

Gianni Vattimo
John D. Caputo

Después de la muerte de Dios

Conversaciones
sobre religión,
política y cultura



Desde la proclamación de la muerte de Dios, y desde la secularización hasta el retorno de la religión, a lo largo del libro se brinda la oportunidad de pensar de otra manera el fenómeno religioso en la contemporaneidad. Esta obra ofrece lo aparentemente imposible: una teología tras la muerte de Dios y una filosofía de la religión sin religión.

JOHN D. CAPUTO Y
GIANNI VATTIMO

DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS

*Conversaciones sobre
religión, política y cultura*

Editado por Jeffrey W. Robbins

PAIDÓS 
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *After the Death of God*, de John D. Caputo y Gianni Vattimo
Originalmente publicado en inglés por Columbia University Press, Nueva York, en 2007

Traducción de Antonio José Antón

Cubierta de Compañía

Vattimo, Gianni

Después de la muerte de Dios : conversaciones sobre religión,
política y cultura / Gianni Vattimo y John D. Caputo. - 1a ed. -

Buenos Aires : Paidós, 2010.

272 p. ; 21x14 cm. - (Contextos)

ISBN 978-950-12-5048-0

1. Ensayo Filosófico. I. Caputo, John D. II. Título
CDD 190

1ª edición, febrero 2010

1ª edición en Argentina, abril 2010

Reservados todos los derechos. Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

- © 2007 Columbia University Press
- © 2010 de la traducción, Antonio José Antón
- © Espasa Libros, S. L. U., 2010
Paseo de Recoletos, 4.28001 Madrid

- © de esta edición,
Editorial Paidós SAICF / Crítica
Av. Independencia 1682/1686, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.areapaidos.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Buenos Aires Print
Sarmiento 459, Lanus, en abril de 2010
Tirada: 4000 ejemplares

ISBN 978-950-12-5048-0

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—*Thomas Jefferson*



**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4192**

DESPUÉS DE LA
MUERTE DE DIOS

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

95. H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*
96. P. Breton, *Argumentar en situaciones difíciles*
97. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*
98. R. Ogien, *Pensar la pornografía*
99. G. Apfeldorfer, *Las relaciones duraderas*
100. R. P. Droit, *La filosofía explicada a mi hija*
101. W. Ury, *Alcanzar la paz*
102. D. Hallado (comp.), *Seis miradas sobre la muerte*
103. A. Comte-Sponville, *Impromptus. Entre la pasión y la reflexión*
104. M.-F. Hirigoyen, *Mujeres maltratadas. Los mecanismos de la violencia en la pareja*
105. E. Fromm, *El miedo a la libertad*
106. H. G. Frankfurt, *On Bullshit*
107. S. Cardús, *Bien educados*
108. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*
109. H. Frankfurt, *Sobre la verdad*
110. M.-F. Hirigoyen, *Dones maltractades. Els mecanismes de la violència en la parella*
111. J. Baggini, *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*
112. A. Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*
113. J. Redorta, *Cómo analizar los conflictos*
114. S. Cardús, *El desconcierto de la educación*
115. R.-P. Droit, *La religión explicada a mi hija*
116. R. C. Solomon, *Ética emocional*
117. M. Cruz, *Siempre me sacan en página par*
118. A. Einstein, *Sobre el humanismo*
119. A. Comte-Sponville, *La vida humana*
120. T. Eagleton, *El sentido de la vida*
121. M. Motterlini, *Economía emocional*
122. D. Fo, *El mundo según Fo*
123. N. Angier, *El canon*
124. P. Zimbardo, *El efecto Lucifer*
125. J. Baggini y J. Stangroom, *¿Pienso luego existo? El libro esencial de juegos filosóficos*
126. P. L. Abreu, *Cómo volverse loco*
127. G. Vattimo, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos.*
128. B. Ehrenreich, *Una historia de la alegría. El éxtasis colectivo de la Antigüedad a nuestros días*
129. M.-F. Hirigoyen, *Las nuevas soledades*
130. E. Morin y N. Hulot, *Año I de la era ecológica*
131. D. Levy, *Amor y sexo con robots*
133. M. Hanlon, *Diez preguntas. Una guía para la perplejidad científica*
134. W. B. Irvine, *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*
135. J. Lloyd y J. Mitchinson, *El pequeño gran libro de la ignorancia*
137. P. Khanna, *El segundo mundo*

Para Jacques Derrida

Sumario

Agradecimientos	11
Introducción: Después la muerte de Dios Jeffrey W. Robbins	13

PRIMERA PARTE

Hacia un cristianismo no-religioso Gianni Vattimo	49
Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento John D. Caputo	75

SEGUNDA PARTE

Una oración por el silencio	
Diálogo con Gianni Vattimo	137
El poder de los débiles	
Diálogo con John D. Caputo	169

TERCERA PARTE

La muerte de Dios: un epílogo	
Gabriel Vahanian	233
Índice analítico y de nombres	253

Agradecimientos

Antes que nada, el editor desearía expresar su profunda gratitud a Gianni Vattimo y John D. Caputo, que, generosamente, invirtieron su tiempo y su energía para que este libro fuera posible. Su colaboración es un ejemplo de trabajo intelectual, y su compromiso un modelo de responsabilidad política y ética; este libro es tanto una prueba del afecto que siento por ellos como un testimonio del espíritu dialógico que anima su pensamiento y su trabajo. Quería darle también las gracias a Gabriel Vahanian por plasmar su perspectiva teológica en un epílogo que ayuda a establecer una continuidad con la original vitalidad y entusiasmo que han caracterizado el movimiento de la muerte de Dios desde sus primeros días hasta hoy.

Debo expresar también mi más sincero agradecimiento a otras personas que han sido indispensables en la elaboración de este proyecto: Gary Grieve-Carlson, que aportó una inestimable ayuda en la concepción original del proyecto y dio sus opiniones en las

respectivas entrevistas; Jordan Miller por su colaboración en las transcripciones; Carissa Devine por su trabajo en el índice, y Wendy Lochner por su apoyo, entusiasmo y profesionalidad durante el proceso de realización de este proyecto.

El diálogo con Gianni Vattimo tuvo lugar en Roma, el 21 de mayo de 2005, y el diálogo con John D. Caputo, en la Villanova University, el 19 de agosto de 2004.

Finalmente, debo agradecer al Lebanon Valley College la organización del coloquio «Dios en el siglo veintiuno», del curso 2004-2005. Este proyecto surgió de la conversación que mantuvimos en este coloquio, cuya duración de un año permitió contar con un gran número de figuras clave en la exploración de la naturaleza cambiante del pensamiento y la práctica religiosos contemporáneos. Desearía agradecerle a la universidad, y muy especialmente a su presidente Stephen MacDonald, el valioso apoyo institucional que nos prestó y sin el que este libro no habría sido posible.

Introducción

DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS

En la perpetua agonía de la religión subyace su relevancia filosófica y teórica. Al vivir una muerte cada vez más indudable e irremediable, tiene la certeza de que volverá a la vida, ya sea en su ropaje actual, o en otro.

HENT DE VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*

I

¿Ha muerto Dios?

Tú mismo preparaste tu ruina: no culpes a nadie. Si hubieras escuchado lo que se te proponía...

Hay sobre la Tierra tres únicas fuerzas capaces de someter para siempre la conciencia de esos seres impotentes e indómitos, y hacerlos felices: el milagro, el misterio y la autoridad. No quisiste valerte de ninguna.

DOSTOYEVSKI, «El gran inquisidor»

El 8 de abril de 1966, la portada de la revista *Time* preguntaba: «¿Ha muerto Dios?». Tras su publicación, se convirtió en el número más vendido de la historia de la revista. Descubrió al público un movimiento teológi-

co que estaba abriéndose paso: la teología radical de la muerte de Dios. Este movimiento teológico era, de hecho, una colección de voces y perspectivas diversas. Su amplitud abarcaba desde el desafío que suponía para los teólogos culturales lo que denominaron la «era poscristiana»,¹ hasta el gran esfuerzo judío en desarrollar una «teología postholocausto»,² los conocidos intentos reformistas que llevaron a cabo el obispo anglicano John Robinson en *Honest to God*, y Harvey Cox en *Secular City*,³ y, finalmente, la teología metafísica de la muerte de Dios de Thomas J. J. Altizer.⁴

Lo que todos estos desarrollos tuvieron en común fue la percepción de que la cultura occidental en general, y la tradición judeo-cristiana en particular, había entrado en una profunda «crisis ideológica».⁵ Hasta el lenguaje religioso había perdido su significa-

1. Véase Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, Nueva York, George Braziller, 1961 (trad. cast.: *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona, Grijalbo, 1968).

2. Véase Richard J. Rubenstein, *After Auschwitz: Essays in Contemporary Judaism*, Nueva York, Macmillan, 1966.

3. Véanse John A. T. Robinson, *Honest to God*, Filadelfia, Westminster Knox, 1972 y Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Nueva York, Macmillan, 1966 (trad. cast.: *La ciudad secular*, Barcelona, Ariel, 1968).

4. Véase Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia, Westminster, 1966 (trad. cast.: *El evangelio del ateísmo cristiano*, Barcelona, Ariel, 1972).

5. El sociólogo de la religión Richard Fenn describe esta crisis ideológica como sigue: «La emergencia de la teología radical de la muerte de Dios, por tanto, se produce en el contexto de una crisis ideológica: en la ausencia de universales, de

do, o, lo que es peor, sus implicaciones inherentes se habían pervertido con las atrocidades que había traído consigo la era moderna: guerras mundiales, genocidios, bombardeos nucleares, y la tensión de la Guerra Fría entre el Este y el Oeste. Juntas, estas realidades del siglo XX convirtieron el optimismo moderno en un profundo y oscuro pesimismo. Tal como escribieron los filósofos políticos contemporáneos Antonio Negri y Michael Hardt:

La negatividad moderna no está localizada en ningún reino trascendental, sino en la dura realidad que nos rodea: los patrióticos campos de batalla en la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, desde los campos de muerte de Verdún a las cámaras de gas de los nazis, pasando por la aniquilación instantánea de millares de personas en Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos de Vietnam y Camboya, las masacres de Setif y Soweto, Sabra y Shatila —y la lista continúa—. ¡No hay Job que pueda aguantar tanto sufrimiento!⁶

Aquellos que hablaban de la muerte de Dios, por lo tanto, estaban intentando situarse a sí mismos en

concepciones del mundo y orientaciones de valor, de reglas de convivencia social y prototipos de motivación individual, la nueva teología adquiere un apoyo empírico y una significación mucho más amplios de lo que sugieren sus recursos teológicos académicos». («The Death of God: An Analysis of Ideological Crisis», en *Review of Religious Research*, vol. 9, n° 3, primavera de 1968, pág. 171).

6. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pág. 46 (trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002).

esta «dura realidad que nos rodea», y, como el antiguo libro de Job de las Escrituras hebreas, recuperaban la antigua cuestión de la teodicea acerca del significado del sufrimiento y las razones del aparente silencio de Dios. Percibían que los antiguos lugares comunes teológicos y morales habían perdido su valor y admitían que la respuesta que da la Biblia sobre el sufrimiento vicario es, quizás, inadecuada frente a la experiencia del genocidio y la potencial aniquilación nuclear, ambas propias del siglo XX. Tomando la expresión que empleaba el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, podemos considerar que el movimiento de la muerte de Dios es el «camino a la madurez», un intento de honrar nuestra historia siguiendo cierto rito de paso cultural y teológico.

En este sentido, aunque la preocupación de la teología contemporánea ya no se centre en la muerte de Dios, este movimiento teológico radical todavía nos interpela como testigos de un momento de transición y crisis en la conciencia religiosa occidental, y por eso ayuda a establecer la genealogía de lo que conocemos como teología posmoderna. Efectivamente, dos de los principales teóricos de la teología posmoderna, Carl Raschke y Mark C. Taylor, sugirieron que había una relación directa entre la muerte de Dios y las filosofías de la deconstrucción. Tal y como escribió Taylor en su obra clave, *Erring*, de 1984: «La deconstrucción es la “hermenéutica” de la muerte de Dios». ⁷ Además, las

7. Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pág. 6. Con esta expresión, Taylor remeda la afirmación que Carl Raschke hace en *Deconstruction and Theology* (1982).

teologías de la muerte de Dios se asociaron a cierto espíritu de secularización que impregnaba prácticamente todas las facetas de la sociedad occidental contemporánea.

Desde luego, mucho antes de que los teólogos adoptaran esta temática de la muerte de Dios en la década de 1960, filósofos, historiadores, novelistas y teóricos culturales habían observado ya esta conexión entre el colapso de la cristiandad y el nacimiento de una nueva cultura, más secular. En efecto, la distinción entre cristiandad y cristianismo puede verse como una de las características definitorias de la fe cristiana en el mundo moderno y posmoderno, y es verdaderamente imprescindible para delimitar las condiciones culturales de la teología radical.⁸ Esta distinción entre cristiandad y cristianismo surge de una narración histórica bien conocida que establece el comienzo de la religión imperial de la cristiandad en el siglo V d. C., cuando el emperador Constantino instauró, de modo definitivo, el cristianismo como religión del Imperio romano. El edicto de tolerancia de Constantino, de 312 d.C., acabó con cerca de tres siglos de esporádicas, aunque a veces duras, persecuciones de cristianos. Hacia finales del siglo IV, sin embargo, el cristianismo

8. Como dice el historiador Hugh McLeod, «cristianismo» y «cristiandad» pueden ser considerados separadamente. Hubo cristianismo durante tres siglos, antes de la cristiandad. Hay partes del mundo, por ejemplo China, donde nunca ha habido cristiandad, pero hay varios millones de cristianos» (Hugh McLeod y Werner Ustorf (comps.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 2).

era ya la única religión oficial en el Imperio romano y, a excepción de unos pocos eremitas y un reducido grupo de monjes, la Iglesia cristiana había afianzado su reciente alianza con los poderes establecidos. Como explica el historiador de la Iglesia Hugh McLeod, esta alianza estableció un «patrón de relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre la Iglesia y la sociedad» que pudo prevalecer durante al menos los siguientes quince siglos, en la medida en que «muchos cristianos adoptaron y practicaron su fe en el contexto de la “cristianidad”». McLeod continúa: «Es decir, vivieron en una sociedad en la que había estrechos vínculos entre los líderes de la Iglesia y aquellos que ostentaban el poder secular, donde las leyes se basaban supuestamente en principios cristianos, y donde, aparte de ciertas comunidades marginales, se suponía que cada miembro de la sociedad era cristiano».⁹

A través de la unión de la Iglesia y el Imperio romano, o, más ampliamente, la cultura occidental, la revolución constantiniana conjugó los tres poderes identificados por Dostoyevski, añadiendo al dominio de la Iglesia sobre el milagro y los misterios, la autoridad del Estado. De este modo, el poder de la Iglesia se consolidó con la creación y la difusión de la cultura cristiana. Sin embargo, el testimonio de Cristo —especialmente su sufrimiento y su muerte— quedó eclipsado por la exaltación que una Iglesia triunfante llevó a cabo de su figura. Podría parecer, por tanto —y esto es algo que el gran inquisidor de Dostoyevski sabía bien—, que la gloria de la Iglesia se fundamentaba en

9. *Ibíd.*, pág. 1.

su rechazo de Cristo: los perseguidos se convertían en perseguidores, y el siervo se hacía el nuevo amo y señor. Desde la muerte, hasta su exaltación, pasando por la resurrección: he aquí la muerte de Dios en Cristo dos veces más.

(La religión) A la sombra de la cristiandad

No estamos trabajando contigo, sino con Él... Tal es nuestro misterio. Tiempo ha —¡ocho siglos!— que estamos de su lado y no contigo. Justamente hace ocho siglos, tomamos de Él lo que Tú, cuando te tentó por tercera vez, rechazaste con desprecio: ese último regalo que te ofreció, mostrándote todos los reinos de la Tierra. Tomamos de Él Roma y la espada del César, y nos proclamamos soberanos únicos de la Tierra, aunque hasta ahora no hemos sido capaces de completar nuestro trabajo. Mas, ¿qué falta es ésa? Bueno, el trabajo acaba de empezar, pero al menos ha comenzado. Queda mucho para poder esperar su terminación y a la Tierra le queda aún mucho por sufrir, pero nosotros triunfaremos y seremos Césares, y entonces nos preocuparemos de la felicidad universal del hombre.

DOSTOYEVSKI, «El gran inquisidor»

Hay una delgada línea entre el esclavo que se convierte en amo y el simple cambio de un amo a otro. Quizá, como sugiere Dostoyevski, la cristianización de la cultura fue un pacto con el diablo desde el comienzo. Esto es lo que argumenta Elaine Pagels, cuya apreciación de la temprana literatura gnóstica apunta a antes de que la comunidad cristiana se definiese como una colección de creencias autorizadas. Tal y

como Pagels afirma —y nuestro creciente conocimiento de la literatura gnóstica lo confirma—, los primeros siglos de la Iglesia fueron tiempos de gran diversidad en términos de creencias y prácticas: a pesar de la persecución con la que las atormentaba el Estado, florecieron en aquella época numerosas comunidades cristianas. Pero, con el tiempo, esta diversidad comenzó a considerarse, no tanto un signo de vitalidad de la Iglesia, sino más bien una amenaza. Poco a poco, con el objetivo de prevenir lo que se denominaban «lecturas salvajes» del evangelio y «exégesis maligna» de la tradición escritural, se fue identificando como herejía lo que hasta entonces se había considerado heterodoxia. «Pero —afirma Pagels— podría necesitarse más que un argumento teológico para que prevaleciese [éste] punto de vista [...]. Era necesaria, en efecto, la revolución iniciada por el emperador Romano Constantino.»¹⁰ Un pacto con el diablo que otorgó a los líderes de la Iglesia la autoridad necesaria no sólo para definir la ortodoxia, sino también para imponer su visión acerca de la propia uniformidad y homogeneidad de la Iglesia. A través de este nuevo marco establecido de cánones, credos, y autoridad eclesiástica, el mundo ya podía hacerse a imagen y semejanza de la Iglesia: el Reino de Dios podía (finalmente) venir.

