

«Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento»

Carlos MENDOZA ÁLVAREZ, OP

Publicado en: MENDOZA Carlos (coord.) *¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía* (México: UIA, 2008) pp. 17-36.

Resumen

Este capítulo plantea algunas preguntas centrales del debate entre la teología posmoderna inspirada en Gianni Vattimo y la crítica a la racionalidad moderna propuesta por John Milbank, haciendo ver los *impasses* a que conduce una y otra propuesta. Propone una hipótesis alternativa para entrar en el debate desde el realismo crítico y hermenéutico.

1. El retorno de lo religioso bajo nuevas expresiones

La profecía de Malraux se ha cumplido: el siglo XXI es ‘espiritual’ y aun sobrevivimos. En efecto, en décadas recientes hemos visto desplegarse con furor la fuerza de lo religioso que expresa ‘lo espiritual’ en todas las latitudes del planeta. Luego del colapso de las utopías del siglo XX, definidas por algunos posmodernos como metarrelatos catastróficos de naufragio del ego moderno, el vacío de sentido experimentado por muchos individuos y colectividades fue dando paso a un *revival* religioso de especiales características. Éste fenómeno social y espiritual se ha caracterizado con frecuencia por el rechazo a la vida institucional de las religiones históricas y por el elogio de la sinrazón emocional de lo divino. Tal sed de *religación*¹ con la trascendencia se vivencia como culto introyectado hacia las diversas esferas de la subjetividad moderna: el cuerpo, la sexualidad, la salud holística, la terapia neurolingüística, la armonía biopsicosocial, la experiencia religiosa pluralista con frecuencia indiscriminada y tantas otras facetas de lo emocional espiritual.

Los nuevos movimientos religiosos crecieron de manera exponencial en todas las sociedades contemporáneas, de manera alarmante para las religiones institucionales. Los adeptos a las nuevas expresiones de la religión viven una amplia gama de posibilidades de experiencia espiritual, yendo de una vivencia meramente individual de sanación hasta la visión política fundamentalista de

¹ Si bien existe una distinción entre ‘espiritual’ y ‘religioso’ marcada por la formación de sistemas de creencias para éste último, en este artículo asumimos una acepción más filosófico-teológica del término religión en tanto ‘religación’ con la trascendencia, sea mediante las vías de los sistemas de creencias, sea como nota de la subjetividad en sus dinamismos de trascendencia, sea en fin como asidero de la experiencia re la gracia según el cristianismo.

quienes apuntalan sistemas teocráticos de gobierno o sostienen campañas moralizantes en sociedades laicas.

Las ciencias de la religión se desplegaron desde el siglo XIX como un nuevo campo epistémico de análisis de las experiencias religiosas en su diversidad de intencionalidades de conocimiento, sea para desentrañar los resortes psicológicos internos de la vivencia religiosa, sea para evidenciar los mecanismos de poder y dominación que conlleva toda religión, sea para analizar su impacto político en la gestación de órdenes sociales y de representación alternativos a los que imperaron con las religiones institucionales.

La filosofía de la religión tuvo que recorrer, por su parte, un largo camino para volver a ser reconocida como disciplina autónoma², más allá de la crítica marxiana de ser ideología de clase o de la sospecha freudiana de ser justificación de la neurosis colectiva por antonomasia. Sobre todo después de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica, la filosofía ha vuelto a interesarse por la cuestión de Dios y de la trascendencia, abordando el problema con nuevas herramientas conceptuales tales como los dinamismos de la persona, la cosmología de la creación, la cuestión del sentido y la crítica de la esperanza.

La teología cristiana, por su parte, se ha debatido entre la apologética antimoderna heredada de la crisis modernista³ y el diálogo a fondo con el mundo secularizado asumido en el espíritu y en la letra por el Concilio Vaticano II⁴. Pero persiste una contradicción, a veces con rasgos de esquizofrenia, entre la teología crítica y el magisterio episcopal con fuerte tinte apologético. Este año se conmemora un siglo de la crisis modernista y no parece haber visos de solución por parte de muchos sectores de la Iglesia, no solamente el curial romano ni el de las conferencias episcopales o algunas universidades pontificias, sino incluso de parte de movimiento laicales altamente jerarquizados y clericales⁵.

