non, peut-être: Education et vérité*, 1991.

³⁰ Cf. Para una crítica radical a todas las teorías modernas sobre la relación hombre-animal el magnífico libro de Leopoldo PRIETO, *El hombre y el animal*, Madrid: BAC, 2008.

una trama, un origen y un destino. El pasado personal, familiar o del propio pueblo se experimenta a modo de ráfagas inconexas, conformándose con pequeños relatos que solo contienen esperanzas raquíticas y no con un relato noble que les eleve, que dé sentido a toda su vida, que explique por qué están aquí, para quién viven, por qué sufren (...) En realidad, al rechazar la fe en Dios –añade- (...) al perder nuestra memoria fundante; al olvidar que Él es nuestro principio y fundamento, nos hemos vuelto pequeños dioses, rehusando profundizar en nosotros mismos para acabar redefiniendo nuestra identidad a nuestro capricho³¹.

Y lo mismo dice Benedicto XVI, respecto del Dios ausente, filosófico, abstracto y especulativo.

Ese Dios, que antes parecía totalmente neutro, concepto supremo y definitivo; ese Dios, que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluso en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; ese Dios de los filósofos, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mudable y contingente, es ahora para la fe el hombre Dios, que no es solo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también agapé, potencia de amor creador³²

Hay que volver a proponer la belleza de la historia, del plan de Dios, superar las críticas del cristianismo basadas en las psicologías y filosofías del XIX que siguen imperando en la mentalidad colectiva:

El miedo no es el primer sentimiento que experimenta el hombre. El primero es el atractivo; el miedo aparece en un segundo momento, como reflejo del peligro

³¹ MÜLLER, G. *Informe sobre la esperanza*. Madrid: BAC, 2016. p. 8.

³² RATZINGER, J. 2005, p. 122.

que se percibe de que la atracción no permanezca. Lo primero de todo es la adhesión al ser, a la vida, el estupor frente a lo evidente; con posterioridad a ello, es posible que se tema que esa evidencia desaparezca, que ese ser de las cosas deje de ser tuyo, que no ejerza ya atracción en ti (...) La religiosidad es, ante todo, la afirmación y el desarrollo del atractivo que tienen las cosas. Hay un asombro primero ante la evidencia que caracteriza muy bien la actitud del verdadero investigador: la maravilla de algo presente me atrae, y como consecuencia se dispara en mí la búsqueda. El miedo es una sombra que cae como segunda reacción. Temes perder algo solo cuando lo has tenido al menos un momento³³

Entre los pioneros de esa revitalización del cristianismo nos encontramos a Hadjadj:

Mi conversión fue inicialmente una conversión de vocabulario (...) [Antes] pretendía explicar la presencia en el léxico de la palabra Dios como un intento de finta: negación de la muerte, voluntad de poder, huida al más allá, sublimación neurótica del "¡socorro-mamá-papá!"... ¿Qué ocurre hoy? Desapareció ese contrasentido. Esa palabra ya no me suena como un tapa-agujeros sino como un abre-abismos. Algunos, sin duda, la usan como un tapa-agujeros (creyentes o no, indiferentemente). Apenas la entienden. No perciben su música, por así decir. Porque el significante <Dios> no procede de un deseo de solución final: proviene del reconocimiento de una abertura irreversible. Surge más como una llamada que como una respuesta. Designa la evidencia de lo que se me escapa, la exigencia de lo que me sobrepasa (...) Cuando la entendemos bien, esa palabra nos deja boquiabiertos. Es la palabra que nos dice que nosotros

³³ GIUSSANI, L. *El sentido religioso: curso básico de cristianismo*. Volumen I, Madrid: Encuentro, 2008, p. 147.

no tenemos la última palabra. Es un Nombre que no conlleva la clausura del diálogo, sino la hospitalidad para con lo que nos altera, para con lo que nos abre, para con lo que nos sorprende y nos dispone a todo encuentro. El Nombre de Dios no podría hacernos autosuficientes y soberbios; humildemente entregado a nuestros discursos, reclama ante él nuestra humildad. Quien lo blanda para golpear con él como lo haría con una maza no solo es un pesado: está completamente atolondrado³⁴.

