



---

*Artículo*

---

**Sobre religión, en diálogo con Vattimo**

Mikel Aramburu-Zudaire<sup>1</sup>

Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria del Gobierno de Navarra

**[aranzumiel@gmail.com](mailto:aranzumiel@gmail.com)**

Recibido: 10/09/18

Aceptado: 02/11/18

## **Resumen**

El artículo expone, en primer lugar, las principales tesis en perspectiva hermenéutico-*debolista* (de *pensiero debole* o *pensamiento débil*) y también biográfica, del filósofo italiano Gianni Vattimo sobre religión, en particular la cristiana católica, a partir de su libro *Creer que se cree*. A continuación se presentan resumidamente varios diálogos en torno al tema habidos con otros filósofos y pensadores contemporáneos con quienes hay más coincidencias que diferencias. Entre ellos se particulariza un intercambio con José Luis L. Aranguren (1909-96) propuesto por el autor del artículo y basado en su propia investigación sobre este filósofo español.

**Palabras clave:** Gianni Vattimo, retorno de lo religioso, cristianismo, secularización, hermenéutica *debolista*, José Luis L. Aranguren.

## **Abstract**

This article presents the principal theses on religion of the Italian philosopher Gianni Vattimo, from a hermeneutic-*debolist* (from *pensiero debole* or *weak philosophy*) and biographical perspective; in particular that on Roman Catholic Christianity, from his book *Credere di credere* (*Belief*). This is followed by a summary of some dialogues on the subject by other contemporary philosophers who have more common ground than differences with Vattimo. Especially noteworthy among these dialogues is an exchange with José Luis L. Aranguren (1909-96), proposed by the author and based on his own research on this Spaniard philosopher.

**Key words:** Gianni Vattimo, return of the religious, Christianity, secularization, *debolist* hermeneutics, José Luis L. Aranguren.

*Y si creo en Dios, o por lo menos **creo creer** en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela por vía cordial en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia.*

Miguel de Unamuno

## **1. Introducción**

La relación del filósofo italiano Gianni Vattimo con la religión, en concreto con la cristiana católica - aunque fuera durante muchos años como «miserable ex-católico» (Vattimo & Paterlini, 2008:140) - forma parte inseparable de su propia vida y esta es una clave esencial para entender sus ideas, mayormente intuiciones fragmentarias. Así lo narra en primera persona, al cumplir los 70 años, en un libro autobiográfico y de título tan expresivo para el tema que nos ocupa como *No ser Dios* (Vattimo & Paterlini, 2008). En un capítulo expresamente se refiere a su «retorno al cristianismo» (pp. 211-215), no justo al mismo que viviera con cierto fervor en la infancia y primera juventud cuando era católico practicante y militante, pero sí con al menos la misma autenticidad. En ello influye, según confiesa, su contacto con la obra del antropólogo e historiador francés René Girard, autor de la célebre teoría sobre la violencia de lo sagrado y del mecanismo victimario, que supone toda una iluminación y gracias al cual, a pesar de ciertas polémicas o diferencias, cree lograr el vínculo estrecho de conceptos clave de su propia teoría filosófica, a saber, debilitamiento, secularización y cristianismo.

La tesis girardiana del *chivo expiatorio*, que se invierte en el caso de la muerte de Cristo, resulta una novedad tan clamorosa, según Vattimo, que sólo puede venir de «fuera», de una sabiduría no humana, lo cual no supone una prueba de la existencia de Dios pero sí «algo bellissimo, casi demasiado bello para ser verdad», que él no logra desmentir racionalmente. Por eso se considera cada vez más un «filósofo cristiano» y cree que la historia tiene un sentido salvífico y bien secuenciado. Ante esta religión o te enrolas como

---

tal cristiano o lo haces entre los fundamentalistas racionalistas o islámicos. Vattimo se pronuncia afirmando que sólo «querría enrolarme entre los *débiles*. Pero somos cuatro gatos» (Vattimo & Paterlini, 2008: 213 y 215).

Siguiendo la propuesta –siempre problemática y enmarcada dentro de su propia filosofía– de la profesora Teresa Oñate, discípula de Vattimo y su mayor especialista y divulgadora española, podemos diferenciar tres períodos, de más o menos dos décadas cada uno, en el arco de producción del filósofo turinés, siendo el tercero y último el que se abre en 1996 con el llamado por Oñate «giro religioso-*kenótico*», hermenéutico (la *kehre* de Vattimo), cuando se publica el libro *Creer que se cree* (Oñate & Arribas, 2015: 67-69 y 118-119).

Para mi exposición tomo como base precisamente ese libro de Vattimo, «breve opúsculo *edificante*, autobiográfico» (Vattimo, 1996: 122), que opino es el esencial en la formulación originaria sobre el tema que nos ocupa. También analizo diversas publicaciones, de las últimas décadas, en las que Vattimo aparece como coprotagonista mediante el formato de encuentro y diálogo con diferentes filósofos. Además, como en un nuevo diálogo a vueltas con la religión, introduzco la figura del pensador español José Luis López Aranguren (1909-96) sobre quien he publicado hace poco una monografía relativa a sus ideas en torno a la religión (cristiana), la secularización y la laicidad (Aramburu-Zudaire, 2017a).

## **2. Retorno religioso, secularización y cristianismo en la vida y el pensamiento de Vattimo**

Desde *Creer que se cree* (Vattimo, 1996) se puede afirmar que el gran tema religioso de nuestro tiempo, según Vattimo, es la *secularización*. A través de ésta nuestro filósofo revela una gran intuición, como vamos a ver, que la va a consolidar con los años, si bien en ningún caso desarrolla un tratado canónico acabado o una filosofía de la religión sistemática. Aun reconociendo su incompetencia exegética, pero como estudioso filósofo u «observador y crítico de las costumbres contemporáneas» (Vattimo, 1996:83) - que para él viene a ser lo mismo -, decide hablar de religión en primera persona con todo el riesgo narcisista que eso entraña y dejando huecos en el discurso. Ello se lo exige su «descubrimiento decisivo» - casi como le ocurrió a Lutero en la conocida *experiencia de la torre* -, vivido «como un gran acontecimiento» que le ha permitido restablecer una

---

continuidad con su origen religioso personal. Ha sido «un retorno a casa» y no tanto a la «disciplina amenazadora y tranquilizante a la vez» de la Iglesia católica (Vattimo, 1996:39).