La teología fundamental postconciliar no ha dejado de buscar caminos de interpretación para dar razón de la esperanza en tiempos posmodernos. Podemos señalar como relevantes seis grandes corrientes, a saber: (i) la antropológico-trascendental inspirada en Bonhoeffer y Rahner, (ii) la hermenéutico-crítica derivada de los planteamientos de Schillebeeckx y Tracy, (iii) la pragmática-utópica representada por Gutiérrez y Peukert, (iv) la antropológico-mimética

² Cf. TORRES-QUEIRUGA Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa* (Santander: Verbo Divino, 1995); SCANNONE Juan Carlos. *La filosofía de la religión en América Latina* (Madrid: Anthropos, 20006).

³ Cf. TRESMONTANT Claude. *La crisis modernista* (Barcelona: Herder, 1981).

⁴ Cf. GIBELLINI Rosino. *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998).

⁵ El centenario de la Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (8 septiembre de 1907) publicada hace un siglo por el Papa Pío X ha desatado nuevos balances de aquella crisis. Un ejemplo de apologética actual como versión antimoderna puede consultarse el siguiente portal en la red: http://www.upra.org/archivio_pdf/ec73-spataro.pdf

derivada de Levinas y Girard, (v) la nihilista mística sugerida por Vattimo y finalmente (vi) la ortodoxa radical postulada por Milbank más recientemente.

En este escenario de retorno de lo religioso y del pensamiento de lo religioso desde diversas disciplinas, surge una problemática particular para enfocar la religión en tiempos moderno-tardíos, a saber, la aparente oposición de contrarios entre el nihilismo y fundamento⁶, como los polos extremos de la interpretación del cristianismo en tiempos del vacío y del desencanto. En el seno de tal oposición deseo proponer una lectura propia que tenga en cuenta la irreversible autonomía de la razón y su existencia agónica, así como la sorprendente gratuidad de la revelación en tanto irrupción de una Alteridad que nos deletrea desde su imaginación amorosa y apofática, pero en clave de memoria crítica.

2. *La lógica de la secularización al extremo*

La lógica de la autonomía de la razón frente a las intromisiones de la fe religiosa fue conquistando progresivamente diversos campos semánticos y esferas de valor, rechazando la ingerencia de la revelación religiosa en las prácticas y los discursos de sentido de la vida pública. La vertiente teórica de dicha secularización tuvo, al menos, dos expresiones mayores, a saber: la lógica de la sospecha y el nihilismo existencialista. La primera suponía cierto ateísmo como condición de posibilidad para la afirmación de la inmanencia, de la subjetividad y sus potencias de experiencia. La segunda, asentada en el mismo principio, fue abriéndose a la posibilidad de una aproximación negativa a la trascendencia, con cierto carácter apofático y misterioso de la libertad y la inteligencia humanas y, en su seno, del horizonte último de lo real.

Junto con la argumentación ontológica predominó en ambos enfoques emancipatorios de la razón moderna una *problemática ética* concentrada en la pregunta por la esperanza posible para la humanidad y, en especial, para las víctimas de historia violenta. En efecto, la crisis de los metarrelatos derivó en un cuestionamiento por la sostenibilidad de la idea de la historia y de la verdad y por la fragmentación del sentido único en aras de una afirmación de la parcialidad de toda propuesta de significación. Así, por ejemplo, los sujetos despreciados por la lógica instrumental moderna elevaron sus voces para afirmar otro modo de existencia *más allá de la esencia...* En este sentido, la aparición de los sujetos débiles posmodernos ha de entenderse como afirmación de la diferencia en una lógica de mismidad, con la posibilidad de abrir nuevos espacios públicos donde todas las identidades tengan la capacidad de expresarse en su especificidad. Por este

⁶ Algunos autores plantearon ya esta disyuntiva sin salir del contexto noratlántico, donde prevalece la idea de una modernidad en clave de relatos y metarrelatos, sin considerar otros modelos metalingüísticos. En este sentido puede verse: HYMAN Gavin. *The Predicament of Postmodern Theology* (London: Westminster John Knox Press, 2001).

motivo, los nuevos sujetos colectivos de los tiempos moderno-tardíos son las mujeres, los pueblos indios, las minorías sexuales y étnicas, los migrantes. Cada uno de ellos denuncia un tipo de marginación y pone en entredicho cierto *status quo* para postular la idea de una inclusión social y epistémica que dé cuenta de la pluralidad de expresiones de lo humano.

