

# Revista Stultifera Navis

Número 3 Año 2 (Junio 2021)



## “Elementos para pensar el retorno a lo religioso”

(Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff)

Mónica Giardina \*

**Argentina**

El siglo veinte y lo que va del veintiuno pueden ser considerados como etapas culminantes en el desarrollo científico tecnológico. El hombre ha podido hacer realidad lo que hasta no hace mucho tiempo estaba reservado sólo al campo de la ficción. No hace falta enumerar las conquistas alcanzadas, que llegan tanto al micro como al macrocosmos. Basta con pensar en las conquistas de la energía atómica, la cibernética y la biogenética para advertirlo. Sin embargo, en el marco de un despegue global de la mentalidad científicista, tecnocrática y economicista como nunca se había visto, se produce un fenómeno que da qué pensar: el retorno de lo religioso. Ciencia y religión nunca han congeniado bien. En general, y desde la perspectiva de la ciencia, la religión no puede ser más que un error ligado a fases primitivas del pensamiento. Desde la perspectiva de la religión, la ciencia es esencialmente sacrílega.

\***Mónica Giardina** es Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL). Buenos Aires. Argentina

Si el retorno de lo religioso trae consigo, en muchos casos, la recaída en una dogmática fundamentalista, también se manifiesta como una crítica radical a las variadas formas de fundamentalismo. Así lo entienden dos autores que han pensado a fondo el tema de la religión en el marco de la confesión cristiana: el filósofo italiano Gianni Vattimo y el teólogo de la liberación, brasileño, Leonardo Boff. Para estos autores, el resurgimiento de lo religioso se presenta más como una apertura a la dimensión de lo sagrado –dimensión que la modernidad había clausurado– que como reactualización de un cuerpo doctrinal rígido y ahistórico, aunque también sea ésta una modalidad propia del retorno de la religiosidad en nuestra época y de la que dan testimonio las variadas formas de totalitarismo. La etapa de la “organización total” de la que hablaba Adorno parece cumplirse acabadamente en la racionalización universal de la economía de mercado y el éxito de la tecnociencia. En este contexto, el nacimiento de la Ecología se inscribe entre las fisuras del sistema para penetrarlo en todas sus expresiones. En gran medida, el nacimiento de la Ecología, o más ampliamente, el del preservacionismo, como actitud, como conciencia está estrechamente ligado con el retorno de lo religioso.

### **El pensamiento débil**

Como se sabe, el filósofo italiano acuña la expresión “pensamiento débil” para caracterizar al pensar posmetafísico de la época actual. “Debilidad” no es sinónimo de endeblez teórica o pensamiento *light*, sino la esencia de un pensamiento que pretende alejarse de los férreos sistemas conceptuales que ha construido la tradición metafísica, creyendo poder captar una estructura objetiva sobre la que se asienta todo lo que es, al modo de una esencia o verdad matemática, fuera del tiempo y del espacio del “mundo de la vida”, para decirlo con la expresión de Husserl. En este sentido, el debilitamiento tiene que ver con la pérdida de las certezas cognitivas y con el rechazo a toda forma de totalitarismos (teóricos y/o políticos). El concepto de “debilidad” adquiere la fuerza de un concepto rector y permite considerar el nihilismo

como la época del declinamiento u ocaso del ser, entendido éste último como estructura rígida y trascendental. En esta atmósfera de debilitamiento, propia del *pathos* nihilista, se produce el acercamiento entre la filosofía y el arte, lo que, entre otras cosas, supone un cataclismo en la concepción tradicional de la verdad como adecuación. La experiencia de la verdad no podrá ya reducirse al ámbito de los enunciados denotativos.

### **La violencia y lo sagrado**

La lectura que hace Vattimo de la encarnación de Jesús indica que ésta no debe ser entendida desde la perspectiva de “víctima sacrificial”. Jesús viene al mundo a desvelar y liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado, misión que no se ha cumplido totalmente y cuyo cometido hay que profundizar. En este proceso se verifica el alejamiento del naturalismo religioso, en tanto las experiencias religiosas que lo caracterizan están signadas por la irreductibilidad absoluta de lo “otro” y la experiencia de lo trascendente sólo puede darse en instancias límites de la existencia. La violencia, como expresión de fuerza y de poder, es el elemento constitutivo en este vínculo, donde el encuentro con Dios parece ser sólo posible desde la sumisión del hombre. En oposición a esta modalidad que puede asumir la fe, Vattimo presta oídos a las palabras de Jesús una y otra vez dirigidas a sus seguidores: “no os llamo siervos, sino amigos”.

