

INTRODUCCIÓN

Entre las múltiples «guerras de religión», presuntas o reales, que caracterizan el debate filosófico y público contemporáneo, la guerra entre laicismo y religión —entre la necesidad del pluralismo confesional y cultural reclamada por el Estado democrático y la presunta cultura autoritaria de las religiones— se está imponiendo como una de las más profundas y combatidas. Como suele suceder, este tipo de debates sufre polarizaciones que sirven más al espíritu de la polémica o a la simplificación expositiva impuesta por los medios de comunicación que a una formulación más específica de los términos del problema. También en nuestro país, las discusiones a las que asistimos hoy en día parecen orientarse sobre todo a demostrar la «diferencia» de los valores en juego y de los contendientes —laicos y materialistas por una parte, cristianos y fideístas por otra— entre los cuales no faltan las posiciones extremistas. Por otro lado, también es cierto que en medio de la disputa están surgiendo algunas

propuestas teóricas que, en lugar de alzar barreras, plantean una conciliación efectiva entre cristianismo y laicidad, entre el relativismo de la sociedad liberal y la aceptación del papel y de la importancia de las religiones en la existencia pública y privada de los individuos.¹

A modo de contribución a la discusión, este libro propone dos voces que no separan los campos de la contienda sino que los *unen*, confiándose a una intuición que ya había sido elaborada parcialmente por Max Weber, y argumentada más recientemente por Marcel Gauchet, a saber, que la secularización —y por lo tanto el laicismo— son sustancialmente productos del cristianismo; es decir, «que el cristianismo es [...] *la religión de la salida de la religión*»,² y que la democracia, el libre mercado, los derechos civiles y la libertad individual, han sido, no diremos inventados en sentido absoluto, sino «facilitados» por las culturas cristianas —hasta tal punto que incluso un filósofo escéptico y alérgico a todo lo religioso como Richard Rorty admitió hace poco.³

1. Véanse, por ejemplo, Dario Antiseri, *Relativismo, nihilismo, individualismo. Fisiología o patología dell'Europa?*, Rubettino, 2005; y Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Turín, Einaudi, 2006.

2. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it., Turín, Einaudi, 1992, pág. VIII (trad. cast.: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005).

3. Cfr. R. Rorty y G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*. A cargo de S. Zabala, Milán, Garzanti, 2005, págs. 78-79 (trad. cast.: *El futuro de la religión*, Barcelona, Paidós, 2006).

El propósito de este libro es, de hecho, doble: por una parte, pretende suministrar al lector algunos motivos de reflexión acerca de problemas que se encuentran en el centro de la discusión filosófica de los últimos años, sobre todo respecto de la relación entre religión y modernidad, de la compleja y delicada discusión entre verdad y libertad y entre relativismo y fe en un mundo en el que están aflorando nuevas formas de violencia de matriz religiosa; por otra, quiere dar cuenta de un acercamiento filosófico desarrollado durante la última década entre dos de los principales pensadores contemporáneos, el antropólogo francés René Girard y el filósofo italiano Gianni Vattimo, a través de una serie de diálogos mantenidos en distintas ocasiones públicas o académicas, reunidos aquí por primera vez.

Porque se trata, precisamente, de presentar al lector el resultado de un encuentro y de una discusión abierta y amistosa, carente de toda acritud polémica y caracterizada por un gran respeto recíproco, hemos querido resaltar los momentos dialógicos y dejar como apéndice la articulación más estrictamente filosófica de esta discusión. Allí encontraremos dos ensayos en los que Girard y Vattimo se glosan mutuamente y subrayan tanto los puntos de encuentro como sus respectivos desacuerdos. Más que un tratado sistemático de filosofía o de teología —hipótesis excéntrica respecto de las circunstancias de las que brotan los diálogos aquí recogidos— este libro podría definirse como el «diario» de una discusión, de un esfuerzo de compren-

sión y persuasión recíproca que ha sido muy poco programado, si se excluye la disponibilidad de ambos para la discusión: revela más bien una convergencia de intereses y de cuestiones cognitivo-filosóficas que tienen «la muerte de Dios» —en su doble significado filosófico y antropológico— como tema unificador, que ambos pensadores reconducen a Nietzsche (a quien Girard define como el mayor teólogo moderno después de san Pablo).