Ahora bien, en el orden teórico la justificación filosófica y teológica fue encontrando camino en el contexto post-heideggeriano. Ambas disciplinas exploraron el nihilismo como la única posibilidad auténtica de asumir la finitud y la culpabilidad humanas, tanto en el ámbito de la subjetividad expuesta como en el orden de la aparición de la trascendencia. Se trató, en concreto, de la postulación de la nada como fin de la existencia, en el sentido de afirmar el carácter inútil de lo divino, si acaso pura gracia, y al mismo tiempo afirmar la responsabilidad de la libertad humana para vivir una esperanza crítica. Es la postulación del nihilismo como posibilidad de existencia desnuda, vulnerable, depurada de su voluntad de dominio y, por todo ello, capacitada para la apuesta permanente de la libertad y la inteligencia como batalla agónica, hasta el extremo...

Un nihilismo que, desde su propia conciencia de los límites existenciales de la condición humana, es un *humanismo del otro hombre*, es decir, de la condición humana lábil, vulnerable y solidaria, que asume la finitud como horizonte de vida y comprensión y que ha renunciado a una trascendencia en figura de redención ilusoria. Si acaso lo divino es susceptible de ser aprehendido, lo será en cuanto gratuidad extrema, libertad de un amor sin condiciones ni reciprocidad, más allá de la lógica de la retribución que con frecuencia determinó la lógica de los sistemas de creencias y de moral religiosa. Por eso, el nihilismo se abre a una experiencia mística de lo inefable, lo apofático y lo irrepresentable. La doble vía estética y ética de la religión parece la única posibilidad real de hablar con honestidad de lo divino en tiempos moderno-tardíos.

Esta propuesta considera improcedente la posibilidad de una revelación positiva ya que no acepta la formulación conceptual de un conocimiento teológico propiamente dicho. Las ciencias de la religión y la filosofía de la religión serían las disciplinas encargadas de pensar críticamente el límite de la inmanencia y su posible relación con una realidad última apercibida por las potencias de la experiencia. Pero la teología en cuanto saber disciplinado informado por una formalidad exterior a la misma experiencia no es reconocida en su estatuto epistémico propio. Los excesos de significación y de valor que acumularon los sistemas de creencias y de moral propios de las religiones de la humanidad han obstruido el reconocimiento de un saber crítico dependiente de una posible revelación religiosa recibida por la fe como inteligencia y no como adhesión emocional.

En la negación de esta posibilidad semántica radica el *impasse* del nihilismo para las religiones reveladas y para los modelos teóricos derivados de ellas, sea en su forma apologética o incluso hermenéutica.

3. La crítica a las ciencias sociales ¿revancha de una teología autárquica?

En otro sentido se fue instaurando en la modernidad tardía una nueva apologética, en debate con la herencia del *Aufklärung* y en especial contra lo que consideró un 'reduccionismo sociológico de la fe'⁷. Tanto en el ámbito dogmático como en el propiamente académico el diagnóstico coincidía: la modernidad ha pervertido la razón desviándola de su fin último y usurpando la posibilidad de conocer a Dios y de reconocer la revelación. Una vez establecido el diagnóstico el remedio es evidente: hay que volver a integrar el orden de Dios en el orden humano. En otras palabras, hay que reubicar a la ciudad de Dios como fin último de la humanidad y subordinar en su autonomía relativa a la ciudad terrestre para evitar que la humanidad se desvíe de su destino propio en la economía de la salvación.

