

cosa que el contacto inicial y gratuito del ser humano con la realidad<sup>33</sup>.

Todo el intento filosófico de María Zambrano converge en la búsqueda de un logos que, superando la autosuficiencia propia del sujeto moderno, permita acercarse a la realidad, vislumbrarla, saberse dentro, vivir de ella y conservar su misterio. Lo tiene claro desde 1944, al menos, cuando en una carta a su amigo poeta Rafael Dieste afirma

Algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética [...] es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes<sup>34</sup>.

¿De dónde brota esta razón que es como una gota de aceite y que permite que Filosofía, Poesía y Religión se armonicen como una bella sinfonía? Para encontrar este fondo, debemos volver a la gran obra de María Zambrano *El hombre y lo divino*. La respuesta es *lo sagrado*. Lo describe así:

Esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre, aun sin saberlo<sup>35</sup>.

El logos verdadero consiste en descubrir este fondo que inspira cualquier pensamiento y que, en último término, se trata de la expresión vital más profunda. En esta definición están medidas cada una de las palabras que la conforman. "Esa especie de placenta" indica el carácter materno, originario y previo a cualquier experiencia consciente que posee el ser humano. Es la primera relación vivida: la que el *nasciturus*, siendo completamente distinto a su madre, está totalmente referido a ella, de la que todo lo recibe. Es la imagen del saber frente al conocer, de lo dado frente a lo construido. La pasividad frente a la actividad en una colaboración o juego perfecto.

"Donde cada especie de alma." Por una parte, esta expresión indica la variedad de seres que componen la realidad, venciendo un monismo que destrozaría la diversidad tan visible. Por otra, muestra la unidad de todo y, por tanto, la posibilidad de saber. Aquello que alimenta a todo es lo que hace viable una propuesta de racionalidad inclusiva, aunque Zambrano rehúya hablar de ser y participación. Saber y alma denotan que no es necesario negar la materia para afirmar lo espiritual, pero tampoco lo contrario: el logos zambraniano se mueve entre lo material y lo inmaterial fecundándolos.

"Aun sin saberlo." Comprender lo *sagrado* como *logos*, como hace María Zambrano, es tan potente que sigue siendo válido, aunque se desconozca o se niegue. De hecho, Zambrano no duda en mostrar la sacralidad de *la nada*, como última manifestación de *lo sagrado*.

33 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 10.

34 Zambrano, M. (7 de noviembre de 1944). "Carta a Dieste", en *Boletín Galego de Literatura*, nº 6, 1991, p. 103. Nótese la cercanía de este texto con el de Benedicto XVI conocido como *Discurso de Ratisbona* (2006), en el que pide "ampliar nuestro concepto de razón y su uso".

35 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 89.

Este trabajo tiene que acabar y, para ello, mostrar que la filosofía de María Zambrano o, mejor dicho, su propuesta filosófica de racionalidad recibe algo de la Revelación y aporta algo a su comprensión. Para ello y sin ánimo de cerrar la cuestión, se pueden presentar dos textos nuevos. Los dos presentan expresiones y pensamientos profundamente cristianos y filosóficos. Sirvan ellos como coda final:

Solo se entiende plenamente el Dios ha muerto cuando es el Dios del amor quien muere, pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la muerte: lo demás solo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y solo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad<sup>36</sup>.

Este morir/matar a Dios se halla presente en otra acción sagrada —y lógica, en el sentido de cargada de *logos*— totalmente paradójica: la comunión. No se mata a Dios, porque se quiera. No se mata a Dios, porque se pueda. Se mata a Dios porque él quiere que así sea y ese acto de muerte se hace epifanía de su absoluta trascendencia: en este proceso queda clara la capacidad del hombre para buscar, conocer y amar a Dios. Del mismo modo que resulta evidente que Dios es *semper maior*:

Si Dios creó de la nada, el hombre solo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día la claridad que no muere, para invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere*...<sup>37</sup>.

---

36 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 143.

37 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 169.

