

DIOS ES INÚTIL

Por una desconstrucción de las imágenes de Dios en tiempos de postcristiandad

Carlos MENDOZA ÁLVAREZ, OP

Publicado en: HEREDIA Jorge y ZUBIRÍA Georgina (coords.). *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo* (México: UITCAM, 2007) pp. 15-52.

0. El cambio epocal como desafío hermenéutico para el cristianismo

Nos encontramos en un momento crucial de la racionalidad moderna donde somos conscientes de la dificultad para nombrar la realidad y para postular sentidos posibles, significados pertinentes y prácticas sustentables. Sabemos hoy cuán compleja es la conciencia humana y cómo esta mediación subjetiva marcada por la finitud condiciona todas nuestras vivencias, experiencias, representaciones, valoraciones, decisiones y acciones por las cuales habitamos este mundo humanizándolo. También somos conscientes hoy de las interferencias que afectan nuestros deseos, palabras, gestos, actitudes y emociones con las que entramos en relación con los otros y con el mundo circundante. En este sentido, la antropología del siglo XX logró caracterizar la constante antropológica del sueño de omnipotencia, que tanto el psicoanálisis como la antropología social, filosófica y teológica han desentrañado en su poder destructor.

Con mayor razón será difícil y arriesgado para el sujeto moderno tardío pronunciarse sobre la realidad trascendente que las religiones llaman Dios. Primero porque gracias a los ‘maestros de la sospecha’ los modernos hoy somos conscientes de las trampas de la fe y del deseo, y por lo mismo, de los complejos condicionamientos de la conciencia y sus alienaciones. Asimismo, hoy mantenemos distancia crítica sobre el difícil papel de las religiones en las sociedades emancipadas, ya que tienen una función ambigua y pueden ser factores de alienación o de liberación.

En efecto, el siglo XX significó para los creyentes de cualquier religión en Occidente el tremendo desafío de vivir y pensar su fe a través del filtro de estas nuevas mediaciones teóricas y prácticas, con las consiguientes tensiones entre tradición y modernidad que supone la introducción de la vigilancia crítica en la experiencia creyente. Se trata, además, de una tarea todavía no atendida por las sociedades preindustriales en transición de modernidad¹, pero asumida ya como proyecto cultural por las nuevas sociedades de conocimiento, tarea que conlleva nuevos desafíos.

¹ El tema de la evolución de las sociedades preindustriales a las industriales y la aparición de sociedades de conocimiento en la era digital puede verse en CORBÍ Mariano. *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996). La aplicación de esta idea maestra al mundo de la universidad puede consultarse en: CORBÍ Mariano. “Una tarea pendiente para las universidades en las nuevas sociedades de conocimiento” en MENDOZA ÁLVAREZ Carlos (coordinador). *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de postcristiandad* (México: UIA 2006).

Las tensiones de este específico y difícil diálogo entre la fe cristiana y la cultura moderna explican buena parte del proceso de *secularización* de las sociedades occidentales, que alcanzó su punto álgido hace un siglo con la crisis modernista, como contradicción irresuelta en la Iglesia católica con Pío X, crisis que continuó posteriormente de manera latente y adquiere ahora nuevo significado con el actual pontificado de Benedicto XVI.

Pero la secularización en cuanto autonomía de la razón fue dando paso, a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, a la indiferencia religiosa en las sociedades de conocimiento postindustrial y en este caldo de cultivo nació la posmodernidad en tanto cultura del fragmento y como rebasamiento de los sistemas cerrados, en el caso de la religión como superación de su modelo mitológico, autoritario y jerárquico, dando paso así a un humanismo postcristiano.

En suma, podemos decir que la función civilizatoria del cristianismo como fuerza histórica fue transitando, a lo largo del siglo XX, de un modelo apologético de cristiandad a un modelo hermenéutico de secularización y, en la última década, a un modelo pragmático de pluralismo cultural y religioso.

En este contexto deseo sugerir aquí un camino de interpretación de las sociedades posmodernas y de conocimiento, donde el sistema de creencias y de moral ya no es procedente para los sujetos emancipados, si no es en la medida de la autorrealización sustentable. Tal es la ocasión propicia para distinguir entre creencia y fe, a fin de recuperar el talante místico de la experiencia religiosa, 'desconstruyéndola' de su voluntad de omnipotencia y 'reduciéndola', en sentido fenomenológico, a su carácter originario de un *modo de estar en el mundo* como experiencia de religación con el Infinito en clave de desposesión del afán totalitario y como capacitación de una potencia de la subjetividad capaz de religarse con el misterio trascendente de lo real.

1. Las raíces culturales del problema del agotamiento de sentido

La religión llegó a su agotamiento en la forma de totalidad. Ni como sistema de doctrina ni de moral, ni como fundamento ni como sentido, la idea de Dios es pertinente en esta hora de la modernidad. Más bien acudimos, en la sociedad mundializada, al tiempo de la desconstrucción² de dichas formas de totalidad, comenzando con el propio cristianismo, en la mejor línea de su tradición apofática y teológica, del Pseudo Dionisio a Tomás de Aquino, de Maestro Eckhart a Ricoeur. La desconstrucción no tiene efectos devastadores solamente para el cristianismo sino para todo sistema cerrado: se aplica también a la ciencia moderna

² Utilizamos este término en el sentido dado por Derrida y Nancy al proceso de desmantelamiento de un sistema de totalidad, procedimiento que implica el desmontaje de los mecanismos de conocimiento y de poder que subyacen en las pretensiones de verdad y de moralidad. Cf. NANCY Jean-Luc. *La Déclousion* (Paris: Galilée, 2006). En cierto sentido sociológico y de teoría de la historia este procedimiento lo trata también DE CERTEAU Michel. *El estallido del cristianismo* (Buenos Aires: Sudamericana 1976) 30 ss.

como a la teoría del estado, a la moral patriarcal como a la uniformidad del mercado.

Veamos a continuación algunos antecedentes históricos de la superación de este sistema de totalidad.

Luego de un largo proceso civilizatorio, el monoteísmo abrahámico junto con el universalismo helénico fue construyendo el modelo de civilización que denominamos Occidente, hasta llegar al punto de su versión secularizada, nihilista y atea que vemos florecer en las sociedades urbanas de la modernidad tardía.

El agotamiento de la totalidad fue vislumbrado ya por Hegel desde el siglo XIX, para luego ser llevado en el siglo XX hasta sus últimas consecuencias, por medio de una doble vía, a saber: una de corte existencialista que fue desde Heidegger hasta Wittgenstein y Derrida; la otra más fenomenológica desde Cohen hasta Levinas y Ricoeur.

La idea de *totalidad* presidió el diálogo milenario entre Atenas y Jerusalén que nos ha legado cosmovisiones y prácticas, instituciones y teorías tan sorprendentes como la teología medieval y la ciencia moderna, el derecho romano y el monoteísmo abrahámico, la economía de mercado y el arte como representación. Pero en su seno, la totalidad llevaba ya el germen de su propia superación, como lo muestran los constantes movimientos culturales de resistencia y afirmación de la *diferencia* en momentos de afirmación de la totalidad: desde el cisma de Oriente ya casi milenario que rechazó la pretensión de supremacía jurídica de Roma; hasta las resistencias sociales posteriores a 1492 –fecha simbólica del inicio del expansionismo moderno– que reivindicaron la dignidad de los indios de Mesoamérica; o incluso el desencanto posmoderno surgido ante el derrumbe de las utopías modernas de la ciencia, la revolución social y la tecnología mediática en la sociedad globalizada.