Y si no fue un pacto con el diablo, puede que fuese el sueño de un loco. Para ser sincero, este sueño o

10. Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, Nueva York, Random House, 2003, pág. 168 (trad. cast.: *Más allá de la fe: el evangelio secreto de Tomás*, Barcelona, Crítica, 2004).

ideal de cristiandad —es decir, que la sociedad pudiera hacerse a imagen y semejanza de la Iglesia, y que la fe cristiana debiera impregnar todos los aspectos de la vida social, cultural, religiosa e incluso política— nunca llegó a realizarse completamente. Esto fue así no sólo a causa de la amenaza exterior que supusieron los no-cristianos (encarnados tanto en la figura de los paganos como en la de los judíos, los musulmanes o los pueblos primitivos), sino también a causa del debate que mantuvieron los propios cristianos acerca de la relación entre Iglesia y sociedad, y acerca de la comprensión correcta de la identidad cristiana. Como escribe McLeod:

En muchos momentos de la historia cristiana ha habido quienes se han opuesto a la identidad entre Iglesia y sociedad, o a la vinculación estrecha entre Iglesia y Estado, o entre Iglesia y élites sociales. Desde el siglo IV en adelante, ha habido cristianos que han considerado estas asociaciones perjudiciales para la Iglesia: «cristiandad» significaba que la Iglesia estaba sujeta a la interferencia del Estado, que estaba obligada a admitir como miembros a aquellos que no eran verdaderos cristianos, y que se veía presionada para permitir costumbres y valores contemporáneos que eran anticristianos.¹¹

Esta tensión característica entre la fe del cristianismo y la cultura de la cristiandad ha sido central en la historia del cristianismo en Occidente, pero, a partir de la Reforma protestante del siglo XVI, se fue pro-

11. McCleod, «Introduction», pág. 1.

duciendo un firme desmantelamiento de la alianza constantina, hasta llegar al colapso final de la cristiandad en la era moderna. Este colapso (acreditado por toda una serie de aspectos de nuestra cultura contemporánea, desde el principio de libertad religiosa y de tolerancia, hasta el escepticismo religioso radical, el cinismo o, incluso, el nihilismo del pensamiento moderno) se completó hacia la primera parte del siglo XX, cuando las naciones supuestamente civilizadas y nominalmente cristianas se enfrentaron mutuamente en una guerra total. En otras palabras, el ideal de una cultura occidental que se mantuviera unida por la común identidad y herencia cristianas se ha vuelto contra sí mismo con todo su potencial destructivo. En el proceso, la cristiandad se revela como «nada más que una fase en la historia del cristianismo; representa sólo una de las muchas posibles relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Sin embargo, en Europa occidental esta fase se mantuvo durante más de mil años, y todavía vivimos bajo su sombra».¹²

La sombra arrojada por este colapso de la cristiandad no ha marcado solamente la teología cristiana, sino también la práctica y la piedad auténticas de la religiosidad contemporánea. De ahí que estudiosos del siglo XX —como Dietrich Bonhoeffer, en su *Letters and Papers from Prison*— comenzaran a hablar de un cristianismo «sin religión».¹³ Bonhoeffer propuso

12. *Ibíd.*, pág. 2.

13. Véase Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1970 (trad. cast.: *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sígueme, 2008).

la posibilidad de un cristianismo sin religión mientras transcurría los últimos días de su vida en prisión, antes de sufrir un martirio por su participación en el complot contra Hitler. Como mártir, sus palabras tienen una credibilidad moral añadida, especialmente para los teólogos de la muerte de Dios, preocupados por la ineptitud moral, si no por la inmoralidad, de la Iglesia. Para Bonhoeffer, este esfuerzo por purgar al cristianismo de las comodidades de la religión era una apuesta arriesgada, sin garantías, que cortarían la relación entre la llamada de Cristo a los discípulos y la asociación del cristianismo con los centros de poder, y la identificación religiosa con los adornos culturales de la civilización. Las palabras y las observaciones de Bonhoeffer vieron la luz como una voz profética desde la tumba, y se convirtieron en el nexo de unión entre, por un lado, una fe desencantada ante el horror de su propia impotencia y su fracaso moral en el mundo y, por otro, una sensibilidad cultural y una religiosidad emergente que se veía ahora forzada a recoger los pedazos rotos e imaginar un futuro alternativo: un futuro despertar tras la muerte de Dios, tras el colapso de la cristiandad. Para muchos, por lo tanto, Bonhoeffer es como un precursor de los teólogos de la muerte de Dios.¹⁴

Otro importante precursor fue el filósofo cristiano existencialista del siglo XIX Søren Kierkegaard. Kier-

14. Véase, especialmente, William Hamilton, «Dietrich Bonhoeffer», en Thomas J. J. Altizer y William Hamilton (comps.), *Radical Theology and the Death of God*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1966, págs. 113–120 (trad. cast.: *Teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona, Grijalbo, 1967).

kegaard ha sido siempre conocido como un gran estilista literario. Su uso de los pseudónimos, la ironía y la sátira ha sido, desde siempre, una fuente de confusión y frustración para los racionalistas. Sus escritos religiosos, por otra parte, son otra cuestión. A diferencia de muchos pensadores ilustrados y postilustrados, Kierkegaard parecía apreciar genuinamente el sentimiento religioso. Al mismo tiempo, pocos han escrito una crítica tan mordaz de la cristiandad y de la Iglesia moderna, como la que hizo Kierkegaard en sus artículos más críticos con la Iglesia danesa.¹⁵ Kierkegaard, como Bonhoeffer y los teólogos de la muerte de Dios que le siguieron, dio voz a una nueva fe cristiana, antiinstitucional e individualizada, que se oponía a una cómoda alianza entre la religión y la sociedad. Era una fe radical, privada de todo vestigio de autoritarismo y triunfalismo, que no temía parar mientes en la cuestión de la auténtica significación y el verdadero propósito de la Iglesia: admitiendo así los fallos de la tradición, y considerando un fracaso el gran éxito de las Iglesias de estado. En otras palabras, para Kierkegaard, la aparente cristianización de la cultura y la política hicieron prácticamente imposible abandonar la exigencia radical y existencial de una fe bíblica auténtica.

Mientras Bonhoeffer y Kierkegaard fueron ambos pensadores religiosos que, cada uno por su parte, intentaron restaurar la integridad de la fe cristiana, otros pensadores no religiosos, o incluso antirreligiosos, también dieron forma al movimiento radical de la

15. Søren Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

muerte de Dios. No es sorprendente, después de todo, que el movimiento de la muerte de Dios se celebre como la culminación de la tendencia moderna hacia una cultura totalmente secularizada —o, si no totalmente, al menos sí una cultura que desconfía cada vez más de la institución de la religión—. Esto es así porque, además de las críticas de Bonhoeffer y Kierkegaard, la religión recibió también las de Marx, Nietzsche y Freud, conocidos por sus «hermenéuticas de la sospecha» y, más específicamente, por su crítica, si no hostilidad, hacia la religión. En medio de este contexto cultural, el movimiento de la muerte de Dios surge como una voz simpatética: habla de un mundo en el que Dios, a través del acto de la kenosis, se ha vaciado completamente a sí mismo. Admite que la idea de Dios ya no es más que una proyección humana y clama por la responsabilidad del hombre. Apunta al hecho de que la religión ha sido tanto el problema como la solución de la conflictividad humana. Esta teología radical de la muerte de Dios, por tanto, representa una voz crítica y profética en medio de una cultura y una fe en crisis, que se aparta de las antiguas certezas y comodidades religiosas, y se enfrenta a una sensibilidad religiosa transformada. Es más, quizá sea la teología más representativa de una fe cristiana que asoma a la nueva realidad cultural desde su cobijo, a la sombra de la cristiandad. La ironía es que, adoptando una cultura que se ha mostrado cada vez más hostil con la religión, la teología de la muerte de Dios no solamente ayuda a preparar el terreno para la posmodernidad, con su crítica del Dios moral y metafísico de la ontoteología, sino que también prepara las condiciones para la recuperación de una nueva fe bí-

blica que dé énfasis no al poder y la gloria de Dios, sino a su sufrimiento y a su amor: pasamos del ser de Dios a la historia del ser de Dios con los pobres, los hambrientos y los marginados.

El retorno posmoderno de la religión

Cuando el inquisidor dejó de hablar, esperó algún tiempo la respuesta de su prisionero. Su silencio pesaba sobre él. Vio que el prisionero había escuchado atento todo el tiempo, mirándolo amablemente a la cara y sin ningún deseo de responder. El viejo esperó que dijera algo, incluso algo amargo y terrible. Pero, súbitamente, el prisionero se acercó al viejo en silencio y lo besó con suavidad en sus viejos labios exangües. Tal fue su única respuesta... El anciano se estremeció. Sus labios temblaron. Fue hacia la puerta, la abrió, y dijo: «Vete, y no vuelvas... ¡No vuelvas nunca, jamás!». Y lo abandonó a los callejones oscuros de la ciudad. El prisionero se alejó.

DOSTOYEVSKI, «El gran inquisidor»

Por una parte, tenemos al menos dos milenios de poder, autoridad y triunfo de la Iglesia; y por otra, el casi silencioso testimonio de Cristo. La primera soporta el gran peso de la historia; el último, el peso de la cruz. La genialidad del Gran Inquisidor de Dostoyevski es que podemos simpatizar con su situación y con la situación de su Iglesia. Es verdad, como el Gran Inquisidor describe tan tristemente, que nosotros, seres humanos, somos débiles y estamos necesitados. Anhelamos un Dios que nos entregue la tierra prometida, no un Dios que muera y nos descubra la

violencia y la injusticia que reina sobre todas las cosas de este mundo en decadencia. Queremos alguien que nos salve de nosotros mismos, porque, mientras podamos, continuaremos arruinando nuestra libertad. Nosotros continuamos luchando, matando y odiando; algunas veces incluso en el nombre de Dios. Quizás el Gran Inquisidor tenga razón, quizá no se puede confiar en nosotros, los hombres. Debemos ser dirigidos y dominados. Debemos ser alimentados y vestidos. Y si no es por la Iglesia, entonces ¿por quién? Pero si la Iglesia ha perdido su camino, ¿quién de entre nosotros desea realmente seguir el camino de la cruz? Por tanto, cuando el Gran Inquisidor habla, escuchamos su tristeza, su *pathos*, e incluso su resignación. *Ecce homo* —«contemplad al hombre»—: quien traiciona a su amor verdadero, quien sufre por nuestras faltas para que podamos ser salvados a pesar de nuestra debilidad, quien conoce la verdad mientras los demás vivimos de ilusiones. Contemplad al hombre: quien sufre el beso de Cristo y quien debe enviarlo hacia su camino y prohibirle volver para siempre. Ésta es la triste verdad y la tragedia de la religión por él revelada.

El prisionero ya había oído pronunciar antes estos cargos contra él. No se defiende. Su única respuesta es un beso y con él encarna la esencia de su enseñanza: amar, incluso a sus enemigos, incluso a quienes le condenan a muerte. Es una historia increíble. ¿Quién se atreve a desentrañar su significado, y quién a continuarla? La extraña e inesperada cuestión es la de cómo ese beso, ilustrativo del amor de Cristo, vive incluso tras la muerte del Dios moral y metafísico. La ironía de la historia de Dostoyevski es que lo que el

Gran Inquisidor interpreta como una acusación contra Cristo es, en realidad, la revelación de su desesperado deseo por él. Una inversión de ironía semejante puede verse en nuestra propia historia moderna. Si examinamos el actual estado de la teología, la filosofía de la religión, y el pensamiento y la práctica religiosos contemporáneos, nos daremos cuenta de que el futuro trazado por los campeones de la secularización, los teólogos de la muerte de Dios y los filósofos de la deconstrucción ha dado inicio a una nueva comprensión «postsecular» de la condición posmoderna en la que el retorno de la religión es más determinante que el colapso de la cristiandad. Sin duda, en ambos círculos culturales filosóficos y populares, Dios parece estar vivo y gozar de buena salud; como proclamó el *New York Times* en un reportaje dominical de 1998: «La religión está de vuelta».¹⁶ Mientras, quizá la suposición fundamental del pensamiento moderno, la identificación de modernización y secularización, ha recibido un impulso radical.

Sociólogos, filósofos y teólogos dan por supuesto que cuanto más modernos somos, menos religiosos nos volvemos. Nuestros conocimientos científicos y nuestra creciente capacidad tecnológica se traducen en una menor dependencia de caducas creencias religiosas en Dios y lo sobrenatural. Efectivamente, el filósofo ilustrado más eminente, Immanuel Kant, calificó el auténtico proyecto de la Ilustración como la más fundamental de las suposiciones modernas cuando escribió que la Ilustración es la liberación de todas

16. Jack Miles, «Religion is Making a Comeback (Belief to Follow)», en *New York Times Magazine*, 7 de diciembre de 1997.

las formas de tutelaje autoimpuestas. Lo que tenía en mente, aparte de varias formas de autoritarismo político, era el autoritarismo religioso y el dogmatismo, que durante siglos había coartado la investigación científica y crítica. De acuerdo con Kant, el sujeto ilustrado debería ser alguien que puede pensar por sí mismo, un sujeto en el que la religión todavía tiene su lugar, pero sólo en la esfera privada de la moral personal.¹⁷ Esta anticipación filosófica moderna de un sujeto autónomo no constreñido por creencias religiosas ha sido sometida recientemente a revisión: teóricos contemporáneos de varias disciplinas han invertido aparentemente la concepción de la subjetividad moderna y han demostrado que la identidad personal y la social son producto de una construcción social, que el conocimiento está entrelazado con el poder, y que la vida —presumiblemente privada e interior— de la religión es siempre pública y política.

Lo que tenemos delante, por tanto, es una historia extrañamente inconexa. Aquellas suposiciones modernas, seculares, que cada vez se cuestionan y se ponen más en duda, ciertamente impregnan una gran parte —si no la totalidad— de las teologías radicales de la muerte de Dios de la década de 1960. La pregunta, que será la cuestión principal que intentará abordar este libro, es la siguiente: *¿cómo llegamos de las teologías seculares de la muerte de Dios de la década de 1960, del poscristianismo y del postholocausto al retorno postmoderno de la religión?* Dicho de otro modo: ¿qué ocurre cuando nos movemos desde la reciente consi-

17. Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2002.

deración de la deconstrucción como hermenéutica de la muerte de Dios, al subsiguiente esfuerzo en deconstruir la muerte de Dios? ¿Qué ocurre cuando la vinculación crítica de la muerte de Dios con la deconstrucción se completa? Y finalmente: ¿por qué esta cuestión del retorno de la religión nos es legada ya no por teólogos y/o líderes religiosos, sino por filósofos y teóricos culturales que, anteriormente, apenas habían expresado interés por las cuestiones religiosas o teológicas (si es que lo habían hecho)?

II

Esta transición de la muerte de Dios a la fe posmoderna (o, si se quiere, de la secularización a la postsecularización) es uno de los capítulos principales del pensamiento religioso contemporáneo. John Caputo y Gianni Vattimo, cada uno a su modo, son voces representativas de estos distintos (aunque profundamente interrelacionados) modos de entender tanto la relación entre la religión y la sociedad, como la vigencia del pensamiento teológico.

El diálogo entre Caputo y Vattimo debería no sólo aproximarnos a las semejanzas entre dos pensadores distintos —uno estadounidense y otro italiano— y entre dos perspectivas religiosas, sino también acercarnos a las corrientes principales de nuestra cultura contemporánea y mostrarnos cómo nos hemos ido desplazando del escepticismo religioso propio de la modernidad (cuando no abierto antagonismo) a una supuesta re-adhesión a la religión en el mundo posmoderno. Además, ¿qué suerte de cambios, alteraciones,

distorsiones o reformas se introdujeron en esta fe posmoderna como resultado de su paso a través de las teorías de la muerte de Dios? Frente a Vattimo, Caputo remitirá su filosofía de la muerte de Dios a la crítica deconstructiva. Frente a Caputo, Vattimo ofrecerá su interpretación de la muerte de Dios y los procesos modernos de secularización como una fiel recuperación del cristianismo kenótico y una reorientación hacia la auténtica esencia de la fe cristiana, es decir, el *ágape*.

Si bien Caputo y Vattimo hablan de modo distinto de la significación filosófica o teológica de la muerte de Dios, ambos tienen al menos tres áreas de interés que se solapan. Primera y principal: tanto Caputo como Vattimo han estado durante mucho tiempo comprometidos con el esfuerzo de radicalizar la filosofía hermenéutica. Para Caputo, esto ha significado forjar una estrecha colaboración entre hermenéutica y deconstrucción en un esfuerzo tanto de distanciamiento, como de superación de la metafísica de la presencia.¹⁸ Aunque este vínculo de la hermenéutica con la deconstrucción derrideana pueda conducir a un bloqueo del conocimiento —o indecibilidad epistemológica—, para Caputo no debe entenderse como un ejercicio de nihilismo.