Desde la perspectiva de Vattimo, que responde a un vocabulario y a un ejercicio interpretativo más estrictamente filosófico, la muerte de Dios es encarnación, *kénosis*: un debilitamiento de su potencia trascendental que nos ha conducido históricamente a la consiguiente desestructuración de *todas las verdades* ontológicas que han caracterizado la historia y el pensamiento del hombre. Para Girard —que adopta en cambio una perspectiva exquisitamente antropológica— la muerte de Dios es la muerte *real* de una víctima inocente, de la víctima inocente por antonomasia, Cristo: aquel que es capaz de revelar, precisamente a través de su muerte, las cosas ocultas a los hombres «desde la fundación del mundo».

La apuesta teórica y hermenéutica que vincula las reflexiones de Vattimo a las de Girard se basa en la constatación de que el cristianismo no es una «religión» en sentido propio, sino el principio de desestructuración de todos los cultos arcaicos, un principio que debe revestirse de «religión» institucional si quiere iniciar un diálogo con la historicidad de los credos tradicionales. Como un caballo de Troya, se coloca

dentro del castillo milenario de las religiones naturales y lo vacía *desde dentro*, asumiendo su lenguaje y simbolismo, aunque invirtiendo completamente su significado y desmitificando toda la violencia sobre la que se erigieron los bastiones de la fortaleza religiosa tradicional. El nexo entre religión y violencia, tan evidente hoy, no nace porque las religiones sean intrínsecamente violentas, sino porque la religión es ante todo un saber sobre la violencia de los hombres. Esta desmitificación se produce, según Girard, a partir de la revelación impuesta inexorablemente por la tradición judeocristiana, una revelación que alberga la inocencia de todas las víctimas que por razones personales, sociales o políticas han sido expulsadas o asesinadas en el largo y atormentado camino de la historia del hombre. La muerte de Cristo, y su conmemoración a través de los evangelios y los instrumentos litúrgicos, ha contribuido a la percepción gradual de la actitud persecutoria adoptada por los hombres y las sociedades en el curso de los siglos.

El evangelio se convierte, así, en la clave hermenéutica que permite releer tanto la mitología como las antiguas escrituras como una progresiva constatación histórica de la matriz violenta del orden cultural, y el sacrificio de Cristo como el momento de ruptura del equilibrio que mantenía estable, recurrente, mítico, el mecanismo simbólico-religioso sobre el cual se basaban las sociedades arcaicas. El cristianismo es la culminación de una fase de desarrollo antropológico que ve al hombre luchando contra el peligro de contagiar la violencia interna a la comunidad: el hombre no

logra conjurar ese peligro sino buscando y encontrando constantemente nuevos chivos expiatorios —considerados culpables, cuando en realidad son inocentes. «Es mejor que muera uno solo, y no que perezca toda la comunidad», recita la lógica sacrificial; «Me han odiado sin motivo», dice Cristo (Jn 15,25). El cristianismo representa el momento en que el hombre se libera de la necesidad de recurrir a los chivos expiatorios y a su inmolación para resolver los conflictos y las crisis comunitarias, y reconoce la inocencia de esas víctimas y de la arbitrariedad de su culpabilización.

Precisamente esta muerte, que el cristianismo propone como fundadora y reveladora, y que la tradición cultural (y no sólo filosófica) occidental interiorizó y metabolizó hasta sus últimas consecuencias, se encuentra en la base de los procesos culturales que condujeron —a través de un desarrollo histórico no exento de obstáculos, resistencias e inercias de carácter socio-antropológico— al mundo occidental tal como lo conocemos: un mundo inspirado por principios éticos sobre cuyo fundamento deben tutelarse el derecho y la libertad de cada individuo, y las víctimas, socorridas y protegidas; un mundo en el que la separación entre Estado e Iglesia es un dato no sólo adoptado por la historia sino prescrito por la misma doctrina cristiana, que prevé explícitamente las razones de la política, aunque no las considere suficientes para la verdadera paz del hombre.⁴

4. En torno a esta cuestión véase el iluminador diálogo mantenido por Mauro Ceruti y Giuseppe Fornari, en *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Milán, Cortina, 2005.