Ya desde finales del siglo XIX Nietzsche vislumbró el umbral de la agonía de Occidente en lo que él denominó dramáticamente la “muerte de Dios”, como vaticinio del ocaso de una civilización basada en la construcción de la idea todopoderosa de Dios, del cosmos y del ser humano, ligados todos por su voluntad de totalidad y unicidad. Una clave apolínea que sin duda también ha tenido otras expresiones fuera de este modelo de civilización occidental.

Sin embargo, este modelo cultural occidental derivado del monoteísmo conlleva en su interior su propio rebasamiento y la posibilidad de un futuro. En efecto, el ateísmo como fruto del monoteísmo implica la superación permanente de las representaciones del acontecer originario para volver a éste mismo. Tal postura atea propia de la fenomenología afirma, de manera radical, la autonomía del mundo y la emancipación del ser humano de cualquier tutela externa, llámese religión, estado o mercado.

No se trata de una negación de la divinidad en cuanto misterio de lo real, sino de sus representaciones con pretensiones de absoluto, tanto en el ámbito de la verdad como del sentido y de la moral.

En este contexto nihilista radical, el *mundo de la fe* inaugura entonces un espacio posible de intersubjetividad abierta a la alteridad, donde no es ya pertinente buscar sentido, ni nombrar la realidad como acto de posesión, sino que adviene dicha fe como el lugar primigenio del clamor y la donación extrema. Es la vuelta a las cosas mismas en su devenir inapropiable: ex-sistencia.

2. Volviendo a la cosa misma de lo divino: la fenomenología de la religión

La fenomenología moderna de la subjetividad pasó de la clara postulación de la idea de Dios como garante de la intuición y la percepción en Husserl, a la designación de Dios como horizonte ético (Levinas) y de sentido (Ricoeur) en el territorio de la inmanencia asumida como modo de vida y comprensión donde irrumpe el Infinito en nosotros.

Sin embargo, Derrida, Vattimo y Nancy postularon la deconstrucción de todos los sistemas referenciales de sentido, para mostrar su imposibilidad innata de designación de la trascendencia, cuando con suma dificultad es posible acaso afirmar al sujeto en su devenir óntico espacio temporal. Por eso, estos autores postmodernos proponen una ontología relacional hermenéutica que permita dirimir la difícil cuestión de la ontoteología y sus derivaciones secularizantes, de modo que pueda emerger de las profundidades el ser en su devenir mismo: premoral, atea y prelingüístico. Como parte de este desmontaje de las pretensiones de la significación y del valor surgió, en dicho estadio de la racionalidad moderna tardía, la crítica, tanto a la totalidad como al totalitarismo de cualquier signo: ideológico o político, religioso o sexista, de clase o étnico.

Como superación del ateísmo derivado del monoteísmo —descrito con meridiana claridad por Nietzsche en cuanto muerte cultural del sujeto metafísico como dijimos anteriormente— la razón postmoderna hace posible una nueva figura de la trascendencia, ésta vez en clave fenomenológica, con la designación del *absenteísmo*. Se trata, en efecto, de afirmar la realidad divina en cuanto origen sin origen del ser, es decir, en cuanto *Dasein*, comparable análogamente al concepto griego de *agénetos*, construido en la teología trinitaria de los Capadocios para explicar la fontalidad del amor divino. No se trata de afirmar un *deus ex machina* en cuanto motor inmóvil, al fin y al cabo ente, sino como presencia-ausencia ontológica en tanto ser en devenir. Postulación entonces de un caos originario, meta-físico y, por lo mismo, sin sentido, preconceptual, del orden de la *trans-inmanencia*.

De ahí la tesis del *absenteísmo* propuesta por Nancy como resultado de la *declósion* del cristianismo. En su significado teórico, tal postura implica la afirmación de una ausencia de Dios en cuanto actor inmediato en la creación como causalidad, pero conlleva asimismo la afirmación de esa realidad última como horizonte hermenéutico y pragmático en el cual “flota el ser”, cada ser, en su devenir inmanente, no trascendente. En este sentido fenomenológico, no hay lugar para las categorías doctrinales ni morales vinculadas inmediatamente al horizonte

divino, sino plena conciencia de la fragilidad ontológica de la creación y asunción de la inmanencia como único ámbito de la inteligencia y la libertad humanas. Y sin el 'más allá' de la representación, la conciencia se retrotrae al 'más acá' de la subjetividad expuesta, vulnerable, finita, precaria y ambigua, donde la apuesta por la responsabilidad se vuelve aun más una cuestión acuciante e inevitable.

Se trata, en suma, de un *absenteísmo* como negación del dios intervencionista --acción iconoclasta típicamente posmoderna-- desde una idea de providencia divina carente del talante metafísico ontoteológico, pero que afirma de manera apofática la imposibilidad de consolación divina para el sujeto desnudo aferrado a imágenes trascendentes de Dios o de la finalidad de la creación, y donde aparece solamente el ámbito de la finitud y la vulnerabilidad de la condición creada como lugar de manifestación de lo divino inútil en tanto gratuidad absoluta y no relativa a ente alguno.

3. La condición de la *desconstrucción*: la fisión del yo

En línea directa de Husserl y Heidegger, Levinas³ asumió la herencia de la subjetividad como un problema filosófico teológico de primera importancia para la racionalidad moderna occidental en su giro antropocéntrico. De manera específica, el filósofo lituano judío en su momento tomará distancia de las soluciones de sus predecesores, sin echar por la borda la problemática del sujeto y su constitución fenomenológica.

El agotamiento del idealismo alemán a este respecto era obvio para un grupo de pensadores que, animados por los planteamientos excéntricos de un gran maestro neokantiano de Marburgo, se dispusieron a buscar soluciones al enigma de la inmanencia del sujeto. H. Cohen⁴ fue el pensador genial que logró vislumbrar el ocaso de la razón occidental y anunció sus derroteros dramáticos, sin por ello dejar de comprenderse a sí mismo como hijo de la modernidad. Pero ya en medio del temporal del nacionalsocialismo en Alemania, este autor audaz señaló la agenda filosófica y teológica que habría que atender Occidente para salir de la lógica de la mismidad, aquella de Narciso y sus avatares modernos, o de un Cristo Pantocrátor vencedor por encima de cualquier otra posible mediación divina.

Entre las diversas recepciones de este cuestionamiento de las fuentes de la filosofía y de la teología, destacará la propuesta levinasiana por su carácter fenomenológico riguroso y por la correlación que establece con las fuentes hebreas del pensamiento anterior a Atenas, siguiendo al maestro de Marburgo. Sin embargo, E. Levinas sobrevivirá a los espasmos de Occidente y podrá retomar en un ambiente más distendido la problemática de la mismidad de Atenas, para someterla a un análisis fenomenológico, en diálogo con las fuentes judías, pero

³ Véase especialmente su obra principal al respecto: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: LP, 1991).

⁴ Cf. COHEN Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona: Anthropos, 2004).

también pendiente de los avances de la hermenéutica occidental derivada del judeocristianismo.