# ¿Cómo dar lo que no tenemos a aquel que no lo pide? (Reflexiones pastorales en clave educativa)

**Carmen Eguílaz Alsúa**  
**Andrés García Inda**

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Explicando en clase a Nietzsche: “Dios ha muerto.” Pienso en el cuasi-infinito número de veces que se ha citado esta frase, en los profundos análisis y las innumerables críticas, en la exhaustiva disección de su significado y consecuencias. Sin embargo —sigo pensando— esa frase tiene una segunda parte a la que se ha prestado menos atención: “y nosotros lo hemos matado”<sup>1</sup>. Lo hemos matado, sí, lo hemos matado. No se trata ya simplemente de la muerte de Dios sino del asesinato de Dios (tremenda idea) y nosotros somos los autores.

## 1. ¿Cómo lo hemos matado?

En primera instancia busco las pistas para explicármelo rastreando el contexto histórico. Nuestra época ya no da razón de sí ni en la Modernidad ni en la Postmodernidad sino en el “mundo líquido”<sup>2</sup>, ese último paradigma más descriptivo que explicativo que dibuja el mundo contemporáneo con los trazos gruesos de la multiplicación, la disolución, la pérdida del individuo en la globalidad; un mundo en el que la única certeza es, por una parte, la propia muerte de Dios y, por otra, el retorno al Yo (antropocentrismo, individualismo) que busca desesperadamente su identidad y no la encuentra mientras que se ahoga en este líquido de identidades frágiles, provisionales, casi instantáneas. En la angustiada búsqueda de un fondo firme donde hacer pie los hombres lo encuentran en esa palabra que se repite hasta la saciedad sin tener una clara definición de la misma: “interioridad”. Y me sigo preguntando: ¿interioridad y espiritualidad son sinónimos? ¿es la interioridad una espiritualidad inmanente? ¿trascendente? Veo un mercado saturado de ofertas sincréticas hasta la contradicción que ofrecen en clases y cursos atajos en cómodos plazos para alcanzar la felicidad, pero se trata de una felicidad que queda definida teleológicamente, y no radical y fundadamente, quizá éste sea uno de los problemas del mundo líquido.

Pero el análisis contextual es una descripción, no una explicación, y lo sé. Al no satisfacerme continuo la búsqueda de razones que expliquen cómo hemos matado a Dios y hallo un filón inagotable en los escritos de temática pastoral: el lenguaje. Al fin al cabo,

1 F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 125.

2 Cfr. Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos*. Barcelona. Tusquets. 2007

me digo, seguramente tienen razón pues el hombre es el animal con lenguaje. Al parecer todo el mundo está de acuerdo en que el lenguaje utilizado en la transmisión de la fe está obsoleto. Así lo dice, por ejemplo, el último Plan de Pastoral de la Diócesis<sup>3</sup>. Pero tampoco es necesario recurrir al principio de autoridad para argumentar, es suficiente pensar en el pueblo llano —ese “pueblo de Dios”— cuando oímos (o nos oímos) decir “engendrado no creado”, “Melquisedec” ¿Melquisedec?, “de la misma naturaleza que el Padre”, “designio salvífico”... Me causa curiosidad saber qué contestaría la gente a la salida de una iglesia si se le preguntara por el significado de todo esto. ¡Pero si hay que ser especialista en Historia Antigua y Filosofía Griega para comprenderlo! Hace ya bastantes —muchos— años, el escritor José Jiménez Lozano escribía a propósito del lenguaje vaticano, jurídico y faraónico, que impregna los discursos eclesásticos y pastorales: “demasiados conceptos abstractos, demasiada pureza y sequedad en las palabras, demasiado clasicismo en las metáforas, ausencia casi de palpitación de pasión humana; están quizá demasiado lejanas de las cosas comunes y de nuestros afanes, amores y sufrimientos diarios”<sup>4</sup>. No sé si hemos avanzado mucho desde entonces.

Y si pensamos en los ritos, que son en definitiva otro tipo de lenguaje, el panorama no mejora: canciones de aleluya que se arrastran como serpientes por nuestros templos, lecturas de la Buena Noticia que suenan a tediosos textos administrativos, moniciones, plegarias eucarísticas y oraciones que ni salen ni llegan al corazón porque ni los oídos están abiertos, ¡y esas iconografías! Y con este bagaje pretendemos dar razón de nuestra fe que —diría san Pablo— a los niños, a los jóvenes, a nuestros coetáneos cercanos o alejados de Dios y de la Iglesia.