Es en este punto donde Vattimo camina junto a Caputo. Como él, ha expresado un profundo aprecio y una gran admiración por Derrida y la deconstruc-

18. Véanse John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; y *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

ción, pero, a diferencia de Caputo, Vattimo ha defendido la contribución del nihilismo tanto en la comprensión de la filosofía hermenéutica contemporánea como en el proceso de emancipación. No es que el nihilismo funcione como una nueva doctrina filosófica o, de haberla, como una nueva verdad. Todo lo contrario: «nihilismo» es el nombre para la serie de negaciones que el pensamiento contemporáneo ha sostenido acerca de las ambiciosas creencias metafísicas asociadas con la antigua filosofía y que se han ido arrastrando a lo largo del período racionalista ilustrado hasta alcanzar el área débil y antiautoritaria de la filosofía de la hermenéutica. En palabras de su amigo y frecuente colaborador Richard Rorty —tal como demostró en su reciente libro de ensayos de filosofía política—, Vattimo ha mostrado que, «de hecho, nihilismo y emancipación van de la mano».¹⁹ Tal como dice Vattimo: «El nihilismo adquiere un sentido de emancipación» cuando descubre que «es la disolución de los fundamentos [...] lo que otorga libertad».²⁰ Y esto es así porque, como escribió Vattimo: «Una ontología débil, o, mejor dicho, una ontología de la debilidad del Ser, proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad tolerante, progresista y democrática, antes que una autoritaria y totalitaria».²¹ Además, Vattimo también ve el nihilismo como sinónimo de herme-

19. Richard Rorty, «Foreword», en Gianni Vattimo, *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milán, Garzanti, 2003 (trad. cast.: *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004).

20. Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004.

21. *Ibíd.*

néutica: ambos muestran que cualquier argumento está siempre histórica y culturalmente situado, y ambos reconocen la necesidad del diálogo. De este modo, Vattimo define la hermenéutica como «el pensamiento del nihilismo plenamente realizado, pensamiento que apunta a reconstruir la racionalidad en el despertar de la muerte de Dios y se opone a cualquier corriente del nihilismo negativo, en otras palabras, a la desesperación de los que continúan el duelo porque “la religión ya no está”». ²²

Esto lleva a la segunda área de interés común entre Caputo y Vattimo: la del pensamiento débil. ²³ Tanto Caputo como Vattimo han hablado sobre ello y examinado las consecuencias del debilitamiento del pensamiento. Para Caputo, este interés por el pensamiento débil ha acompañado su creciente atención por la cuestión religiosa, que estuvo marcada en sus comienzos por su exitoso e influyente estudio sobre la dimensión religiosa de la filosofía deconstructiva de Derrida. ²⁴ Desde ese primer giro decisivo hacia la religión, Caputo continuó trabajando acerca de la religión y el posmodernismo, y, sobre todo a raíz del gran éxito que tuvo organizando las conferencias bianuales sobre este tema (primero en la Universidad de Villanova y ahora en la de Syracuse), ha ayudado a enca-

22. *Ibíd.*

23. Caputo ha reconocido su deuda con Vattimo en este punto. Véase la introducción a su próximo *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington, Indiana University Press, 2006, n. 9).

24. Véase John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

bezar y definir el campo cada vez más afianzado de la filosofía continental de la religión. Pero cuando Caputo habla del retorno posmoderno de la religión, invoca siempre la definición que toma de Derrida: «Religión sin religión». En contraste con la religiosidad contemporánea en auge, Caputo ofrece una religión «poscrítica» que afirma la fe, aunque sin conocimiento absoluto o cierto, y busca otorgar valor a la tradición religiosa, aunque manteniendo distancias respecto a las actuales confesiones de fe históricas. Ésta no es una teología del poder, sino una teología de la debilidad, que conecta la debilidad de Dios con el imperativo ético de servir a los pobres y a los necesitados. A diferencia de la determinación y la especificidad históricas de las poderosas teologías cristiana, judía o islámica, Caputo ofrece una teología más abierta, «debilitada por el flujo de indecibilidad y traducibilidad». De acuerdo con la descripción de Caputo («teología del acontecimiento»), podemos pensar en ella irónicamente como una «teología sin teología».²⁵

El origen del interés de Vattimo en el pensamiento débil precede su propio giro filosófico hacia la religión. Efectivamente, la misma expresión «pensamiento débil» es, quizá, la principal contribución de Vattimo a la filosofía contemporánea, y aquello por lo que ha influido y dado forma a la lectura contemporánea del legado de Nietzsche, Heidegger y el posmodernismo. La expresión «pensamiento débil» refiere al gradual debilitamiento del ser que ha transformado la filoso-

25. Para ver más acerca de la teología del acontecimiento de Caputo, véase *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.

fía contemporánea desde su originaria obsesión por la metafísica de la verdad hasta la actual percepción de sí misma como ejercicio de interpretación. La ironía es que esta ontología débil también debilita las poderosas razones metafísicas para el ateísmo y el rechazo racionalista de la religión. Así que el pensamiento débil no solamente precede el giro filosófico hacia la religión, sino que, de acuerdo con Vattimo, establece las precondiciones filosóficas para el retorno posmoderno de la religiosidad. Vattimo afirma que en la edad posmetafísica no sólo se desacraliza el mundo, y no sólo pierde la fe en sus seguridades, sino que, durante esta secularización de la religión, que Vattimo percibe como la verdad del evangelio y el destino de Occidente, también tiene lugar la crisis o disolución de la tiranía de la razón en la que había derivado la moderna crítica, la destitución o la reducción de la religión. En otras palabras, como afirma Vattimo: «El fin de la metafísica y la muerte del Dios moral han liquidado la base filosófica del ateísmo».²⁶ En este sentido, el ateísmo no es sino la otra cara del teísmo, sin comprensión alguna de la verdadera naturaleza de la fe, puesto que, de acuerdo con el análisis de Vattimo, ambos se basarían todavía en ambiciones absolutistas características del positivismo científico u otorgadas por una autoridad trascendente.²⁷ Ahora que vivimos en una edad posmetafísica en la que no hay verdades absolutas,

26. Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002 (trad. cast.: *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003).

27. Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996 (trad. cast.: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 2004).

sino interpretaciones, la categoría de creencia puede considerarse de nuevo constitutiva de nuestras tradiciones vivas.

En tercer lugar, Caputo y Vattimo son dos de los teóricos más famosos del posmodernismo en general, y de la posibilidad de una religión posmoderna en particular. Teniendo en mente la elaboración de una teoría o una praxis general del posmodernismo, la hermenéutica radical de Caputo puede entenderse como un esfuerzo por actualizar la filosofía hermenéutica, que, en la actualidad, se encuentra en un medio cultural muy diferente del de sus orígenes, en los que la condición posmoderna se asociaba a modos alterados de inteligibilidad. En este sentido, radicalizar la hermenéutica es mostrar su continuada relevancia en el mundo posmoderno. De manera similar, con su esfuerzo en «desmitologizar a Heidegger», Caputo muestra la misma facilidad para rejuvenecer su pensamiento, reconociendo la grandeza de éste y, al mismo tiempo, examinando críticamente el origen de sus defectos personales y de sus cegueras políticas. De este modo, Caputo demuestra que la deconstrucción posmoderna no es estrictamente una filosofía negativa, sino más bien un intento de leer la tradición contra sí misma, o incluso de leer a un solo pensador contra sí mismo. Por tanto, la deconstrucción posmoderna es necesariamente una operación doble. Así lo describe Caputo, respecto a su lectura deconstruktiva de Heidegger:

No es solamente el trabajo negativo de exponer las influencias del mito del ser en la cuestión del ser, y de sospechar despiadadamente de todo, incluso de lo que

parece ser inocente. Es también la producción positiva de otro Heidegger, otra lectura de Heidegger, de un Heidegger desmitificado, de un Heidegger leído contra Heidegger. De este modo, desmitificar y deconstruir, leer atentamente y re-leer son operaciones positivas e incluso re-mitificadoras.²⁸

Tal y como ya hizo con su contribución al campo de la ética posmoderna, gracias a su ataque a la ética (al menos tal y como la entendían y la empleaban de modo simplista los aplicados y bien intencionados estudiantes en busca de atribuir responsabilidades y establecer un manual de moral para una vida sin culpa), Caputo adoptó una postura a favor del primer compromiso de la deconstrucción posmoderna: el de la justicia.²⁹ Finalmente, respecto al posmodernismo y la religión: ¿cómo es posible que alguien como Derrida, que bien podría considerarse ateo, pueda considerarse un pensador *religioso*? Para Caputo, ahí yace la gran paradoja y el valor de la filosofía posmoderna. No por el hecho de que el propio Derrida pueda afirmar ser tanto un posmoderno como un pensador religioso, sino porque leyendo a Derrida a través de los ojos del posmodernismo se descubre a alguien que, quizá de modo especial, puede ayudar a crear el espacio abierto en el que una tradición puede cumplir su promesa.

28. John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, págs. 7-8.

29. John D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

Tal y como escribe Caputo, la religión nos habla esencialmente del amor de Dios, un amor que está más allá de la medida humana y que destruye todas las restricciones humanas. El amor de Dios es un amor sin categorías, o, mejor dicho, un amor que excede a toda categorización, tanto religiosa como secular, tanto teísta como atea, tanto cristiana como musulmana, budista, judía, etc. En este sentido, la deconstrucción posmoderna no es el movimiento negador del mundo, radicalmente escéptico y antirreligioso que describen sus detractores. Al contrario, sólo puede ser entendido reconociendo su pasión arrebatadora y fundamentalmente afirmativa, su radical e incondicional sí a la promesa de la vida. Este *sí* mantiene la promesa de una fe posmoderna y, además, nos ayuda a entender mejor la paradoja de cómo lo posmoderno —extendiendo y radicalizando la crítica moderna de la religión— ha establecido las condiciones culturales para una resurrección contemporánea de la religión.

De este modo, Caputo identifica lo posmoderno con lo postsecular: aquí la muerte de Dios alcanza todo su potencial iconoclasta, en lo que Caputo llama «la muerte de la muerte de Dios». En su libro *On Religion* describe con precisión este proceso cuando escribe acerca de «Cómo el mundo secular deviene postsecular».³⁰ Llegado a este punto, Caputo iguala modernidad con secularización, y posmodernidad con desecularización. Las figuras transicionales en esta

30. John D. Caputo, *On Religion*, Nueva York, Routledge, 2001, págs. 37-66 (trad. cast.: *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 2005). Las referencias posteriores a la versión inglesa aparecerán entre paréntesis en el texto.

transformación histórica, a las que Caputo se refiere como «nuestros profetas», son Kierkegaard y Nietzsche. Como él mismo escribe:

En Kierkegaard y Nietzsche, el mundo de la razón ilustrada y del conocimiento absoluto hegeliano está ya muy atrás. Cada uno prevee a su modo la locura del siglo XX, cuya violencia genocida dejó en ridículo la sangrienta visión de Hegel de la historia como autobiografía del espíritu del tiempo. Ésta es la razón por la que el siglo XX los considera profetas. Kierkegaard y Nietzsche trazan las líneas de un mundo tras la Ilustración, tras Hegel; después de la Filosofía, mucho después (pág. 55).

En este mundo postilustrado, posterior a Kierkegaard y Nietzsche, la crítica ilustrada de la religión se vuelve, finalmente, contra sí misma. Ya sea al hablar de Nietzsche, Marx o Freud, el mundo posmoderno desconfía de la hermenéutica de la sospecha con el presentimiento de que sus críticas son «*también* perspectivas, *también* construcciones o ficciones gramatológicas». En palabras de Caputo:

Marx y Freud, junto con Nietzsche, se encuentran atrapados en la trampa del propio Nietzsche: sus críticas de la religión han sido invalidadas por el arma de la crítica nietzscheana a la posibilidad de hacer una crítica que hiriese lo más profundo de Dios, la naturaleza o la historia. La secularización ilustrada, la reducción objetivista de la religión a otra cosa que no sea sí misma —como al deseo prohibido por la madre de uno, o, meramente, a un medio de las autoridades gobernantes para mantenerse en el poder— no sería sino una historia más, contada por gente con una imaginación históricamente limitada.

con concepciones contingentes sobre la razón y la historia, la economía y el trabajo, sobre la naturaleza misma y sobre la naturaleza humana del deseo, la sexualidad, las mujeres, Dios, la religión y la fe (págs. 59-60).

En resumen, Caputo ve la posmodernidad como «una Ilustración más ilustrada [que] ya no se siente arrebatada por el sueño de la pura objetividad [...]. Hay un sentido poscrítico de la crítica que critica la idea de que podamos establecer cordones de seguridad alrededor de esferas o regiones bien delimitadas, como el conocimiento, la ética, el arte y la religión» (pág. 61). Y, finalmente, esto «abre las puertas a otro modo de pensar la fe y la razón» que, para Caputo, no se traduce en relativismo, irracionalismo o nihilismo, «sino [en] un fuerte sentido de la contingencia y la revisabilidad de nuestras construcciones, no el desecho de la razón, sino una descripción de la razón, una que es mucho más razonable que la lista de virtudes acerca de la insuperable y transhistórica racionalidad que la Ilustración intentó vendernos» (pág. 63).

Así, desde la modernidad hasta la posmodernidad, desde la secularización hasta el proceso de desecularización a lo largo del cual la religión ha ido abandonando las posiciones defensivas que adoptaba a la hora de explicar su rebrote contemporáneo, para recuperar finalmente su propio sentido como fe más que como una forma menor de conocimiento. Como Caputo escribe en la conclusión de *On Religion*: «La verdad religiosa es una verdad sin conocimiento» (pág. 115). Y después añade: «La indecibilidad es el lugar en el que se sitúa la fe, la noche en la que la fe se concibe: en la noche está en su elemento. Indecibili-

dad es la razón de que la fe sea fe y no conocimiento, y el medio por el que la fe puede ser verdadera sin conocimiento» (pág. 128).

Vattimo, por otro lado, ofrece una lectura alternativa del posmodernismo que resulta ser una visión muy diferente, más positiva, de los modernos procesos de secularización. Como afirma en la entrevista que sigue: «La religiosidad real está en la secularización». Con estas palabras se está refiriendo a la fragmentación moderna de la autoridad religiosa, que tiene conclusiones tanto positivas como negativas. Positivamente, salvaguarda la creencia religiosa de la coerción, y provee la posibilidad de que los creyentes puedan reconocer la contingencia e historicidad de sus propias creencias. Pero, por el otro lado, una religión apartada del control institucional significa que, como casi cualquier otra cosa en la sociedad contemporánea, deviene otra mera comodidad más en el mundo de la comunicación de masas. Para Vattimo, esto es, al menos, una parte de la explicación de la salvaje popularidad del papa Juan Pablo II. Según él: «La gente está más interesada en el espectáculo religioso que en el compromiso religioso». Y, más avanzada la conversación, como para minimizar la importancia del estatus del papa como una estrella mediática, afirma que «muchas gente mira la televisión, pero no tantos van a la Iglesia».

Con esto en mente, ¿hasta qué punto está de acuerdo con la relación que establece Caputo entre lo posmoderno y lo postsecular? Y si vivimos en un mundo postsecular, ¿significa esto que lo posmoderno ha inaugurado un proceso de desecularización? Vattimo responde afirmativamente a la primera pre-

gunta, en el sentido de que, en la sociedad contemporánea posmoderna, somos testigos de cierto renacer de la religiosidad. Lo posmoderno es postsecular en el sentido de que la secularización establece las condiciones de posibilidad de lo religioso y —como Vattimo afirma en otro lugar— es el destino del Occidente cristiano.³¹ Pero Vattimo no acepta la relación entre lo postsecular y el proceso de desecularización: a su juicio, esto podría implicar, por una parte, una inversión que oculta la tradición histórica actual y, por otra, una negación de que Occidente ha redescubierto sus propios orígenes cristianos. Puesto que la secularización es el destino del Occidente cristiano, permanecemos enmarcados en esa tradición, y el retorno posmoderno de la religión está ahí como respuesta a ello.

¿Si no es desecularización, entonces qué es lo posmoderno? Vattimo da su más directa respuesta a esta pregunta en el primer capítulo de *La sociedad transparente*. En este primer compromiso con el significado de la condición posmoderna, escribe que si el término «posmoderno» debiera tener algún significado, éste debería estar «ligado al hecho de que la sociedad en la que vivimos es una sociedad de comunicación generalizada. Es la sociedad de los medios de comunicación de masas».³² Además, signifique lo que signifique el término «posmoderno», al menos implica, «de algún modo esencial, que la modernidad ha acabado». Por

31. Véase Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

32. Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989 (trad. cast.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996).

modernidad, Vattimo entiende el espíritu de la Ilustración, que estableció un «culto a lo nuevo» y —lo que es más importante— vio la historia como un proceso unidireccional de emancipación. «La modernidad acaba —escribe Vattimo— cuando, por numerosas razones, ya no es posible ver la historia como algo unidireccional». Entre las razones por las que no es posible, está el demostrado carácter ideológico de este tipo de lectura de la historia, tanto con la colocación del nacimiento de Jesús en el punto cero de la historia, como con la consideración de Occidente como centro de la civilización. En oposición a esta imagen ideológica de la historia que prioriza al Occidente cristiano, Vattimo escribe: «No hay una historia singular, solamente imágenes del pasado proyectadas desde diferentes puntos de vista. Es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo u omnicomprensivo capaz de unificar el resto». Y a esta crisis de la noción de historia unidireccional y unificadora le sigue la crisis de la noción de progreso. Para Vattimo, esta comprensión adquiere importancia como crítica del eurocentrismo que impulsó el colonialismo y el imperialismo asociados al período moderno.

Para volver al punto de partida (aunque el fin de esta percepción moderna de la historia es importante), el significado del término *posmoderno* no está completo para Vattimo sin una apreciación del advenimiento de la sociedad de comunicación de masas:

Lo que estoy sugiriendo es: a) que los medios de comunicación de masas desempeñan un papel decisivo en el nacimiento de la sociedad posmoderna; b) que no hacen a esta sociedad posmoderna más transparente,

sino más compleja, incluso caótica; y, finalmente, c) que es precisamente en este «caos» relativo donde yacen nuestras esperanzas de emancipación.