Se trata de una idea de la secularización, característica histórica del Occidente moderno, como hecho interno del mismo cristianismo y ligado positivamente al sentido último del mensaje de Jesús de Nazaret. Lo que Vattimo denomina *debilitamiento* - una de las claves de su pensamiento - tiene a la secularización como su caso más eminente, eso sí, siendo central el significado religioso de todo el proceso. La llamada ontología débil que postula un ser de vocación nihilista es, por tanto, la transcripción del mensaje cristiano no sólo a la economía, como mostró la obra clásica de Weber sobre el espíritu calvinista del capitalismo, sino a todos los rasgos de la civilización occidental, que se estructuran en referencia a la Biblia. Hoy, aunque dicha civilización se profese laica, descristianizada o poscristiana, en sus raíces se halla aquella herencia religiosa y se puede hablar de una secularización positiva como rasgo propio de la modernidad (Vattimo, 1996: 40-44). Estamos, pues, ante una concepción no metafísica del mismo ser, siguiendo en ello a Heidegger, y a un planteamiento *circular* en el que, tanto partiendo de la ontología débil como de la herencia cristiana, se culmina igualmente en una misma ética de la no-violencia. Vattimo es consciente que su teoría posmetafísica sólo pretende persuadir desde la interpretación sin aspirar a una descripción definitiva y universal, objetivista, que caiga de nuevo en la metafísica (Vattimo, 1996: 45-49).

En su reflexión sobre el fenómeno de la secularización, Vattimo también enlaza con la importante literatura teológica del siglo XX que ha aportado serias meditaciones sobre el significado purificador, para la fe cristiana, del fenómeno secularizador (por ejemplo, la llamada *teología dialéctica* protestante de Karl Barth o Friedrich Gogarten). La secularización positiva que vislumbra Vattimo parte del misterio de la encarnación de Cristo con su *kénosis* o abajamiento en la condición divina (Flp 2, 6-11), ya iniciado en el pacto entre Dios y *su* pueblo en el Antiguo Testamento. Este abajamiento continúa realizándose en la historia hacia la superación de la originaria esencia violenta de la sacralidad y de la misma vida social, tal como lo descubrió el ya citado Girard (Vattimo, 1996: 51-52). Jesús, antes de dejar este mundo, promete a sus discípulos que les va a enviar el «Espíritu de Verdad» que continuará la historia salvífica con la reinterpretación del contenido de la doctrina. Se invita así a interpretar históricamente de un modo cada

---

vez más *verdadero* la Escritura y a una salvación entendida como *evento* que realiza con mayor plenitud la *kénosis* iniciada en la Encarnación del Hijo de Dios. Para Vattimo se desmienten los sueños metafísicos de la religión natural que piensa a Dios como lo absoluto, omnipotente, trascendente. De este modo, la secularización, en cuanto disolución progresiva de toda sacralización naturalista, se constituye en la esencia misma del cristianismo (Vattimo, 1996: 52-54).

En otro libro que titula *Después de la cristiandad*, Vattimo (2003) repite y en parte amplia o desarrolla lo recogido en *Creer que se cree*, e insiste en esa idea de la historicidad constitutiva de la revelación, es decir, que la historia de la salvación está en curso y no se ha clausurado. Una de las cosas que añade es un capítulo sobre las enseñanzas proféticas milenaristas del abad medieval calabrés Joaquín de Fiore y su esquema de la historia en tres edades. La última, cuya llegada estaba próxima, será precisamente la edad del Espíritu, cuando vivamos en un estado de gracia más perfecto, en libertad, caridad y contemplación, como amigos de Dios. Según Vattimo, en la enseñanza joaquinista resulta posible suscitar la imagen de una religiosidad posmoderna (2003:42-44 y 58). Además, Vattimo insiste que la gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es justamente la citada encarnación de Cristo, la *kénosis* que pone fuera de juego todo lo trascendente, incomprensible, misterioso, y con ello cualquier justificación del autoritarismo de la Iglesia y de sus posiciones dogmáticas y morales. No se trata, asegura Vattimo, de proponer un cristianismo demasiado fácil sino de abrirse a otro «amigable» que se atenga más fielmente a las palabras del mismo Jesús en el Evangelio que pasa a llamarnos sus amigos en lugar de ser siervos de Dios (Vattimo, 1996: 61-63).

Ese cristianismo «reencuentrado» por Vattimo proporciona asimismo un principio crítico que nos orienta en el mundo, ante la Iglesia y en relación al mismo proceso de secularización, estableciendo un *límite* frente al posible relativismo derivado de cualquier interpretación de la Escritura. Se trata del agustiniano precepto *dilige, et quod vis fac (ama y haz lo que quieras)*, que expresa bien ese único criterio de la secularización positiva, la *caritas* que impregna todo el Nuevo Testamento pero despojada de sentido metafísico. Este amor o *caridad* carece de verdadera ultimidad, no es fundamento ni causa primera objetivamente dada, pues toda ultimidad conlleva una violencia implícita que acalla cualquier nuevo interrogante (Vattimo, 1996: 73-77). La violencia es así entendida en términos de *hacer callar*, como interrupción del diálogo de pregunta y respuesta

---

provocada por el fundamento *último* de toda metafísica esencialista (Vattimo, 2004: 169, nota 10). En contraste, la *caritas* nos hace no olvidar nuestra procedencia, la tradición, en este caso cristiana, a pesar de los escándalos de la historia, por ejemplo las Cruzadas o la Inquisición (o últimamente haberse conocido los graves abusos sexuales a menores cometidos por miembros del clero o de órdenes religiosas), y a pesar de la enseñanza, cuando es fundamentalista, de la Iglesia. Por eso, el cristianismo de Vattimo tampoco tiene nada que ver con ese otro apocalíptico, dostoievskiano o trágico que no deja de ser el último gran equívoco metafísico del pensamiento cristiano con su idea de la separación radical entre la historia de la salvación y la historia secular (Vattimo, 1996:100-102).