Por lo tanto, la ruptura del círculo sacrificial efectuada por la revelación judeocristiana puso en marcha un desarrollo histórico que culmina en nuestra época, en la nueva especiación postmoderna, evidenciando una paradoja extraordinaria: en el momento en que parece querer liberarse definitivamente de la constricción de los vínculos religiosos y confesionales, la cultura occidental revela —a través de lo que Girard define como «una expulsión racionalista de lo religioso»— su raíz más profundamente cristiana. El horizonte ideológico de la cultura contemporánea está construido por completo en torno a la centralidad de las víctimas, las víctimas de la Shoa, las víctimas del capitalismo, las víctimas de las injusticias sociales, de las guerras, de las persecuciones políticas, del desastre ecológico, de las discriminaciones raciales, sexuales, religiosas. Y, sobre todo, la tradición judeocristiana ha colocado esta víctima inocente en el centro de nuestro horizonte discursivo.

Si partimos de la premisa de que cristianismo y secularización (y laicismo y relativismo, en tanto que subproductos de los primeros) están estrechamente vinculados, hay que avanzar un paso más en la discusión relativa a las modalidades de este proceso de secularización, tanto desde el punto de vista histórico como del de su fenomenología contemporánea. Sobre esto, Vattimo se ha prodigado de manera más extensa y articulada que Girard, ya en las páginas presentadas aquí por primera vez, ya en libros como *La fine della*

modernità (1985), *La società trasparente* (1989), *Dopo la cristianità* (2002) y *Nichilismo e emancipazione* (2003).* El esfuerzo de Vattimo en estos años ha consistido en doblegar el heideggerismo para convertirlo en una filosofía a la altura de la fragmentación de sentido en que el hombre postmoderno occidental se ha encontrado inmerso —una filosofía que nos pudiera ayudar como instrumento de diagnóstico en esta transición epocal, y capaz de construir un horizonte de esperas en el que pudieran encontrar su lugar determinadas elecciones políticas de carácter progresista y emancipador.

Dado que Girard no es un pensador público ni un intelectual militante en el sentido tradicional, ha hecho poco uso de su reflexión antropológica para interpretar la realidad social y política contemporánea, estando más interesado en el análisis de las culturas míticas, por una parte, y en la perspicacia reveladora de la Biblia respecto de la violencia sacra de las religiones naturales, por otra. Sin embargo, recientemente se ha visto involucrado en una serie de debates públicos mientras que determinados sucesos históricos (el terrorismo de origen religioso *in primis*) han entrado en el ámbito de sus perspectivas teóricas: en el siglo xx pocos, como él, han pensado con tanta asiduidad en la relación entre religión y

* Todas estas obras están traducidas al castellano: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987; *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 2004; *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003; y *Nibilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004. (*N de la t.*)

violencia. Desde esta perspectiva, hay que agradecer a Vattimo que nos haya acercado a un autor «menos actual» (y poco «políticamente correcto») como Girard, así como el haber comenzado a discutir el papel y la importancia de la religión dentro de la propia perspectiva filosófica y existencial en tiempos no sospechosos —de las primeras lecturas girardianas de la mitad de la década de 1980 a los encuentros estadounidenses de mediados de los años noventa— es decir, mucho antes de que los hechos impusieran dramáticamente su urgencia.⁵ Por otro lado, Vattimo ha permanecido fiel a su posición deconstructiva, hermenéutica y relativista, incluso el día después del 11 de septiembre, mientras que una multitud de intelectuales de varias extracciones se prodigaba cantando el *de profundis* a lo postmoderno y a sus declinaciones filosóficas.

La principal preocupación del filósofo italiano (y en estos diálogos se nota la urgencia con que la expone) sigue siendo, por una parte, elaborar un sistema de pensamiento que contribuya a desestructurar las pretensiones de definición «natural», fisicista, de qué es el hombre, denunciando sus verdades ontológicas, inmutables y «científicas» como productos históricos y contingentes y, sobre todo, como instrumentos de imposición coercitiva por parte de quienes han ejercido el poder simbólico, político o económico; por

5. De ello da testimonio la tercera secuencia de este diálogo, que tuvo lugar en 1996, y los dos ensayos escritos en 1999 y publicados aquí como conclusión del volumen.