En este sentido, proponemos a continuación un esbozo de la constitución fenomenológica de la subjetividad, tal como es analizada en la obra de Levinas, donde resalta la honda preocupación por el primado de lo ético antes que todo discurso y toda práctica. El trauma del Holocausto está presente, sin duda, en las reflexiones de nuestro autor y en las de aquellos filósofos, historiadores y teólogos occidentales que asumieron la tarea de reconstruir el estatuto cognitivo de la fenomenología teológica, después del colapso del sujeto moderno.

Valga señalar aquí precisamente, lo que Auschwitz significó para los sueños de omnipotencia de la razón unidimensional: la postración de su barbarie y, en su aspecto gnoseológico, la estrechez de su comprensión del sujeto objetivante que presidió los mitos de la razón onto-teológica unidimensional, a saber, la ciencia empirista, la técnica como expresión narcisista, la revolución como mediación de un sueño de omnipotencia de grupo y la religión como sistema de totalidad.

3.1 El 'principio alteridad'.

Jerusalén es símbolo de una racionalidad alternativa a la de Atenas. Una idea antigua, acariciada tanto por maestros del Talmud como por los Padres Griegos en el cristianismo helenista, es retomada a principios del siglo XX por H. Cohen para buscar edificar una nueva configuración de la razón occidental en el ocaso del ego técnico-científico y así abrir nuevas posibilidades para hablar con Dios o de Dios.

Habría tal vez que señalar de entrada la posibilidad de enfrentar este dilema, saliendo de la dialéctica misma de la correlación identidad-alteridad que conlleva la apelación de las dos capitales del mundo fundador de Occidente. Me refiero a aquella que simboliza la Roma de Pablo de Tarso, quien llegó a escribir en pleno corazón del mundo mediterráneo, marcado para los neo cristianos por esa tensión irreducible: "Porque ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni varón ni mujer, sino uno todos en Cristo Jesús" (Gal 3: 28).

Detengámonos por ahora en el principio alteridad que significa Jerusalén. Para H. Cohen es el hontanar del que brota el manantial del judaísmo como religión y como pensamiento que fecunda a la humanidad entera. Se trata de la afirmación de la correlación monoteísmo-prójimo que está en el corazón de la fe de Israel. No es una mera idea religiosa, que de suyo es ya una poderosa potencia de experiencia. Sino que esta correlación ayuda a pensar rigurosamente el problema del ser (humano y divino) en términos de apertura al otro.

En efecto, la traslación de la idea religiosa al pensamiento filosófico es posible siempre y cuando se mantenga el análisis crítico tanto de la idea de Dios como de la condición humana. Por lo que respecta a la primera, se trata precisamente de una 'idea' y no de una confesión de fe. La idea del «Dios único» desarrollada

por el pensamiento filosófico judío, ya en concreto como pensamiento riguroso en la Edad Media por Maimónides, es la punta de lanza para afirmar la unidad de la creación, es decir, el correlato cosmológico de la unidad del mundo. Pero asimismo la idea del Dios único está en relación directamente proporcional con la afirmación de una «humanidad única», constituida por la tradición hebrea con el concepto de *noájida*, institución política que garantiza los derechos del extranjero residente en tierra de Israel.

La tesis de H. Cohen consiste en afirmar la irreductible correlación «Dios único-prójimo» que preside la identidad hebrea pero que es, en realidad, un principio de conocimiento y de acción para toda la sociedad humana. En efecto, la idea de Dios está asociada a la idea de prójimo y, a lo largo de la historia de Israel, generó instituciones de reconocimiento mutuo, sea en clave noájida, o bien en clave profética. En este último registro, que será el tema privilegiado por Levinas⁵, el *rostro del otro* indigente deviene principio de revelación y de redención: el reconocimiento de la humanidad de la viuda, el pobre, el huérfano y el forastero se resume en el concepto *prójimo*, aportación de Israel a la humanidad.

El prójimo es así la *alteridad reconocida* y, por ese proceso de exposición al otro, deviene principio de liberación de la voluntad de dominio y rebasamiento de la totalidad. Ésta queda transfinalizada (¿transfigurada habría tal vez que decir?) en reconocimiento de semejanza: “ama a tu prójimo [‘como a’, el polémico *kamokha* hebreo] es como tú mismo”. Trascendencia e inmanencia en correlación inseparable.

3.2 La fisión del ego

Será una vez adelantado el siglo XX –con su problemática fenomenológica más afinada por los trabajos de Brentano y Husserl– que Levinas podrá precisar el modo como ocurre este proceso de constitución de la subjetividad. De manera sintética recordemos que para el pensador lituano judío, el sujeto está en permanente estado de itinerancia, éxodo y desasosiego por la irrupción del otro.

La mismidad como primer estadio de complacencia en el egoísmo de la vida es una fase originaria de la subjetividad incoada, pero indefectiblemente abierta por la diferencia que representa el clamor del prójimo. La complacencia del ego es una fase necesaria para la aparición del sujeto. No es de orden moral su egoísmo de la vida, sino estado de existencia marcado por la mismidad. No hay representación como tal, ni deseo, ni proyecto alguno en el horizonte, sino identidad consigo mismo.

Sin embargo, para Levinas es imposible pensar la mismidad sin su correlato de alteridad, en el sentido del rostro del otro que incomoda, que tiene hambre, que clama justicia. Solamente en el seno de esta mismidad expuesta puede

⁵ “Le visage n’est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question”. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (Paris: LP, 1990) 193.

producirse entonces la *fisión del yo*⁶, expresión que denota el colapso del ego ensimismado, la ruptura de la mismidad que deviene *ipseidad*, es decir, subjetividad expuesta al otro, dejándose interpelar por su presencia amenazante pero, al fin y al cabo, reconciliadora “derribando el muro que los separaba [a los dos pueblos]: el odio” (Ef 2: 14). La presencia del otro es molesta porque es invocación, provocación y convocación a un orden distinto de existencia. Hay un malestar que se instala en la subjetividad por esta no coincidencia consigo mismo que experimenta el sujeto. Es estado de vigilia, de insatisfacción, de inanición del yo ensimismado y, por lo mismo, condición de posibilidad de la trascendencia en el corazón de la inmanencia.

Sólo entonces, gracias a este procedimiento intersubjetivo, la *infinición* tiene lugar como advenimiento de la *idea de Dios* en la conciencia, ya que se trata de un proceso fenomenológico con implicaciones gnoseológicas. “Dios viene a la idea” como Infinito, no como totalidad. La idea de Dios es pensada así por Levinas no tanto como un fundamento del pensar en sentido cartesiano, sino como el pensar mismo en su génesis fenomenológica, es decir, en la subjetividad herida, vulnerada por la presencia del otro, dispuesta a la experiencia del mutuo reconocimiento.

Hay una valencia teológica fundacional en este proceso fenomenológico. En efecto, Levinas hará alusión, en el seno del proceso de la subjetividad, a la llegada del Mesías, pero en todo momento como manifestación del Infinito que no es ya totalidad procedente de la mismidad egoísta, sino símbolo del mutuo reconocimiento en la historia. En ello radica la confesión hebrea de la presencia del Eterno en medio del pueblo como ‘estrella de la redención’, según aquella magistral explicación de Rosenzweig.

3.3 La compasión como acto originario

El proceso de constitución del sujeto –analizado en esta perspectiva fenomenológica enriquecida por el pensamiento de la alteridad– es un síntoma de autocritica propia a la modernidad ilustrada que busca responder a sus propias paradojas.