Una corriente apologética en el episcopado católico persistió durante los debates del Concilio Vaticano II aunque no logró mantener el modelo de revelación y de eclesiología que había sido definido abruptamente por el Concilio Vaticano I cien años antes. Esta corriente tuvo intentos muy específicos para defender una idea de revelación como verdad objetiva y suprema, por ejemplo, en las sesiones donde se discutía y donde se aprobó la Constitución Dogmática *Dei Verbum*⁸. Lo mismo sucedió con los debates para la reforma litúrgica y con la definición de la Iglesia. La primavera eclesial desencadenada por la recepción de Vaticano II pronto dio paso a un invierno rudo que funcionó de hecho como un revisionismo crítico de los 'excesos conciliares' y puso candados de interpretación en temas fronterizos como la interpretación de la Biblia, la interpretación del dogma, el papel del teólogo en la Iglesia, la promoción de la justicia y la opción por los pobres, y más recientemente la teología feminista y la teología india⁹.

Casos ejemplares de esta estrategia curial fueron las dos Instrucciones sobre la teología de la liberación de 1984¹⁰ y 1986¹¹, donde se ponía en guardia al episcopado latinoamericano y a las demás conferencias episcopales sobre el 'reduccionismo sociológico' de la teología de la liberación y en el siguiente documento se daba la

⁷ Léase con este enfoque la Instrucción *Libertad cristiana y liberación* de Juan Pablo II (AAS 1984).

⁸ Cf. LATOURELLE René (ed.). *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca: Sígueme, 1989).

⁹ Cf. TAMAYO-ACOSTA Juan José. *Panorama de la teología latinoamericana* (Navarra: Verbo Divino, 2001).

¹⁰ JUAN PABLO II. *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» – Libertatis nuntius (Instructio de quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»)*, 6 de agosto de 1984. **AAS 76 (1984) 876-909**; OR 3/4.91984, 1-2.4; CivCat 135 (1984) 4, 47-68; DocCath 81 (1984) 890-900.

¹¹ JUAN PABLO II. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación – Libertatis conscientia (Instructio de libertate christiana et liberatione)*, 22 de marzo de 1986. **AAS 79 (1987) 554-599** OR 6.4.1986, 1.4; CivCat 137 (1986) 2, 146-185; DocCath 83 (1986) 393-411.

‘correcta interpretación’ de la opción por los pobres. Algo similar sucedió en el ámbito doctrinal cuando se reformó el juramento de fidelidad al magisterio exigido a toda autoridad eclesiástica que asume una responsabilidad, incluidos los superiores religiosos y los teólogos que enseñan en facultades pontificias: junto con la obligación de profesar públicamente la fe es necesario desde entonces hacer un juramento de fidelidad al magisterio del romano pontífice en sus enseñanzas *ex cathedra* y en general en todo acto magisterial, siendo éste un abuso de autoridad impuesto como disciplina canónica a todo miembro del cuerpo eclesial¹².

Junto a esta interpretación rigorista del Vaticano II fue construyéndose paulatinamente una teología antimoderna, al menos en dos vertientes principales: una heredera del tomismo escolástico, con mejores herramientas exegéticas histórico-críticas pero sin replantear los marcos interpretativos ni la mediación de las ciencias y la filosofía modernas. Otra nació en medio anglicano pero ha cundido en diversos países noratlánticos, a saber: la llama *Radical Orthodoxy*¹³. Ambas corrientes parten de una misma sospecha, compartida con la teología curial, de que el punto crucial está ubicado en la lógica de la secularización que expulsó a Dios en aras de la autonomía de la razón. Bajo nuevas formas y debates con nuevas corrientes filosóficas, pero se trata de un procedimiento análogo al que enfrentó al Papado con los autores modernistas de hace un siglo.

El tomismo postconciliar se ha renovado en el instrumental de análisis filológico, histórico y contextual, como lo muestra el florecimiento de los estudios medievales en Montreal, París, Washington, Navarra y Friburgo, pero no ha sometido a reformulación sus principios ‘doctrinales’, sobre todo los referentes a las nociones fundamentales de metafísica, cosmología y epistemología que subyacen a la moral y la dogmática que se mantienen incólumes ante la crítica moderna. Se ha ganado en conocimiento de las fuentes que empleó Tomás de Aquino para la elaboración de su sapiencial síntesis, pero no de la misma manera se ahondó en el espíritu crítico de su pensamiento, con la posibilidad de dialogar ahora con la razón moderna ilustrada posterior a Kant, Heidegger y Wittgenstein como lo intentaron otras corrientes teológicas modernas.