Sí, Nietzsche tenía razón y somos los culpables de haber asesinado a Dios, porque somos nosotros los que usamos ese lenguaje. Lo hemos matado al encerrarlo en categorías metafísicas, en conceptos ininteligibles, en ritos sin significado, en símbolos extraños, en formas de otras épocas, en palabras olvidadas. Lo hemos asesinado hablando mal de Él (el Dios tapa-agujeros, el relojero, el represor, el gran científico, el moralista, el intervencionista, el Dios—allí-arriba, el Dios—allá-afuera, el Dios-aquí-dentro). Lo que en su día fue la expansión universal del mensaje evangélico —la helenización inicial del cristianismo con san Pablo— lo hemos convertido en un “nuevo judaísmo”<sup>5</sup>. Somos animales culturales, y sabemos que la fe no existe al margen de la cultura, no puede dejar de expresarse en un lenguaje, es lenguaje (conversación). Pero como dice Halík, si quiere ser tal, la Iglesia tiene que “«hablar todas las lenguas» y no suponer de antemano que nuestro cristianismo es un idioma en el que Dios habla a todos y que todos están obligados a entender”<sup>6</sup>. Quizás —pienso— la idolatría consiste precisamente en reducir a Dios a un lenguaje o a una cultura, o abandonar la necesaria dosis de escepticismo o iconoclastia para no acabar considerándolo así. Aquel espíritu de libertad

3 DIÓCESIS DE ZARAGOZA, “*Id y anunciad el evangelio*.” *Plan Diocesano de Pastoral 2015-2020*, pp. 11, 43, 46, 47.

4 J. JIMÉNEZ LOZANO, *Un cristiano en rebeldía*, Salamanca, Sígueme, 1963, pp. 19-23.

5 A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999; T. HALÍK, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Barcelona, Herder, 2014, p. 74.

6 T. HALÍK, *Paciencia con Dios*, cit., p. 74. “Si queremos hablar hoy de nuevo las cosas de Dios, tenemos que sanar y resucitar algunas palabras, porque ya están agotadas bajo el peso de los muchos significados que la gente ha ido cargando sobre ellas a lo largo de los siglos”; ibídem, p. 31. ¿O enterrarlas definitivamente —me pregunto— porque ya no significan nada?

que expresaba la Carta a Diogneto como algo característico de los cristianos: "Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña".

Pero no hemos aprendido de los errores y ahora, tan preocupados estamos por el lenguaje con el que hacemos pastoral que nos lanzamos a solucionarlo comunicando (eso mismo y de la misma manera) pero a nivel universal, lanzándonos a las redes sociales, que son lo más propio de nuestra cultura contemporánea. No sé si lo que es mayor es el bien o el mal si echamos una ojeada a las páginas web y perfiles de las redes sociales de órdenes religiosas, monasterios y grupos cristianos de todo tipo.

Sin embargo, creo intuir que el problema no está en la respuesta, mucho menos en las formas que la vehiculan, no es un problema de lenguaje (o no del lenguaje entendido como simple estrategia o técnica de "comunicación," sino si acaso, de la concepción de la relación entre palabra y mundo<sup>7</sup>). Recuerdo las palabras de Heidegger cuando decía que la decadencia del lenguaje es solo una consecuencia de la amenaza de la esencia del hombre. Reducir el problema a la cuestión del lenguaje de la transmisión de la fe, por una parte, y a la culpabilización al contexto, por otra, es un enmascaramiento de la propia cuestión. Es superficial, leve, suave, insustancial... líquido, por supuesto. También miedoso y cobarde. No entra en el fondo del asunto, pero ¿nos atreveremos realmente a preguntarnos cuál es ese fondo? La desnuda cuestión es que si Dios es tan esencial para nosotros tenemos que encarar la pregunta de por qué hemos hecho esto, por qué hablamos así de Dios, por qué lo matamos así. ¿No será que Dios está ya muerto también para nosotros mismos? Habrá que lanzarse a la pregunta con el mismo espíritu que Kierkegaard al abismo.

## 2. ... a aquel que no lo pide?

Nuestro tiempo no es ya siquiera el tiempo de Godot. En esa época anterior la frontera entre ateos y creyentes era la existencia de la propia pregunta por Dios. Aunque fuera una línea fronteriza que separaba, puesto que ambas respuestas eran diametralmente opuestas, se podía dialogar por encima de la verja, por lo menos había un supuesto a partir del cual contar la propia fe. La situación con la que nos encontramos ahora es que no hay frontera pues las posturas son o la creencia o la indiferencia de aquel que ni siquiera se cuestiona por Dios. Son esferas autoexplicativas, autoreferenciales y completamente separadas. Es imprescindible encontrar esa frontera; como mínimo hay que hallar un lugar de contacto entre ambos pero -sospecho- solo se podrá encontrar flexibilizando al máximo ambas posturas, estirando hasta la distorsión los posicionamientos vitales.