Así, a diferencia de Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes predijeron que la comunicación moderna «produciría una homogeneización general de la sociedad», Vattimo ve una «explosión y proliferación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo». En posteriores trabajos se refiere con frecuencia a la proliferación de concepciones del mundo como el «pluralismo babélico» de la posmodernidad. La clave está en que, con la comunicación de masas de hoy, su «miríada de formas de realidad» imposibilitan cualquier historia unidireccional o cualquier visión del mundo particular. De este modo, lo posmoderno sugiere un modelo alternativo de emancipación. A diferencia del modelo de conciencia lúcida reflejado en el espíritu absoluto de Hegel, o de la concepción de Marx de una humanidad liberada de la falsa conciencia, el modelo de emancipación posmoderna de Vattimo está «basado en la oscilación, la pluralidad y, por último, en la erosión del mismo “principio de realidad”». En otras palabras, lo posmoderno es posmetafísico, en un momento en el que la libertad «no consiste en tener un conocimiento perfecto de la estructura necesaria de la realidad y conformarse a ella»: se concibe más bien como una desorientación en virtud de la disolución de la realidad. Como escribe Vattimo: «Si, en el mundo multicultural, desmonto mi sistema de valores religiosos, estéticos, étnicos y políticos, seré muy consciente de la historicidad, contingencia y finitud de tales sistemas, y podré comenzar por mi cuenta».

Esta lectura más positiva de la historia de la secularización y esta visión más esperanzadora, por no decir optimista, de lo posmoderno como posmetafísico, lleva a Vattimo a tomar distancia de lo que llama el «cristianismo trágico y apocalíptico de Dostoyevski»,³³ con quien nosotros hemos empezado y sobre quien Caputo concluye nuestro diálogo. Aunque el relato de Dostoyevski sobre el Gran Inquisidor emplea el recurso de lo trágico en una crisis espiritual de carácter más existencialista, también anticipa una historia; esto es, nuestra historia del retorno posmoderno de la religión basada en el amor a Cristo. Tanto Caputo como Vattimo pueden estar de acuerdo en este punto.

En las páginas siguientes de este libro, nuestra búsqueda de una nueva filosofía de la religión recorrerá la hermenéutica radical de John Caputo y Gianni Vattimo, y el movimiento de la muerte de Dios, hasta llegar a la culminación posmoderna de la muerte de la muerte de Dios; desde la secularización hasta el retorno de la religión, y más allá. A lo largo del libro, y en virtud de la forma abierta de los diálogos que seguirán, se brindará la oportunidad de «pensar de otro modo» tanto a Caputo como a Vattimo, de reflexionar en diálogo con el otro. Por volver al epígrafe de Hent de Vries, lo que viene a continuación representa la agonía perpetua de una conversación sin fin en la medida en que exploramos los contornos de lo aparentemente imposible: una teología tras la muerte de Dios y una filosofía de la religión sin religión.

33. Véase Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 2004.

Primera parte

CAPÍTULO 1

Hacia un cristianismo no-religioso *Gianni Vattimo*

CONOCIMIENTO E INTERPRETACIÓN

Comencemos por una observación que puede ayudarnos a comprender el significado de la interpretación y el papel que debe desempeñar en lo que llamamos conocimiento. Desde un punto de vista hermenéutico, debemos decir que el conocimiento requiere siempre perspectiva: para conocer cualquier cosa debemos elegir una perspectiva. Algunos, sin embargo, podrían objetar: ¿qué ocurre en el caso del conocimiento científico? ¿Es también este conocimiento cuestión de perspectiva? Mi respuesta es que, puesto que los científicos han elegido desvincularse de sus intereses personales y describir sólo lo que concierne a su ciencia, su conocimiento como tal es deliberadamente limitado. Ellos nunca pueden conocerlo todo.

Los concedores de la tradición hermenéutica saben que éste es el punto del que parte la objeción de Heidegger a la metafísica, a saber, la decisión de ser

objetivos; no podemos hacer nada sino asumir una posición definida, o, dicho de otro modo, un punto de vista que limite nuestro encuentro con el mundo, pero que también lo facilite de modo decisivo. La crítica de Heidegger a la metafísica comienza por la crítica de la definición metafísica de verdad como dato objetivo, pero también va más allá al subrayar la naturaleza ético-política de la metafísica, la «racionalización» de la sociedad moderna contra la que lucharon las vanguardias de la primera mitad del siglo XX. Heidegger señaló también que la pretensión científica de objetividad está inspirada por un interés determinado (algo que también afirmó Lukács desde el ámbito marxista): por ejemplo, describir un fenómeno natural de modo que otros puedan hablar sobre él en los mismos términos y desarrollar la misma comprensión del objeto. En otras palabras, los científicos no se mueven por el impulso de verdad. La relación entre el mundo y el conocimiento del mundo no funciona como un espejo; de hecho, hay un mundo y alguien que «está-en-el-mundo», lo que significa que hay alguien que se orienta en el mundo y hacia el mundo, alguien que usa sus propias capacidades de conocer y, por tanto, que elige, reorganiza, resitúa, representa, etc.

El concepto de interpretación radica aquí: no hay experiencia de verdad que no sea interpretativa. Yo no conozco nada que no me interese. Si algo me interesa, es evidente que no lo contemplo de modo desinteresado.

Para Heidegger, este concepto de interpretación también se refleja en el desarrollo de las ciencias históricas, tal y como puede verse no sólo en las primeras partes de *Ser y tiempo*, sino también en otros muchos ensayos de ese período. Para Heidegger, por tanto, se

sigue lo siguiente: soy un intérprete mientras que no sea alguien que mira el mundo desde fuera. Veo el mundo externo porque estoy dentro de él. En cuanto ser-en-el-mundo, mis intereses son muy complicados, no puedo decir con precisión cómo son las cosas, sino sólo cómo son desde un punto de vista; cómo me parecen y cómo creo que son. Aunque un experimento motivado por una de mis ideas funcione, eso no significa que yo haya agotado el conocimiento objetivo de tal aspecto de la realidad. Más bien —como la filosofía de la ciencia advertiría más tarde— he realizado la función del experimento bajo ciertas expectativas y premisas. Cuando me propongo dirigir un experimento, dispongo, pese a todo, de un conjunto completo de criterios e instrumentos con los que puedo determinar —siempre junto a otro que participa en el experimento con otros intereses y que, por tanto, no piensa exactamente como yo— si mi experimento funciona o no. Desde el comienzo, los criterios y los instrumentos quedan fuera de la discusión. Ningún científico estudia toda la física desde cero. Prácticamente todos confían en sus «libros de texto»,* y, con la ayuda del conocimiento recogido en esos libros, escriben otros.

Este punto, señalado por Heidegger hace casi un siglo, es comúnmente aceptado en nuestros días: los científicos no describen objetivamente el mundo. Su descripción del mundo depende del uso específico de

* Vattimo hace referencia aquí a la expresión utilizada por Thomas S. Kuhn en sus estudios sobre el desarrollo del conocimiento científico y las herramientas comunes a cada comunidad científica formada en el mismo «paradigma». (*N. del t.*)

instrumentos precisos, así como de una rigurosa metodología que está culturalmente determinada e históricamente limitada. Por supuesto, no todos los científicos aceptarían esto. Pero incluso las condiciones mismas de posibilidad para verificar una proposición científica (o para falsarla, como diría Popper) dependen del hecho de que hablamos el mismo lenguaje, usamos los mismos instrumentos, tomamos las mismas medidas, etc. Si algo de ello fuese diferente, no sólo no podríamos entendernos, sino que ni siquiera tendríamos la posibilidad de hacerlo. Y, además, estos criterios y este paradigma no han sido creados de cero: los hemos heredado.

De nuevo, esto es interpretación: estar dentro de una situación, encarándola no como alguien que viene de Marte, sino como alguien que tiene historia y pertenece a una comunidad.

Hay quienes creen que estudiar física no es estudiar la verdad de la física, sino aprender las habilidades y las prácticas secretas, y superar los diversos ritos de iniciación, como un atleta que se pone en forma o un iniciado que entra a formar parte de una sociedad secreta. Todo ello cobra sentido cuando uno considera la dificultad que entraña hacerle comprender a alguien una demostración científica: para comprender la verdad de la teoría, se debe aprender antes los rudimentos de la disciplina. Estos rudimentos pretenden ser «naturales», pero si prestamos atención, nos damos cuenta de que podría darse el caso de que el conocimiento de una ciencia determinada fuera diferente. Debemos tener en cuenta aún otra cosa: el surgimiento del estructuralismo como un movimiento en el seno del estudio antropológico de la cultura. Hei-

degger no estaba aún familiarizado con el estructuralismo de Lévi-Strauss, pero ¿cuál es la diferencia entre Kant y Heidegger? En síntesis, un siglo XIX en el que se produjo el «descubrimiento» científico y/o antropológico de otras culturas.

Este descubrimiento del siglo XIX alterará espectacularmente nuestra comprensión de cómo se construye el conocimiento. Según Kant, para conocer el mundo, necesitamos algunas estructuras a priori que no pueden ser recuperadas desde la experiencia, y mediante las que se organiza la experiencia. Pero ¿qué significa esto? El espacio, el tiempo y las categorías de la comprensión son cosas que nos constituyen; son estructuras universales de la razón. En otras palabras: Kant y muchos filósofos neokantianos entendían la razón de un único modo. La antropología cultural, en cambio, revela sus diferencias, al mostrar las diferentes maneras en las que sociedades, culturas e individuos diversos afrontan el mundo. Podría decirse, pues, que la filosofía del siglo XX, como se refleja en el existencialismo de Heidegger, es el resultado de la sensibilidad filosófica kantiana pasada por el crisol de la antropología cultural. Si soy un ser humano finito, naceré y moriré en cierto punto de la historia. ¿Es posible entonces que sea portador de este saber absoluto que podría afirmar incondicionalmente? ¿Son estas categorías y esta estructura de la mente diferentes de la verdad «dos más dos es igual a cuatro»? Al fin y al cabo, hay culturas que tienen sus propias estructuras, sin mencionar las numerosas diferencias que existen en el seno de la cultura y el pensamiento europeos.

La primera generación de la antropología cultural constató la existencia de otras culturas, pero, al mis-

mo tiempo, resaltó su carácter «primitivo»; es decir, las definió como ejemplos de una forma antigua o anterior de relaciones humanas. Básicamente, se pensaba que los «primitivos» no sabían matemáticas: una vez fuésemos allí, les enseñaríamos ciencias e instalaríamos nuestros gobiernos. Pero ¿dónde están hoy tales «primitivos»? ¿A quién podemos enseñar todas esas cosas?

El problema de la interpretación está ahora configurado del siguiente modo: interpretación es la idea según la cual el conocimiento no es la pura y desinteresada reflexión de lo real, sino la aproximación interesada al mundo, que está sujeta al cambio histórico y culturalmente condicionada.

EL ADVENIMIENTO DEL CRISTIANISMO Y EL NACIMIENTO DEL SUJETO

Pero ¿qué tiene que ver esto con el cristianismo, al margen de su interpretación no religiosa que estoy proponiendo aquí? Y ¿qué derecho tengo como filósofo para afirmar tales cosas?

De acuerdo con otros filósofos a quienes Heidegger se asemejaba —sobre todo, Wilhelm Dilthey—, el cristianismo realizó el primer ataque contra la metafísica interpretada exclusivamente como objetividad. Por consiguiente, lo único que Kant nos enseñó varios siglos después fue lo que el cristianismo ya había afirmado, es decir, la idea de san Agustín de que *in interiore homine habitat veritas* («la verdad habita en el interior del hombre»). El cristianismo anuncia el fin de la idea platónica de objetividad. La salvación no

puede estar en la palabra eterna de algo que está fuera de nosotros, sino en la mirada dirigida directamente hacia nuestro interior y en la búsqueda de la verdad profunda en nosotros mismos. De acuerdo con el esquema de Dilthey de la historia (que, aunque nunca lo dijese explícitamente, era el que seguía Heidegger), lo más decisivo en el acontecimiento del cristianismo es, precisamente, la atención que se presta a la subjetividad, que, incidentalmente, también trae consigo la preocupación por los pobres, los indefensos y los marginados.

En otras palabras, como Erich Auerbach demuestra en un libro fantástico, cada uno de nosotros es justo como el otro.¹ Para ser justos, las filosofías de la Antigüedad también eran así: el epicureísmo y el estoicismo son filosofías mucho más orientadas hacia el sujeto. Pero ninguna lo era tanto como el cristianismo, que cuestiona constantemente la fijación por el objeto en favor de la atención por el sujeto. Y de este modo, al menos de acuerdo con el esquema de Dilthey, llegamos a Kant y a la verdad, que no está en las cosas, no está fuera de nosotros, y que, por tanto, surge siempre de modo accidental. La verdad se encuentra, más bien, en la razón del hombre, que, una vez que se vuelve hacia sí mismo, una vez que se hace verdaderamente reflexivo, muestra que la conciencia puede contribuir al conocimiento de la verdad.

Los filósofos de la ciencia de hoy defienden que no conocemos *mejor* los fenómenos particulares (un cazo de agua que hierve a 100 grados) porque la ciencia sea

1. Erich Auerbach, *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1983.

capaz de generalizarlos en fórmulas. Generando fórmulas, la ciencia trasciende, en cierto modo, el fenómeno particular y lo coloca en el marco de un sistema completamente artificial. El termómetro no es útil porque me permita conocer mejor la ebullición del agua; me sirve solamente para generalizar este discurso a una esfera más amplia. En otras palabras, no se espera que la abstracción penetre en el fenómeno y encuentre su verdadera esencia. La esencia que alcanzamos es solamente la estructura general de cierto mundo de fenómenos que resultan verdaderos en cierto modo, sin tener nada que ver con la individualidad.² No estamos siempre observando el caso, pero lo medimos, lo vinculamos a determinado sistema. En cierta manera, éste es de nuevo un modo kantiano de pensar. Contemplando la inmediatez de lo que veo, construyo un sistema de conexiones y de cálculos que me permite mediar el conocimiento. Esto es Kant, en pocas palabras.

Volviendo a la cuestión de la antropología cultural, y con la creciente apreciación de la finitud de la

2. Richard Rorty ha explicado bien esta cuestión mostrando que el giro lingüístico es lo que nos ha llevado fuera no solamente de la epistemología, sino también de la metafísica tradicional, porque si entendemos algo, es siempre bajo una descripción, y no hay descripciones privilegiadas. Deberíamos interpretar la frase *comprender un objeto* como una forma ligeramente desplazada de describir nuestra habilidad para conectar las descripciones antiguas con las nuevas. «Being that can be understood is language» [«El ser que puede ser comprendido es lenguaje»], en Bruce Krajewski (comp.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, California, University of California Press, 2004, págs. 21-29.

existencia, ahora incluso las matemáticas se nos muestran como sólo *una* matemática. Esto se observa a principios del siglo XX con el desarrollo de las matemáticas alternativas, o geometrías no-euclídeas. Debo confesar que no conozco los detalles de tales concepciones, pero en todo caso se trata de sistemas, de conexiones lógico-matemáticas que realmente funcionan, y a través de las cuales es posible demostrar ciertas verdades. Cuando se descubre que, quizá, pueden ser aplicadas de un modo más adecuado a ciertos fenómenos naturales que a otros —por ejemplo, algunos sugieren que cierta geometría no-euclídea se aplica mejor al espacio cósmico—, uno comienza a comprender que puede haber muchos lenguajes diferentes que encajan con los fenómenos de diferentes maneras.

Wittgenstein, que no era un gran amigo de Heidegger (de hecho, no creo que Heidegger llegase a leerle nunca), afirma, por ejemplo, que si alguien nos propone una fórmula matemática que da diferentes resultados con respecto a la nuestra, siempre podemos plantearnos tanto que el otro está realizando mal el cálculo como que está aplicando un lenguaje matemático diferente. Esto ya es un modo de entender la idea de interpretación. Ello no implica que si aceptamos la idea de interpretación, entonces «todo vale» y cualquiera puede decir lo que quiera. A pesar de todo, hay reglas, pero las reglas mismas dependen del lenguaje. Ésta es la importancia de la idea del lenguaje como juego del Wittgenstein tardío, según la cual cada lenguaje funciona como un juego con sus propias reglas. Obviamente, no se puede aplicar a un juego como el baloncesto las reglas del béisbol.

De otro modo, las normas del baloncesto se verían violadas. Esto no significa que las reglas del béisbol sean erróneas, sino que cada lenguaje tiene sus propias normas.

De este modo, el cristianismo contribuye a una filosofía de la interpretación por muchas razones.³ Una de ellas es que redirige la mente hacia dentro y, así, según dicen los historiadores del pensamiento, hace posible el sujeto kantiano y anticipa las filosofías modernas de la subjetividad. Efectivamente, incluso la posibilidad de teorizar se debe al hecho de que vivimos en una civilización cristiana (aunque no vivamos ya en la era de la cristiandad en el sentido global). Todo el discurso concerniente a la visión bíblica de la creación, que es expresada de un modo mitológico, está a la altura de la metafísica de Platón, Aristóteles, etc. Por no mencionar los más extravagantes, o increíbles, episodios del Nuevo Testamento, como la historia de una inmaculada concepción, o el Espíritu Santo descendiendo sobre los apóstoles en Pentecostés. ¿Qué significa todo esto? ¿Cómo podemos entenderlo? Jesús nos da alguna pista cuando, el día de Pentecostés, predice cuándo el Espíritu Santo bautizará a los apóstoles. Jesús envía a los apóstoles lo que su padre había prometido, de modo que ellos entienden finalmente lo que les ha enseñado. Al anticipar la edad del espíritu, reconoció y justificó la posterior transformación de las verdades cristianas. El mensaje de Cristo es verdadero, aunque Jesús se arrogara la autoridad de in-

3. He analizado este problema en mi libro *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

terpretar la tradición heredada y los escritos sagrados del pasado (lo que los cristianos llaman ahora el Antiguo Testamento). De este modo, Cristo es el agente de la interpretación. No es, por tanto, diferente a Moisés, que no se limitó a transcribir las palabras literales de Dios. Los mandamientos que trajo Moisés eran también producto de la interpretación.