Crear entonces significa no aceptar literalmente todo lo escrito en el Evangelio y en la enseñanza dogmática de la Iglesia sino esforzarse por entender qué sentido tienen los textos sagrados para cada cual, aquí y ahora, es decir, leer los llamados *signos de los tiempos* con la única reserva y límite del mandamiento del amor. Éste es lo único no secularizable como mandato *formal* casi equivalente al imperativo categórico kantiano. En el siglo pasado se han dado ya ejemplos de *autenticación* secularizante de la fe como la idea de un cristianismo adulto y sin religión del pastor y teólogo protestante, víctima del horror nazi, Dietrich Bonhoeffer (*Jesús no nos llama a una nueva religión, sino a la vida*), quien se dirige a Dios por el camino de la derrota y el fracaso y no como al supremo *deus ex machina* que lo resuelve todo (el Dios *tapagujeros*). Bonhoeffer forma parte de la reflexión, a raíz de la *Shoah*, sobre un Dios no omnipotente sino débil, necesitado del ser humano en su lucha por el triunfo del bien. Por eso, según Vattimo, hoy nadie debería poder decir que *Dios no existe* ni tampoco que su existencia y naturaleza estén racionalmente establecidas de forma definitiva (Vattimo, 1996:79-82).

En cuanto a los contenidos específicos de la religión, una vez consolidado el principio de la secularización, Vattimo no pretende volver a poner en orden su vida basándose en la moral católica tradicional ni reencontrar la verdad de la fe en su literalidad. Lo que quiere, tal como se puede deducir, es interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús enseñó a hacerlo, sin las supersticiones e idolatrías filosóficas y morales de la doctrina eclesiástica, *traduciendo* la letra, con frecuencia violenta, de los preceptos y profecías, a términos más *conformes al siglo* (secularizados) y al mandamiento supremo de la caridad. Y para Vattimo resulta una clara expresión de caridad reconocer los derechos de personas y grupos, no por ser *naturales* y enfrentando así una metafísica a otra, sino

---

porque en su reconocimiento se limitan las situaciones violentas objetivas contra alguien. Pone de ejemplos el sacerdocio femenino o algo que vive muy cerca como la homosexualidad (Vattimo, 1996: 92-94).

Su propuesta, en fin, es «una fe *reducida*» en la que la interpretación *kénótica* de los artículos del Credo - un *símbolo* de valor externo - corre paralela a la vida de cada uno, al compromiso por encarnar los principios en la propia existencia sin convertirlos en mera fórmula. Tampoco cuando se reza el Padrenuestro se puede caer en el realismo de las palabras o términos cargados de su contexto histórico y biográfico e ignorar la problematicidad de atribuir a la divinidad caracteres humanos o vinculados a un determinado modelo de familia. Entonces, si todo queda resumido en caridad - pues incluso el Evangelio dice que la Ley entera y los Profetas se reducen al mandamiento del amor a Dios y al prójimo -, ¿qué significan todas las narraciones de la Escritura y las interpretaciones dadas en la historia de la espiritualidad y la teología cristianas? Para responder, Vattimo se hace otra pregunta, a saber, si el acto de fe que Dios nos pide no consistirá precisamente en reconocer en los mitos de la Biblia y en esa historia de la espiritualidad y la teología aquel único contenido del mandato del amor. De esta forma, todo tiene un sentido y la caridad no se ejercita en abstracto sino aplicada a situaciones concretas. Lo mismo la revelación, que se nos da sólo dentro del contexto histórico donde leemos los signos de los tiempos de cada momento. El mensaje de Cristo, según Vattimo, no resuena en el vacío sino que nos propone una tarea en situación y reconocible (Vattimo, 1996: 95-99).

### **3. Diálogos de religión con Vattimo**

De los diversos encuentros y diálogos de Vattimo habidos en las últimas décadas con otros pensadores y filósofos para abordar y contrastar su posicionamiento *debolista* sobre la religión, voy a destacar algunos que considero los principales, al menos entre los que se han publicado como libro impreso y con Vattimo de coprotagonista. Soy consciente que se trata casi de una mera enumeración de títulos, no exhaustiva, por razones de espacio y en los que habría que entrar más a fondo, pero lo que pretendo sólo es subrayar ese esfuerzo dialógico permanente del italiano - muy coherente con su propia filosofía hermenéutica - para ir avanzando junto a otros o al menos compartiendo la búsqueda,



---

siempre inacabada, nihilista, de la verdad del ser desde el amor como criterio único y límite esencial. Se invierte así la *caritas in veritate* de la encíclica de Benedicto XVI en favor de la posmoderna *veritas in caritate* o del lema paulino *veritatem facientes in caritate*, que tal vez en la práctica, pienso, vienen a ser lo mismo pero con distintos acentos teóricos.

Siguiendo un orden cronológico de publicación, el mismo año que sale a la luz en español *Creer que se cree*, se edita, como fruto de un seminario donde participan Vattimo y el filósofo francés Jacques Derrida entre otros, un trabajo dedicado a la religión (Derrida & Vattimo, 1996). Interesa comentar la contribución de otro gran filósofo, el alemán Gadamer, que, tras leer a Vattimo y Derrida, les dirige su reflexión. Para el padre de la escuela hermenéutica contemporánea vivimos en la época, sobre todo entre los jóvenes, del «ateísmo de la indiferencia» y la respuesta a ello parece un problema irresoluble: o evadirse del dogmatismo, impostura o autoengaño de la religión, o retornar a la doctrina de la Iglesia. En resumen, cree que ambos interlocutores coinciden en que ni filosofía ni teología responden científicamente a la pregunta metafísica básica de por qué hay algo en lugar de no haber nada (Derrida & Vattimo, 1996: 277-291).

Vattimo se mide también con el neopragmatismo del filósofo estadounidense Richard Rorty en un jugoso intercambio que no puedo detallar y al que me remito (Rorty & Vattimo, 2006). Tocan muy diversos temas en los que globalmente, con sus matices, están de acuerdo. En un momento del diálogo, Vattimo reconoce, como «paradójica fundación de mi presente», que «gracias a Dios soy ateo»<sup>2</sup>, gracias a Jesús y «gracias a la historia de la revelación, de la salvación y de la disolución del ser». Ese *gracias a Dios* es muy importante para él e implica aceptar una suerte de corte en la historia, un antes y un después de Cristo. En cualquier caso, el famoso *Dios ha muerto* de Nietzsche no significa que Dios no exista, lo cual supondría una recaída metafísica, pero que no haya fundamento metafísico es también una fundamentación y si Vattimo asume su radical historicidad no hay otra posibilidad que hablar de religión (Rorty & Vattimo, 2006: 96-97). En otro momento también expresa que «no hay ya más razones racionales para ser ateo. Es una consecuencia de la secularización, no la consecuencia de la desecularización» (Vattimo & Caputo, 2010:147).