7 Y que afecta a las categorías con las que interpretamos y concebimos el mundo: subjetivo-objetivo, interior-exterior, alma-cuerpo, etc.; Nicholas LASH, *Holiness, Speech and Silence. Reflections on the Question of God*, Farnham, Ashgate, 2004, p. 58. El sociólogo Theodore Roszak, entre otros, ya advirtió hace tiempo que lo propio de la tecnocracia es precisamente reducir cualquier tipo de fricciones, conflictos o problemas a un "fallo en la comunicación"; cfr. Th. ROSZAK, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1970, pp. 24-25.

En el intento de encontrar esa línea me propongo indagar, en primer lugar, en la postura del indiferente caracterizada -a decir de sociólogos y filósofos de la religión- por la ausencia contemporánea de la pregunta por Dios. Aún admitiendo la inexistencia de esta pregunta lo único que estamos asumiendo es que esa pregunta concreta no existe pero, dado que se incluye dentro de la categoría mayor de las llamadas "preguntas radicales," me cuestiono si tampoco hay rastros de esas otras preguntas. Quizá la pregunta por Dios se haya trasmutado en otras como la pregunta por el sentido de la propia vida (en su triple despliegue de origen, fundamento y finalidad), o por el sufrimiento y el dolor, o por la justicia o la muerte o el propio Yo o la felicidad. Con Sócrates pienso que "una vida vivida y no reflexionada no es una vida plenamente humana" y constato que todas las personas tienen alguna de esas preguntas, cada uno la suya, unas más frecuentes que otras, alguna casi apartada de los intereses contemporáneos, pero siempre en cada ser humano habita una pregunta. Seguramente es que no podemos vivir sin preguntas; la cuestión es si se puede vivir sin respuestas pero éste no es el tema que me ocupa ahora. Voy concluyendo que la postura de los indiferentes se puede caracterizar por la ausencia de la pregunta por Dios pero no por la ausencia total de preguntas; es decir, la postura de la indiferencia tiene su límite en la existencia de otras preguntas radicales. Probablemente no exista la inquietud por la trascendencia, ni el deseo de Absoluto ni la nostalgia de Dios; o quizá sí existen y lo que sucede es que todo eso está enmascarado, como disfrazado por las preguntas de apariencia más inmanente. En cualquier caso, es una buena línea fronteriza que nos permite aproximarnos ¿a quien no lo pide?

Veamos ahora cuál podría ser el límite hasta donde puede estirarse la postura creyente hasta tocar la del indiferente. Enseguida se agolpan en mi mente varias ideas, retazos de lecturas de aquí y de allí: el sugerente "etsi deus non daretur" de D. Bonhoeffer: "el Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos permanentemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios"<sup>8</sup>. En otro sentido, Martin Buber se preguntaba si no sería el momento de callar, al menos por un tiempo, sobre la sagrada palabra "Dios", ante el indigno uso y abuso de que ha sido víctima a lo largo de la historia. Recuerdo lo escrito por Ratzinger: "la tiniebla divina de este día, de este siglo, que se convierte cada vez más en un sábado santo, habla a nuestras conciencias. Se refiere también a nosotros"<sup>9</sup>.

Aún sabiendo que simplifico, recojo lo anterior reformulando ideas: callar sobre Dios para acompañar la muerte de Dios, en la ausencia de Dios vivir ante Dios y con Dios sin Dios en este siglo que es un Sábado Santo. Sin embargo, no me parece suficiente. Todavía es una postura intelectual pero creo que es necesario buscar un posicionamiento radicalmente existencial que nos aproxime de manera empática a la postura vital de la indiferencia si realmente queremos comprenderla, pues será lo único que posibilitará el

8 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 207.