otra, inscribir la tradición hermenéutica dentro de una historia de la revelación, constatando a través de una declarada lectura heideggeriana de Girard el vínculo entre «ontología nihilista y *kénosis* de Dios». En Vattimo, parece leerse una visión «teleológica» del destino del cristianismo que, aparentemente, procede, a través de la obra de la gracia y la redención, según un finalismo lineal e inmanente: el destino de la cristiandad será disolver todas las estructuras ontológicas y de verdad que el hombre ha impuesto violentamente a sus congéneres y, con ellas, todos los aparatos burocráticos y coercitivos que limitan las libertades individuales. Con ello se abre el camino a una comunidad del amor que se fundamenta en compartir principios negociables sobre la base de un acuerdo intersubjetivo. Girard advierte en esta posición una esperanza de desarrollo histórico excesivamente optimista, que se basaría en una perspectiva filosófica demasiado ligada a una dimensión específicamente lingüística y que disolvería, por las mismas razones políticas que habrían animado el proyecto, el principio de realidad. Por el contrario, el discurso de Girard parte de una perspectiva antropológica de carácter genuinamente realista, dominada por lo que él denomina *sentido común*, que sitúa al hombre y a la historia en un contexto de «permanencia evolutiva», sin atribuir las características inmutables a la naturaleza humana —circunstancia que, naturalmente, habría impedido al cristianismo cambiar el mundo— pero refiriéndose a formas de «resistencia» antropológica, sociológica y psicológica que requerirían

procesos de transformación de larga duración. Nada ontológicamente estable, sino un avance que procede de manera mucho más lenta y costosa de lo que cada uno de nosotros (y el mismo Vattimo) pudiera imaginar. Girard no cree, por ejemplo, que la conciencia postmoderna de vivir en «el mundo relativo de la verdad a medias»⁶ pueda representar, para el hombre contemporáneo, un tiempo desprovisto de ansias y neurosis. Además, en su opinión, el «consenso lingüístico intersubjetivo» expresado por la comunidad del amor preconizada por Vattimo —una comunidad que debería pacificarse mediante la práctica de un diálogo interpersonal, compartiendo lenguaje y preferencias— es demasiado solipsista, porque no especifica las modalidades y los peligros de las relaciones inherentes a ella, ni reconoce su naturaleza *mimética* (definible de otro modo como imitativa y competitiva) y, por lo tanto, no es capaz de prever ni controlar las implicaciones antagonistas y violentas que le son propias.

Girard, aun compartiendo muchas de las premisas teóricas de Vattimo, pone entre paréntesis esa «confianza» del filósofo italiano en un camino linealmente «progresivo» de la historia de la revelación, y abre paso a la duda respecto de posibles convulsiones históricas presentes y futuras que no vacila en nombrar como *tragedia*; prefiere confiarse, con ello, a la palabra «apocalíptica», que se propone al hombre

6. S. Zabala, «Introducción», en R. Rorty y G. Vattimo, *op. cit.*, pág. 29 de la traducción.

contemporáneo en su doble significado: apocalipsis como *revelación* y como despliegue de la *violencia*. La revelación del mensaje cristiano, un mensaje que rompe las barreras impuestas por lo sagrado natural, puede conducir al hombre a la salvación de la paz de Dios, pero puede privarlo también de las protecciones sagradas que fueron erigidas para preservarlo de su propia violencia. El cristianismo es creativamente liberador, aunque en esta liberación hay lugar para una creatividad negativa, diabólica y destructiva. Si el mecanismo sacrificial ya no puede funcionar al revelarse su absoluta injusticia y arbitrariedad, la sociedad moderna se encuentra en una nueva fase *experimental*, en la que la historia se convierte en un laboratorio para hallar nuevos mecanismos de equilibrio y estabilidad. El hombre de hoy se sirve, por lo tanto, de estructuras de «contención» que —basándose en formas de trascendencia secularizada, tales como la ideología del estado democrático, la tecnología, el capitalismo avanzado, la espectacularización *mass media* o la mercantilización de las relaciones individuales— logran retardar el acontecimiento apocalíptico. De ahí la necesidad de no acelerar la disolución del denominado *katechon*, esto es, de las estructuras que frenan momentáneamente la violencia humana, incluidas las estructuras políticas y eclesiales. Sin embargo, Vattimo rechaza cualquier perspectiva apocalíptica al respecto y prevé más bien una progresiva liberación, mediante la gracia de Dios, de la necesidad de límites de todo tipo, prescindiendo de su utilidad «catequética».