Mis colegas judíos me recuerdan que la hermenéutica no empieza, ni empezó, con el Nuevo Testamento; los escritos contenidos en las Escrituras hebreas no son sino un ejemplo de su continua acción de interpretación y reinterpretación. Desde luego, tienen razón. Por ejemplo, Walter Benjamin, un gran intelectual de la filosofía del siglo XX, pensaba siempre en términos talmúdicos. Es decir, su pensamiento era una forma de comentario que reflejaba lo ya heredado.

La historia del origen de la idea de interpretación es ineludible.⁴ Consideremos los evangelios del Nuevo Testamento; ninguno de ellos se escribió antes del año 60 a.C. En otras palabras, tal y como está documentado, las historias de Jesús como Cristo se escribieron cuando había transcurrido ya mucho tiempo

4. Hay disponibles algunos libros muy interesantes sobre el origen de la interpretación, como los de Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1997; Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern*, New Haven, Yale University Press, 1992; Gayle L. Ormiston y Alan D. Schrift (comps.), *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990, y *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, Nueva York, State University of New York Press, 1990.

desde la muerte de Jesús: no hay ni un solo relato de testigos visuales, ni nadie que legara una crónica periodística de los sucesos históricos que había presenciado. Una de las razones por las que Heidegger eligió comentar las Cartas de san Pablo a los Tesalonicenses, en su «Fenomenología de la vida religiosa» del curso de 1919-1920,⁵ es que son los escritos más antiguos del Nuevo Testamento y representan, por tanto, los testimonios más tempranos a los que tenemos acceso. A pesar de ello, son, como mucho, informes basados en la tradición oral, incluso los evangelios canónicos —cuyos textos han sido establecidos por la Iglesia desde hace tiempo.

Reconozco que éstas son observaciones dispersas y premisas extraídas de la historia de la interpretación y su batalla contra la objetividad. Pero ¿qué significan? La respuesta es que el cristianismo es un estímulo, un mensaje que pone en movimiento una tradición de pensamiento que puede llegar a darse cuenta de su independencia de la metafísica. ¿Significa esto que la metafísica nunca debería haber existido, que, de algún modo, Aristóteles estaba equivocado o perdido? No, porque decir eso sería caer en la trampa de la metafísica. Sería un ejemplo del típico razonamiento metafísico, es decir, afirmar que hay una verdad eterna acerca de la cual la metafísica se equivoca. No puedo y no debo decir tal cosa, pero, para decir algo, debo seleccionar determinadas palabras y, para darles sen-

5. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube (comps.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1995.

tido, extraerlas de alguna tradición particular. A quien desee preguntarme cómo estoy tan seguro de poder pregonar ese mensaje de liberación de la metafísica sin caer en la trampa de la metafísica, le cantaré una letanía: «¿Ha leído esto o eso?». En otras palabras, los únicos argumentos que puedo ofrecer no son los tradicionalmente reconocidos, como aquellos que sancionan las reglas de la lógica. Mi argumento no es tradicional: se trata de un argumento de transmisión, de lenguaje, y de la cultura en la que vivimos todos juntos.

Por ejemplo, cuando digo que estoy seguro de que Dios me creó, reconozco que si me quisiese desembarazar del mundo bíblico del sentido y la referencia, me estaría desembarazando del significado de mí mismo, porque quitar de en medio la Biblia es quitar de en medio el sentido. Sería como quitar a Dante de la historia de la literatura italiana. Los escritos de Dante, como los de Shakespeare, resultan incomprensibles si no se ha leído la Biblia; pero uno puede leer la Biblia sin leer a Dante o a Shakespeare. Esto significa que profesar fe en el cristianismo es, antes que nada, profesar fe en la inevitabilidad de cierta tradición textual que ha llegado hasta mí. Elimina la Biblia y no sabré quién soy. Quizá podría ser algo o alguien distinto, pero para mí sería inútil pensar que podría ser un nativo del Amazonas. Es verdad que podría serlo, pero ¿cómo me ayuda eso a entender quién soy *ahora*? Si reflexiono sobre mi existencia, debo advertir que sin el texto de la Biblia, me vería privado de los instrumentos que poseo y que me permiten realmente pensar y hablar.

El filósofo y político italiano del siglo XX Benedetto Croce dijo una vez: «No podemos sino denominarnos

cristianos». ⁶ Me he referido a esta afirmación muchas veces, considerándola desde distintas posturas, incluso llevándola a posiciones extremas que el mismo Croce no habría compartido. Por ejemplo, cuando dice que «no podemos sino denominarnos cristianos», yo digo más ambiciosamente que sólo podemos hablar desde un punto de vista cristiano. Esto es porque somos fundamentalmente incapaces de expresarnos, de articular un discurso, si no es aceptando ciertas premisas culturalmente condicionadas.

Pensemos en Voltaire: muchos consideran que es un enemigo de la religión. Yo, en cambio, digo que Voltaire fue un buen cristiano precisamente porque pidió libertad contra el autoritarismo, aunque fuesen los jesuitas quienes detentaban el poder en ese momento y lugar. Al ponerse incondicionalmente del lado de la libertad y contra el autoritarismo, Voltaire se posicionó junto al cristianismo. En este sentido, quizás el verdadero cristianismo deba ser no-religioso. En el cristianismo hay un compromiso fundamental por la libertad; y, para añadir algo en cierto modo escandaloso, comprometerse con la libertad supone liberarse de (la idea de) verdad. Después de todo, si realmente hay una verdad objetiva, siempre habrá quien esté más en posesión de la verdad que nosotros y, por tanto, más autorizado a imponernos su ley.

Si observamos un poco, nos daremos cuenta de que todas las formas de autoritarismo están basadas en ciertas premisas de naturaleza metafísica. La única

6. Benedetto Croce, «Why We Cannot Help Calling Ourselves Christians» (1942), en *My Philosophy*, Nueva York, Collier, 1962.

razón para que así sea es la siguiente: la autoridad interpretada metafísicamente es más fácil de explicar y aparentemente más vinculante que un gobierno u autoridad filosófica tratando de persuadirnos de que determinada acción, creencia o política mira únicamente por tu propio interés. Si, por ejemplo, le explicamos al presidente Bush que los riesgos de la guerra en Irak son demasiado grandes, él responderá: «Pero esa gente es terrorista». Puedo intentar comprender ese sentimiento, pero sólo a través de una lógica que Bush mismo ha establecido. Incluso el documento 1.441 de las Naciones Unidas, que autorizó las acciones militares en Irak, es un documento impulsado por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. En otras palabras: refleja la voluntad de los ganadores de la Segunda Guerra Mundial. ¡No es la voz de Dios! Así que, aunque sea la única forma de legitimidad global que tenemos, su importancia no debe exagerarse hasta el punto de sacralizarse. Reconocer esto ayuda a reconocer la ilegitimidad de una guerra preventiva.

Por dar un ejemplo diferente: si el cristianismo no nos libera de la verdad objetiva, ¿cómo podría entonces mantener nuestra fe en las Escrituras, o cómo podríamos evitar que las Escrituras fueran lógicamente inconsistentes, si no completamente absurdas? Por ejemplo, yo tengo un colega en Turín que ha escrito un libro en el que calcula la altura que María debería tener cuando fue llevada al cielo junto a su cuerpo. El problema con tales cálculos es, por supuesto, que generan más preguntas de las que pueden responder. Por ejemplo: ¿dónde está el cuerpo de María ahora? ¿Cómo sabemos que no desapareció simplemente? Se elevó junto con su cuerpo, pero ¿dónde acabó? ¿Por

qué serían tales cuestiones y cálculos siquiera necesarios? ¿Cómo pueden ser salvadas las Escrituras de tales sinsentidos? En pocas palabras: para creer en el Evangelio en nuestros días, uno debe antes comprender que el lenguaje no sólo denota realidades objetivas. Hay también otro lenguaje que dice otras cosas. Ocurre lo mismo que cuando afirmo una proposición científica: acepto el hecho de que su verdad radica en cierta concepción del conocimiento, en cierto código tácito de experimentación, en el uso de ciertos instrumentos. De este modo, puedo aceptar la verdad de la ciencia sin ser un científico, es decir, no tengo que recrear personalmente las condiciones de un experimento para aceptar sus resultados. Si no, podría acabar en una regresión infinita. La situación no es diferente cuando nos situamos en el debate de los valores. No puedo hablar desde fuera de cierta tradición lingüística sin servirme de una enciclopedia de conocimiento y un diccionario terminológico: son la base de mi existencia.

Del mismo modo, únicamente puedo entender el lenguaje del evangelio si lo contemplo como si no fuese óptico, ni dado en el mundo externo, ni sólo comprensible cuando se interpreta realísticamente. En vez de ello, habla de mi destino. Cuando se dice «te quiero» en el día de San Valentín, este «te quiero» no describe ningún fenómeno objetivo. Quizá pueda referirse al veloz latido del corazón como prueba objetiva del sentimiento amoroso, pero podría ser perfectamente prueba de otra cosa. De nuevo nos encontramos en el discurso de la interpretación. Antes de Galileo no era tan fácil ser kantianos en la ciencia. Pero con la ciencia moderna, con Bacon, y sobre todo de

Galileo en adelante, el mundo se ha visto y se ha comprendido desde una perspectiva científica tal que parece perfectamente preparado para la filosofía de Kant. Esto parece ser, también, la confirmación de lo que dijo Dilthey sobre el cristianismo, acerca de que el mensaje cristiano se da cuenta de cuál es su destino cuando tomamos conciencia de nuestro actuar en el mundo.

LA CARIDAD Y EL FUTURO DEL CRISTIANISMO

¿Dónde acabará todo? ¿Y dónde acabaremos nosotros? Nos estamos moviendo hacia la secularización, que también puede llamarse nihilismo. Podríamos decir también que, poco a poco, el ser objetivo ha ido consumiéndose a sí mismo.

En un bello pasaje de *El ocaso de los ídolos*, Nietzsche nos cuenta que el mundo real se ha convertido en un sueño. Fue el mundo platónico de las ideas el primero que nos dio la idea del mundo real. Más tarde, el mundo real fue concebido como la tierra prometida tras la muerte (al menos para los virtuosos). Más tarde, para Descartes, el pensamiento del mundo real era la prueba de las ideas claras y distintas (pero sólo en mi mente). Con el positivismo, el mundo real pasó a ser el mundo de las verdades experimentalmente verificadas y, por tanto, un producto del científico experimental (después de todo, más que observar la naturaleza, el científico moderno la estimula y espera como respuesta el surgimiento de algo específico). Llegados a este punto, el así llamado mundo real se ha convertido en una historia que nos

contamos los unos a los otros. Es difícil aceptarlo, pero en la actualidad vivimos en una narración del mundo de este tipo.

Al vivir en esta narración del mundo, que hemos creado nosotros mismos, ya no somos capaces de ver la naturaleza: sólo vemos nuestro mundo, un mundo que ha sido crecientemente organizado a través de series enteras de entidades tecnológicas. Cuando hablamos acerca de nuestras necesidades naturales, mencionamos cosas como el ascensor o el cine, cosas que no son en modo alguno naturales, pero que se han hecho habituales en nuestras vidas y aparentemente indispensables. ¿Qué sería de nosotros si tuviésemos que sobrevivir en un mundo en el que nos dejaran totalmente solos? Nuestras necesidades naturales están definidas por aquello en lo que estemos inmersos, sea lo que sea. Pero no son en absoluto naturales, más bien están estimuladas por la publicidad, condicionadas por la tecnología, etc. Nuestro mundo se ha convertido en un sueño en muchos sentidos. Presenciamos un accidente de coche y corremos a casa para verlo en la televisión: lo que se emite por la televisión está pensado para proporcionarnos una intensa sensación de realidad. Sólo somos capaces de ver el accidente en su completa realidad a través de la televisión: el limitado punto de vista desde el que lo presenciamos en la calle no nos basta. Vivimos en esta realidad televisada local y globalmente, día tras día.

Que el mundo real se convierta en un sueño también puede expresarse en términos del nihilismo de Nietzsche. Mientras el mundo objetivo se consume a sí mismo, da lugar a una transformación subjetiva no de individuos, sino de comunidades, culturas, cien-

cias y lenguajes. Esto es lo que teoriqué con la noción de pensamiento débil. Si hay una línea emancipatoria en la historia del hombre, tal emancipación no habrá sido fruto de la realización final de una esencia dada definitivamente (lo que significaría que, en cierto modo, deberíamos retornar a nuestro estado de inocencia originaria anterior a nuestro pecado original). Debemos realizar siempre una transformación, desde el momento en el que la naturaleza abre camino a lo cultural, o lo material, a lo espiritual. Esto es lo que Hegel quería decir cuando habló de hacer del mundo la casa del hombre. No es diferente del esfuerzo de hacer de la propia casa un hogar. La decoración de una casa no depende únicamente de conseguir muebles cómodos o de crear un entorno acogedor. Una vez que está todo terminado, si algo se ha perdido o está fuera de su sitio no podemos evitar notarlo enseguida. Lo que hace de nuestra casa un hogar es el orden artificial que establecemos.

Baudelaire escribió algo fantástico: «Allí donde he encontrado virtud, he encontrado siempre algo antinatural».⁷ Es siempre de este modo: la naturaleza es el mundo en el que el pez grande devora al chico. No es un lugar de leyes. La virtud es diferente por cuanto está determinada no por la naturaleza, sino por la cultura. Es también algo que trasciende. En este sentido, la emancipación consiste actualmente en el proceso de secularización, en tener una mejor comprensión del sentido de las Escrituras leyéndolas

7. Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, París, René Kieffer, 1923 (trad. cast.: *El pintor de la vida moderna*, San Lorenzo de El Escorial, Cuadernos de Langre, 2008).

espiritualmente. Max Weber explicó que el mundo capitalista se fundó en la base de cierta interpretación de la ética protestante. Ahorro, disciplina, contención y represión de los impulsos inmediatos son fundamentales para la constitución del orden del capital. Así, el mundo moderno se formó aplicando, transformando y algunas veces incluso confundiendo el contenido de su tradición, que es primariamente una herencia bíblica.

¿En qué punto termina este continuo proceso de transformación? ¿Cuáles son sus límites? ¿O acaso hemos llegado a un punto donde no hay más límites, donde podemos simplemente hacer lo que queramos? No, puesto que, aunque el acontecimiento del cristianismo pone en funcionamiento los procesos de secularización, podemos también encontrar en las Escrituras un límite a la secularización y, por tanto, una guía para la desacralización: la caridad.⁸ Si leemos atentamente los evangelios o los escritos de los padres de la Iglesia, nos daremos cuenta de que, al final, la única virtud que queda es siempre la caridad. Con san Pablo aprendemos que las tres grandes virtudes son la fe, la esperanza y el amor, «pero la más grande es el amor»; incluso la fe y la esperanza acabarán en un punto u otro. Como nos enseña san Agustín: «Ama y haz lo que quieras».

8. Por «caridad», el autor no se refiere simplemente al acto de generosidad o de ayudar a los necesitados. La palabra que utiliza es «caritas», que tiene un significado más amplio que «caridad». Este término se refiere a la gracia y al amor, a la generosidad de espíritu y al acto de entregarse, en el que se inspira la auténtica caridad. (*N. del e.*)

Éste es un mensaje liberador y, al mismo tiempo, incómodo, en el sentido de que sugiere, en relación con el amor, que cualquier otra cosa asociada a la tradición y la verdad del cristianismo es prescindible y bien puede ser considerada mitológica. Por ejemplo, no sé si Dios es realmente tres personas en una, según la definición que da de él la teología clásica trinitaria. Podría parecer indispensable pensar de este modo, pero seguramente hoy no quemaríamos a nadie por hereje por no creer en la trinidad. En vez de aplicar la mano dura de la autoridad de la Iglesia para reforzar la cohesión doctrinal, hoy invitaríamos a los disconformes a que pensarán un poco más acerca del problema. Pero todo sea dicho, cuando uno piensa en tales cuestiones, en lugar de resolver el debate, a menudo llega a dificultades ulteriores. Por ejemplo, cuando pienso en el lenguaje masculino de Dios como padre, no puedo sino maravillarme de por qué Dios debe ser padre y no madre o alguna otra forma de paternidad. El lenguaje de Dios como padre es, obviamente, un lenguaje alegórico. Y una vez que comienzas este camino, no sabes dónde podrás acabar.

La cuestión, por tanto, es si uno puede seguir rezando el Padre Nuestro tras reconocer que está culturalmente condicionado. Mi respuesta es que sí, puesto que, cuando rezo, sé precisamente que las palabras que estoy usando no intentan representar cierta verdad literal. Rezo con esas palabras más por el amor a una tradición que por el amor a cierta realidad mítica. Es como la relación que podemos tener con un pariente anciano. Sería insensible pretender que nuestros abuelos compartieran nuestras ideas políticas. Ciertas cuestiones es mejor dejarlas aparte. Podemos tener un

respeto especial por su experiencia y el lenguaje que heredaron. En este sentido, las relaciones interpersonales tienen mucho más que ver con la caridad que con la verdad.