9 J. RATZINGER, *La angustia de una ausencia. Tres meditaciones sobre el Sábado Santo* 2006: "El Viernes Santo podíamos contemplar aún al traspasado; el Sábado Santo está vacío, la pesada piedra de la tumba oculta al muerto, todo ha terminado, la fe parece haberse revelado a última hora como un fanatismo. Ningún Dios ha salvado a este Jesús que se llamaba su hijo. Sábado Santo, día de la sepultura de Dios: ¿No es éste, de forma especialmente trágica, nuestro día? ¿No comienza a convertirse nuestro siglo en un gran Sábado Santo, en un día de la ausencia de Dios, en el que incluso a los discípulos se les produce un gélido vacío en el corazón y se disponen a volver a su casa avergonzados y angustiados, sumidos en la tristeza y la apatía por la falta de esperanza...?"

diálogo. ¿Lo más parecido pudiera ser la noche oscura? No —me digo—, mucho más, porque incluso en esa experiencia puede seguir existiendo fe por lo menos de alguna manera. Me estoy viendo avocado a una postura paradójica pues quizá haya que dudar de la existencia de Dios para tener verdadera fe en Él. La duda es una parte racional del pensamiento y sin ella —ya lo dijo Kierkegaard— la fe no tendría una sustancia real. Esa justa dosis de ateísmo necesaria...

### 3. ¿Cómo dar lo que no tenemos...?

“Si comprehendis non est Deus”. La conocida sentencia de Agustín de Hipona, que para algunos ha sido la piedra angular de la teología negativa —y que también recorre la obra de ese gran maestro de la espiritualidad que es Thomas Merton— es una de las claves básicas del filósofo y teólogo checo Tomás Halík<sup>10</sup>. Si podemos comprenderlo, encerrarlo en los estrechos límites de nuestra propia razón, tal vez no es Dios. Para algunos, una idea como esa es la puerta hacia la vía apofática: no es posible poseer a Dios y, por lo mismo, tampoco es posible transmitir cualquier forma de “acceso” o conocimiento espiritual: al fin y al cabo, ¿cómo dar lo que no tenemos? Con las palabras finales del Tractatus de Wittgenstein podría añadirse que de lo que no se puede hablar, es mejor callarse.

Pero ese silencio ante lo esencial puede en ocasiones esconder o disfrazar una abdicación de responsabilidad que nos aboca a la pereza<sup>11</sup>. Puede que el Sábado Santo sea la condición dominante de nuestro tiempo en las sociedades desarrolladas (aunque no se me oculta que millones de personas sufren profunda y cotidianamente la experiencia del dolor del Viernes Santo), pero incluso en ese caso, la respuesta a nuestro tiempo no es el silencio de la inactividad, sino el de la paciencia, que es la forma activa de la esperanza.

Ese es precisamente el caso de Halík cuando reivindica la paciencia —la virtud del “mientras tanto” como la llama F. Torralba<sup>12</sup> — como la dimensión esencial de la fe en nuestro tiempo. “El ser humano —dice Halík— no puede permitirse nunca dar el misterio por resuelto. El misterio —a diferencia del problema— no puede ser conquistado, es preciso esperar pacientemente en su umbral y permanecer en él”<sup>13</sup>. Quizás —sigo pensando— la ansiedad del pensamiento tecno-científico inunda también la reflexión y la actividad pastoral y lo convierte y reduce todo a un problema. Incluido Dios: el “problema” de Dios, que es necesario resolver cuanto antes.

Nos preocupa la fe o la “creencia” en Dios incluso como un elemento identitario en

10 S. AGUSTÍN, *Sermones* 117, 5. T. HALÍK, *Night of the Confessor*, New York, Image Books, 2012; *Paciencia con Dios*, cit., p. 141: “un Dios conocido —dice Halík— no es Dios en absoluto”, ¡y el mundo está lleno de dioses conocidos!. Merton afirmaba que “si lo encuentro con demasiada facilidad, tal vez Él no es mi Dios”; Th. MERTON, *Los hombres no son islas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998, p. 207.

11 “Esa insistencia en guardar silencio ante lo esencial, actualmente tan extendida en nuestra sociedad, puede vestir las máscaras de la modestia o incluso el misticismo para disfrazar nuestra abdicación de la responsabilidad. Guardamos silencio ante Dios, y la verdad, y la justicia. Nos mantenemos en paz y en este silencio, millones de personas mueren de hambre”. N. LASH, *Holiness, Speech and Silence*, cit., p.61.