El naturalismo está íntimamente vinculado con la metafísica occidental, de modo que sólo puede ser superado si se abandonan los tradicionales atributos con los que se ha representado al Dios metafísico: omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia - todos rasgos del *ipsem esse subsisten* en los que late, enmascarada, la voluntad de dominio<sup>1</sup>. Los sistemas que la metafísica construye son, desde la perspectiva hermenéutica, la expresión de una concepción violenta del ser, puesto que se asientan en un principio absoluto -*arché*- que se pretende objetivo y estructurante del devenir y cuya función es homóloga a la que posee Dios. En consonancia con las tesis de Heidegger, la metafísica es caracterizada como la consumación de la racionalidad científica tecnológica, para la cual la conciencia religiosa pertenece al pasado del pensamiento.

Así, la religión pudo convertirse en error derivado de formas de pensar primitivas e irracionales; momento del absoluto racional mediado y superado en la autotransparencia del concepto y falsa conciencia o mera superchería. La filosofía en tanto metafísica busca instaurarse como el discurso que mejor refleja las estructuras permanentes del ser. Por ello, el abandono de la religiosidad natural se puede traducir, en términos filosóficos, como abandono de la metafísica del ser. Si la metafísica, siguiendo la indicación heideggeriana es pensada como la historia del olvido del ser, entonces es claro que no se trata de intentar alcanzar aquello que desde siempre se nos sustrae, sino más bien de atender al acontecimiento de la sustracción.

Ahora bien, los grandes sistemas metafísicos han caído o se han debilitado, y con ellos han caído también los argumentos fuertes de rechazo a la religión que enarbolaban. Ningún ataque de raigambre iluminista resiste cuando “El mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula”. Hoy carece de verosimilitud la incuestionabilidad de las verdades científicas, como la creencia en una historia universal, lineal y dotada de un sentido último. Razones filosóficas y políticas justifican esta imposibilidad. La tarea del pensar que propone la hermenéutica desarrollada por Vattimo posee una profunda impronta ética y se articula en un doble proceso: a) El alejamiento del pensar violento de la metafísica (lo que se corresponde en el plano religioso con el abandono de concepciones religiosas naturalistas que, como veremos, siempre implican un núcleo de violencia), y b) La necesidad de llevar a cabo la distorsión convaleciente de la metafísica (*Verwindung*) a la luz y el límite de la *caritas cristiana*. Es en este contexto, donde Vattimo conjuga la interpretación nihilista del ser con el sentido de la encarnación de Jesús.

El Dios que retorna en la época posmetafísica posee la misma “vocación al debilitamiento” que el ser en la ontología heideggeriana. Vocación; llamado; envío; destinación son todas nociones con las que Heidegger inaugura el pensamiento del ser como acontecer (*Ereignis*). Lo que se destina a la tarea del pensamiento hermenéutico es, en la lectura que Vattimo propone, el acontecimiento de la *kénosis*, vale decir, el anonadamiento de Dios como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”.<sup>2</sup> La *kénosis* continúa su realización “en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Cfr. G. Vattimo (comp.) *La secularización de la Filosofía*, “Metafísica, Violencia y Secularización”, (tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji), Barcelona, Gedisa, 1994.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Creer que se cree*, (tr. Carmen Revilla), Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 38-39

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.52

La tesis fundamental que defiende Vattimo sostiene que el debilitamiento de la metafísica se corresponde con la doctrina cristiana de la encarnación de Jesús. “Correspondencia” en el sentido heideggeriano de respuesta a un envío o transcripción de un mensaje. Entre la ontología de la debilidad y la religión cristiana existe una relación que, más allá del interés meramente especulativo que puede suscitar, requiere ser ahondada por las consecuencias éticas que de ella se desprenden, algunas de las cuales veremos en los párrafos siguientes. La noción del Dios que retorna en la época posmetafísica debe ser analizada partiendo de la ontología deconstructivista de corte heideggeriano, marco que inspira la idea de *pensiero debole*. Vattimo piensa la relación hombre Dios en términos de amistad, y en oposición a toda relación de servidumbre que implique la sujeción a un fundamento último y silenciante.