Un nuevo diálogo a tres bandas es el que Vattimo mantiene con los filósofos Paolo Flores d'Arcais y Michel Onfray sobre ateísmo y creencia, pero abordando también muy variadas

---

cuestiones (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009). Vattimo, recordando como punto de partida el aserto de Bonhoeffer de que *un Dios que "existe" no existe*, retoma su posición en torno a la secularización con su propuesta de un cristianismo *kenótico* no religioso y de la caridad. Él se siente más feliz de ser cristiano de este modo, «hedonista» y pecador, de quien no consigue no pecar y tampoco cree venir de la nada para ir a la nada. Además, insiste que sólo una religión *debilitada* puede prevenir y vencer los extremismos y la violencia, por eso Occidente se ha de convertir en la *tierra del ocaso* (esto significa occidente), de la reducción de toda potencia, dogmatismo y disciplina. Sin embargo, las religiones no las considera sólo un asunto privado, implican a comunidades distintas en el interior de una sociedad donde la democracia verdadera solo puede ser cristiana –y no se refiere al viejo partido demócratacristiano–, basada en el mandamiento de la caridad y no en unos supuestos derechos naturales que cree no existen como tales, como verdad objetiva (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009: 39, 94, 115-116 y 127). Afirma, en fin, para diferenciarse de sus interlocutores en pocas palabras, que Flores d'Arcais representa la «cientificidad de la sana razón ilustrada» y Onfray, de quien se confiesa más próximo, un «cartesianismo epicúreo» (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009: 151-152).

En las siguientes conversaciones, esta vez con el profesor italo-estadounidense John D. Caputo, Vattimo reitera su apuesta «hacia un cristianismo no-religioso» (con Bonhoeffer), que es el que cree pertenece a esta religión como su destino propio (Vattimo & Caputo, 2010: 49-74). Caputo y Vattimo comparten, en modo y grados distintos, la radicalización hermenéutica, el pensamiento débil y el posmodernismo, pero lo que me interesa apuntar brevemente aquí es la cuestión principal que intenta abordar el libro, a saber, cómo se ha llegado desde las teologías seculares de la muerte de Dios de los años 1960, del postcristianismo y postholocausto, al regreso posmoderno de la religión que viene a ser «la muerte de la muerte de Dios». Para Vattimo, más allá de una interpretación literal, de lo que habla Nietzsche en su conocida frase, es de la muerte de Cristo en la cruz y lo que significa no creer más en los dioses clásicos y racionales de los griegos. Como expresa en otro lugar, «es una tesis absolutamente cristiana, diría incluso cristológica». Por tanto, ni estructura ni Dios objetivo o eterno, es decir, lo que en realidad el cristianismo había dicho siempre y lo que muere o hemos matado es al Dios metafísico griego en cuanto estructura racional del mundo (Vattimo & Caputo, 2010: 118 y 138-140).

---

Como queda dicho, es sabida la influencia decisiva del antropólogo Girard en el pensamiento y el retorno religioso de Vattimo. En un libro de autoría conjunta se editan una serie de diálogos mantenidos entre ambos en distintas ocasiones públicas o académicas (Girard & Vattimo, 2011). Sin entrar a analizar el pormenor de estos intercambios, junto a coincidencias evidentes, se perciben más divergencias. Además de metodológico y lingüístico, el contencioso entre los dos es también de naturaleza *política*, según Pierpaolo Antonello, el introductor del libro, lo cual es un aspecto a tener en cuenta para una ajustada valoración de toda la propuesta vattimiana. En efecto, para Antonello, en Vattimo se produce una batalla no sólo filosófica sino existencial en el sentido de que su trayectoria personal intenta conciliar la tradición católica de la que proviene y se siente endeudado moral y culturalmente, con el proyecto de emancipación política incluida la lucha a favor de la diferencia sexual y su libre ejercicio sobre lo que, en su opinión, la Iglesia no debería ocuparse. En estas cuestiones, como buen católico, no entra Girard o acepta el magisterio eclesial oficial y por eso cree que Vattimo, en el fondo, minimiza el cristianismo como la más simple y fácil de las religiones añadiéndole un componente hedonista por el cual cada uno termina haciendo lo que quiere (Girard & Vattimo, 2011: 9-29). Ante esto Vattimo de nuevo sugiere y recuerda que Dios nos salva a través de un proceso histórico educativo que es, a la vez, una revelación y una reducción progresiva de la violencia original de lo sagrado, tal como el mismo Girard ha teorizado. La salvación se constituye en dicho proceso sin final a través del cual Dios nos llama ahora y siempre a desacralizar la violencia y a disolver la objetividad metafísica. Girard parece pensar que esa historia concluye en el episodio evangélico de Emaús, tras la resurrección de Cristo, pero según Vattimo no se puede ignorar la venida del Espíritu en Pentecostés que inaugura el tiempo, no concluido, de la reinterpretación de las Escrituras por parte de la comunidad viva de la Iglesia (Girard & Vattimo, 2011:122).

En un nuevo diálogo «pensante», esta vez con el teólogo católico italiano Carmelo Dotolo, ambos confluyen en una análoga comprensión del fenómeno secularizador. Como venimos repitiendo, para los dos la tradición judeo-cristiana es el antídoto ante toda sacralización del mundo y de Dios encerrada en cualquier postura metafísica «onto-teológica», teísta o ateísta. En cambio, parecen no entender igual la «posibilidad buena» que es Dios, en concreto todo el misterio de la Encarnación y la *kénosis*. Para el «cristianismo secular» de Dotolo hay que mantener siempre la *reserva escatológica* (con el teólogo político J. B. Metz), esa diferencia entre Dios y el mundo que hace que la encarnación sea

---

el círculo hermenéutico a partir del cual ambos se «man-tienen» sin confusión ni separación. Es decir, ni *ideología cristiana* ni *ideología laicista* con su autorreferencialidad divinizadora, las dos igual de fundamentalistas, sino dejar que el mundo sea lo que es y que Dios siga siendo su esperanza. Lo posmoderno, en fin, corre el peligro de convertirse en caricatura de sí mismo por abandonar al ser humano a la dictadura de lo fortuito, a la anarquía y la entropía del sentido, a un neopaganismo desencantado y sin horizonte (Vattimo & Dotolo, 2012: 11-29).