Por su parte, la *Radical Orthodoxy* asume desde otra trinchera el mismo conflicto con la modernidad. Su principal autor ha escogido la teoría social como campo de debate con la racionalidad moderna para mostrar su fundamentalismo y su imposibilidad de autofundación epistémica. El centro del debate me parece estar situado en el problema del conocimiento sociológico y en su exceso de influencia

¹² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Fórmula para la profesión de fe y el juramento de fidelidad al asumir un oficio que se ejercita en nombre de la Iglesia con Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la “Professio fidei” (Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa)*, 29 de junio de 1998. *AAS* 90 (1998) 542-551 *CivCat* 149 (1998) 3, 174-183; *DocCath* 95 (1998) 653-657; *EV* 17, 848-875.

¹³ MILBANK John. *Teología y teoría social* (Barcelona: Herder, 2006).

en la comprensión de lo real, en especial, para la teología que capituló ante sus embates reduccionistas, como lo parece mostrar el fracaso de las teologías progresista europea y de la liberación latinoamericana. Ambas, a juicio de Milbank, fracasaron en su intento por adaptar el Evangelio a las sociedades modernas, sea bajo esquema de la libertad individual o bien colectiva. El uso de sus herramientas metodológicas subordinadas a las ciencias sociales redujo su capacidad crítica frente a los abusos del poder, de la ciencia y de la técnica y les amputó su fuerza profética. Este autor anglicano cercano a círculos católicos continentales postula desde esa trinchera la necesidad de devolver a la teología su estatuto de *regina scientiarum*, sobre todo en lo referente a la supremacía de la verdad revelada con respecto a las verdades deducidas por el conocimiento científico moderno, empírico o social. Lo que sucede en el ámbito de las ciencias sociales puede extrapolarse en la lógica de la ortodoxia radical a todas las demás esferas de valor, de manera que el cristianismo debe reasumir un papel rector en la conformación de sociedades post-seculares.

El riesgo de justificación fundamentalista es evidente en ambas lecturas de la crisis de la modernidad. Ni el tomismo historicista ni la ortodoxia radical parecen resolver el dilema de la autonomía de la razón moderna, asumiendo las críticas a los metarrelatos y a las instituciones de poder que instrumentalizaron la noción de verdad revelada para justificar mediaciones epistémicas y códigos morales propios de cierta época como fines incuestionables.

El *impasse* al que conduce tal vuelta al fundamento es la esclerosis de la razón crítica y la subordinación de la libertad autónoma a un supuesto conocimiento revelado que no cede un ápice a la autocrítica de su propia génesis ni de sus formulaciones históricas. En tiempos de retorno de lo religioso emocional esta vía puede ser un analgésico que disminuya los efectos de la ilusión religiosa ingenua, pero que no hace del pensamiento crítico una permanente mediación de análisis en búsqueda de nuevas síntesis sapienciales entre razón y fe que efectivamente comuniquen salvación a los desheredados de la tierra.

4. *Autonomía relativa de la razón: por una hermenéutica pragmática*

Antes la disyuntiva entre el fijismo de la vuelta al fundamento o bien la incertidumbre propia del horizonte nihilista no parece haber concesiones ni puntos medios. Las sociedades moderno-tardías se debaten en diversos frentes entre el fundamentalismo (económico, político y religioso) y la afirmación de las diferencias sin posibilidad de encuentro.

Algunos estudiosos europeos y americanos de diversas latitudes y culturas han abordado en los últimos años este debate. Así lo muestra el *Seminario de Capri*

reuniendo en torno a esta cuestión a autores posmodernos¹⁴, o bien los debates de Eco y Martini¹⁵ sobre la ética laica en Italia, o de Ratzinger y Habermas¹⁶ sobre el fundamento religioso del estado moderno en Alemania, o de Dussel y Vattimo¹⁷ sobre la crisis de la modernidad en México.