## Secularización y Nueva Evangelización

La secularización es caracterizada como “...una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose”<sup>4</sup> está presente no sólo en la concepción no metafísica del ser o la disolución del racionalismo y positivismo modernos, la vocación al debilitamiento o el pensamiento del ser como evento, sino, y muy especialmente, en el alejamiento de las formas religiosas más ligadas al naturalismo. Secularización, de *saecularis*, secular, profano, proviene de *saeculum*, es decir, siglo, tiempo, edad, época, mundo. De allí que signifique, además, la autorización que recibe un religioso/a para vivir fuera de clausura, vale decir, para vivir una vida mundana, terrenal. Los contenidos de la revelación necesitan también vivir fuera de clausura, hacerse humanos, *aggiornarse*, debilitarse, todo lo cual no va en detrimento de su autenticidad. Si hay un límite para la interpretación, ése sólo puede ser la caritas. El círculo hermeneúutico entre cristianismo y pensamiento débil tiene su eje en la caridad; la caritas debe ser criterio insoslayable de toda interpretación. Más bien nos muestran por qué el encuentro con la religión es el de una relación necesariamente delecta.

La secularización no disminuye el mensaje cristiano; por el contrario, es una realización más plena de su verdad.

*Si hay para mí una vocación a reencontrar el cristianismo, ésta significa ante todo la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados -también en el sentido de “conformes al siglo”-; en formas, pues, que no repugnen a mí, poca o mucha, cultura de hombre de mi tiempo.”*<sup>5</sup>

“Ama y haz lo que quieras” (*Dilige et fac quod vis*), la célebre sentencia agustiniana señala certeramente, según Vattimo, “el único criterio en base al cual se debe ver la secularización.” ¿Debe quedar algo por fuera del proceso de secularización? Sólo la *caritas*<sup>6</sup>. Junto a la visión dogmático-disciplinar del acontecimiento de la revelación, Vattimo reivindica el legado de Joaquín de Fiore, para quien habría una tercera edad en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación, el reino del Espíritu “en el que emerge cada vez más el sentido “espiritual” de la Escritura, y la caridad ocupa el lugar de la disciplina”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> G. Vattimo, *Ética de la Interpretación*, (tr. Teresa Oñate), Buenos Aires, Paidós, 1991, p.47

<sup>5</sup> G. Vattimo, *Creer que se cree*, ob.cit., p. 93.

<sup>6</sup> Véase el alcance del concepto de caritas y su relación con el de secularización en: G. Vattimo *Creer que se cree*, ob.cit.pp. 75 y ss.

<sup>7</sup> Véase G.Vattimo, *Más allá de la Interpretación*, (tr. Pedro Aragón Rincón), Buenos Aires, Paidós, p.92 y *Después de la Cristiandad*, ob.cit. pp. 37 y ss.

La secularización remite al proceso moderno por el cual la razón natural renunció a todo principio de autoridad que no fuera ella misma. Esto significó la desmitificación de los supuestos de fe. Hoy, desde las posturas posmodernas, se plantea como necesaria la profundización en el camino de desmitificación de la racionalidad moderna; por ende, la posmodernidad puede ser definida en términos de una *desmitificación de la desmitificación*. Según sostiene Vattimo, el proceso de secularización está en curso y debe ser radicalizado. La radicalización de la secularización moderna conduce a la rehabilitación del mito y la religión. Es decir que este proceso no tiene por qué estar reñido con la figura de Dios, sólo que Dios ya no tendrá los atributos que la metafísica históricamente le ha asignado, en tanto fundamento racional, firme y constante.<sup>8</sup>

La evangelización y la secularización son procesos en curso, que deben continuarse pero no del modo en que se han impuesto en la tradición, a través de la violencia y del dogma. La expresión “nueva evangelización” que trabaja Leonardo Boff fue acuñada por Juan Pablo II y parece corresponderse muy bien con la interpretación que hace Vattimo de la secularización. Dice Boff: “la evangelización debe anunciar la buena nueva. ¿Pero qué es? ¿Para qué sirve?” Como antes lo mencionamos respecto de Vattimo, también Leonardo Boff asume una posición comprometida con la historia y crítica del anquilosamiento del cristianismo oficial. Los contenidos de la fe no pueden estar decididos *a priori*. La buena nueva es mera retórica ineficaz si no arraiga en la referencia a las culturas concretas y a la forma en que ellas elaboran la expectativa básica de la existencia humana.<sup>9</sup> Esto último es precisamente lo que no hizo la primera evangelización en América. Aquí es necesario tener en cuenta que la secularización primera fue la del mismo cristianismo en sus orígenes, que redujo y condenó a los dioses paganos y erigió al Dios del más allá de la religión judeocristiana como único digno de veneración y respeto, dejando a todos los otros dioses de lado por falsos o diabólicos.<sup>10</sup> Este no es un dato menor porque trasluce un núcleo violento y, a la hora de pensar cristianismo y secularización en el momento presente del mundo, donde la cuestión de la diversidad o, mejor, de la unidad en la diversidad, es primordial no sólo para pensar ya la sobrevivencia de las diferencias culturales sino, más primariamente, la posibilidad misma de la vida, amenaza hoy en su totalidad. La preservación de la diversidad biológica es hoy un imperativo para el compromiso con la continuidad de la vida. Si la primera secularización vino entonces a luchar contra los cultos y dioses paganos para reivindicar la existencia del Dios único, la segunda secularización tendrá que partir del respeto de la diversidad.