Hay que hablar de Dios de un modo nuevo. Ratzinger utiliza el concepto de razón ampliada, en un intento agónico de poner la fe, a Dios, en el candelero de la discusión filosófica:

Amplia porque (...) está abierta a todo el ser y, por tanto, también a las cuestiones fundamentales e irrenunciables del vivir humano; y confiada porque (...) promueve una civilización que reconoce la dignidad de la persona, la intangibilidad de sus derechos y la obligatoriedad de sus deberes³⁵.

Los grandes -por famosos- ateos del siglo XXI: Daniel Dennet³⁶, Michel Onfray, André Comte Sponville, Richard Dawkins, Sam Harris o Christopher Hitchens, pretenden atacar la fe religiosa en sus fundamentos, pero lo único que hacen es poner en cuestión una concepción piadosa, voluntarista y/o emotivista, basándose en una lectura de la historia sesgada de las religiones y sus libros sagrados (Biblia y Corán) sin demasiados remilgos de crítica textual, y sin respecto por disciplinas científicas que ellos desconocen. Están aquejados de

³⁴ HADJADJ, 2013. pp 34-35.

³⁵ RATZINGER, J. Audiencia general, Miércoles 16 Junio 2010, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html

³⁶ En *Darwin's Dangerous Idea*, Dennet escribe que la evolución puede explicar el origen de la moralidad. Rechaza la idea de la falacia naturalista como la idea de que la ética está en algún ámbito de libre elección, escribiendo que la falacia es pasar de los hechos a los valores. En su libro de 2006, *Rompiendo el hechizo: La religión como fenómeno natural*, Dennet intenta dar cuenta naturalista de la creencia religiosa, explicando posibles razones evolutivas para el fenómeno de la adhesión religiosa. En respuesta a este ideológico libro, Conor Cunningham publicó, *La piadosa idea de Darwin*, Granada: Nuevo Inicio, 2015.

lo que Ratzinger llama "patología de la razón", algo que hace tiempo aquejaba también a las religiones, pero que ahora se cierne sobre el cientificismo.

Hemos visto – dice concretamente Ratzinger – que en la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz divina de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una y otra vez la religión, algo que, por cierto, ya prevenían los Padres de la Iglesia. Pero, a lo largo de nuestras reflexiones, hemos visto igualmente que también existen patologías de la razón de las que la humanidad, por lo general, hoy no es consciente. Existe una desmesurada arrogancia de la razón que resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia (...) Por eso, también la razón debe, inversamente, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición al aprendizaje y esa relación correlativa, se vuelve destructiva³⁷.

El mismo Ratzinger presenta al cristianismo, en su conferencia en la Sorbona, como racionalidad abierta a la verdad, por lo que recurre a un diálogo imaginario entre san Agustín y Terencio Varrón, para mostrar a través de la historia la intención originaria: dialogar con la filosofía porque los cristianos creían en la racionalidad de la fe. Cuando el cristianismo llega Roma no entra en diálogo con los sacerdotes de Mitra, ni con la religión civil que adora al Emperador, y que se confunde con un credo político, entra en discusión con los lucrecianos, con los ciceronianos, con Séneca. Es por esta razón por la que los cristianos eran considerados ateos en Roma.

El diálogo no consiste, en la adopción de posturas de compromiso, ni en buscar una "verdad" de consenso. Como Habermas dijo en el diálogo con Benedicto XVI:

³⁷ Encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004. [Consultado el 02/0 https://rfdvcatedra.files.wordpress.com/2015/03/habermas-jurgen-y-ratzinger-entre-razon-y-religion-1.pdf6/2016).