El contencioso que se manifiesta entre Vattimo y Girard, además de metodológico y lingüístico es, en sentido lato, de naturaleza «política». En relación con los otros diálogos propiciados por Vattimo sobre temas de carácter religioso (pensemos en los que mantuvo con Richard Rorty o Jacques Derrida),⁷ puede determinarse una mayor divergencia o polarización en este sentido. El «progresista» Vattimo intenta arrastrar al «conservador» Girard a su propio terreno. Vattimo pide a Girard que acepte todas las premisas implícitas en su razonamiento sobre el cristianismo como religión de la revelación del fundamento persecutorio, «victimario» de la cultura humana y, por lo tanto, como religión que desestructura desde el interior todas las religiones naturales, desconstruyendo además todas las estructuras rígidas impuestas por la historia: aparatos estatales o eclesiásticos, las nociones autoritarias de verdad y de naturaleza, etcétera.

Naturalmente, en las palabras de Vattimo se produce una batalla no sólo filosófica sino también existencial, en el sentido de que su trayectoria personal se impone como un intento de conciliar la tradición católica de la que él proviene y con la que se siente en deuda cultural y moral, con el proyecto de emancipación política al que desde hace tiempo dedica parte de su actividad: una batalla que tiene como uno de sus núcleos principales la lucha a favor de la dife-

7. J. Derrida y G. Vattimo (a cargo de), «La religione», *Anuario Filosófico Europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

rencia sexual y que, precisamente, encuentra uno de sus mayores obstáculos las resistencias de la Iglesia en temas como el ejercicio de la sexualidad —de los que, según Vattimo, no debería ocuparse en absoluto.⁸

Sobre estos puntos Girard no se pronuncia o, mejor dicho, como buen católico, acepta el magisterio de la Iglesia.

Por otra parte, cabe recordar que la teoría mimética sobrepasa también las posiciones políticas que el mismo Girard puede adoptar, según el momento, sobre determinadas cuestiones, aunque ello sólo se debiera a que sus análisis presuponen explicaciones fenomenológicas con un alto grado de ambivalencia.⁹

En lo que concierne a la historia de la Iglesia y de su papel en la época postmoderna (o «postsecular» como diría Habermas), también puede suceder que ésta esté avanzando efectivamente en la dirección «debilitista» auspiciada por Vattimo, pero sin duda Girard no piensa en una suerte de «eutanasia» instantánea del aparato eclesial apenas éste llegue a darse cuenta de que el verdadero destino de la cristiandad reside en su «extinción». Desde una perspectiva asimismo histórica, Girard considera que una Iglesia más «débil»,

8. *Cfr.* R. Rorty y G. Vattimo, *op. cit.*, pág. 121.

9. Mauro Ceruti, que observa en la hipótesis de Girard una teoría capaz de descubrir una visión compleja de la realidad, subraya a propósito la necesidad de «contrastar la tendencia a absolutizar los distintos aspectos sistémicos en clave exclusivamente negativa o positiva»; M. Ceruti y G. Fornari, *op. cit.*, pág. 28.

menos estructurada o jerárquica, no protege en absoluto a las sociedades de derivas violentas, sino más bien lo contrario. Las escisiones protestantes, con aparatos eclesiásticos más «ligeros» y «secularizados», con una relación hermenéuticamente más «madura» con el texto bíblico, han elaborado a menudo teologías más duras y menos caritativas, así como visiones más radicales sobre lo que debía ser el espíritu del cristianismo. Las escisiones se producen a menudo en nombre de una verdad más pura, ya no atenuada. El contexto cultural más representativo de una deriva individualista y privatista de lo religioso —Estados Unidos, donde las iglesias y sectas alcanzan un número astronómico— no ha producido una sociedad internamente menos violenta, ni más pacificada que la europea, «asediada» por el catolicismo.