En la perspectiva del teólogo brasileño, la asimilación de una nueva cosmología que nos religue nuevamente con la Tierra es el gran desafío pedagógico del presente. Respecto de una nueva alianza con la tierra, afirma Leonardo Boff: “sólo una relación personal con la tierra nos hace amarla” y si amamos no explotamos, no estragamos, cuidamos y veneramos.

<sup>8</sup> Sostiene M. Heidegger en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, *Identidad y Diferencia*, (tr. Arturo Leyte y Helena Cortés), Barcelona, Antrophos, 1990, p.153, “tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa *sui* (causa de sí mismo) se encuentre más próximo al Dios divino” (es decir al de la religión y no al Dios concebido por la especulación filosófico-metafísica).

<sup>9</sup> L. Boff, *Nueva Evangelización. Desde la perspectiva de los excluidos*, (tr. Lelia Wistak), Buenos Aires, Lumen, 1990, p. 44.

<sup>10</sup> H.G. Gadamer destaca este vínculo estrecho entre secularización y cristianismo en *Mito y razón*, (tr. José Francisco Zúñiga García), Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 15.

Se trata de aprender que somos hijos e hijas de la tierra, que somos la tierra misma que se hace autoconciente, y piensa y vive en nosotros. Qué significa aprender podemos responderlo desde la meditación de M. Heidegger: “el hombre aprende en la medida que ajusta su obrar y no-obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso.”<sup>11</sup> Lo esencial en este momento del mundo es la continuidad de la vida en la tierra. La nueva pedagogía de la evangelización parte de considerar que la tierra es un gran organismo viviente y sagrado, *Gaia*, y que como todo lo sagrado, merece respeto, cuidado y veneración.

Evangelizar hoy en América Latina, sostiene Boff, significa ante todo salvar la vida de los pobres: “sin esa dimensión liberadora, no habrá buena nueva digna de ese nombre y actualizadora de la memoria de la acción de Jesús y de los Apóstoles”.<sup>12</sup> Por su parte, la pobreza es la mayor evangelizadora de las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Así se expresa el Concilio Vaticano II al sostener que la Iglesia tiene siempre necesidad de ser evangelizada y debe aprender mucho de la historia y de la evolución de la humanidad.<sup>13</sup> Las reflexiones de Boff sobre religión y ecología son el testimonio de una fe comprometida con el presente y arraigada en la historia. Lo que hoy se presenta como el gran desafío evangelizador, a escala mundial, es el futuro de la vida.

*Una evangelización en nuestros días debe optar por la vida contra los mecanismos de muerte. La vida es tomada aquí en su sentido más rudimentario, como permanencia y subsistencia del sistema de la vida, amenazada de colapso colectivo.*<sup>14</sup>

En qué medida puede el Evangelio salvaguardar las culturas de la destrucción total: he aquí la cuestión básica. En este punto la cuestión religiosa se liga a la ecología. Se trata de asumir la causa de la vida, de ayudar al desarrollo de un sentido ecológico pleno, es decir, de salvación, de amor y respeto por todo tipo de vida pues todo lo que vive merece vivir. Boff destaca que la cuestión de la defensa de la vida está en el núcleo del evangelio: “*Vine a traer vida y vida en abundancia*” (Jn,10-10).

El cristianismo tiene la tarea de afrontar este desafío universal de la preservación del sistema sagrado de la vida a través, no de una re-evangelización sino de una nueva evangelización, de acuerdo al sentido que Juan Pablo II le dio a esta expresión en ocasión de la 19ª Asamblea general de la CELAM. Si en el período colonial fue un pilar de sustentación del orden vigente, ahora el cristianismo debe convertirse en un resorte de liberación a partir del cual el discurso ecológico se identifique con las tesis fundamentales de la Teología de la Liberación.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *¿Qué significa Pensar?*, (tr. Haraldo Kahnemann), Buenos Aires, Nova, 1972, p. 10.