¿Los científicos, lo son por su amor a la verdad o por su amor a formar parte de la comunidad científica que les permite desarrollar ciertos discursos y en la que encuentran ciertos interlocutores? Cuando el filósofo Jürgen Habermas habla de racionalidad, admite que la racionalidad consiste en introducir argumentos que pueden sostenerse razonablemente en diálogo con otros. No dice que la racionalidad o la verdad sean lo que corresponde a la «cosa en sí misma».

La noción de verdad ha cambiado desde san Agustín; pero el giro agustiniano hacia el interior es ya un paso adelante respecto a la noción de verdad objetiva, puesto que una vez que hemos vuelto la vista hacia dentro, también podemos intentar escuchar a otros como nosotros. En nuestros días, la verdad está cada vez más determinada por el acuerdo con los demás. Hemos dicho: «No estamos de acuerdo con que hemos encontrado la verdad, y quizá no podemos estarlo, pero sí podemos decir que, al menos, hemos encontrado alguna verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo en algo». Esto significa también que, en el lugar de la verdad, hemos puesto la caridad. Es como lo que escribía Dostoyevski hace un siglo: si se viese forzado a elegir entre Cristo y la verdad, elegiría a Cristo. Este sentimiento contrasta con lo que Aristóteles tuvo que decir sobre su maestro Platón: «Amicus Plato sed magis amica veritas» («Platón es un amigo, pero más amiga es la verdad»).

A lo largo de los siglos, los inquisidores han estado más de acuerdo con Aristóteles que con Dostoyevski en este punto, y el resultado ha sido que, aunque no todas las metafísicas han sido violentas, la gente violenta de gran influencia ha sido metafísica. Si Hitler sólo hubiese odiado a los judíos de su vecindario, habría quemado sus casas; pero cuando comenzó a teorizar acerca de la naturaleza general de los judíos fue mucho más peligroso; así, se sintió justificado en sus esfuerzos para exterminarlos a todos. No creo que sea difícil de entender. Nietzsche es muy explícito en este sentido. De acuerdo con sus teorías, la metafísica es, en sí misma, un acto de violencia, porque quiere apropiarse de las «regiones más fértiles» —esto es, de los principios primeros— para dominar y controlar. En las primeras líneas de la *Metafísica*, Aristóteles confirma este planteamiento cuando dice que el sabio es el que lo conoce todo. Al conocer las causas primeras, el sabio lo sabe todo y así se supone capaz de controlar y determinar todos los efectos. Nuestra tradición está dominada por la idea de que sólo podemos gobernar y actuar libremente si tenemos unos fundamentos estables. Pero el fundacionalismo filosófico no promueve la libertad. Su propósito es más bien el de conseguir algún efecto deseado o consolidar cierta autoridad. Cuando alguien quiere decirme la verdad absoluta, es porque quiere tenerme bajo control, bajo su mandato. ¿Es entonces de extrañar que nos repitan una y otra vez: «Sé un hombre» o: «Haz lo que debes» cuando los que están en el poder mandan a otros a la guerra?

¿Qué relación tiene este discurso con el cristianismo? No hace mucho, en Turín, participé en un debate

con Gadamer, que falleció hace sólo un año. Había sido mi profesor. Algunos han dicho que, en los últimos años, Gadamer había desarrollado una suerte de actitud hermenéutica religiosa que se veía reflejada en sus frecuentes diálogos sobre la religión y las tradiciones religiosas. Además, hablaba cada vez más a menudo acerca del bien. El giro hacia la religiosidad en su filosofía fue, fundamentalmente, resultado de su hermenéutica. Es decir, si no hay una verdad objetiva definitiva, una verdad alrededor de la cual debemos reunirnos todos (para bien y para mal, lo deseemos o no), entonces la verdad ocurre en el diálogo. La verdad de Cristo viene a enseñarnos que la Iglesia no es una verdad completada; su mensaje crece con la historia. De modo similar, no podemos leer a Platón sin tomar en consideración la historia de la interpretación de Platón. Lo que parece natural es, de hecho, histórico. Después de todo, ¿es acaso sorprendente que cuando los estudiantes de secundaria escriben poesía, sus poemas suenan justo como los de Giovanni Pascoli?⁹ Aquí es donde la hermenéutica de la sospecha de Nietzsche es de utilidad: si algo nos parece absolutamente autoevidente, debemos desconfiar. Es probablemente alguna trampa que nos han introducido en el cerebro. Podemos estar seguros de cualquier cosa excepto de nuestras más preciadas certezas, puesto que, proba-

9. Giovanni Pascoli (1855-1912) fue un poeta y filólogo clásico italiano. Fue durante tiempo profesor de Literatura en la Universidad de Boloña. Se le recuerda por su poesía experimental, a la que incorporaba un extenso conocimiento de la antigüedad clásica. Escribió en italiano y latín, y tradujo poesía inglesa.

blemente, fueron nuestras tías, nuestros abuelos, nuestras Iglesias y autoridades, y nuestros medios de comunicación los que nos las transmitieron y se dedicaron a evitar que nos las pensáramos dos veces.

Tal y como lo veo, el cristianismo se está moviendo en una dirección que no puede sino iluminar o debilitar su carga moral en favor de su caridad práctico-moral. Y no solamente se da un debilitamiento de sus concepciones morales y metafísicas, sino que con esta transformación, la caridad suplantarán a la verdad. Después de todo, ¿se supone realmente que los católicos tienen que luchar, primero con los protestantes porque no aceptan la autoridad del Vaticano, y después con los budistas y los hindúes porque no creen que Dios sea tres personas en una? ¿Realmente se supone que debemos creer que el Dalai Lama irá al infierno porque no es católico? No, ellos discuten cómo avanzar mutuamente en la dimensión espiritual de la vida humana, y probablemente hacen concesiones en muchos aspectos.

El futuro del cristianismo, y también el de la Iglesia, es el de convertirse en una religión de puro amor; cada vez más pura. Hay una canción de Iglesia que resume esta idea y nos muestra cuán lejos estamos de realizar esta promesa: «Cuando hay amor, también hay Dios». Como muestra este himno, mi lectura del cristianismo no es tan extraña o heterodoxa. Tal como afirmó Cristo: «Cuando dos o más de vosotros os encontráis en mi nombre —no puedo evitar preguntarme si en lugar de «mi nombre», Cristo podría bien haber dicho «caridad»—, yo estoy con vosotros». Caridad es la presencia de Dios. Es difícil imaginar que, al final, algunos serán condenados por ser budistas,

otros por ser musulmanes, etc. Yo digo, al contrario, que nosotros seremos condenados, o, más precisamente, nos condenamos a nosotros mismos en la Tierra, cuando chocamos unos contra otros, cada cual convencido de que posee al dios verdadero.

Con esto, no pretendo lanzar el habitual mensaje de tolerancia, sino más bien hablar del ideal de desarrollo de la sociedad humana y, por tanto, de la progresiva reducción de todas las categorías rígidas que llevan a la oposición, entre ellas las de propiedad, sangre y familia, además de los excesos del absolutismo. La verdad que nos hará libres es verdadera precisamente porque nos libera. Si no nos libera, debemos desecharla. Así que rechazo admitir que esto (el pensamiento débil, con todo lo que implica) es solamente una hermosa manera de predicar tolerancia. Es mucho más que eso: es un proyecto de futuro que contribuye a la progresiva eliminación de muros (por ejemplo, el muro de Berlín, las leyes naturales construidas como un muro que limita la libertad de los individuos, o la ley interesada de las corporaciones que erige un muro entre su éxito y el bien común).

Recuperar este mensaje de caridad nos permite aligerarnos de cargas dogmáticas y dejar entrar un nuevo espíritu de ecumenismo en la Iglesia. Desde luego, éste es también el mensaje de la hermenéutica, de Gadamer y de gran parte de la filosofía contemporánea (la totalidad de la cual ha sido bien acogida). Ha llegado el momento de que el cristianismo realice este destino no-religioso, que le pertenece.

CAPÍTULO 2

Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento *John D. Caputo*

UNA TEOLOGÍA DEL ACONTECIMIENTO

Acontecimientos

Una manera de explicar lo que significa el posmodernismo es decir que es una filosofía del acontecimiento, y un modo de explicar lo que significa la teología posmoderna es decir que es una teología del acontecimiento. Obviamente, en tal descripción, todo depende de lo que entendamos por «acontecimiento», que, en aras de cierta brevedad, describiré como sigue: 1) un acontecimiento no es exactamente lo que ocurre, que es lo que la palabra inglesa sugiere (*event*), sino algo dado *en* lo que ocurre, algo que ha sido expresado o realizado, o a lo que se le ha dado forma en lo que ha ocurrido; no es algo presente, sino algo que busca darse en lo que está presente. 2) De este modo, distinguiré entre un *nombre* y el acontecimiento que está dándose o que transpira en un nombre. El nombre es una suer-

te de formulación provisional de un acontecimiento, relativamente estable para ser una estructura en evolución, mientras que el acontecimiento nunca descansa, se mueve, buscando nuevas formas que adoptar, tratando de ser expresado de maneras todavía inéditas. Los nombres son históricos, contingentes, expresiones provisionales en lenguajes naturales, mientras que los acontecimientos son lo que los nombres intentan formar o formular, nombrar o denotar. 3) Un acontecimiento no es una *cosa*, sino algo que actúa en una cosa. Los acontecimientos se realizan en las cosas, adquieren actualidad y presencia en ellas, pero siempre de forma provisional y modificable, de modo que la inquietud del fluir de las cosas se explica a través de los acontecimientos que albergan. 4) Lo que ocurre, ya sea una cosa o una palabra, es siempre *deconstruible* en virtud de los acontecimientos, que no son deconstruibles. Ello no significa que los acontecimientos sean eternamente verdaderos, como el *eidós* platónico; lejos de ser eternamente verdaderos o presentes, los acontecimientos nunca están presentes, acabados o formados, realizados o contruidos, porque sólo lo que está construido es deconstruible. Las palabras y las cosas son deconstruibles, pero los acontecimientos, si es que los hay (*s'il y en a*), no son deconstruibles. 5) Respecto a su temporalidad, los acontecimientos, sin estar nunca presentes, nos reclaman desde lejos, nos convocan y nos llevan hacia el futuro, llamándonos. Los acontecimientos son provocaciones y promesas, y tienen la estructura de lo que Derrida llama lo imprevisible «por venir» (*à venir*). O quizá nos invocan, reclaman nuestro retorno a todo lo que ha fluido hacia el pasado irremisible, por lo que forman la base de lo que Johann Baptist Metz llama «re-

cuerdos peligrosos» de la injusticia sufrida por los antiguos —o no tan antiguos— difuntos, una evocación que constituye otra provocación. Los acontecimientos convocan y evocan.¹

Los acontecimientos son lo que Žižek llama «el frágil absoluto» (cuando Žižek deja de abusar de las teorías posmodernas, a menudo proporciona excelentes conceptos posmodernos): frágiles, porque son delicados, y absolutos, porque son valiosos.² Los acontecimientos son tiernos retoños o árboles jóvenes, los brotes más vulnerables; un emerger de lo nuevo que todo pensamiento posmoderno debe esforzarse en cultivar y mantener a salvo. El posmodernismo es el jardinero del acontecimiento, el pensar el acontecimiento, ofreciendo a los acontecimientos abrigo y refugio. Los acontecimientos están amenazados por grandes monstruos que se alimentan de su tierna carne, gracias a amplias y omniabarcantes teorías que pueden atraparlos, organizarlos y ahuyentarlos al ritmo de un tono metafísico u otro, de izquierda o derecha, teísta o atea, idealista o materialista, realista o antirrealista. Los acontecimientos, por otro lado, viajan cerca de

1. Mientras que los puntos 4 y 5 son, obviamente, de inspiración derrideana, el contexto de los puntos 1, 2 y 3 se encuentra en: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005. Véase también Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz, 1977.

2. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londres-Nueva York, Verso, 2000, págs. 118 y 159 (trad. cast.: *El frágil absoluto: o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-textos, 2009).

la superficie de lo que ocurre, volando bajo, cerca del plano de la inmanencia, muy por debajo del alcance del radar de las grandes teorías como la historia del espíritu absoluto o el destino del ser (*Seinsgeschichte*). Los acontecimientos son como pequeños regalos, y el pensamiento posmoderno los mantiene libres de comprometedoras ataduras que podrían malgastarlos.

En mi opinión, las cosas toman un *giro teológico* en el posmodernismo cuando el significado de los acontecimientos se desplaza hacia Dios. O, alternativamente, las cosas toman un *giro posmoderno* en la teología cuando la meditación acerca de *theos* o *theios*, Dios o lo divino, se desplaza hacia los acontecimientos, cuando la localización de Dios o lo que es divino acerca de Dios se desplaza desde lo que ocurre, desde las palabras y las cosas constituidas, hacia el plano de los acontecimientos. Cuando los acontecimientos toman o emprenden la apariencia, el sonido o la sensación de lo sagrado, cuando los destellos que experimentamos en las palabras y en las cosas son chispas sagradas, huellas divinas o intensidades sagradas, entonces hemos dado un paso en el terreno de la teología posmoderna.³ ¡Piense en el acontecimiento como un fuego, una llama, o incluso lo que Deleuze no dudaba en denominar su «verdad eterna»! Chispas, fue-

3. De este modo, en vez de decir ética, podríamos parafrasear lo que Deleuze dice en *Lógica del sentido* (Barcelona, Paidós, 2005): «O [la teología] no tiene sentido, o lo que significa es esto y no tiene nada más que decir: no ser indignos de lo que nos ocurre». Como Deleuze, la teología quiere «desear el acontecimiento», lo que significa «principalmente, liberar su verdad eterna, como el fuego del que se alimenta».

go y llamas han sido, desde tiempos remotos, figuras de lo divino. Por citar un ejemplo conocido, Meister Eckhart dijo que hay una pequeña chispa en el alma (*ein Seelenfünklein*), que es el punto en el que Dios y el alma se tocan. En la teología posmoderna el acontecimiento otorga a las cosas cierto brillo divino, que Deleuze llama claridad y esplendor: «el esplendor del ser». La teología mantiene el oído cerca de los latidos o las pulsaciones de lo divino en las cosas.

Aunque posmoderna, la teología del acontecimiento muestra una venerable genealogía, al retornar a la antigua narración acerca del acontecimiento radicalmente fundador, cuyo remate consistía en que la vida comenzó a brillar con el «bien» que Elohim pronunció seis veces en la creación, la última enfatizándolo por si nos lo estábamos perdiendo: *muy bien*. Si observamos más de cerca lo que Elohim hizo en la primera historia sobre la creación en el Génesis, advertimos enseguida que no consiste en pintar el ser a partir de la nada, como los teólogos metafísicos podrían habernos hecho pensar, sino en otorgar el destello de la vida y la luz a lo que era oscuro y sin vida, haciéndolo brillar, iluminándolo, podríamos decir, con el esplendor y claridad de la vida. Fue como si los grandes elementos —la profundidad matricial (*tehom*), el vacío sin forma (*tohu wa bohu*) y el viento (*ruach*)— estuvieran durmiendo y la palabra de Elohim fuese una llamada para despertarlos y llenarlos de vida. En esta visión alternativa de la creación, lo que hizo Elohim fue liberar los acontecimientos que vibraban dentro de estos elementos durmientes.

Podríamos decir incluso —por exponerlo en términos claros y simples— que, en la teología posmo-

derna, lo que nos ocurre es Dios, de ahí que la llamemos *teología* posmoderna. O, por exponerlo en términos algo más precisos, en la *teología* posmoderna lo que nos ocurre es el *acontecimiento* refugiado en el nombre de Dios; de ahí que queramos cultivar los recursos en su nombre, alimentarlos y protegerlos, y permitirnos nutrirnos de su fuerza, calentarnos con su brillo, cargarnos con su intensidad.⁴ El movimiento crucial está en tratar el *acontecimiento* como algo que

4. Badiou aclara el carácter teológico del *acontecimiento*, que llama una «gracia laica» o «gracia sin Dios»; una ocurrencia de tipo maravilloso, pero mundano o inmanente, ni mágico ni sobrenatural. Pensemos en una visita fortuita de algo que no ha sido invitado, la llegada de algo inesperado, imprevisto, improgramable, incontrolable e incluso desprovisto de toda garantía. No hacemos nada para producirlo, ganárnoslo o merecerlo; por el contrario, tenemos que hacernos dignos de ello, después del hecho, si es que lo hubiera. Véase Alain Badiou, *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, París, Hatier, 1993. Para Deleuze, esta gracia está esperando en todas partes y en todo; es solamente cuestión de realizarla o actualizarla. Para Badiou, en cambio, la gracia del *acontecimiento* es excepcional, y se trata no tanto de una cuestión de hacernos exactamente dignos de lo que nos ocurra, sea lo que sea, sino, más bien, de permanecer fieles a la gracia de un *acontecimiento excepcional*, permitirnos ser impulsados, organizados y abrasados por el fuego del *acontecimiento*, dejando de lado la innecesaria, e incluso pesada, doctrina del Todo. Como afirma correctamente Badiou, para Deleuze la gracia lo es todo, como la visión del *Curé d'Ars* de Georges Bernanos al final de su conocido *Diario de un cura rural*. Por tanto, todo es voluntad de Dios, mientras que, para Badiou, la gracia es un momento excepcional, como el que tiró a Pablo de Tarso del caballo, de camino a Damasco, haciendo de la historia de Pablo la historia de su fidelidad a ese momento. Éstas son dos *teologías* dife-

se juega *en* las palabras y las cosas, como una potencia que vibra en su seno y las impacienta con el acontecimiento. Deleuze dice que desear el acontecimiento significa más concretamente desear «no exactamente lo que ocurre, sino algo *en* lo que ocurre, algo todavía por venir que puede ser consistente con lo que ocurre». «El acontecimiento no es lo que ocurre (un accidente), está más bien en lo que ocurre, en lo puramente expresado. Nos manda señales y nos espera.»⁵ Esto sería ir en una dirección más bien derrideana por cuanto desear el acontecimiento significa «afirmar» el acontecimiento, decir «*oui, oui*» (¡Amén!) no a lo que está presente, sino a *lo que está por venir*, a lo que vibra en las cosas y en las palabras, a lo que ellas nos *prometen*.