Tal parece que el síndrome de la *antimodernidad* está activo en diversos foros, sea en su versión posmoderna o postsecular. Ya hemos señalado arriba algunos de los síntomas de ambas intencionalidades con respecto a sus presupuestos filosóficos y teológicos. Lo que ahora deseo proponer a su consideración es una alternativa que apueste por la autonomía relativa de la razón, asumiendo los logros de la modernidad ilustrada y teniendo en cuenta sus excesos, pero que afirme de manera concomitante a su emancipación la correlación con la trascendencia, pensada ésta como horizonte de comprensión y de acción. Se trata de responder a la urgente cuestión de la esperanza posible para las víctimas de la historia ciertamente, pero también *y de manera simultánea*, se trata de justificar el estatuto epistémico de la teología en tanto disciplina crítica de las religiones reveladas y su insustituible aporte al debate ontológico, epistémico y ético en tiempos de las sociedades de conocimiento en la aldea global.

El punto de partida pragmático

La pregunta formulada por la Escuela de Frankfurt tiempo atrás sigue siendo pertinente en el orden ético como noético, a saber: ¿qué hacer para que los verdugos no sigan triunfando? No se trata de un narcisismo culposo después del Holocausto y los *Gulags*. Es el sedimento luego del diluvio de prepotencia de cierta forma de razón instrumental, como bien lo han señalado Hinkelammert y Dussel desde la óptica de la filosofía de la liberación.

Ya tiempo antes Cohen y Levinas siguiendo los pasos del maestro de Marburgo habían alertado contra los excesos de los sueños de omnipotencia de la razón ególatra y de la necesidad de encontrar una forma alterna de comprensión del mundo en clave de alteridad. La tensión Atenas-Jerusalén fue el telón de fondo que enmarcó así buena parte de los debates filosóficos alemanes del siglo XX: constatando el agotamiento de cierta forma de racionalidad edípica, resultaba imperativo encontrar un contrapunto que para muchos se encontró en el pensamiento derivado de la tradición hebrea, para otros fue el momento de volver

¹⁴ Cf. Derrida Jacques y VATTIMO Gianni (dirs.). *La religión. El seminario de Capri* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997).

¹⁵ ECO Umberto y MARTINI Carlo Maria. *¿En qué creen los que no creen?* (México: Taurus, 1997).

¹⁶ Véase un recuento histórico de este debate entre Habermas y Ratzinger que tuvo lugar desde 1999 hasta 2004 en: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm

¹⁷ DUSSEL Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad* (Puebla: UIA, 1999).

la mirada a Benares¹⁸ y Kyoto¹⁹ como símbolo de otra racionalidad, esta vez asiática, movida por otros dinamismos de la experiencia humana.

En cualquiera de los casos, la pregunta por el *sufrimiento* ha sido el motivo principal de esta advertencia teórica y práctica: la humanidad no tiene futuro si no es capaz de afrontar sus diferencias y de someter las formas de dominación que generan exclusión y muerte. En clave cristiana, Bonhoeffer apuntó en la dirección más profunda al plantearse la posibilidad de un lenguaje sobre Dios después de Auschwitz, en concreto sobre la salvación posible para las víctimas desde Dios.

Esta inmersión de la teología cristiana en el corazón de la modernidad noratlántica colapsada nos permite ahora comprender con mayor hondura las diversas dimensiones de la *theoria* transformada siempre en algún tipo de *praxis* social, política, cognitiva o religiosa. Por otra vía cercana aunque diferente, la teología de la liberación interpretó el clamor de los pobres y empobrecidos desde la crítica a la razón instrumental y la afirmación de una opción evangélica por los pobres y desvalidos como primeros interlocutores de Dios, según la novedad de Jesús de Nazaret en un contexto similar de opresión y violencia.

Por eso, el punto de partida para un debate interdisciplinario sobre la relación razón moderna y fe cristiana no puede hoy ser otro sino la constatación de la modernidad derrumbada, del colapso del sujeto moderno con sus sueños de omnipotencia infantil expresada como *técnica voraz*, como *ciencia soberbia* o como *revolución* de grupo impuesta al resto. Esos tres grandes mitos modernos de la razón instrumental han mostrado con creces su talante destructor.