«¿Verdad», pues, «o fe débil?». En consecuencia con lo dicho, el título de este libro predica una ambivalencia tal vez más fuerte de la que ambas disyuntivas, una más «atenuada» que la otra, parecen expresar. Por una parte, tenemos la *verdad* como verdad de la víctima, verdad de la revelación cristiana que ha devenido verbo impregnado de nuestra modernidad (por lo que, según Girard, puede aceptarse el relativismo social pero no el relativismo epistémico); por otra parte, una *fe débil* que, como también intuye Vattimo, aun respondiendo a una exigencia legítima de emancipación, puede asumir en el mundo (post) moderno el rostro de un cristianismo «descristianizado»: una fe débil corresponde a una fe cada vez más individual y desestructurada, «confeccionada a medi-

da» de las necesidades y las exigencias individuales, ciertamente conforme con los intereses existenciales legítimos pero que, a menudo, aparece como una variante o una adecuación a la diferenciación mercadotécnica con la que el mercado ha estructurado las preferencias individuales. Aquel gran «supermercado» de las opciones individuales tan temido por Vattimo.

En realidad, también en estos argumentos las divergencias dejan espacio a un posible acercamiento: Vattimo reivindica una fidelidad salvífica ante la tradición como el recurso hacia el cual dirigirse para dar sentido a la propia continuidad de pensamiento y acción —una tradición que debería detener la potencial parcelación interpretativa de una perspectiva puramente hermenéutica; Girard, de acuerdo por completo con la necesidad de vivir en una sociedad laica en la que la autonomía de la política en la esfera pública esté absolutamente preservada, cree, por otra parte, en la fidelidad a la Iglesia, y a la Iglesia católica en particular, como núcleo simbólico fuerte contra las derivas patológicas del individualismo contemporáneo y como instrumento histórico irrenunciable para contener la violencia y los peligros autodestructivos del hombre, dispuestos siempre a desencadenarse.

Si Vattimo confía en la progresiva y emancipadora disolución de todas las ontologías como destino positivo e irreversible de la cultura occidental, el hombre contemporáneo —es decir, el hombre globalizado e

interconectado, expuesto a dosis cada vez mayores de interdependencia y alteridad— parece, por otra parte, poco propenso a contentarse con el vacío dejado por la desaparición de los credos y las ideologías, o por la disolución de la ontoteología de la filosofía tradicional. El problema consiste en que la falta de fundación y de fundamento se sustituye en la actualidad con su caricatura, el fundamentalismo, que recupera todas las formas persecutorias características de lo sagrado. Con la lógica de la paradoja, como ha subrayado recientemente Giuseppe Fornari, son precisamente los integristas musulmanes quienes con mayor sagacidad interpretan el vínculo entre desacralización y cristianismo: combaten ciertamente a Occidente en cuanto cristiano, pero sobre todo en cuanto secularizado, laico, pluralista y relativista.¹⁰ Lo que el integrismo islámico teme del cristianismo no es la palabra del Evangelio ni la autoridad del papa, sino su secularización y su laicidad, su fuerza desestructurante del orden religioso tradicional. Por otra parte, cuando los fundamentalismos se transforman en violencia antagónica muestran en qué medida son ellos mismos el producto de una atormentada negociación histórica con la secularización y la modernidad. Cuando el fundamentalismo, en lugar de encerrarse en su propia autosuficiencia, se pone abiertamente en conflicto, ello significa que ya comparte las preocupaciones y los intereses básicos de su adversario. La violencia enmascarada de religiosidad que los extremistas islámi-

10. *Ibíd.*, pág. 207.

cos perpetúan es ya, de hecho, el indicio de un principio de descomposición de esa misma religiosidad, de la circunstancia de que la cultura a la que pertenecen —como, por otra parte, toda la cultura mundial— ya está impregnada de laicismo secular, de racionalidad técnica, de utilitarismo económico, de propaganda *mass media* y para-ideológica, y termina contraponiéndose a Occidente en términos puramente de rivalidad.