Aquella pregunta hegeliana por la configuración del espíritu absoluto como intersubjetividad en el estado de derecho mostró su potencia y sus límites a lo largo del siglo XX en todas las sociedades democráticas occidentales. Sin embargo, el trauma de los totalitarismos de diverso signo a lo largo del siglo pasado no pudo sino confirmar las sospechas de los filósofos –como la recién

⁶ “Scission de l’identité, l’insomnie ou le veiller –autrement qu’être– relèvent de catégories logiques non moins augustes que celles qui soutiennent et fondent l’être. [...] Catégorie irréductible de la différence au coeur du *Même*, qui perce la structure de l’être, en l’animant ou en l’inspirant. [...] Insomnie comme dénucléation de l’atomicité même de l’un [...] ou dés-appointement de sa ponctualité même [...] transcendance déchirant ou inspirant l’immanence [...] Subjectivité comme susception de l’Infini, soumission à un Dieu et intérieur et transcendant. En soi, libération de soi”. LEVINAS Emmanuel. *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Vrin, 1987) 50-51.

centenaria Hannah Arendt- que vislumbraron el colapso del ego tecno-científico y religioso.

Cuando en medio de estos escombros de la modernidad algunos anunciaron la vuelta a la metafísica como solución de este enigma, la mayoría de los pensadores críticos continuaron transitando por la ruta de la intersubjetividad para dar cuenta de los desafíos del mutuo reconocimiento, objeto tanto del decir fenomenológico como de la práctica política en esta hora de la modernidad tardía.

Así pues, sea por la vía del nihilismo humanista heideggeriano, o bien por el principio alteridad levinasiano, estamos acercándonos al *umbral de la subjetividad expuesta* a la lógica del reconocimiento en la gratuidad, como la única posibilidad viable para dar razón de nuestro ser-en-el-mundo, de la vida en común como *polis* y de la religación con la trascendencia.

Se trata entonces de pensar la comunión humana posible donde irrumpe lo divino, en cuanto comunidad de individuos diferentes, susceptibles de vivir en sociedad, y también en tanto naciones diversas capaces de hacerse responsable de una sociedad mundializada. Pero, a fin de explicitar las potencias de la experiencia del sujeto moderno, es una tarea que ha de ser planteada en clave fenomenológica, es decir, dando cuenta de los procesos de mismidad, extrañamiento y mutuo reconocimiento que supone nuestro relato como humanidad una. En este umbral la fenomenología requiere de la hermenéutica de la condición expresiva del ser humano como intérprete creativo de su propia identidad.

La tarea filosófico-teológica es ardua en este sentido, ya que la vuelta de los fundamentalismos (económico, político y religioso) es una fuerte corriente contra la que hay que remar en la larga y apasionante travesía de la exploración de la condición humana desnuda, vulnerable, abierta al devenir mismo de su ser y, por ello, susceptible de 'decir Dios' -con todas las advertencias de J. Pohier hace casi medio siglo, previniendo sobre las proyecciones narcisistas de orfandad no resuelta al hablar de Dios- con más libertad y así representar su misterio.

4. El *absenteísmo* divino como ética originaria

Como señalábamos al inicio, las religiones conllevan una semilla de intolerancia en tanto se presenten como sistemas de totalidad, incluido el cristianismo en su versión grecorromana que ha predominado en Occidente. Lo hacen tanto por su pretensión de verdad revelada como por su respectivo código moral univocista cimentado en ella.

Asumiendo la hipótesis de H. Cohen acerca de la indisoluble relación entre monoteísmo y justicia universal, en concreto gracias a la intrínseca relación entre Dios y el prójimo en la fe de Israel legada luego a toda la humanidad, entonces aparece el dilema de la justificación del orden político en un fundamento

trascendente. En palabras modernas, tenemos que explicar si el bien común es definido por el consenso social solo sin referencia religiosa, o bien si es aun necesario postular un fundamento teológico a los derechos humanos para las sociedades de la aldea global.

En el marco de las religiones monoteístas, las religiones abrahámicas afirmaron efectivamente la intervención de Dios en la historia, por medio de señales prodigiosas y de iluminación profética. La carga de totalidad que tal confesión implicaba –en su primera versión universalista descrita en una racionalidad jerárquica y patriarcal– no es necesariamente la única versión legítima de su intuición originaria.

El cristianismo ha sido, entre ellas, la religión que más ha llevado a cabo el proceso de desmantelamiento de lo sagrado violento, para afirmar así su propio rebasamiento como sistema religioso en aquello que se denominó por las primeras generaciones cristianas como *esjatón*: tiempo pleno más allá-acá de la temporalidad misma.

En este sentido, tanto el judaísmo como el cristianismo construyeron la categoría de *mesías* para dar razón de la intervención divina en la historia mundana. Lo hicieron a través de dos versiones distintas: una corporativa según los profetas postexílicos de Israel, otra personalizada en Jesús de Nazaret creada por dos judíos universalistas como Pablo de Tarso y el autor del evangelio de Juan.

En efecto, el Mesías idealizado por los cristianos primitivos tras la muerte ignominiosa de su maestro Joshuá, denota ya una fisura en el sistema judío de totalidad. En efecto, no se trata de un mesianismo davídico, ni sacerdotal ni apocalíptico, si bien desde entonces hasta la fecha hubo tendencias para volver a esa antigua idea de totalidad.

De hecho, la predicación de Jesús en Galilea, así como su enfrentamiento con los poderes religiosos de su época (saduceos y fariseos), y aun más, su ajusticiamiento como chivo expiatorio y su muerte de crucificado, representan el desmantelamiento de dicho mesianismo y de sus correlativas lecturas providencialistas en la lógica más estricta de la retribución divina.

Como bien lo han mostrado Duquoc⁷ en cristología crítica, Theyssen y Meier⁸ desde la *Third Quest* arqueológica, o bien Girard y Alison⁹ desde el discurso antropológico del deseo mimético, el mesianismo de Jesús es de otra índole. Más cercano a Juan el Bautista, Jesús postula la superación de la religión del templo de Jerusalén e inicia una visión utópica de la salvación intrahistórica, en el seno de la inmanencia y sus conflictos de interpretación y de elección de vida. Su mismo proceso de acusación y muerte despliega los mecanismos de exclusión propios de

⁷ Cf. DUQUOC Christian. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios* (Madrid: Cristiandad, 1985) 139 ss. Tema retomado en una obra posterior: *L'unique Christ. La symphonie différée* (Paris: Cerf, 2002) 223 ss.

⁸ Cf. MEIER John. *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico* vol. I (Estella: Verbo Divino, 2003) 303-581. THEISSEN Gerard. *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999) 160-169 y 451-521. CROSSAN John D. *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona: Grijalbo, 1994) 410-451.

⁹ Cf. GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 1998). ALISON James. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona: Herder, 2000).

todo sistema de totalidad. Su imagen para hablar de Dios como *Abbá* es innovadora por la superación de la lógica de la retribución y la designación de la gratuidad perdonadora.

Serán las señales del crucificado-resucitado el símbolo apofático de esa *realidad otra* que Jesús inaugura y consume, que hace estallar la fe como un nuevo orden llamado con expresiones de tono apocalíptico de la época: 'día final', 'creación nueva', 'reconciliación universal'.