Por último, para finalizar esta sucinta relación de diálogos, me gustaría al menos mencionar otras líneas y temáticas de debate, algunas ya iniciadas, con el pensamiento religioso de Vattimo. Por su entidad y trascendencia, exigirían un tratamiento y abordaje propios mucho más amplio que el de un artículo y sólo me limito a apuntarlas. Por un lado, el encuentro con la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas, como se recoge ya en el número monográfico dedicado a Vattimo de la revista electrónica de filosofía *A Parte Rei* (nº 54, 2007), que incluyen los trabajos de Enrique Dussel (*De la Postmodernidad a la Transmodernidad*) y Mónica Giardina (*Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff*). En segundo lugar, lo relativo al llamado *giro democrático* en el debate actual secularismo-religión, con una especial mención al papel de Vattimo, Rorty y Habermas, tal como lo plantea el filósofo Diego Bermejo, profesor de la Universidad de Deusto (Bermejo, 2016). Y un tercer gran tema es algo que parece señalar Caputo en el citado diálogo con Vattimo cuando, al escribir sobre «el poder de los débiles», distingue el «nombre» (de Jesús) como forma histórica de la vida entregada por la tradición, bajo una condición u otra («construcción»), y lo que habita dentro de ese nombre, su vida interna o energía, lo incondicional («acontecimiento»), si bien la única manera de acceder al segundo es a través del primero (sin *nombre* no se da el *acontecimiento*). Por eso, según Caputo, la *construcción* es muy valiosa y necesita ser preservada: «sin las instituciones de Occidente, no habríamos preservado el recuerdo de Jesús» (Caputo & Vattimo, 2010: 224).

Con esta cuestión estamos aludiendo a un aspecto más profundo relativo al propio *debolismo* en sus implicaciones no sólo filosóficas y teológicas sino especialmente políticas, asunto reflexionado, entre otros, por el filósofo de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer (2000)<sup>3</sup>. Nos referimos a la perversión que implica sacralizar la cruz para legitimar el poder mundano, al menos desde los tiempos del Imperio de Constantino.

---

Aunque lo considere la tragedia del cristianismo, Horkheimer muestra a la vez una lucidez profética para reconocer que «de no haber sucedido esto, Jesús habría sido probablemente olvidado (...) ¡Quién se atreverá a decir qué es mejor!» (2000: 227). Y yo me pregunto: ¿se trataría, entonces, de vivir y asumir esta tremenda aporía, esa inquietante dialéctica, porque, tal vez - y resulta una hipótesis inverificable -, dentro del misterio de ese Dios *diferente*, del Dios débil y *kenótico* y del misterio del mal de toda teodicea, sería algo, si no querido, inevitable y *necesario* mientras el mundo sea mundo, para la supervivencia del mismo mensaje, del *nombre* (de Jesús) como *acontecimiento* que dice Caputo (Caputo & Vattimo, 2010: 229)? Las respuestas de Horkheimer, con su alternativa de una filosofía *invertida* de la historia, y la de Vattimo parecen ser la de no quedarse de brazos cruzados sino luchar, movidos por la *caritas política* y junto a otros, para «poder llegar a ser lo que se era», tanto desde el cristianismo como desde el comunismo, apuesta ideológica y política de Vattimo (Vattimo, 2009). Es lo que espera también Teresa Oñate al expresar «que ahora nos podemos desprender de los elementos *fuertes* que tal vez fueron necesarios en otro momento histórico para que el cristianismo (catolicismo comunista de Vattimo) se retransmitiera» (Oñate & Arribas, 2015:121).

#### **4. A vueltas sobre religión entre Vattimo y José Luis L. Aranguren**

El profesor de Sociología Carlos Soldevilla es uno de los primeros estudiosos en descubrir la sintonía del gran maestro contemporáneo español de la ética, el filósofo José Luis L. Aranguren (1909-96), con lo que luego se han denominado las éticas postmodernas del *debilitamiento*. Dicha sintonía se concreta, por ejemplo, en la equivalencia entre su catolicismo sometido a cura de adelgazamiento y el posterior debilitamiento del cristianismo católico realizado por Vattimo. Un catolicismo antidogmático, desasosegado y misterioso, a lo Joaquín de Fiore, y naturalmente «ecuménico», es el común denominador en ambos autores.

Para Soldevilla, Aranguren viene a ser un *homo religiosus* muy próximo al planteamiento, que no al talante, de Unamuno, defendiendo un cristianismo depurado de toda ganga, de toda *doxa*, fraterno, solidario y universal. Aranguren rechaza el dogmatismo porque el dogma es la instancia que rigidiza o disecca el misterio y toda religión muere cuando se hace dogmática. Sin embargo, el misterio es la apelación inquietadora y existencial de la

---

vivencia religiosa, que interpela al mismo dogma. Aranguren, en su asumida heterodoxia, parece permanecer al margen de la Iglesia *oficial* y, por eso, emprende - conservando siempre fresca la referencia unamuniana -, toda una interpretación de la reforma religiosa pendiente y, a su vez, de crítica al laicismo y al positivismo ilustrado, por caer los dos en un tratamiento reduccionista de la razón (2004:138-139). Hasta aquí ya se aprecian claras coincidencias con Vattimo.