<sup>12</sup> L. Boff, *Nueva Evangelización. Desde la perspectiva de los excluidos*, ob.cit., p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 69 y ss.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 79.

## Hacia una ética posmetafísica. Ecología y sacralidad

El fundamento último que erige la metafísica es algo que, se supone, la filosofía tendría el deber de conocer y la religión la tarea de adorar. He aquí el germen del nihilismo de las entrañas mismas de la metafísica y su despliegue en el *Ge-Stell*. Pero, si como pensó Heidegger, la im-posición de la técnica no se agota en su negatividad, entonces el nihilismo debe ser tenido por una chance liberadora del diálogo fecundo entre las ciencias y la filosofía. La metafísica en tanto pensamiento del *ipsem esse subsistens* se ha mostrado como un grandioso relato que ya no es sostenible y, justamente por eso, es de nuevo posible creer en Dios.<sup>15</sup> Dicho de otro modo, esto significa que el nihilismo es perfectamente compatible con la religiosidad, y sobre todo con la panteísta, pues lo que está superado no es la dimensión de lo sagrado, sino la moralidad que se ha apropiado de esa dimensión. El aserto nietzscheano de la muerte de Dios no clausura ningún diálogo con la religión.

En oposición a la metafísica, el pensamiento débil pretende rescatar la caducidad y la contingencia con el propósito de llegar a configurar una nueva ontología que se sustente en una experiencia poética y piadosa del conocimiento y la verdad, experiencias de las que dan testimonio en grado sumo figuras emblemáticas de la mística cristiana y de la poesía, como fueron san Francisco de Asís y Hölderlin.

*A la violenta supresión y extirpación de lo sensible y caduco que la metafísica ha producido, se opone el derecho de lo caduco como espera de una felicidad que será reconciliación entre lo sensible y lo inteligible, entre el espíritu y la materia, entre el yo y la naturaleza.*<sup>16</sup>

¿Cómo definir una ética nihilista? Vattimo explora la posibilidad y alcances de una ética posmetafísica y de vocación nihilista. Se trataría de una ética no asimilable a una teoría metafísica de imperativos deducidos de estructuras y esencias atemporales. La ética hermeneútica debe dar una respuesta a la relación “hombre-ser” tal como esta relación se configura en la época de la metafísica realizada, es decir, en la época de la ciencia y la técnica, *la época de la imagen del mundo*.

La perspectiva ético-hermeneútica no intenta conjurar el temor de la ausencia de fundamentos últimos con ningún otro mandato absoluto, ahistórico; no proclama una cantidad de principios a cumplir; contrariamente, consiste en la decisión de desandar las huellas metafísicas en la trayectoria del debilitamiento. Desde esta perspectiva, el valor universal de una afirmación se construye en la formación del consenso, a través del diálogo. No vale la inversa, es decir, la pretensión del derecho al consenso porque se cree estar en posesión de la verdad absoluta. “Un consenso dialógico se construye cuando se reconoce lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico y también de adquisiciones técnico-científicas.”<sup>17</sup> En sintonía con esta posición afirma Leonardo Boff: “la verdad debe darse en una referencia abierta y no en un código cerrado y preestablecido.”<sup>18</sup>

<sup>15</sup> G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 14.

<sup>16</sup> G. Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía*, ob.cit., p. 72.

<sup>17</sup> G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, ob.cit., p. 13

<sup>18</sup> L. Boff, *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, (tr. Juan Carlos Rodríguez Herranz), Buenos Aires, Lumen, 1996, p. 155

## Consideraciones finales

El sentido del término “religión” que prevalece en las reflexiones de Vattimo quizás no esté distante de una antigua y, para muchos, forzada, interpretación, con la que Cicerón<sup>19</sup> define este concepto. Según el autor romano, “religión” proviene de *relegere*, que significa releer, rever con cuidado y escrúpulo; todas tareas que debe llevar a cabo la filosofía hermeneútica, sin tratar de evitar la distorsión y la contaminación a la que todo texto histórico está expuesto. Se trata de recuperar la tradición transformándola a través de una palabra rememorante que evoca aquello a lo que se liga despidiéndose.<sup>20</sup> “Pensar es recordar” (*denken ist andenken*), leemos en Heidegger. El recuerdo tiene que estar imbuido del *pathos* (temple de ánimo, disposición y determinación) piadoso de la redención, más allá de la dialéctica redentora de la superación de corte hegeliano (*Aufhebung*). Redención, de *redimere*: “rescatar”, “volver a comprar”, pero desde el horizonte de la hermenéutica de vocación nihilista, es decir, sin expectativas objetivistas ni totalizantes.