Así, los acontecimientos asumen un aspecto más mesiánico o espectral, porque en la teología posmoderna creemos en fantasmas, unos fantasmas muy sagrados, cómplices espectros conocidos como acontecimientos, que son la materia de lo que llamo hermenéutica espectral. Y así, uno ha mirado hacia el futuro y se ha visto acechado por las posibilidades inscritas en los acontecimientos (en el frágil «quizá»

rentes de la gracia. Sin duda, el debate entre Deleuze y Badiou puede ser visto como el de una pareja de vetustos teólogos dando vueltas a la gracia tras los muros del seminario. Véase Alain Badiou, *Deleuze*, París, Hachette, 1997.

5. Deleuze está más cerca de Derrida, y yo estoy más cerca de Deleuze, cuando éste insiste en que el acontecimiento no es lo que ocurre, sino «algo *en* lo que ocurre, algo venidero» que nos «señala, nos espera y nos invita» (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005).

de las cosas) que prometen una nueva vida, un nuevo ser, una nueva creación. Reemplazamos el *amor fati*, una de esas grandes historias que intentan anular el frágil absoluto del acontecimiento, con un *amor venturi*, un amor o afirmación de lo que está por venir, de lo que crea sentido.⁶ Todos nosotros, desde Deleuze hasta los predicadores evangélicos, queremos nacer de nuevo.⁷ Para Deleuze, el acontecimiento es un tipo de impulso anónimo, un campo

6. Cuando Deleuze habla del deseo del acontecimiento como deseo de lo que nos ocurre, parecería que nos está diciendo que todo lo que nos ocurre es inevitable, intentando rehabilitar la doctrina de Nietzsche del eterno retorno. Habría hecho mejor en seguir el consejo de Badiou y desechar la idea de *amor fati*, porque sólo obstaculiza lo que quiere decir realmente con desear el acontecimiento. Deleuze evita la implicación fatalista sólo diciendo que deberíamos amar no *cualquier* cosa que nos ocurra, sino más bien el acontecimiento que transpira *en* lo que ocurre, una distinción que transforma completamente la teoría nietzscheana hasta el punto de hacerla irreconocible (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005).

7. «Nada más puede decirse, y nada más se ha dicho: hacernos dignos de lo que nos ocurre, y, por tanto, desear y liberar al acontecimiento, convertirnos en la descendencia de los acontecimientos propios y, así, renacer, nacer de nuevo y romper con el nacimiento carnal de uno mismo; convertirnos en la descendencia de los acontecimientos propios, y no de las propias acciones, porque la acción es producida por la descendencia del acontecimiento» (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005). Deleuze, en síntesis, como cualquier cristiano evangélico, quiere «renacer». ¿Y quién no? ¿Quién no querría tener la oportunidad de empezar de nuevo, de vivir un nuevo nacimiento, y esta vez brillar con todo «el esplendor y la magnificencia del acontecimiento», es decir, con un esplendor divino, haber recibido la luz divina?

trascendental pre-subjetivo, un nómada que se mueve libremente en el límite que separará palabras y cosas, esencia y existencia; o, quizás, es la auténtica «superficie» que los une y separa. El acontecimiento constituye un pre-sentido trascendental (que Deleuze, equivocadamente, llama sin-sentido) que hace que el sentido y el sin-sentido sean posibles e imposibles. Si esto es así, lo distintivo de la teología posmoderna es este campo pre-subjetivo, prehumano, que es considerado un dominio de lo divino, una superficie sagrada que está alineada con los hilos divinos de la fuerza, encendida por la chispa divina, o cargada con energía divina.⁸

Un pacto posmoderno

Si consideramos la teología radical una teología del acontecimiento, debemos colocar el acento en el acontecimiento como posibilidad irreductible, una potencialidad que puede asumir varias formas de expresión y ejemplificación. El acontecimiento, lejos de ser reducible a lo factual, vibra como una potencialidad en ebullición en el seno del nombre o

8. En *Lógica del sentido*, el acontecimiento es astutamente plasmado de dos maneras: como una irrealidad irreductible, en un diálogo con Husserl; y como una «naturaleza absoluta», en un sorprendente diálogo con Avicena. De cualquier modo, el acontecimiento no puede ser reducido a cualquiera de sus apariencias mundanas y puede circular libremente en gozosa indiferencia tanto en la esfera existencial, donde se realiza bajo las determinaciones de la individualidad, como en la esfera lógica, donde se expresa bajo las condiciones de la universalidad.

del estado de cosas, buscando incesantemente una salida, presionando para expresarse en palabras y en cosas. El acontecimiento es irreductible; me siento inclinado a decir que es la auténtica forma de la irreductibilidad en sí. Y lo irreductible resiste la contracción a una u otra forma finita, busca liberarse de los recipientes finitos en los que le han depositado, no pudiendo ser contenido por ellos: esto es lo que queremos *decir* cuando hablamos de acontecimiento. Cada vez que una ocurrencia, como una palabra o una cosa, una proposición o un estado de cosas, una creencia o una práctica, un discurso o una institución, no puede contener lo que contiene, se debe al acontecimiento que contiene, puesto que su realización se da en el acontecimiento, puesto que ha sido impactado, agitado y perturbado por el acontecimiento, que está buscando liberarse de su presente confinamiento. Sin duda, es así como explicaría la deconstrucción en pocas palabras. ¿Qué otra cosa es la deconstrucción sino el trabajo de analizar fenómenos que contienen lo que no pueden contener para liberar el acontecimiento que (aun sin poder contenerlo) efectivamente contienen?

El acontecimiento no es algo presente, sino algo por venir, algo que vibra, llamándonos desde lejos, esperando nuestro rescate, algo que nos invita y provoca, algo —digámoslo, por cuanto es una palabra que tiene una fuerza especial en teología— *prometido*. Cuando Derrida habla de la «democracia por venir», se refiere al acontecimiento de algo venidero que está vivo en la palabra *democracia*, algo que nos invita y reclama en esa palabra, que es la última pa-

labra incómoda que conservamos para algo que nos ha sido otorgado sólo como gracia anticipada, esto es, en nuestros rezos y nuestras lágrimas. Sabemos de este modo cómo es capaz el acontecimiento de tomar una forma religiosa y por qué proporciona material para una teología del acontecimiento. El acontecimiento constituye una suerte de *contrato* que hemos firmado, que nos convierte en el pueblo de la promesa, del testamento, y de la brecha. La *religión* es el contrato que hemos firmado entre el acontecimiento y nosotros. Más allá de los testamentos judíos y cristianos —o tal vez *en* ellos—, soñemos con un testamento posmoderno en el que seamos el pueblo del acontecimiento, los llamados a reunirse por el acontecimiento.

Hablando de la forma «religiosa» tomada por el acontecimiento, ¿no he puesto en peligro este tierro brote exponiéndolo al Monstruo o al Narrador Maestro de la Religión, cuya historia en Occidente es de violencia y sangre? ¿No he traicionado al irreductible acontecimiento reduciéndolo a las religiones de la Biblia, las constituidas por el pacto entre Dios y su pueblo elegido, que es famoso por su exclusivismo y celo monoteísta? Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y no permitiremos que dioses extranjeros o infieles perturben la intimidad de esta relación privada. De ahí que insista en que el acontecimiento no es lo que ocurre, sino algo *en* lo que ocurre, algo emergente, algo por venir. La idea que hay detrás de una teología posmoderna es la de *liberar el acontecimiento* que emerge del contrato y no permitir que sea contraído por ninguna forma presente, o que sea limitado por sus condi-

ciones locales.⁹ El acontecimiento es lo *incondicional* que está actuando en esas condiciones locales; es lo que es indeconstruible en cualquier construcción histórica o práctica discursiva. Tomo «religión» en su sentido más radical, como pacto entre el acontecimiento y su pueblo, porque tengo la intención de valerme del acontecimiento de la forma más flexible posible para salvaguardar su irreductibilidad. Si decimos que el acontecimiento tiene un sentido religioso, estamos ocultando algo crucial: es la *pasión incondicional* o la *pasión por lo incondicional* lo que

9. Tal es la fuerza de la descripción que Derrida hace de lo puramente mesiánico como lo que atormenta a los mesianismos históricos como un espectro. El mismo motivo aparece en el trabajo de Badiou sobre las proporciones paulinas del acontecimiento, donde «Dios no es parcial» y el acontecimiento no se restringe a un grupo particular diferenciado por un estatus social, una etnia o un género privilegiados. El acontecimiento, en su singularidad, está disponible para todos; para el acontecimiento no hay griegos ni judíos, ni hombres ni mujeres, ni hombres libres ni esclavos. La «universalidad» es aquí sólo superficialmente incompatible con la singularidad; la singularidad *es* la universalidad, sin duda, la única forma posible que puede tomar la universalidad y que constituye lo que Derrida llama la «universalidad de la singularidad». Puesto que, tomando a los individuos en su singularidad, no hemos sustraído las características regionalizadoras y particularizadoras de lo individual, lo cual es imposible e indeseable, sino cualquier *privilegio* arbitrario atado a esta particularidad, cualquier tratamiento parcial, con el objetivo de inscribir alrededor de cada uno, de cada singularidad (*tout autre*), una zona de respeto absoluto, justo en virtud de su auténtica singularidad, que es realmente singular (*est tout autre*). La universalidad de la singularidad es una universalidad de infinitos retales, acrisolada.

engendra el acontecimiento. En las Escrituras, el contrato es una promesa con Dios —de ahí que hable abiertamente de *teología*— en la que el nombre de Dios es el nombre de un acontecimiento, de algo que vibra en el interior de tal nombre, un algo, cierta chispa sagrada o fuego. El nombre de Dios abraza un acontecimiento, y la tarea de pensar acerca de este nombre —o a través de él— es salvaguardar el acontecimiento y liberar lo que vibra en él. El nombre de Dios es, simplemente, el nombre más conocido y semánticamente rico que tenemos para referirnos a un exceso inacabable y un misterio inaccesible. De ahí que insista en que cuando hablo de una teología del acontecimiento, no «reduzco» el acontecimiento a la religión, sino que, por el contrario, muestro un lugar para salvaguardar su irreductibilidad e incondicionalidad. El nombre de Dios es el nombre de uno de los fuegos más conocidos en la historia de la humanidad, y ha dado calor desde tiempo inmemorial; esto explica por qué, como cualquier fuego, es también tan peligroso. Afirmar la llama eterna del acontecimiento que arde en el seno del nombre de Dios es también un modo de alertar acerca de la violencia destructiva que contiene su nombre.

El nombre de Dios es uno de los nombres que Derrida tiene en mente cuando medita sobre la frase *sauf le nom*, una expresión que, para Derrida, significa, a la vez, mantengamos este nombre a salvo, salvémoslo, y Dios es cualquier cosa salvo (*sauf*/excepto) el nombre, salvedad o excepción que excede lo que se nombra explícitamente. El nombre de Dios lo nombra todo excepto el acontecimiento que contiene su nombre, que es un acontecimiento que solicita e invita,

llama y reclama, pero nunca es nombrado definitivamente.¹⁰

La afirmación del acontecimiento es menos una acción que una receptividad, menos un decisionismo subjetivista que la aceptación de los términos de un contrato. ¿Qué otra cosa puede ser la afirmación del acontecimiento sino la respuesta de un sujeto a la visita de algo que le sobrepasa? ¿Qué otra cosa puede ser tal afirmación sino la responsabilidad por la que el sujeto se organiza o galvaniza en el sujeto del acontecimiento? ¿Qué otra cosa es el acontecimiento sino el fuego que inflama el movimiento del sujeto, o lo que Derrida llama la decisión del otro en mí? Afirmar el nombre de Dios es decir sí a las fuerzas que hacen su camino a través de tal nombre y que atraviesan nuestros corazones y cuerpos. El acontecimiento es lo que nos llama, y nosotros somos el pueblo de la llamada, el pueblo del acontecimiento que quiere hacernos dignos de la llamada.

Rezoes y lágrimas

La religión comienza y acaba con el rezo; donde hay rezo, hay religión, donde hay religión, hay rezo. Y el acontecimiento es el material del que están hechos los rezoes y las lágrimas, lo que nos llama, nos invita, nos reclama sin cesar. El acontecimiento está siempre delante de nosotros, provocándonos y solicitándonos, seduciéndonos eternamente con su promesa. La verdad del acontecimiento es su promesa de hacerse

10. Jacques Derrida, *On the Name*, Thomas Dutoit (comp.), Stanford, Stanford University Press, 1995.

verdadero. Los acontecimientos hacen promesas que no se ven realizadas por ninguna ocasión efectiva. Eso es, también, lo que he llamado «irreductibilidad del acontecimiento». El acontecimiento no puede ser captado por ninguna instancia particular del acontecimiento mismo, nunca puede ser reducido a una forma o instanciación particular. Sería una injusticia, por no decir un acto de arrogancia, decir que la justicia se realiza, finalmente, en alguna forma existente, en alguna persona o en algún estado presente. El acontecimiento incondicional se realiza sólo condicionalmente en algún tiempo o lugar, en alguna palabra, proposición o formación discursiva, en alguna realización óptica o actualización. Ante la llegada del acontecimiento irreductible nos deshacemos en lágrimas, en rezos y lágrimas. El acontecimiento es lo que desestabiliza todas las estructuras relativamente firmes que intentan acogerlo, inquietándolas con el futuro, llenándolas de esperanzas y promesas; además, en virtud del acontecimiento las cosas son acechadas por el pasado, dando ocasión a recuerdos peligrosos, inquietantes y desestabilizadores. La verdad eterna del acontecimiento es su nomadismo, su viaje inacabable a través de estériles desiertos, quizá su aventurarse a través de océanos desconocidos, y, sin duda, su descontento con las formaciones más sedimentadas y sedentarias —si bien las antiguas creencias nos dicen que una característica del nómada es su hospitalidad—; es mantener abierta la puerta para lo que llegue, no solamente para darle la bienvenida, sino para rezar y llorar por su llegada.

La teología es un lugar donde las energías del acontecimiento pueden ser alimentadas y liberadas, sus intensidades, cultivadas y afirmadas, construidas y

descargadas, liberadas de todas las limitaciones de lo que existe. *Alicia en el país de las maravillas* y las historias de Borges no pierden fuerza por tener que vérselas con entidades inexistentes, un punto que Deleuze trata durante toda su *Lógica del sentido*, que para mí es, también, una criptoteología del sentido.¹¹ No reza, como tampoco rezamos nosotros, por lo que ya existe, a no ser que recemos para que se aleje y deje de existir. Desde luego, tal inexistencia es la condición del alcance y el poder de la literatura y del rezo, del sentido en sí. Literatura y teología son lugares donde

11. Principalmente, en los primeros trabajos de Derrida, la teología tendía a denotar el auténtico nombre de lo trascendente, de algo que frena el juego de huellas, del mismo modo que Deleuze, en *Lógica del sentido*, no pudo decir demasiado acerca de la teología, que le pareció el auténtico nombre de lo sedentario, lo reaccionario, la corriente dormida del dogmatismo que intenta clausurar el acontecimiento (págs. 72-73, 103), de lo que una buena parte de la historia de la teología es testigo. Deleuze solamente dio en el clavo una vez, en el ensayo sobre Klossowski que los editores agregaron en un apéndice: «Es nuestra época —es decir, estos tiempos posmodernos en los que hemos descubierto la potencia del acontecimiento— la que ha descubierto a la teología». Deleuze estaba siendo tan procaz como siempre. Tenía en mente lo que llamada una «estructura», una «forma que puede ser llenada por creencias» y que él describía así: «La teología es la ciencia de las entidades inexistentes, la manera en que estas entidades (divinas o anti-divinas, crísticas o anti-crísticas) animan el lenguaje y construyen para él este cuerpo glorioso que está dividido en disyunciones» (pág. 281). Estoy tomando a Deleuze al pie de la letra, sin tomar como suyo nada de lo que él ve en Klossowski, y acepto ese texto como reconocimiento de que la teología provee un refugio para el acontecimiento, un lugar para cultivar su fuerza y nutrir su fuego.

soñamos con lo que está por venir, donde rezamos y lloramos por algo que el ojo no ha contemplado todavía o el oído no ha escuchado aún, donde nos aventuramos en el plano de lo que no existe y nos preguntamos por qué razón. Creo que, en definitiva, tal inexistencia constituye un auténtico impulso y una definición afirmativa de la teología; cada genuina afirmación de Dios debe pasar a través de una oscura noche y de un ateísmo obligatorio. ¡Cada vez que Derrida habla del acontecimiento que anima lo que es indeconstruible, tiene la precaución de matizar *s'il y en a* («si es que hay alguno»)! Si todo lo que existe es deconstruible, entonces el acontecimiento, que es indeconstruible, yace justamente más allá de lo alcanzable, en los límites de lo que existe, que es la provincia especial de la teología posmoderna.