Respecto a lo que yo mismo he investigado sobre la religión y particularmente sobre el cristianismo de Aranguren, se pueden apuntar algunas conclusiones de interés que confirman y amplían lo escrito por el prof. Soldevilla (Aramburu-Zudaire, 2017a:147-151). Primero, su pensamiento e itinerario vital –donde, creo, sintoniza en gran parte con Vattimo– se mueven en la línea de buscar expresamente una autenticidad existencial en la vivencia de la fe –más vida y testimonio que doctrina–, de conocer la verdad en libertad y, al modo del tan apreciado Pascal, *cordialmente*, es decir, con el corazón (Girard & Vattimo, 2011:9-29). Iniciando una búsqueda personal marcada por una palpable evolución en el pensar y el vivir la religión, Aranguren, ya en los años 1950, se acerca pioneramente y antes de tiempo, de manera abierta y positiva y en medio del nacionalcatolicismo imperante, al estudio del protestantismo. El objetivo era que éste *contaminara* al catolicismo y viceversa y, entre todos los modos de ser cristiano, se fuera caminando hacia un verdadero ecumenismo integrador de todo lo cristiano y de todos los cristianos.

Una intuición de Aranguren, sin duda en línea vattimiana, y que considero esencial entre sus aportaciones, apunta a la idea de historicidad de la religión y, en concreto, a la riqueza infinita del cristianismo. Para ello parte de una concepción dialéctica de la historia y la fundamenta mediante un aserto de San Pablo hallado en una de sus cartas sobre la conveniencia de herejías, heterodoxias, disensiones o facciones por el bien de la comunidad y de su progreso en la fe (1 Cor 11, 19). En efecto, la heterodoxia de hoy sería la ortodoxia de mañana, pues a modo de anti-tesis necesaria dicha heterodoxia hará avanzar la verdad de la tesis dogmática hacia una síntesis más completa de la única verdad.

De fondo se halla también una comprensión, de gran trascendencia metafísica, en torno a la revelación divina como inconclusa en su manifestación histórica, siempre en desarrollo y progreso. Nuevamente nos vienen a la cabeza ideas de Vattimo expuestas pues, como

---

recuerda Aranguren, *el cristianismo es demasiado grande para ser realizado por ninguna época, por ningún hombre*. En consecuencia, y adelantándose al posmodernismo, para Aranguren tampoco se puede hablar de una moral cristiana o católica única donde encerrar la Buena Noticia del Evangelio sino de varias, que se han dado a lo largo de la historia y se siguen dando en el presente.

Otra cuestión en relación a la concepción arangureniana del cristianismo atañe a la Iglesia. Ésta, aun siendo ingrediente imprescindible de la fe, se compone, según Aranguren, de una realidad mística (*Iglesia eclesial*) y otra institucional u organizativa (*Iglesia eclesiástica*), inseparables ambas pero distinguibles y necesitadas de lo que él denomina «intradiálogo». La crisis del catolicismo y de la Iglesia católica, que se manifiesta ya en los años 1960 a raíz del Concilio Vaticano II, reclama una revisión estructural del concepto mismo de Iglesia, llamada a ser más laical o secular, verdadero Pueblo de Dios, con mayor apertura y descentralizada, y compuesta de pequeñas comunidades plurales reflejo de los modos distintos de ser católico, eso sí, nunca cismáticos ni heréticos. En su opinión, los miembros de la Iglesia no deberían perseguir una civilización cristiana ni defender los supuestos derechos de aquella en tanto institución, sino vivir «católicamente», *hic et nunc* - según el *principio* o *substancia católica* compatible con el *principio protestante* que defendía el teólogo Paul Tillich -, no retirados del mundo como en un gueto, sino codo a codo con otras personas, creyentes o no, en la lucha por la justicia. Opino que en todo ello Vattimo también estará muy de acuerdo.

Esa lucha, de contenido moral, enlaza con otra tesis fundamental del pensamiento de Aranguren como es la necesaria apertura de la ética a la religión. Ambas actitudes, la ética y la religiosa, van a ser en él siempre indivisibles. Al ser la moral el gran tema transversal de la filosofía de Aranguren, dicha apertura a lo que él califica la *seguridad arriesgada* de la fe religiosa, ha de alcanzar asimismo a la denostada metafísica, dada la urgencia de replantear un fundamento más sólido y *fuerte* de la filosofía práctica. Tal vez, en este caso, el planteamiento de Aranguren no coincide tanto con el pensar de Vattimo, quien más bien se pregunta si es posible una ética (la posmoderna) sin trascendencia y se posiciona por pasar «de la ética del Otro a la ética del otro o de los otros» (Vattimo, 2004: 85).

Por otra parte, Aranguren, en su trayectoria o dando cauce a su deseo último, tampoco eludirá cuestiones esenciales a toda experiencia religiosa y particularmente cristiana

---

como el tema de Dios - al fin misterio buscado tantas veces en *noche oscura* o por diversos caminos - o el del pecado, del que, según él, también se debería hablar laicamente. En todo esto asimismo parece resonar lo que formula el propio pensamiento débil. Finalmente, Aranguren dirige unas palabras cargadas de futuro precisamente sobre el porvenir de la religión, en particular del cristianismo. En este punto nuestro autor, y con él pienso que Vattimo, continúa siendo radical y se diría rebelde también, pues propone una gran reforma de la Iglesia como institución que administra un Misterio, ya que está perdiendo a la juventud como antes perdió al mundo obrero. Necesita para ello una estructura más abierta, con fines puramente religiosos que no son menos políticos pero sin ser ideologizados o partidistas. Sin embargo, ante dicha reforma, cree, se dan distintas tendencias eclesiales internas que no facilitan su concreción, lo cual no deja de ser, si cabe, más actual que nunca bajo el pontificado del papa Francisco.