No debemos eludir la alternativa entre una mirada antropocéntrica y la mirada desde la lejanía del pensamiento teocéntrico y cosmocéntrico. Pero no es lo mismo hablar los unos con los otros que los unos sobre los otros. Para ello deben darse dos condiciones: el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón <natural> y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de fe, aun cuando del resultado solo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera universal³⁸.

La verdad que anhelamos es algo que nos trasciende, reclama autenticidad, no doblez, transparencia, depurar el discurso de intenciones torticeras, conocer cada uno las razones que le mueven para defender determinadas ideas y compartirlas con el otro. Buscar la verdad es abrirse al riesgo de no poder tener seguridades psicológicas, de aventurarse en el mundo del otro sin preparar el contrataque.

Lo que pasa es que la situación actual exige de la Iglesia un cambio de perspectiva. En lugar de exponer lo positivo de su oferta de salvación al hombre por parte de Dios, se tiene que dedicar a salvar al hombre de sí mismo y de sus excesos, por una parte.

Algunos pensadores no cristianos no temen hablar de un "apocalipsis". El indicador de este apocalipsis lo marcan todos los combates "a la contra" que libra la iglesia. La iglesia está en este mundo principalmente para revelar a Dios, cuando lo cierto es que su tarea se reduce cada vez más a preservar lo humano. Entraña esencialmente lo sobrenatural y se ve cada vez más llamada a defender la naturaleza. Es la presencia del

³⁸ Conversaciones entre Habermas y Ratzinger. Munich 2005. Ibid.

Eterno y se convierte cada vez más en la garantía de lo temporal. Es el templo del Espíritu y se presenta cada vez más como la guardiana de la carne, del sexo, de la propia materia. Esta situación terrible en la que no hay nada que se considere obvio es en realidad espléndida, porque, así las cosas, sólo cabe que todo vuelva a empezar en Dios³⁹.

Por otra parte, los tiempos nos demandan un lenguaje nuevo. Primero un lenguaje que respete a la ciencia, que dialogue con ella en sus mismos términos. En este sentido también el cristianismo tiene todavía mucho que decir, porque el universo no puede ser irracional. La fe y la razón reclaman una interlocución seria, sin ideologías ni espiritualistas, ni materialistas, que se abran a una búsqueda sincera de la verdad sin atajos, ni prejuicios.

EL NIHILISMO POSTMODERNO COMO OPORTUNIDAD.

El ateísmo no es el problema, pues no es más que un cambio en el punto de mira. Como dice René Girard, el que no tiene a Dios mira al otro hombre como referente, o a sí mismo como ídolo.

Los hombres que no pueden contemplar la libertad de frente están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo en el cual fijar sus miradas. Ya no hay Dios, ni Rey, ni señor para unirlos con lo universal: Los hombres desean según el otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito⁴⁰.

El problema es el advenimiento de esos nuevos seres humanos post-asesinato de Dios que sirven como ídolos o dioses de recambio. En un primer momento, este tipo de hombres nuevos parece experimentar un gozo liberador. Verse libres de la moral judeo cristiana o ser ellos los

³⁹ HADJADJ, F. *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Madrid: Rialp, 2016, p. 34.

⁴⁰ GIRARD, R., *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985; Orig. Paris: Grasset, 1961, p. 64.

autores de su propia moral se vive como éxtasis. No es un acto que genere pesimismo o aniquilamiento sino de afirmación de sí mismo, como un niño amoral o premoral que hace lo que siente. Es más, experimenta amor al otro, siente a la humanidad más humana al desapegarse de Dios.

Nietzsche ha reflexionado sobre las consecuencias del ateísmo, no con la intención de recorrer la senda de la negación integral de la vida, sino de la afirmación de la vida. La consecuencia más catastrófica que él extrajo fue que le parecía que el hombre perdía aquello a lo que tiende la autotrascendencia. En efecto, Nietzsche consideró como la adquisición más grande del cristianismo el haber enseñado a amar al hombre por amor a Dios: "el sentimiento hasta ahora más noble y elevado alcanzado entre los hombres"⁴¹.