En este sentido, tanto los relatos de la tumba vacía como de las apariciones del crucificado-resucitado conllevan, en su estructura semiótica misma, el rebasamiento de la religión de la retribución y el anuncio de la religación en la gracia que permite representar a Dios con una imagen de gratuidad: *Abbá*. Vida ofrecida, compartida, gozosa como un banquete o un tálamo nupcial; vulnerable como un pan partido o una copa servida: *hoc est corpus meum...* Tales son las paradojas que abren la fisura de la significación: no hay significado posible de vida eterna sino desconstruyendo un cuerpo histórico. No hay sentido sino en el sinsentido del muerto-viviente. No hay mesianismo sino desde el rostro de un humano desfigurado... No hay nombre de Dios que sea pronunciable sino desde la orfandad asumida. Nihilismo de la fe naciente, originaria, indeterminada de cualquier utilidad o interés.

En esta perspectiva fenomenológico-teológica aparece entonces con mayor radicalidad la posibilidad de una teología kenótica que dé cuenta de la lógica del encuentro humano-divino posibilitado de manera significativa gracias a la experiencia de Jesús de Nazaret, en un complejo dinamismo constitutivo. Tal es el correlato de la teología apofática de los nombres divinos y las imágenes de Dios posibles en la tradición cristiana. Por un lado, desde la progresiva humanización de Jesús como proceso de vulnerabilidad asumida, en y con los otros, en tanto ser en devenir de realización interpersonal. Por otro, en la manifestación de su divinidad en clave de vaciamiento, como lo interpreta el himno de la carta a los Filipenses: "no quiso aferrarse a su categoría de Dios", vaciamiento de su condición divina, en tanto anonadamiento en la condición humana desnuda.

Tal proceso kenótico se cumple también en su vida histórica como predicador itinerante, judío marginal y víctima aniquilada por sus verdugos. Dicha condición de abajamiento es llevada al paroxismo con el anuncio de la resurrección de entre los muertos, ahí más que nunca *en clave de desapego*, de los que tenemos las narraciones simbólicas, a saber: *Noli me tangere...* *Subo a mi Padre* (Jn 20: 17ss.), *Vayan a Galilea: allá me verán* (Mt 28: 10; Mc 16: 7)... Cada uno de estos relatos denota una dimensión de *absenteísmo* que da qué pensar y que provoca un nuevo modo de estar-en-el-mundo que es la fe, como lo sugiero a continuación.

4.1 *Noli me tangere...* Junto con el signo de la tumba vacía los relatos de apariciones del crucificado-resucitado introducen al lector creyente en una dimensión de ausencia-presencia que será el horizonte de vida y comprensión en que adquiere fuerza el dinamismo de la fe cristiana. En

efecto, el cumplimiento de las promesas de Dios para sus elegidos va más allá de la lógica de la retribución que anunció la madre de los jóvenes macabeos como primera expresión explícita de la fe en la resurrección por parte del pueblo hebreo¹⁰. En los evangelios cristianos se trata, por el contrario, de una promesa que permanece en el claroscuro de la existencia abierta, desconstruida en el más acá de toda representación objetivante, inasible en las coordenadas espacio-temporales. En particular, el relato del encuentro en el jardín entre el Rabí Jesús resucitado y María de Magdala, conlleva en su estructura dramática al menos cuatro elementos intersubjetivos: el llamado, el extrañamiento, el reconocimiento y la diferencia. La tensión dramática de la narración está toda ella dirigida a la diferencia indicada por la extraordinaria frase: *Noli me tangere...* con la que el Crucificado-resucitado instauro ese orden nuevo de existencia que llamamos -con lenguaje prestado a la cosmovisión hebrea- “resurrección de entre los muertos”.

4.2 *Subo a mi Padre*. Tanto en el relato del encuentro de Jesús resucitado con María Magdalena como con los discípulos antes de la ascensión, esta expresión designa la tensión escatológica instaurada por el acontecimiento pascual. La diferencia se acentúa además por la distinción expresa que hace Jesús entre la relación filial con ‘su Padre’ y la que anuncia a los discípulos con la expresión ‘vuestro Padre’. Dos órdenes de lo real análogos: semejantes y a la vez diferentes por cuanto cada correlación intersubjetiva es nueva. Diferencia que resignificará más adelante aquella distinción señalada por Eckhart entre la divinidad (*divinitas*) como manifestación a las creaturas y la deidad (*deitas*) como designación del misterio inasible de lo real divino. Al fin y al cabo, se trata de una *fisura* en el mundo de la totalidad que podemos vislumbrar en el relato, acompañada de un envío que tiene su propia lógica de gratuidad de mundo nuevo.

4.3 *Vayan a Galilea: allá me verán*. Tanto el envío de María a los discípulos contado por el evangelio de Juan como el otro envío contado por el relato de Marcos, ambos concluyen la tensión dramática con un lugar simbólico, exordio de una historia que seguirá por escribirse, sea en el encuentro de la comunidad amedrentada que supera la angustia de la pérdida, sea en la rememoración de todo lo acontecido en Galilea, como símbolo de una itinerancia profética; y también pregustación de un mundo por recibirse y construirse en el discipulado, en el compartir el pan, en la práctica de las bienaventuranzas y de los consejos evangélicos que recrearon la ética de los profetas de Israel con un tinte universalista. Galilea representa un futuro incierto en sus formas específicas ciertamente, pero lanzado a un devenir de fraternidad universal comprendida como gratuidad, don, ofrenda, comensalía, reconciliación. *Eutopía* en construcción, siempre inacabada,

¹⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA Andrés. *Repensar la religión. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta, 2005) 158 ss.

sinfonía diferida hasta la Parusía, como gusta afirmar Duquoc¹¹. O ambigüedad de la historia en cuanto conflicto de identidades e interpretaciones como señalan Geffré y Tracy¹². Al fin y al cabo, precariedad de las instituciones eclesiales, en la experiencia de la existencia vivida a la intemperie, en la lógica de la gratuidad que supera el resentimiento y enfatiza el poder alternativo de la memoria de las víctimas como semilla de un mundo nuevo: *otro modo de ser más allá de la esencia...*

5. Dios es inútil: la recuperación posmoderna de la dimensión apofática de la fe

¿Qué significa desde el punto de vista fenomenológico la afirmación del nihilismo? ¿Cómo dar razón de ese nuevo estadio de la subjetividad que la modernidad tardía ha logrado evidenciar? ¿Cómo es posible entonces entender teológicamente el sentido del colapso del sujeto moderno?

Tales son las preguntas principales para las que sugiero una aproximación siguiendo la brecha propuesta por J. L. Nancy¹³ a través de su concepto de la 'declusión'.

Antes de desarrollar sus ideas principales ya analizadas en otro momento¹⁴, es importante resaltar la continuidad y la ruptura que establece el profesor de Estrasburgo con sus predecesores nihilistas, sobre todo con Nietzsche y Heidegger. Del primero, Nancy toma la idea de la 'muerte de Dios' como constatación empírica de la constitución de sociedades donde la referencia religiosa no es ya más necesaria para la edificación de la comunidad intersubjetiva, ni para la propuesta de una ética común, ni siquiera para la propuesta de un humanismo de preservación de la vida. En efecto, Nietzsche había sugerido ya a finales del siglo XIX el rebasamiento de las sociedades basadas en el fundamento religioso para anunciar, quizás con temerario furor dionisiaco, el advenimiento del superhombre como aquel sujeto autónomo que vive la moral del guerrero, de aquel que no tiene miedo de su propia libertad y que no cuenta con ninguna coartada trascendente para justificar sus pulsiones de amor y odio que lo caracterizan.