Es natural que, dadas estas premisas, se introduzca en el orden del día la necesidad de cómo construir y articular un diálogo interreligioso a partir de la apuesta teórica aquí expuesta. Se trata de perspectivas tan complejas que exceden los límites de los temas afrontados en estos diálogos, que tal como nacieron tenían otros intereses, pero ciertamente pueden encontrarse motivos importantes para abrir una discusión que, por ejemplo, contemple la idea de una cristianización subrepticia del mundo a través de la penetración del mercado y de la técnica, por una parte, y de las instituciones laicas de carácter democrático, por otra.¹¹ Si para Girard y Vattimo existe una importancia y decisividad histórica del cristianismo es tal vez, precisamente, en el terreno de la laicidad, donde la herencia de la tradición judeocristiana puede acoger a las demás religiones, porque esa herencia histórica puede dirigirse a las demás confesiones sin presentarse como una forma de homologación religio-

11. Sobre esta cuestión han discutido extensamente Ceruti y Fornari, *op. cit.*, págs. 208 y sigs.

sa, dentro de una condición paritaria de diálogo;¹² conscientes siempre por otra parte de que las «otras» culturas tienden también «a ver la misma laicidad del espacio político como una amenaza a su autenticidad y, por lo tanto, a no asumirla como una condición positiva de libertad, sino como un límite negativo que hay que rechazar».¹³

Tanto para Girard como para Vattimo se trataría de buscar en las distintas tradiciones confesionales y religiosas núcleos de sentido común que se orienten hacia una *disminución de la violencia* y del conflicto. Para Vattimo, siempre debe preferirse un criterio de disminución progresiva de la violencia a cualquier principio de igualdad. Además, la perspectiva hermenéutica que él propone adquiere una importancia fundamental si pensamos en lo decisivo que es el problema de la interpretación a la hora de emancipar lo religioso de toda forma de fijación con los textos sa-

12. Giancarlo Bosetti, al introducir el diálogo entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, subraya que «la virtud reivindicada por el [entonces] cardenal a favor del cristianismo frente a las demás culturas y religiones no es la del valor de verdad de la que ésta gozaría en el plano religioso [...], sino la de una mayor cercanía, afinidad y capacidad de convivencia con la democracia liberal, en la que “predomina ampliamente la cultura laica de una rigurosa racionalidad, de la que Habermas [...] nos ha suministrado una imagen convincente”»; G. Bosetti, *Idee per una convergenza “postsecolare”*, en J. Habermas y J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cargo de G. Bosetti, Venecia, Marsilio, 2004, pág. 15.

13. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un Cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002, pág. 101 (trad. cast.: *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 203).

grados, para *historiar* el contenido de dichos textos y liberarlos de las formas persecutorias características de lo sagrado —y encontrando en ello, no por azar, una referencia doctrinal y política en el islam moderado (pensemos en intelectuales como el iraní Mohsen Kadivar) que está poniéndose a prueba con algunas cuestiones fundamentales, tales como el respeto de los derechos humanos y de las minorías, la emancipación de las mujeres, la abolición de los castigos corporales, a partir precisamente de una renovada relación hermenéutica con la tradición y las escrituras. Para Girard se trata, además, de reconocer una adhesión común a una perspectiva victimológica, de una victimología que no produzca nuevas víctimas, en cuanto el conflicto entre religiones, o entre grupos étnico-nacionales, basada a menudo y de buen grado en la postura victimista con afán de rivalidad, es decir, en la pretensión de ser más víctima que los demás para justificar las propias violencias vengativas; lo cual atestigua de nuevo, desde un punto de vista girardiano, la sustancial cristianización del discurso simbólico de la comunidad internacional: esto es, una comprensión transversal de los mecanismos de victimización que opera de modo intercultural e interreligioso.

Por otra parte, como ha explicado el pensador francés en sus libros más recientes, todas las religiones poseen en cierta medida una dimensión «profética». Todas han contribuido a la lenta revelación de la verdad sobre la víctima, que no pertenece como monopolio —aun habiendo sido totalmente expuesta

por el cristianismo— ni sólo a éste, ni a la Iglesia católica, ni a Occidente, sino a toda la humanidad en su conjunto.

PIERPAOLO ANTONELLO

Agradecimientos

Un agradecimiento especial, naturalmente a René Girard y Gianni Vattimo por su disponibilidad recíproca y el buen humor demostrado en todas las ocasiones en que se han encontrado, y por su eficaz ayuda a la hora de construir este volumen. Un agradecimiento también a las administraciones de Falconara y de Ancona por haber acogido el encuentro sobre «Fe y relativismo», así como a Alberto Garlini y al comité organizador de *Pordenonelegge* por haber recogido y permitido la publicación del diálogo sobre «Cristianismo y modernidad».