El superhombre y la idea de un eterno retorno debían hacer de sustitutos de la idea de Dios. Justamente, Nietzsche veía claramente que el futuro de la tierra se iba a configurar de otro modo en el futuro por las consecuencias del "asesinato de Dios". Pero, contra la expectativa de la llegada del superhombre, lo que sucede es la irrupción del hombre mediocre que ya no cree en nada, que no busca nada, que cree estar de vuelta de todo, que aberra la verdad, que solo quiere mentiras piadosas:

Los "últimos hombres", que creen haber inventado la felicidad y se mofan del "amor", de la "creación", de la "nostalgia" y de la "estrella". Ocupados solamente en manipular la propia lujuria, consideran loco a todo disidente que tome en serio a algo, como, por ejemplo, la "verdad"⁴².

Como él mismo temía, el heroico nihilismo de Nietzsche se ha demostrado impotente frente a los "últimos hombres", estos campean con

⁴¹ SPAEMANN, R. *El rumor inmortal*, Madrid: Rialp, 2010, p. 200.

⁴² NIETZSCHE, F. *Así hablo Zarathustra*, Prólogo V. Descripción de la cultura futura. Madrid: Alianza, 1981, p. 39-40.

indiferencia por el mundo, orgullosos de su mediocridad, contentos en la mentira que justifica su pequeñez, y que les excusa del enorme esfuerzo que implica buscar la verdad. Se conforman con sensaciones de bienestar, con tener una vida sin problemas.

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?" - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. "Nosotros hemos inventado la felicidad" - repiten los últimos hombres, y parpadean. Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente incluso ama al vecino y se restriega contra él: pues necesita calor. Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres! Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas⁴³.

Si releemos este texto con atención observaremos una descripción perfecta del modus vivendi actual. Nada heroico, como Nietzsche anhelaba, nada glorioso. Es la exaltación del modo agónico de vivir epicúreo.

⁴³ Ibid., p. 40.

Al final, como dice Jean Luc Marion⁴⁴:

Detrás del asesinato de Dios no nos ha venido la emancipación o la liberación del hombre sino la forja de nuevos ídolos, porque el que no tiene un Dios tiene un ídolo: «Los ídolos permanecen. Pero ahora provienen de la metafísica: [...] Crepúsculo de los ídolos, pero no del... [todo]: una vez que el «Dios» moral ha sido revocado, los «nuevos dioses» permanecen también ligados metafísicamente a la voluntad de poder, actúan y bailan como ídolos⁴⁵.

El nihilismo banal del último hombre es difundido hoy, entre otros, por Richard Rorty. El hombre que, además de la idea de Dios, ha dejado de lado también la verdad, ahora conoce únicamente los propios estados subjetivos. Quiere concebirse a sí mismo como una "bestia astuta", no quiere huir de la biología, aunque reconozca ciertos privilegios evolutivos que no sabe explicar. Para un animal no se da conocimiento de Dios ni de nada fuera de los propios estados de la mente. Por eso, si queremos pensar lo real como real debemos pensar a Dios. "Temo que no nos liberaremos de Dios en tanto que creamos en la gramática", escribe Nietzsche.

La verdad como tarea metafísica, el desmantelamiento de las máscaras de los nuevos ídolos y una ética del amor, de nuevo cuño, son los antídotos del veneno del nihilismo inoculado por Nietzsche. Por eso, como dice Fabrice Hadjadj⁴⁶: "el Enemigo por excelencia no es ni el ateo ni la carne. Es un error centrarse solo en el ateísmo porque quiere decir olvidarse de que el primer peligro es una fe sin caridad, una fe demoníaca"⁴⁷.

Y la caridad está en relación intrínseca con la verdad. «La caridad [avga,ph] se alegra con la verdad» (cf. 1 Cor 13,6). Todo lo demás adquiere

⁴⁴ Cf. MARION, J. L. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999, pp. 39-88.

⁴⁵ NIETZSCHE, 1981, p. 49.