Por su parte, Heidegger retomó esta idea de la muerte de Dios para discernir sus implicaciones ontológicas. En *Sein und Zeit* desarrolla una teoría para explicar cómo la crisis del fundamento que ha vivido Occidente moderno, sobre todo gracias al Siglo de las Luces, es la ocasión propicia para plantear, de una vez

¹¹ Cf. DUQUOC Christian. *Je crois en l'Église* (Paris: Cerf, 2002) 207 ss.

¹² Cf. GEFFRÉ Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Paris: Cerf, 1983) 72-90. TRACY David. *Pluralismo y ambigüedad* (Madrid: Trotta, 2004).

¹³ Cf. NANCY Jean-Luc. *La Déclousion. Déconstruction du christianisme, 1* (Paris: Galilée, 2005). Una versión previa de su intuición está traducida al español: "La desconstrucción del cristianismo". **Revista de Filosofía** (México: UIA, 2005).

¹⁴ Véase: MENDOZA ÁLVAREZ Carlos. "Mystique et finitude. Phénoménologie du renversement" en De COURCELLES Dominique (éd). *Les enjeux philosophiques de la mystique* (Paris: Collège International de Philosophie, 2006).

por todas, el agotamiento de la metafísica de la sustancia, entendida ésta en su versión escolástica tardía del neotomismo imperante en las facultades europeas en la primera mitad del siglo XX. Junto con el derrumbamiento de tal metafísica – llamada por otros como Levinas ‘onto-teología’ para designar la monstruosa totalidad resultante de la combinación de ente-sustancia-dios– Heidegger descubre el principio ontológico del ser-en-devenir, más acá del fundamento, de la representación y de la finalidad que le habían dado las tradiciones metafísicas. En esta renuncia al fundamento, al sentido y a la finalidad radica el nihilismo que el sujeto moderno tardío tomará como bandera de su identidad y como su desafío temporal. El *colapso del sujeto* conlleva, en consecuencia, el desmantelamiento de la teología como de la cosmología con el privativo ‘a’ que denota ese acontecer originario en el que no hay fondo, ni sentido, sino devenir.

5.1 La renuncia al fundamento

La ontología heideggeriana es un salto a la permanente eyección del *Dasein*, en cuanto ser-en-devenir. Un tránsito que relativiza ciertamente las representaciones lingüísticas y culturales: con ellas los sujetos designan su propia experiencia de devenir que, en su dimensión de tradición, conforma sistemas de significado. Tales sistemas de representación remiten a un acto originario que es ‘la cosa misma’, el ser-ahí, en tanto objeto del decir fenomenológico.

En este sentido, el nihilismo heideggeriano es distinto al de Nietzsche, pues aquél radicaliza la muerte de Dios hasta reducirla por vía fenomenológica al acto originario de la subjetividad, donde no hay fundamento, ni horizonte, ni sentido, sino libertad absoluta.

Por su parte, Nancy hará de esta doble herencia nihilista la barca en la que zarpará hacia las aguas profundas de la ‘destrucción’ del cristianismo. Para nuestro autor, la premisa para lograr este desmantelamiento de la metafísica y de la religión de la identidad –recuperando así el talante apofático del cristianismo como superación de la religión– es la de desentrañar la íntima relación que el judeocristianismo tiene con el ateísmo. En efecto, la fe de Israel en un Dios creador fue integrada por el cristianismo en su lectura de la redención instaurada por Jesús de Nazaret como manando de la misma fuente, a saber: la creación como ser-en-devenir, abocada a su propia ‘nada,’ en tanto autonomía respecto de todo fundamento, sentido o valor.

En su ensayo sobre el pensamiento finito¹⁵, Nancy desarrolla la idea de una necesaria conclusión atea en la afirmación del Dios creador que de manera permanente ‘deja ser’ a su creación en el devenir de la temporalidad. El cristianismo, por su parte, es portador de este ateísmo pero en clave cristológica cuando afirma, por ejemplo, la presencia-ausencia del crucificado-resucitado, o cuando afirma la presencia escatológica del cuerpo de Cristo desde el hontanar

¹⁵ Cf. NANCY Jean Luc. *Un pensamiento finito* (Barcelona: Anthropos, 2002).

de su ausencia histórica. Desde esta perspectiva, el cristianismo lleva en sí la semilla de su propio rebasamiento, de modo que su aportación a la cultura occidental posmoderna radica en la conciencia de la nada, misma que se vivencia como renuncia a todo fundamento para vivir en el reino de la libertad y la imaginación, de la finitud y la contingencia, de la fragilidad y de la muerte. Así pues, la renuncia al fundamento hace de la subjetividad un sujeto colapsado en sus propios sueños de omnipotencia infantil, porque 'desconstruye' sus pulsiones de control y manipulación, en la medida que renuncia a la objetivación de lo real como afirmación de la lógica de la mismidad. El sujeto colapsado en sus propios sueños narcisistas deviene así testigo de la alteridad, intérprete desolado de su propia inconsistencia, apertura de indignancia que hace la existencia un poco más auténtica. Sujeto débil, capaz de balbucear nombres divinos en cuanto representación contingente de la realidad siempre otra.

5.2 La lógica del *desasimiento*

Nancy considera que el cristianismo es la conciencia de la superación de la lógica de la identidad y de la totalidad que da paso a la desconstrucción de los afanes narcisistas del sujeto moderno occidental.

Precisamente en este sentido, los relatos fundacionales del cristianismo tienen que ver con el 'vaciamiento de Dios': sea en el acto creador, en la encarnación de su Logos, en la cruz de Jesús de Nazaret o en las apariciones del crucificado-resucitado. La *teodramática* que aflora en todos estos relatos es aquella tensión de la ausencia-presencia, palabra-silencio, encuentro-extrañeza. Mantenerse en este filo de la existencia, anterior a todo afán de posesión, es el papel histórico del cristianismo para la humanidad, en especial, para el momento del colapso del sujeto moderno, sucedáneo del sujeto teológico que en su momento fue derrumbado también con la modernidad naciente.

En diversos estudios sobre los relatos cristianos como parte constitutiva de la matriz cultural de Occidente, Nancy desarrolla la idea maestra de la 'declusión' por medio de la cual realiza una reducción fenomenológica de la subjetividad a su estadio pre-categorial, para lanzarla a su dimensión existencial. En términos hermenéuticos, el sujeto colapsado pasa del 'creer' a la 'fe', como tránsito del mundo de las categorías, representaciones y sentidos posibles, al ámbito del sin-fundamento, sin-sentido y del silencio. La fe según Nancy es una potencia de la subjetividad 'desconstruida' que le permite avizorar el ser-para-la-muerte de modo que no se trate de un desprecio de la inmanencia sino, por el contrario, de un aprecio de la contingencia misma en toda su fragilidad como único ámbito de la libertad.