12 Francesc TORRALBA, *La paciencia*, Lleida, Ed. Milenio, 2009, p. 48.

13 T. HALÍK, *Paciencia con Dios*, cit, p. 12.

nuestras instituciones educativas, pero no sé si decimos lo mismo cuando hacemos referencia a esa fe a la que hemos convertido simplemente en una convicción o una mera “opinión” personal. ¿Qué significa creer en Dios? Antes que una convicción (sobre la existencia o no de un ser, que ya ha dejado de interesar) la fe —para Halík, como para Agustín de Hipona, o Pascal, o Kierkegaard, o tantos otros— es la paciencia que surge de una búsqueda incesante y apasionante, que no puede ni debe terminar nunca. De ahí la incertidumbre, la precariedad o la limitación de esa “fe” que es sobre todo interrogación, pregunta, antes que respuesta. De ahí la necesaria “dosis” de duda y ateísmo —dice Halík en algo que es más que una simple provocación— que precisa la fe para ser auténtica: esa dosis que nos permite romper con los dioses conocidos y abrirnos a ese “Dios desconocido” al que se refería san Pablo en el Areópago de Atenas (Hch. 17,15-18,1), al Dios evangélico de la paradoja y las sorpresas<sup>14</sup>.

Preguntamos a veces —o nos preguntamos— si “tenemos” fe cuando en realidad es algo que no se posee, sino que nos posee. ¿No es la fe —decimos habitualmente— una experiencia de amor? ¿y realmente consideramos que estar enamorado es algo que “se tiene” como quien tiene un pensamiento, una idea o una convicción? Dicho de otra forma, para respondernos a la pregunta que da título a estas reflexiones tenemos que hacernos otra pregunta, no sobre la existencia o inexistencia de Dios —porque como dice Halík, Dios existe aunque sea en el diccionario— sino el tipo de existencia o inexistencia que le asignamos o lo que eso implica vitalmente para nosotros.

En la tradición cristiana, señala N. Lash con referencias a Tomás de Aquino, la palabra Dios debería conjugarse como un verbo, antes que como un sustantivo. Retomando la distinción agustiniana, “creer” en Dios no implica sólo creer a o sobre Dios, sino incluso dentro de. Antes que el objeto de nuestra fe, Dios es la experiencia de la misma; y antes que una disposición intelectual, la fe es una relación —paciente— sobre la forma en la que estamos en el mundo, lo que nos importa realmente y lo que no, la manera en que vivimos. Por eso, insiste Nicholas Lash, la función de las iglesias y las grandes tradiciones religiosas ha sido y es precisamente ser escuelas en las que la gente aprende lo que hay que tomarse en serio y lo que no, que no hay aspecto alguno en el mundo (nación, institución, persona, idea, ambición...) que sea sagrado: “Ser un alumno en estas escuelas (y todos los profesores de estas escuelas son también alumnos) implica aprender que estamos llamados a ir más allá de la adoración de la criatura; aprender que lo que por sí solo es verdaderamente «santo» está más allá de la ubicación e imaginación”<sup>15</sup>.

14 G. W. HUGHES SJ, *El Dios de las sorpresas*, Santander, Sal terrae, 2012. Sobre la lógica paradójica de la fe y del Evangelio cfr. T. HALÍK, *Night of the Confessor*, cit., pp. 18 y ss. En el caso de la escuela católica —como pone de relieve J. Cortés— en ocasiones también hemos articulado un discurso identitario desde el límite, como una respuesta estática, al modo de un credo bien cohesionado y que se supone todos compartimos, cuando en realidad lo que debería caracterizarla es una disposición activa y continua de búsqueda: “La identidad de la Escuela Católica debe ser narrada como una fuente permanente e inagotable de nuevas posibilidades de ser en el mundo educativo” (J. CORTÉS SORIANO, *La escuela católica. De la autocomprensión a la significatividad*, Madrid, PPC, 2015, pp. 210-211). Con todos los matices que se quiera, podríamos trasladar al ámbito educativo y pastoral la distinción que a propósito de las políticas sociales se hacía entre el discurso de los chamanes y el de los exploradores (VÍCTOR LAPUENTE, *El retorno de los chamanes*, Barcelona, Península, 2015). Quizás —pienso— también en la pastoral seguimos necesitando abandonar el discurso y la prepotente actitud de los chamanes y adoptar la humilde y paciente disposición de los exploradores.

15 N. LASH, *Holiness, Speech and Silence*, cit., pp. 20-24 y 36-40.