En cuanto al tema específico de la secularización, y resumiendo lo que ya he publicado al respecto (Aramburu-Zudaire, 2017a:151-160; 2017b: 311-314), Aranguren lo trata, por un lado, históricamente como un largo proceso que se inicia en la baja Edad Media y sobre todo se desarrolla a partir de la Reforma protestante. Y por otro lado, como catedrático universitario de ética y sociología que fue, emplea enfoques de estas disciplinas para un análisis más científico. Así, en los años 1960, alude a la descristianización y al ateísmo, poco después a la desacralización, y en los años 1970 ya se refiere propiamente a la secularización o a la secularidad como un ideal, incluida una reflexión sobre la tesis weberiana del *desencantamiento* del mundo, que conlleva lo que denomina la *residualización eclesial*. Según Aranguren, y en esto comparte talante con Vattimo, la mediación cultural para los católicos ha de ser plural, de libertad en lo secular, por eso la secularización se convierte en la «vía problemática» a través de la cual el misterio de Dios, la ley revelada, sólo puede aceptarse desde la libertad de conciencia - en la que se inserta la libertad religiosa -, asumiendo como positivo el pluralismo de la sociedad secular. Insiste en su idea evolutiva, procesual, también de toda cultura, incluida la religión, que incesantemente ha de ser creada y re-creada, para ir más allá, creadoramente, y convertirse en una cultura viva, *in fieri*, nunca dada del todo y, por supuesto, alejada de todo poder político. Y en ello, las religiones, que siempre han sido fruto de la carencia y de la necesidad humanas, nunca pierden sentido en cuanto acción simbólica y en un mundo cada vez más tecnológico y de dominio de la *razón instrumental* que tanto deshumaniza. La proximidad a Vattimo resulta incontrovertible.



---

Además, para Aranguren, la antes citada residualización eclesiástica no significa, con todo, la profetizada desaparición de la religión que anunciara la clásica teoría de la secularización sino, más bien, su transformación por medio de un fenómeno inesperado de *reencantamiento*, de nuevas formas de experiencia, de *revival* religioso, en este tiempo nuevo de todos los *post*: modernidad, religión, cristianismo, catolicismo, secularismo, metafísica, etc. Tal vez lo más preocupante, y lo que le extraña a Aranguren, era el despertar de los fundamentalismos o de las denominadas «religiones civiles» como substitutivas de la religión. En cualquier caso, la apuesta arangureniana ante la secularización se basa en un renovado humanismo abierto a la trascendencia y, en su caso, al cristianismo - pues *en el hombre hay más que el hombre* -, para remoralizar la sociedad. En este empeño él se siente particularmente convocado en su condición de intelectual comprometido, tal como entiende la misión y la tarea de la intelectualidad. Además, para quien se confiesa cristiano como es su caso, dicho compromiso nace de la fe y ante la opresión del mundo, nunca al servicio de intereses conservadores.

Respecto a este punto, Vattimo quizá va más allá que Aranguren y se declara abiertamente «cato-comunista» o «cristo-comunista». Reivindica así aquel protoc comunismo o comunismo *avant-la-lettre* de las comunidades cristianas de los primeros siglos que, según el papa Benedicto XVI a quien Vattimo ha leído con «estupor y dolor», parece se perdió *naturalmente* haciendo de la Iglesia una fiel aliada del conservadurismo social y político a lo largo de la historia. Vattimo, en cambio, afirma sobre el tema: «no creo en un posible futuro de la religión que no sea también el futuro del comunismo» (Vattimo, 2009:12). También para Aranguren, antes de la simbólica caída del muro de Berlín, cristianismo y marxismo se hallaban más unidos que nunca precisamente por la secularización integral que se vivía en Occidente, es decir, por el descreimiento general de toda creencia, religiosa o no. Ambas cosmovisiones, según Aranguren, como metafísicas que eran en el fondo, se habían convertido en *dos islas de fe y esperanza*, la una rumbo al *paraíso terrenal comunista* y la otra en camino al *reino de Dios evangélico* que, quizá, al final, sólo sean la confluencia fáctica de una misma realidad (Aramburu-Zudaire, 2017b: 321, nota 3). Supongo que esta no es del todo la perspectiva de Vattimo y su comunismo aligerado, secularizado de su propia metafísica de origen.

Finalmente, sólo algún apunte sobre el tema de la secularidad o laicidad en la *res publica*, el otro núcleo importante del pensamiento arangureniano en torno a la religión - que

---

también, creo, compartirá Vattimo -, y derivado del mismo proceso de secularización. En opinión de Aranguren, el fundamento de la laicidad ha de partir de una *teología política* - más teología que política - que resitúe y establezca unas claras relaciones entre lo político y lo religioso mediante una nueva *doctrina de Dios*. Ésta la encuentra, en los años 1970, en la *teología de la cruz* del protestante Jürgen Moltmann, siempre indivisible de la esperanza y del amor, que exige un seguimiento desde el vaciamiento existencial (*kénosis*). Un camino necesariamente político, si entendemos bien la figura histórica del ajusticiado y ejecutado Jesús de Nazaret, pero no meramente ideológico. En esta teología, que ha de desbrozar bien los límites de la realidad política - entre lo público o social y lo estatal o institucional-administrativo -, un capítulo ineludible lo constituye el de las relaciones Iglesia-Estado, una cuestión de poder con el tema de fondo de la citada reforma eclesial pendiente para adecuar la Iglesia a los nuevos tiempos de democracia y pluralismo de la sociedad secular occidental (Aramburu-Zudaire, 2017a: 161).

Otro de los *caballos de batalla* en torno a este tema de la laicidad, y que también Vattimo aborda repetidas veces en su producción filosófica, es todo lo relativo al conocido como *derecho natural*. De fondo subyace la superación de una concepción estática, fija, de la naturaleza humana basada en la existencia de una supuesta *ley natural*. Aranguren se reafirma en la tesis evolutiva de la historia, de que dicha ley es constitutivamente histórica - tal como, por cierto, escribiera el mismo Tomás de Aquino - y que se ha de descubrir mediante un proceso, nunca terminado, de la razón práctica. Resulta obvio que no existe o no se debe pretender, y menos imponer, una única moral católica o cristiana sino trabajar como ciudadanía activa a favor de aquella ética cívica y laica común a través del consenso racional y libre, del lenguaje y del diálogo, como diría Habermas, y colocando por encima de lo demás y más allá de una mera tolerancia, el valor moral de la persona, su dignidad inherente. Y no hablamos sólo de respeto moral sino también de respeto intelectual (Aramburu-Zudaire, 2017a: 165-166).