El *desasimiento* es la condición radical del sujeto desnudo, 'desconstruido', colapsado, 'declusionado'. Todas ellas son expresiones que denotan el desmantelamiento de la lógica de la identidad y la condición de posibilidad para el nacimiento de la lógica de la gratuidad, donde no hay ya figura alguna

de representación, sino puro don. No en balde, Nancy apela a la experiencia de los místicos cristianos –pero también de otras religiones y tradiciones espirituales de la humanidad, como los filósofos de la escuela de Kyoto– para mostrar que ellos han transitado la misma ruta del *desasimiento*. En particular, Maestro Eckhart es para el primer Nancy, previo a la obra de síntesis, un testigo de este proceso de aniquilación del sujeto en su devenir propio.

Ser testigo del no-fundamento, del no-sentido, de la no-significación como hontanar del que proceden la conciencia y la subjetividad es la apuesta a la que el filósofo de Estrasburgo conduce su reflexión.

La fe es aquel estado de la existencia donde el sujeto queda expuesto a su desnudez, sin voluntad de reconstrucción alguna, viviendo a la intemperie del devenir mismo de la historia, de sus relaciones intersubjetivas y de la conciencia de su finitud y culpabilidad.

Se trata de vivenciar aquella región del *ex-sistere* donde no hace ya falta el fundamento, ni siquiera Dios como garante, según aquello que decía el Maestro Eckhart: “Pido a Dios liberarme de dios”. O en otras palabras, se trata del desapego mismo de los nombres y las imágenes de Dios:

Me pregunto entonces ¿cuál es la oración del corazón desasido? Respondo diciendo que la pureza desasida ya no puede orar más, porque aquel que ora espera de Dios un favor venido de Dios o bien le pide evitar alguna cosa. Ahora bien, el corazón desasido no tiene ya deseo alguno, tampoco pide ser liberado de algún mal. Se abstiene de toda oración y su oración no consiste sino en una sola cosa: ser uniforme con Dios [...] Lo dice el Pseudo Dionisio comentando a San Pablo cuando afirma: ‘Numerosos son aquellos que corren en pos de la corona, pero solamente uno solo puede alcanzarla’ (1 Cor 9: 24). La carrera no es otra cosa que el alejamiento de todas las criaturas y la unión en lo increado. Y el alma, cuando ahí llega, pierde su nombre y Dios la atrae a su interior de manera que ella es aniquilada en sí.¹⁶

Tal es el tipo de mística apofática que barrunta también el nihilismo posmoderno.

5.3 El rebasamiento de la religión

El colapso del sujeto moderno ha traído consigo la era del vacío, la conciencia del nihilismo de la existencia y la distancia crítica frente a todo relato de totalidad que degenera, tarde o temprano, en totalitarismo de la conciencia o de la sociedad. Pero se trata de un colapso nihilista que es mucho más que el triunfo del relativismo y la puerta abierta a la barbarie, como muchas voces del pensamiento y de la religión pretenden señalar con dedo flamígero.

La modernidad tardía es más consciente que ninguna otra forma de racionalidad occidental de la contingencia del sujeto, de la labilidad de la voluntad que lo caracteriza como ser responsable, de la ambigüedad de su

¹⁶ ECKHART. “Del desasimiento” [‘Von Abgescheidenheit’]. *Tratados y sermones* vol. I (Barcelona: EDHASA, 1983) 237.

deseo mimético y fratricida, de la culpabilidad siempre amenazadora de autodestrucción, de la opacidad de la historia violenta, de la polisemia del lenguaje y de la precariedad de toda institución.

Pero es en el seno de tal derrumbamiento de los ídolos modernos y premodernos que la postmodernidad nihilista, heredera del existencialismo y de la fenomenología de la subjetividad expuesta, postula un análisis pertinente de la necesidad de superar la ciencia, la moral y la religión como sistemas de totalidad. Ahí afirmamos que Dios es 'inútil' porque no es fundamento, ni sentido, ni verdad, sino hontanar inasible.

El actual contexto histórico del retorno de la religión –en tiempos de la globalización del mercado y de la identidad mediática– conlleva el consecuente florecimiento de los fundamentalismos religiosos de diverso signo. Por eso es pertinente enfatizar hoy más que nunca la necesidad del rebasamiento de la religión propuesto por varios pensadores post nietzscheanos. Entre ellos cabe destacar a M. De Certeau¹⁷ con su idea del cristianismo 'eclaté' donde las instituciones de cristiandad son relativizadas a un contexto de voluntad de poder inaceptable por la conciencia moderna; G. Vattimo¹⁸ con la propuesta de una fe 'reducida' que es susceptible de asumir su marginalidad como propuesta de racionalidad, sensibilidad y creencia; M. Corbí¹⁹ con su hipótesis de una 'religión sin religión' como negación de todo sistema agrario, patriarcal y jerárquico, permaneciendo en el umbral místico de toda sabiduría; y, de manera más consistente en estos últimos años, la 'declusión' de J. L. Nancy aquí evocada con mayor detenimiento.

Un *rebasamiento* que implica la recuperación de las fuentes místicas de la experiencia religiosa: aquella que es desasimiento, luz oscura, noche oscura y éxodo interior en el desierto de la no representación. Pero también designa la superación de los sistemas de totalidad, en la doctrina como en la moral, y de las instituciones que subordinan al sujeto al sometimiento tribal.

Es la oportunidad para que el sujeto vulnerable arriesgue su existencia en un modo de ser con los otros, en el espacio de la gratuidad y del don, del amor no recíproco y asimétrico, del que los grandes maestros espirituales de la humanidad han dado testimonio.

Un rebasamiento de la religión, en fin, como experiencia de la subjetividad 'liberada para la libertad' (cf. Gal 5:1), como escribió Pablo de Tarso, ya que la dialéctica de los opuestos ha sido superada en Cristo Jesús en cuanto designación de la superación de la oposición entre judío y griego, esclavo y ser humano libre, varón y mujer: desde aquel hontanar inasible, inaprehensible y siempre temporado, del acontecer primigenio, aquél donde ya no hay fundamento, ni sentido, ni verdad... sino pura ex-sistencia, es decir, gratuidad.

¹⁷ Cf. DE CERTEAU Michel. *El estallido del cristianismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1976); *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006).

¹⁸ Cf. VATTIMO Gianni. *Creer que se cree* (Buenos Aires: Paidós, 1992) 95 ss.

¹⁹ Cf. CORBÍ Mariano. *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996).

6. La praxis compasiva como horizonte de esperanza

Si la era de la globalización está dominada principalmente por el poder avasallador de la monovalencia del mercado potenciada por la sociedad teledirigida, entonces el papel profético y anamnético del pensamiento occidental judeocristiano –del que es elemento fundacional la teología– no puede entenderse sino en clave de desconstrucción de la totalidad y sus imágenes excluyentes.

Deseo concluir este primer esbozo de la cuestión, señalando algunos ámbitos de aplicación de este procedimiento de la razón moderno tardía a la inteligencia de la fe como sentido principal de la teología, a saber:

6.1 La mundialización.

El paso de la uniformidad del mercado globalizado y cibernético a la afirmación de la *diversidad humana* es una primera tarea de la desconstrucción y del absentéismo. Como lo señaló ya Nancy²⁰, la mundialización es la tarea pendiente para la razón occidental consciente del totalitarismo de la ciencia y la tecnología como sustitutos de la religión. Se trata de dismantelar los metarrelatos con sus pretensiones de totalidad y absoluto, ya no expresados como antiguamente con el poder de lo sagrado, sino ahora definidos con el poder de la empírica realidad reducida al valor mercadológico y a la tiranía de los medios.