⁴⁶ Entrevista a Fabrice Hadjadj, "Cuaresma, para descubrir de nuevo una vida maravillosa" por Antonio GIULIANO: *La Bussola Quotidiana* (15/03/2011).

⁴⁷ Entrevista a F. HADJADJ, Rvt. *Huellas*, 15/03/2011. <http://www.infocatolica.com/blog/deomnis.php/1103160225-entrevista-a-fabrice-hadjadj>

un carácter secundario. La unión entre verdad y caridad es el principio fundamental, el único que puede considerarse verdaderamente divino, esto es, el *avga,ph*. De aquí la importancia de la encíclica papal: *Caritas in veritate*. La apertura a la verdad que proviene de una caridad no fingida es, entonces, la puerta de acceso al misterio: «Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta» (1 Cor 13,7). El discurso incide en la vinculación del *avga,ph* a la verdad acaba con el reconocimiento de la primacía de la caridad como un camino también de conocimiento de Dios (vv. 8-13) que está llamado a superar todo lo parcial (vv. 9-10), es decir, que cualquier ídolo venga a sustituir a la verdad.

La oportunidad que nos otorga el nihilismo es que nos concede la ocasión para que ningún "ídolo" pueda sustituir a Dios. Ir de la mano del nihilismo hasta el abismo permite no tener que desbrozar el bosque de los falsos apoyos, de las verdades a medias, de las falaces conclusiones que se sacan de cualquier avance científico que inmediatamente se traduce a ideología, de las expectativas ilusorias promisorias de la soberbia humana. Superando el nihilismo, que nos ha llevado hasta aquí, se nos permite resolver el sórdido dilema entre apocalípticos e integrados (Umberto Eco): podemos integrar la tecnología en un proyecto más humano, siguiendo las líneas maestras de una lectura detenida de la *Laudato si'...*

1. Podemos repensar la Verdad con libertad.
2. Podemos defender la caridad como sentido.
3. Podemos repensar una antropología menos reduccionista.
4. Podemos fijar la esperanza más allá de las expectativas de bienestar.
5. Podemos hablar de una teología tras la secularización que retome la singularidad unívoca de Cristo y el papel de la Iglesia sin complejos.
6. Podemos resituar la investigación científica en su justo espacio sin permitirle invadir territorios que no son de su competencia.

Una última observación, a pesar de que las nuevas tecnologías puedan servir para evangelizar, para evitar que se hable de postcristianismo, no es

suficiente usar las redes sociales, ni los medios que internet pone a nuestro alcance. Aunque, “nuestra época ya no es esencialmente la de la ideología, sino la de la tecnología”⁴⁸, si, como decía McLuhan -ya en el lejano 1965-, el *medio es el mensaje* debemos de retomar la forma originaria de anunciar a Cristo: sin alforjas, ni sandalias, con el sólo Kerigma, y perdiendo la vida.

Podemos difundir el evangelio por Twitter en fragmentos de 160 caracteres, pero sería como soltar eslóganes. Peor aún: sería como hacer del evangelio la notificación de algo en vez del encuentro con alguien. De ahí la urgencia de recordar, para evangelizar, los medios temporales pobres y sencillos son superiores a los medios temporales complejos y sofisticados. Antes de enfrentarse a Goliat, David rechaza la armadura de Saúl. Jesús no envía a sus discípulos equipándolos sino despojándolos de todo (Lc 10, 4)⁴⁹.

Hoy es el tiempo del testimonio (martirio), el de la paciencia, el cotidiano, el del cristiano que vive cada acontecimiento con *gaudium et veritate*, y, el de la sangre, porque son tiempos en los que “todo aquel que nos mate pensará que está haciendo un servicio a Dios” (Jn 16, 1-4). Y no nos estamos refiriendo sólo al Islam, el mundo secularizado nos llevará a los tribunales y nos acusará en nombre de la ideologías ante el dios Estado, y sus diosas adláteres, una falsa Democracia y unos medios de comunicación que dictan sentencia sin juicio sobre todos aquellos que no piensan como la mayoría. Como los protagonistas disidentes de la distopía de Orwell 1984, seremos convictos de un delito de pensamiento. Pero todas las distopías fracasan porque no se apoyan en la Verdad.