Para terminar, y a modo de breve conclusión inconclusa, opino que todas las intuiciones e ideas de Vattimo sobre religión y en particular la cristiana católica, con las reservas y matices oportunos, deberían dialogarse y discernirse en contraste con el Evangelio, la Tradición y el Magisterio eclesial en esta etapa renovadora del papa Francisco. Ciertamente el pensamiento dialógico y en fragmentos de Vattimo, algo tan coherente con

---

su talante posmoderno, no es ni persigue ser un tratado filosófico cerrado y menos teológico. Por eso, hay muchas cuestiones de las Escrituras, de los dogmas y la espiritualidad, de la vida moral, a las que creo no responde del todo o no busca responder por evitar la violencia de la claridad o la firmeza. Por ejemplo, únicamente escribe un epígrafe en *Creer que se cree*, y como paréntesis o casi digresión, dedicado a la *cuestión moral* donde se centra sobre todo en la moral sexual de la Iglesia y la exclusión que supone llevarla a la práctica (Vattimo, 1996: 86-92).

Al final, parece difícil aplicar en la praxis concreta, manteniendo la comunión eclesial - si uno quiere formar parte de la Iglesia tal cual es -, el gran criterio o límite de todo, el mandamiento del amor o *caritas*, y la denuncia de la violencia dogmática, cuyo corolario es que no haya una única solución definitivamente válida en la confrontación, siempre inacabada, entre *diferentes*. Nos encontramos ante un tema filosófico de calado, hermenéutico y ético, como el de si existen la Verdad o el Bien (con mayúsculas) y, en ese caso, si nos podemos acercar a ellos por caminos que sean unos más verdaderos o buenos que otros, aunque no se alcance nunca del todo el destino.

De cualquier manera, creo se deben preservar las aportaciones positivas del pensamiento posmoderno, entre otras, la sabiduría mística encerrada tras una nueva sensibilidad y la presencia incuestionable e ininterpretable de lo divino a través de la producción estética y artística. Lejos de espiritualismos o esteticismos, esas vivencias humanas por espirituales, verdaderas y necesarias, tampoco pueden separarse ni ser incompatibles con otras más ilustradas o modernas, netamente emancipadoras o liberadoras. Estas se han de reivindicar y reformular teniendo en cuenta todo lo aprendido de lo débil y nihilista, en particular de toda la rica filosofía de Vattimo, también como «hermenéutica política», que todavía debe ser discutida, mejor formulada y ampliada (Vattimo, 2004, 2009; Milla, 2013). En cuanto a las sugerencias vattimianas sobre religión, no deben quedar circunscritas al ámbito privado y elitista de intelectuales supuestamente alejados del vulgo o para dar salida a una inquietud vital particular –en todo caso legítima–, sino que responden a un auténtico retorno religioso, con luces y sombras como ocurre en la vida de todas las personas, que necesita y demanda a la comunidad de creyentes (*ecclesia*) y también a los no creyentes para seguir caminando, *traduciendo*, actuando juntos, en ese diálogo interminable más acá o más allá del ser que propone la «ontología de la actualidad» de Vattimo (2004), sobre religión y sobre todas las cosas de este mundo en que la existencia

---

humana consiste. Y para este empeño, tal como he pretendido mostrar, la vida y la obra de pensadores como Aranguren siguen resultando aún de inestimable ayuda y compañía.

## **Bibliografía**

Aramburu-Zudaire, M. (2017a). *Un creyente entre los “éxtasis” del tiempo: heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren*. Madrid: Ápeiron Ediciones.

----- (2017b). José Luis López Aranguren y el debate contemporáneo sobre la secularización. *ALFA*, 34, 309-322.

Bermejo, D. (2016). Secularismo, religión y democracia: el *giro democrático* en el debate secularismo-religión. *Pensamiento*, 271 (72), 229-256.

Caputo, J. D. & Vattimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Madrid: Espasa Libros (Paidós).

Derrida, J. & Vattimo, G. (1996, Eds.). *La religión*. Madrid: Editorial PPC.

Flores d'Arcais, P., Onfray, M. & Vattimo, G. (2009). *¿Ateos o creyentes?: filosofía, política, ética y ciencia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Girard, R. & Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Madrid: Espasa Libros (Paidós).

Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta.

Milla, R. (2013). Emancipación de la metafísica hermenéutica política en Gianni Vattimo. *Revista Perseitas*, 1 (1), 102-135.

Oñate, T. & Arribas, B. G. (2015). *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Barcelona: Batiscafo SL / Bonallettera Alcompas SL.

Rorty, R. & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Soldevilla, C. (2004). José Luis López Aranguren: el buen talante como estilo de vida. *Política y Sociedad*, 41 (2), 123-143.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- 
- (2003). *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- (2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- & Paterlini, P. (2008). *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- (2009). «*Ecce comu*»: *cómo se llega a ser lo que se era*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- & Dotolo, C. (2012). *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre la filosofía y teología*. Barcelona: Herder Editorial.

---

<sup>1</sup> Mikel Aramburu-Zudaire, nacido en Pamplona (Navarra), es Doctor en Historia y licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad de Navarra y Master en Filosofía Práctica por la UNED. Actualmente ejerce como profesor de Filosofía en el histórico Instituto de Enseñanza Secundaria *Plaza de la Cruz* de la capital navarra y entre sus variadas publicaciones destacan la monografía que recoge la tesis doctoral (*Vida y fortuna del emigrante navarro a Indias, siglos XVI y XVII, 1999*) y el libro titulado *Un creyente entre los 'éxtasis' del tiempo: heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren* (2017)

<sup>2</sup> Según Vattimo se trata de un dicho o lema italiano que ha repetido varias veces y en distintos lugares de su producción intelectual. En realidad significaría que gracias a Dios no es idólatra (Vattimo & Dotolo, 2012: 84).

<sup>3</sup> Quiero agradecer de corazón a un amigo, el prof. Juan José Sánchez Bernal, director del TFM en Filosofía que defendí en la UNED y autor del prólogo de mi libro sobre Aranguren (Aramburu-Zudaire, 2017a: 13-18), que me ha proporcionado referencias y una rica selección de textos y aforismos de Horkheimer. Sánchez Bernal es uno de los mayores especialistas en español y editor-traductor del filósofo y sociólogo judío alemán y me ha hecho llegar esos textos recogidos en una sesión magistral inédita, con motivo de su jubilación, y titulada «La provocación de un Dios diferente: reflexión para un diálogo entre Filosofía de la religión y Filosofía moral y política y de la historia» (20 abril 2017). Sesión recuperada el 27 Agosto, 2018, de <https://canal.uned.es/video/5a6f4046b1111fb1658b459b>