Antes de propugnar una vuelta a lo premoderno luego del fracaso de la modernidad, en concreto bajo la forma más o menos velada de la teocracia de cristiandad como algunos autores sugieren de hecho, tal vez haya que preguntarse por *el significado de estos escombros de la modernidad*, de estas ruinas de la subjetividad ensimismada, de esa religión que idolatró al individuo, al mercado y al capital para entonces hacer una lectura teológica también de este acontecimiento epocal.

La clave mimética

En este sentido parece iluminadora la obra de Girard²⁰ en antropología filosófica que fue asumida luego por Alison²¹ en teología cristiana. La pregunta por el origen

¹⁸ Cf. PANNIKAR Raimon. *El silencio de Buda* (Barcelona: Siruela, 1998).

¹⁹ Cf. HEISIG James. *Los filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto* (Barcelona: Herder, 2002).

²⁰ Es una larga lista de obras donde destaca: GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2002).

²¹ Cf. ALISON James. *El retorno de Abel* (Barcelona: Herder, 1999).

de la violencia fratricida es antigua obviamente, y se ha abordado en términos mitológicos clásicos (griegos o hebreos) como propiamente argumentativos (griegos, latinos o modernos). El concepto teológico de *pecado original* expresó en el modelo de cristiandad un modelo de comprensión de dicho enigma de la libertad humana, a saber: la afirmación ególatra que niega la relación de la creatura con Dios y provoca como primera consecuencia relacional que el hermano asesine a su propio hermano, arrastrado por la rivalidad y el anhelo de conquistar un aparente bien que se revela al fin y al cabo como perdición.

El genio de Girard consistió en haber caído en la cuenta de este mecanismo atestiguado por los mitos fundadores de diversa culturas antiguas de la humanidad y en haberlo analizado en clave moderna como un mecanismo de *deseo mimético*. En efecto, Girard logró rastrear la estructura antropológica de este proceso de deseo, caracterizando cuatro estadios constitutivos de la relación intersubjetiva, objeto de estudio por otra vía también por parte de la fenomenología levinasiana por cierto. Estos cuatro estadios son: (i) el deseo de un bien ostensible, (ii) la rivalidad entre los concurrentes, (iii) el sacrificio y (iv) la divinización del proceso. Además, cuando se trata de un proceso colectivo, existe un mecanismo inconsciente llamado por Girard 'contagio mimético' que reúne a los victimarios en una complicidad para justificar el fratricidio o sororicidio.

Si bien Girard ha sido criticado por un supuesto pesimismo antropológico que afirma una envidia original que preside la relación entre los seres humanos, yendo al fondo de su argumento podemos apreciar su carácter realista crítico al constatar algo obvio, a saber, que no tenemos noticia de sociedades pacíficas desde que tenemos memoria histórica, sino por el contrario, tenemos indicios verídicos de que siempre han existido sociedades violentas. Un segundo aspecto relacionado con el anterior, es que en el seno de esas sociedades siempre ha habido personas que van a contracorriente del deseo mimético, es decir, que viven en gratuidad, abriendo caminos de reconciliación y de paz en medio de situaciones violentas. Fue el caso de Jesús de Nazaret y de varios personajes más en diversas culturas y religiones, la mayor parte de las veces anónimos. Se entiende así que en la lógica girardiana no se trata de afirmar una envidia original sino de potenciar la imaginación escatológica de quienes, a pesar de que los verdugos siguen triunfando, hay gente que continúa con terquedad dando su vida por los demás, como recuerda el teólogo pragmático Peukert. En suma, estos justos apuestan la propia integridad física y moral por otro modo posible de vivir en comunidad, aunque esto signifique, en el clímax del proceso, entregar su propia vida.