⁴⁸ HADJADJ, F. *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Madrid: Rialp, 2016, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.* p. 43.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *El sacramento del lenguaje*. Valencia: Pre-textos, 2011.
- AYLLÓN, J. R. *¿Qué es la verdad?* Madrid: Palabra, 2017.
- BIUNG CHUL HAN. *La sociedad del enjambre*. Barcelona: Herder, 2013.
- CUNNINGHAM, C. *La piadosa idea de Darwin*. Granada: Nuevo Inicio, 2015.
- DAWKINS, R. *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Hoy, 2010.
- FERNÁNDEZ RECUERO, A. L. (2016). *Tender puentes: una conversación con Javier María Prades y Juan José Gómez Cadenas*. [Consultado el 30/03/2018]. Recuperado de: <http://www.jotdown.es/2016/05/tender-puentes-una-conversacion-con-javier-maria-prades-y-juan-jose-gomez-cadenas/>
- GIRARD, R., *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- GIUSSANI, L. *El sentido religioso. Curso básico de cristianismo*. Volumen I. Madrid: Encuentro, 2000.
- _____. *Il Rischio educativo*. Milano: Rizzoli, 2005.
- HABERMAS, J y RATZINGER, J. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- HABERMAS, J., REDES, M. y SCHMIDT, J. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.
- HADJADJ, F. *¿Cómo hablar de Dios hoy? Manual de anti-evangelización*. Granada: Nuevo Inicio, 2013.
- _____. *La suerte de haber nacido en nuestro tiempo*. Madrid: Rialp, 2016.
- HARARI, Y. *Sapiens: De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate, 2014.
- _____. *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Madrid: Debate, 2016.
- ISRAEL, G. "Quando Ratzinger difese Galileo alla Sapienza" em *Osservatore Romano*. (2008, 16/01).
- MACQUARRIE, J. *God-talk, el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2011.

- MARION, J. L. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- MÜLLER, G. *Informe sobre la esperanza*. Madrid: BAC, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1981.
- PASTORINO, M. (2016). *¿En qué Dios creemos? ¿Contra qué Dios arremeten los ateos actuales? ¿De quién hablan los que creen y los que no creen cuando usan su nombre? ¿Hablamos todos de lo mismo cuando decimos "Dios"?* [Consultado el 30/03/2018]. Recuperado de: <http://es.aleteia.org/2016/01/18/en-que-dios-creemos/>
- PRIETO, L. *El hombre y el animal*, Madrid: BAC, 2008.
- RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. (2010). *Audiencia de 16 de junio* dedicada a Santo Tomás de Aquino (2). [Consultado el 30/03/2018]. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html
- _____. y DELLA LOGIA, G. *La fuerza de la razón contra el relativismo. Diálogo entre el cardenal Ratzinger y el historiador Galli della Loggia*. Publicado en *Il Foglio*, 27-28 de octubre de 2004. Recuperado de: <https://www.aceprensa.com/articulos/la-fuerza-de-la-raz-n-contra-el-relativismo>
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004. [Consultado el 02/03/2016] <https://rfdvcatedra.files.wordpress.com/2015/03/habermas-jurgen-y-ratzinger-entre-razon-y-religion-1.pdf6/2016>
- RUSSELL, B. y COPLESTON, F. C. *Debate sobre la existencia de Dios*. Valencia: Revista Teorema, 1978.
- SCOLA, A. *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018.
- SPAEMANN, R. *El rumor inmortal*. Madrid: Rialp, 2010.
- TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

TORRALBA ROSELLÓ, F. *¿Por qué creer? La razonabilidad de la fe*. Barcelona: Edebé, 2000.

TRESMONTANT, C. *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*. Barcelona: Península, 1969.

TRÍAS, E. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.

UNAMUNO, M. de. *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.