El *pathos* amoroso del Nuevo Testamento es el que debe posibilitar y enmarcar la tarea del pensar no-metafísico y a modo de un fundamento que no acalla ningún interrogante y es condición de posibilidad para que se cumpla la consigna hermeneútica expresada por R. Rorty: que “la conversación continúe”. La interpretación es la figura de la continuidad<sup>21</sup>. Sostiene Vattimo al respecto que “la ética hermeneútica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia.”<sup>22</sup>

Vattimo encarna esta fe secularizada y contaminada en la figura del medio creyente: aquel que puede leer los textos evangélicos sin otra condición que la fidelidad al imperativo del amor. El medio creyente es también el que ha renunciado a la imposición de absolutos para conjurar sus miedos o justificar sus miserias. En *Credere di credere* define al cristiano postmetafísico como una suerte de “anarquista no violento”, un “deconstructor irónico” de todo orden que se quiera único.<sup>23</sup> Y frente a las aberraciones del catolicismo (como prohibir el uso de preservativos en plena expansión del Sida) Vattimo muestra la misma perplejidad que un no creyente.

Por su parte, para el teólogo de la liberación es claro que “religión” remite primordialmente a “religación”. Desde allí es posible acercarse a una ecología auténtica. Por eso, si puede hablarse de algo así como de un padre de la ecología, ése fue sin duda San Francisco de Asís, que practicó la auténtica evangelización amando a todos los seres, recuperando en ese acto la verdad recóndita del politeísmo religioso. Boff distingue tres razones para explicar la simpatía y la sinergia que alcanzó San Francisco con todas las cosas: una existencia poética, la fuerte experiencia religiosa y la pobreza radical.

<sup>19</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, Buenos Aires, Aguilar, 1970, II,28, pp.160-161.

<sup>20</sup> Cfr. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, ob.cit., p.47.

<sup>21</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, (tr. Alfredo Eduardo Sinnot), Buenos Aires, Paidós, 1991. En particular los capítulos I, II, III y IV.

<sup>22</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ob.cit., p.82

<sup>23</sup> Con similares características describe Rorty al filósofo de la modernidad tardía Cfr. *Contingencia, ironía y solidaridad*, ob.cit., pp.28 y ss.



Esta última no remite sólo negativamente a las cosas, no es únicamente el no tener cosas, sino algo más determinante aún: la pobreza radical es el “modo de ser mediante el cual el hombre/mujer permite que las cosas sean; renuncia a dominarlas, a someterlas y a convertirlas en objeto de la voluntad de poder humana. Meister Eckhart llamaría a esto *Abgeschiedenheit* (desasimiento, desprendimiento). Una noción presente además en Heidegger y su meditación sobre la *Gelassenheit*.

Sostiene Boff que el cristianismo necesita mirarse en el espejo del santo de Asís y alejarse de los contenidos arcaizantes de la Iglesia, que no se desprenden legítimamente de la doctrina cristiana, sino de una religiosidad no secularizada.<sup>24</sup> Se hace precisa una nueva espiritualidad, fruto de una renovada sensibilidad. La religión de la que habla Boff es la que nace de una espiritualidad que significa interiorización y traducción de los contenidos religiosos establecidos en doctrinas y credos a una experiencia personal y una vivencia integradora. Se trata de una espiritualidad que tiene menos que ver con la razón teológica que con las emociones de la verdadera *pietas*.

<sup>24</sup> Las reflexiones de Leonardo Boff siempre fueron consideradas peligrosas por la jerarquía eclesiástica. En 1984 fue sometido a proceso por parte de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe, institución presidida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, actual papa Benedicto XVI. Desde esta congregación, heredera del Santo Oficio, Ratzinger encabezó la ofensiva disciplinaria contra la Teología de la Liberación. El episcopado brasileño defendió a sus teólogos cuestionados pero no pudo evitar que en 1985 fue condenado a un año de “silencio obsequioso” y depuesto de toda función editorial y académica en el campo religioso. En 1992, después de ser advertido de una nueva punición renunció al sacerdocio.