La mundialización puede ser leída, en cambio, como relatos multiformes de humanidad, donde cada cultura y cada persona constituye un verdadero interlocutor en la mediósfera²¹, el nuevo habitat en el cual se afirman las identidades diversas, arraigadas en su idiosincrasia, en su cultura, en su tierra pero en permanente *desposesión* de las mismas.

En esta perspectiva, la teología cristiana puede construir una interpretación de la ‘catolicidad’ no en términos de totalidad omniabarcante con base en la pertenencia a un credo universal o a una supuesta ley moral revelada, sino en la asunción de un proceso de humanización donde las víctimas de la historia totalitaria son actores de una memoria de reconciliación. La crítica de la modernidad desde el reverso de la historia de exclusión tiene aun mucho que construir en su visión alternativa a la globalización, tanto en el orden político como económico, cultural y religioso.

6.2 La experiencia espiritual.

La desconstrucción del cristianismo hasta aquí evocada implica el dismantelamiento de lo sagrado, tanto en su pretensión de totalidad y

²⁰ Cf. NANCY Jean-Luc. *La creación del mundo o la mundialización* (Barcelona: Paidós, 2003).

²¹ Cf. YEHYAH Naief. *Homocycborg: fascinación y obsesión tecnológica del hombre del siglo XXI* (México: UIA, en prensa) cap. I ‘La mediósfera’.

omnipotencia, como en su violencia congénita en tanto sistema de retribución y sacrificio. De manera específica, tanto Girard, como Assmann y Alison han desarrollado este pensamiento fenomenológico y antropológico en clave de superación del deseo mimético por parte de las víctimas de la historia, en especial por Jesús de Nazaret.

La tarea de la teología postmoderna en este sentido radica en la postulación de una clave no violenta de la experiencia religiosa que exige tanto la desconstrucción de las imágenes sacrificiales de Dios como de las interpretaciones del sufrimiento y del mal como parte de la pedagogía divina. Si el Dios revelado a Israel y en Jesús de Nazaret se manifiesta precisamente como quien es donación extrema y, por lo mismo, fuente de vida en el amor incondicional, la experiencia espiritual se consolida en tanto desasimiento de esas figuras retributivas de Dios, desapego tan evocado por los místicos renanos, flamencos y españoles, siguiendo la huella de la teología apofática de los padres griegos.

Junto con la resignificación dada desde el no resentimiento a la experiencia de religación con la trascendencia, necesaria para la antropología teológica postmoderna, se hace urgente la edificación de una experiencia espiritual apofática que descubra con nuevo vigor el talante *irrepresentable* de la vida divina, más acá de sus representaciones culturales y sacramentales, sin menospreciar por ello la necesaria mediación simbólica. En efecto, la recuperación de la inefabilidad divina parece una condición de posibilidad para establecer un lugar de encuentro plausible entre las religiones del mundo, a la vez que marca distancia crítica frente a las pretensiones univocistas de apropiación de lo divino, propias de los fundamentalismos religiosos de cualquier signo en boga tras el 11 de septiembre²².

6.3 La ética mundial.

Finalmente, la tarea profética y anamnética de la teología judeocristiana y del pensamiento occidental de ella derivado consiste en plantear la acuciante cuestión de una ética mundial, más allá de los modelos de totalidad como lo fueron, en su momento, la moral revelada, la ley natural y el derecho positivo.

Hans Küng²³ ha propuesto junto con varios colectivos de teólogos y líderes religiosos del mundo una ética mundial basada en el acuerdo entre las religiones. Parece no bastar ya este planteamiento, dado que cifra su autoridad en una experiencia que no necesariamente es compartida por todos los humanos. La crítica de Spaeman, por ejemplo, apunta a un orden ético mundial basado en la sola razón, como lo han sugerido también

²² Cf. HABERMAS Jürgen. *Le concept du 11 septembre: dialogues à New York* (Paris: Galilée, 2004).

²³ Cf. KÜNG Hans. *Por una ética mundial* (Madrid: Trotta, 2000).

Habermas²⁴, Eco y Vattimo²⁵. La réplica desde la otra lógica de la totalidad no se ha dejado esperar en voces como el entonces cardenal Ratzinger²⁶ o incluso el cardenal Martini²⁷.

Tal parece que la 'declosión' puede ser un procedimiento pertinente, tanto en su aspecto epistémico como político, para aplicarse también a la ética mundial. Si las sociedades postseculares insisten en la incorporación de principios religiosos en el establecimiento de una ética mundial, con las ambigüedades y los conflictos que generan por su pretensión totalitaria, la urgente tarea del pensamiento 'declosionado' ha de preservar esta toma de distancia de los metarrelatos y asumir la promoción del debate público, con sus condiciones formales y materiales propias.

De esta manera, un código fundamental de ética mundial puede ver la luz como un horizonte teórico práxico de cultivo de 'la cualidad humana' compasiva, susceptible de ser respetado y promovido por todas las culturas en su expresión mínima no negociable, para resignificarlo desde la diversidad de concepciones de lo humano que caracteriza a las sociedades en la incipiente era de la mundialización.

No será volviendo la mirada a las figuras de la religión propias de la omnipotencia, ni a las imágenes mitológicas del Dios de la retribución propias de los sistemas patriarcales, agrarios y autoritarios, que la ética encontrará su fuente, sino en la aventura de la frágil libertad humana, responsable en tanto vulnerabilidad liberada de sus sueños de poder; condición humana leída en la diversidad de identidades y lenguas animadas *por el espíritu de la víctimas* en su triple dinamismo como solía describirlo P. Ricoeur: víctimas resucitadas por la *memoria* de los sobrevivientes, con una *historia* contada desde los fragmentos o los escombros de las idolatrías derrumbadas, y con el poder del *olvido* ofrecido como reconciliación por las víctimas no resentidas que con este acto profético inauguran mundos nuevos.

∞

Tales actitudes y actos de praxis compasiva son las únicas señales-promesa que nos es dado recibir y comunicar hoy, en tiempos del fragmento, como anticipación de un futuro apofático para la creación toda.

²⁴ Cf. HABERMAS Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Barcelona: Paidós, 2002); *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid: Trotta, 2001). Ver la réplica de ESTRADA Juan Antonio. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión* (Madrid: Trotta, 2004).

²⁵ Cf. VATTIMO Gianni. *Creer que se cree* (Barcelona: Paidós, 1996) 63.86; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (Barcelona: Paidós, 2003); *Nihilismo y emancipación: ética política y derecho* (Barcelona: Paidós, 2004).

²⁶ Cf. RATZINGER Joseph. «Las bases morales prepolíticas del estado liberal» (19 de enero de 2004). Publicado el 7 de julio de 2004 en: www.zenit.org, código ZS05073003.

²⁷ Cf. ECO Umberto & MARTINI Carlo María. *¿En qué creen los que no creen?* (México: Taurus, 1997).

Tales son las fragmentadas imágenes de Dios que puede pretender el cristianismo en esta hora de la posmodernidad, según aquella experiencia fontal de la condición humana mortal y gloriosa, que describió de manera magistral Pablo de Tarso:

*Apethánete gar,
kai he zoé hemon kékruptai
syn to Xristo en tó Theó.*

*[Porque habéis muerto
y vuestra vida está escondida
con Cristo en Dios].*

(Col 3: 3)