La trascendencia en el corazón de la inmanencia

Se conjuga de esta manera el análisis pragmático de las víctimas de la historia con el análisis antropológico del deseo mimético, para encontrar pistas de un modo de

comprensión del ser humano y de la posible presencia de Dios en el seno de estos procesos y relaciones que afectan a cada persona humana y a la humanidad como tal. En este sentido, la trascendencia divina acontece en el corazón de la inmanencia violentada por la cerrazón narcisista como la apertura de una vida entregada sin condiciones al otro. Es la instauración de la trascendencia en el corazón de la historia mundana como esperanza para las víctimas y también para los verdugos. Es un horizonte mesiánico, utópico y salvífico porque solamente puede venir de una fuente de alteridad amorosa que, en clave monoteísta, llamamos Dios.

La trascendencia divina es pensada así en clave antropológica como lo hicieron otros modernos²², pero sin desconocer el carácter dramático de la historia ni el horizonte utópico vehiculado por las religiones primero y por el humanismo secular posteriormente. Ahora, sin embargo, en el colapso de los sueños de la razón moderna instrumental, esta lectura adquiere un significado universal 'desde abajo', desde las víctimas de la historia violenta incluyendo a los verdugos y a las estructuras de opresión que ellos generan y que luego adquieren su propia inercia. La teología tiene así un rango propio de comprensión de lo real que no sustituye a las demás disciplinas, sino que las complementa desde su luz propia, en el caso de la tradición hebrea y cristiana, desde el testimonio de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret con sus discípulos acerca de un Dios que rescata al inocente de la contradicción y de la muerte, y convoca a todos a vivir con la 'inteligencia de la víctima', superando el resentimiento y el deseo de omnipotencia, para acceder al mundo pacificado venido de Dios.



Quedan abiertas aun las cuestiones asociadas al fundamento: ¿Es posible hablar de fundamento sin volver a los metarrelatos? ¿Una visión metafísica del ser es compatible con una ontología relacional? ¿Una concepción objetivista de la verdad puede ser recibida en una racionalidad contextual? ¿La pretensión de la moral revelada es sostenible luego del análisis de su génesis histórica y su evolución cultural?

5. Conclusiones provisionales

- Por lo pronto, podemos afirmar que la modernidad tecno-científica se ha derrumbado estrepitosamente en sus promesas mesiánicas intrahistóricas.
- La crítica a esos excesos de modernidad instrumental es imprescindible para evitar la propagación de sus excesos de significación y de prácticas totalitarias.

²² Cf. RAHNER Karl. *Escritos de teología*, vol. II (Madrid: Taurus, 191-1969).

- El camino antimoderno escogido por muchos parece ingenuo y temerario al hacer caso omiso de los riesgos de fundamentalismo que afloran en las sociedades de la aldea global.
- El camino posmoderno nihilista, si bien mantiene un horizonte de incertidumbre existencial que es acicate para la corresponsabilidad humana, parece insuficiente para afirmar la correlación humano-divina.
- La vía hermenéutico-pragmática parece dar mejor cuenta del carácter contextual de la verdad en clave relacional y con memoria de las víctimas, abriendo así un horizonte de esperanza crítica y de significación que solamente puede ver la luz en el marco de procesos de intersubjetividad y de reconocimiento mutuo.

6. Bibliografía

- i. ALISON James. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona: Herder, 1999).
- ii. COHEN Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona: Anthropos, 2005).
- iii. DUSSEL Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Puebla: UIA, 1999).
- iv. GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2002).
- v. HYMAN Gavin. *The predicament of postmodern theology: radical orthodoxy or nihilist textualism?* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).
- vi. LANCEROS Patxi y ORTIZ-OSÉS Andrés (eds.). *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio* (Barcelona-México: Anthropos-UAM, 2006).
- vii. MILBANK John. *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture* (Oxford: Blackwell, 1997).
- viii. Ídem. *Teología y teoría social* (Barcelona: Herder, 2006).
- ix. NIETZSCHE Friedrich. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos, otoño 1887* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006).
- x. PEUKERT Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2003).
- xi. RICOEUR Paul. *Les parcours de la reconnaissance* (Paris: 2005).
- xii. RORTY Richard y VATTIMO Gianni. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2005).
- xiii. VATTIMO Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1992).
- xiv. Ídem. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (Barcelona: Paidós, 2000).