Sin duda, en esta fórmula hay una especie de un círculo lógico, un cierto tono paradójico anselmiano. El nombre de Dios es el nombre de un acontecimiento que es más grande que cualquier cosa que exista.¹² Si algo existe, no es lo que es nombrado por el nombre de Dios, o, más bien, no es el acontecimiento el que es albergado o contenido por el nombre de Dios. El auténtico significado del acontecimiento es el de evitar que el nombre o la cosa bloqueen o retengan la fuerza del acontecimiento. Cuando algo retiene un acontecimiento, retiene, precisamente, lo que no puede contener. Existir significaría agotar el acontecimiento, lo que implica que el acontecimiento nombrado en el nombre de Dios o por el nombre

12. En *Ser y tiempo*, párrafo 7c, Heidegger dice que la potencia es mavor que la actualidad.

de Dios nunca puede tomar una forma final, no puede existir nunca, ni tampoco agotarse a sí mismo en lo óntico o en lo ontológico, ni en cierto ser supremo, ni en el ser en sí mismo, porque nunca puede ser concebido en cierta expresión o concepto lógicamente adecuados. El acontecimiento que habita en el nombre de Dios está siempre solicitándonos e invitándonos, llamándonos y reclamándonos. No decimos, en rigor, que este acontecimiento exista, sino sólo que nos solicita y llama desde dentro de lo que existe, que es por lo que los acontecimientos son una cuestión de rezos y lágrimas. Un rezo no es una transacción o interacción con cierto ser superior situado en el cielo, no es una comunicación con cierta ultrarealidad tras el escenario, ni tampoco la invocación o aparición de un poder mágico o intervención sobrenatural de más arriba. El rezo tiene que ver con escuchar, escrutar y atender a una provocación que nos lleva más allá de nosotros.¹³

13. Como Tillich, rechazo la noción de Dios como *sum-mum ens* o *ens omnipotens* que puede intervenir en el curso de los acontecimientos naturales por ser un recurso a lo sobrenatural, pero también desecho la noción de Dios como el ser de los seres o fundamento del ser, por ontologista, y localizo el elemento deconstructivo o posmoderno de la teología radical en Dios, o más bien el acontecimiento que transpira en el nombre de Dios, tomado como el reclamo hacia nosotros, incondicional, pero sin fuerza física ni metafísica, óntica u ontológica. Podría ser denominada una teología «de la muerte de Dios», pero, por las razones que daré más adelante, la tomaré como una descripción errada.

El deseo de Dios

Hablar de nuestros rezos y lágrimas no es sino otra manera de hablar de nuestro deseo, y hablar de nuestro deseo es adentrarnos en una tierra de nunca jamás, más extraña que aquella a la que Alicia llegó corriendo por la madriguera del conejo, por cuanto el deseo está situado en el espacio entre ambos mundos, o quizás es la auténtica separación entre lo que existe y lo que no existe. El deseo se nutre de lo que no existe, del poder de lo que no existe, para solicitarnos y perturbarnos, que es por lo que el deseo tiene, finalmente, que ver con los acontecimientos. Hablar del deseo es abordar lo que somos y lo que no somos, todo lo que sabemos y lo que no sabemos, lo cual significa un enigma encerrado tan profundamente en un secreto que nunca podrá ser conocido por nosotros ni por nadie; por eso Derrida lo llama el secreto absoluto. Como el deseo tiene que ver con el acontecimiento, no sabemos lo que deseamos y es este desconocimiento lo que mantiene vivo el deseo. Si el acontecimiento se agota por la existencia, por el hecho de existir plenamente, podría ser exterminado por la blanca luz del conocimiento.

Como dice Lacan, no deberíamos ceder en nuestro deseo, acerca de lo cual comenta Badiou: «Puesto que el deseo es constitutivo del sujeto del inconsciente, es así lo desconocido *par excellence*, por lo que “no cedas en tu deseo” realmente significa: “No cedas en esa parte de ti mismo que tú no conoces”».¹⁴ Yo

14. Alain Badiou, *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, París, Hatier, 1993.

propondría la misma idea diciendo que nuestro deseo es el del Mesías que nunca se presenta, y esto es lo que hace que el deseo continúe. Sólo cedemos en un fútil intento de conseguir algo de paz y tranquilidad. Pero si cedemos en el deseo, sólo será para hacernos más miserables. Porque la parte de nosotros que conocemos cede cuando la otra parte, la parte que no conocemos, no ha cedido. Así no conseguiremos tener paz interior, sino el malestar interior de la enfermedad mortal.

Desde tiempo inmemorial, el nombre de Dios ha sido el nombre de lo que deseamos con un deseo más allá del deseo, de modo que una forma de intentar ceder completamente es ceder en Dios; o intentarlo. El nombre de Dios no es exactamente el nombre de lo que deseamos, sino el nombre del acontecimiento que ocurre *en* lo que deseamos y que mantiene el deseo vivo. Cuando deseamos algo, es verdad que, efectivamente, es eso lo que deseamos; pero ésa no es toda la verdad: no es la forma final en la que nuestro deseo puede tomar forma. Si se nos entregase aquello que deseamos, sólo conseguiríamos alimentar nuestro deseo, y si esa cosa o persona deseada desapareciese, nuestro deseo no se desvanecería, puesto que el deseo nunca puede ser reducido a una ocasión determinada. Nuestro deseo es irreductible a causa del acontecimiento, que es lo que deseamos, y que es irreductible. Hablar de hacernos dignos del acontecimiento significa que gastamos nuestras vidas —o eso solemos hacer— intentando hacernos dignos de lo que deseamos. Pasamos nuestras vidas —o eso solemos hacer— esperando, soñando, suspirando por el acontecimiento. Pero el acontecimiento nunca *existe* exactamente. Si la teología

es la ciencia de las entidades inexistentes, es porque la teología nace en el espacio entre lo que existe y el acontecimiento, lo que significa que la teología nace en la oración. Ésta es su gran dignidad, su cuerpo glorioso, que anima y late a través del lenguaje de las *Confesiones* de san Agustín. El nombre de Dios es tan viejo, venerable y descolorido como fuerte es nuestro deseo; deseo más allá del deseo. «Inquietum est cor nostrum (el deseo impaciente nuestro corazón) donec requiescat in te (y nuestro corazón no descansa hasta que descansa en ti, en el acontecimiento que este “tú” encarna).»

¿Qué deseo? ¿Quién o qué desea dentro de mí? Eso, por medio de los términos que usamos para deseo y acontecimiento, no puede ser finalmente formulado. Desde luego, esto es solamente la mitad del problema, puesto que la cuestión de nuestra imposibilidad para ceder en dar a nuestro deseo alguna formulación *final* es un flujo constante de formulaciones provisionales.¹⁵ Estamos todos en la más completa oscuridad acerca de

15. En una suerte de analogía posmoderna con la consideración de Tillich de que *la* religión tiene que ver con una preocupación última, digamos ahora que tiene que ver con un deseo irreductible, o incluso incondicional, opuesto a nuestros deseos más próximos y cotidianos. No podemos dar una expresión final a nuestro deseo, pero eso no es una mala noticia, porque da pie a un incesante y productivo flujo de formulaciones provisionales de lo que deseamos, que es a lo que Tillich se refiere con el término «simbólico». Estas formulaciones están preparadas para satisfacer lo que Heidegger llamaba la situación fáctica en la que nos encontramos, que es por lo que estas formulaciones son «hermenéuticas», aunque con una hermenéutica que requiere una radicalización. El mismo Deleuze dio

lo que deseamos, acerca de lo que nos desea, acerca de lo que está deseando *en* nosotros. Pero esta oscuridad mantiene el deseo a salvo del abrasador sol del conocimiento. «*Quid ergo amo, cum deum meum amo?*», pregunta Derrida con Agustín (*Confesiones*, 10, 6-7). ¿Qué amo cuando amo a mi Dios? ¿Qué deseo cuando deseo a Dios? ¿Cuál es el acontecimiento anhelante que sucede en mí, que se hace un sitio en mí, aquí, en este lugar donde digo «yo»? ¿Cuál es el acontecimiento del deseo que se da en la teología, que es siempre deseo por el acontecimiento?

LA DEBILIDAD DE DIOS

El acontecimiento sacude el mundo, molesta, interrumpe, y tuerce el curso normal de las cosas, mostrando las posibilidades alternativas, nómadas entre los caminos cotidianos de las cosas. Ésta es una de las razones por las que leemos literatura, y es por lo que Deleuze disfruta tanto con los trabajos de Lewis Ca-

con una de las formulaciones más famosas de nuestro deseo –el deseo de un nuevo nacimiento– cuando habló de «devenir la descendencia de los propios acontecimientos, y entonces renacer, nacer otra vez más, y romper con nuestro primer nacimiento carnal» (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005). Tanto si es consciente de ello como si no, Deleuze está muy cerca de la teología paulina de la gracia: hemos apartado el cuerpo mortal, culpable y pecador, y hemos cumplido la transición a una nueva vida, de la carne al espíritu, de la vieja creación a la nueva creación, del antiguo ser al nuevo ser, o, con un giro ligeramente posmoderno, de la economía a la sagrada anarquía del don y de la gracia.

roll. Lo único que me desconcierta —o más bien me decepciona— es que no conociese otra literatura —y aquí difiere de Derrida— tan anárquica y caótica, una anarquía con corona sagrada, la sagrada anarquía del «Reino de Dios». Estoy decepcionado porque no persiguiese la fuente de acontecimientos que surge en el mundo loco, paradójico, parabólico y absurdo que encontramos en las Escrituras. Si el pensamiento posmoderno es el seguimiento del movimiento de los acontecimientos que perturban el interior de las palabras y las cosas, llevándolas incluso a la locura, los teólogos del acontecimiento estamos aquí para insistir en que la locura es de muchos tipos. Al lúcido e ingenioso mareo de Alicia, en el país de las maravillas, y al oscuro tormento de la esquizofrenia cartografiado por Deleuze, aportamos un tercer tipo de locura: la locura divina del Reino de Dios descrita en el Nuevo Testamento. Aquí el acontecimiento provoca los efectos más sublimes, una verdadera «anarquía sagrada», cuyas parábolas y paradojas son fácilmente emparejables con cualquiera de las narraciones de Lewis Carroll. Es precisamente esta circulación imposible de tales acontecimientos divinos lo que da lugar a una historia como la del festín de bodas, que tiene momentos tan extraños como la fiesta del Sombrero Loco.

Deleuze habría intuido un acontecimiento en esa historia. Se habría preguntado si las inversiones estrafalarias y las paradojas asombrosas del Nuevo Testamento eran fruto de un acontecimiento como lo es el cuento del apresurado conejo que se precipita por el agujero. ¿Qué maravillosa sucesión de acontecimientos ha dejado su huella en esta superficie, marcándola con tales inolvidables personajes? Pero, en su

mayor parte, el Nuevo Testamento fue para Deleuze una oportunidad perdida: dejó atraparse por la lectura institucional del texto y se desanimó ante el elevado muro de poder eclesiástico que la rodea. Así que uno de los modos en que procede la teología posmoderna —y hay varios; no intento conseguir un puesto en el mercado— es buscar a tientas el acontecimiento que ha alterado la superficie de estas historias. ¿Qué intensidades, qué punto de sinsentido o pre-sentido le da la vuelta a todo? ¿Qué caudal de fuerzas obra en tal locura inolvidable, en tal absurdo sagrado, donde la gente se vuelve loca por el Reino de Dios?

Anarquía sagrada

Mi tesis es doble. 1) En las Escrituras el extraño fenómeno que constituye el «Reino de Dios» es fruto del impacto que provoca el nombre de Dios en lo que en ese texto es llamado el «mundo», con el resultado de lo que yo llamo una «anarquía sagrada». Consideremos simplemente un ejemplo de sus características más destacables. En el Reino, los últimos son los primeros y los primeros son los últimos, un sistema de privilegios estratégicamente pervertido en el que no se otorgan privilegios a los cuerpos apolíneos que albergan un amor por la sabiduría, sino a los leprosos, los sordomudos, los ciegos, los epilépticos y los paráliticos. El favor del Reino no es para los hombres de sabiduría práctica, de *areté*, expertos en *frónesis*, sino para los recaudadores y las prostitutas, que gozan de un trato preferencial respecto a los honrados y honestos. Además, en el Reino, el medio para gozar de la gloria de Dios no es ni sembrar ni cosechar, sino com-

portarse como los lirios del campo. Si intentas salvar tu vida, la perderás, pero si la pierdes, serás salvado. En el Reino uno puede odiar a su padre y a su madre, y amar en cambio a sus enemigos, y si un hombre te golpea, debes ofrecer la otra mejilla. Allí, si eres rico, lo tienes realmente difícil para entrar en el Reino. Si deseas llegar a disfrutar de los tesoros que ofrece este Reino, deberías vender todo lo que tienes y entregar el dinero a los pobres. Además, deberías dar a los pobres no solamente lo que puedes permitirte, sino incluso lo que necesitas para ti mismo. Si una de tus ovejas se pierde, debes salir en su busca, aunque eso suponga poner en peligro a las otras noventa y nueve, lo cual es una extraña manera de hacer cuentas. Si organizas una fiesta —aunque se trate del banquete de la boda de tu hijo—, deberías salir a la calle e invitar a los desconocidos. En el Reino los cuerpos atraviesan sólidos muros, se levantan después de muertos, caminan por encima del agua, brillan con una blancura cegadora y pasan instantáneamente de un estado, como el del agua, a otro, como el del vino. Los cojos andan, los leprosos se curan, y los muertos salen de sus tumbas. Todas estas metamorfosis corporales devienen figuras de una transformación personal mejor descrita como *metanoia*, que podría ser retraducida de su significado original de «arrepentimiento» al de «tener una nueva mente y un nuevo corazón», armonizar y sintonizar con el nuevo ser que se forma cuando se pertenece al Reino.

2) El acontecimiento que sacude el mundo no es una fuerza poderosa, sino débil. Subyaciendo todas estas famosas paradojas, o tal vez por encima de ellas, hay, en mi hipótesis, una tesis sobre Dios —o acerca

del acontecimiento que alberga el nombre de Dios—, contraria a los poderes que están en la teología y en la Iglesia, una alarmante tesis basada en lo que Pablo llama «la debilidad de Dios».¹⁶ San Pablo expone esta tesis acerca de la debilidad enfáticamente, incluso paradigmáticamente, en un auténtico discurso deleuziano sobre el «logos de la cruz» (*logos tou staurou*), la marca de lo que Pablo llama «la locura». Aquí, en una performance virtuosa acerca del entrelazamiento entre el sentido y el sinsentido, del *logos* que es descendiente de *moria*, Pablo describe el modo en que esta debilidad sacude al mundo: Dios elige a los tontos para avergonzar a los sabios, a los débiles para avergonzar a los fuertes, y a quienes están abajo, a quienes «no son» (*ta me onta*), para avergonzar a los hombres de *ousía*, de sustancia, a los poderes establecidos. La «debilidad de Dios», dice Pablo, es más fuerte que la fuerza humana (I Cor, I, 25).¹⁷

16. Seguramente, en tanto que el Nuevo Testamento es un antiguo ejemplo de «texto», un *collage* de múltiples autores y redactores, con múltiples teologías de diferentes Iglesias transcritas por escribas no siempre neutrales, estoy listo para conceder que esta tesis se ve, a menudo, contradicha por la tesis opuesta, como una bravucona demostración del poder increíble de Dios.

17. Es digno de resaltar que el pasaje comienza con una cita de Isaías, 29, 14, en la que el profeta transmite las palabras de Dios: «Destruiré la sabiduría de los sabios». Si recordamos que «destruir» (*apolo*) se tradujo al latín por *destruere*, que fue retomado por Lutero en la controversia de Heidelberg, donde hablaba de la *destructio* de la filosofía pagana (la metafísica de Aristóteles), noción que ha pasado después a Hei-

Una teología posmoderna de la cruz

Una buena muestra de lo que está en juego en estos textos se encuentra en cierto acontecimiento, en la molesta experiencia de Dios como una «fuerza débil», y es esta paradoja clave la que suscita un baile de inversiones y paradojas en sus narraciones. Este acontecimiento crucial está expresado paradigmáticamente en la cruz, donde Jesús es víctima de una dolorosa y humillante ejecución, como si se tratara de un criminal común, derrotado por el poder romano, abandonado por los discípulos, e incluso olvidado por Dios.¹⁸

degger, que habla de la *Destruktion* de la historia de la metafísica, traducida al francés por Derrida como *déconstruction*, entonces podemos ofrecer la siguiente traducción del pasaje de Isaías: «Deconstruiré la metafísica de la presencia de los filósofos, dice el Señor». A través de lo que, en mi opinión, querían decir los autores sagrados, estoy liberando el acontecimiento que tales filósofos intentaban evitar. ¡Que fluyan, pues, mis acontecimientos!

18. Según la visión ortodoxa, esta muerte era la encarnación por excelencia del amor divino y la libertad divina, en un acto de libre identificación con la condición humana, como pago sacrificial por los pecados del mundo. Como a muchos de los escritores de hoy, no me motiva en absoluto el espectáculo de un sacrificio sangriento, sea cual sea su objetivo, y aún menos el del Hijo Divino al Padre Divino. Encuentro la idea del sacrificio sangriento primitiva, y la idea de que se le pida tal sacrificio a un padre, y que éste lo satisfaga, me parece repugnante. Desde luego, en mi opinión, este discurso es simbólico, pero los símbolos son importantes. Deberíamos evitar cualquier descripción simbólica de la escena de la ejecución de Jesús basada en un exceso de violencia patriarcal y de un imaginario violento masculino.

Jesús fue el portavoz de un mensaje sobre la llegada del Reino, que trajo la conmoción del acontecimiento al mundo y por el que el mundo le hizo pagar con su sangre. La sangre es la moneda oficial de este mundo, por lo que los caminos del mundo son los caminos del poder. Cuando Pedro saca su espada para evitar que Jesús caiga preso de los guardias romanos en el jardín, éste le obliga a bajarla, porque no es así como las cosas ocurren en su Reino. Si concluimos de ese gesto que Jesús, con un golpe de mano o un parpadeo, podría haber abatido a aquellos soldados romanos, pero que eligió libremente no ejercer su omnipotencia porque tenía una misión divina, entonces podremos conceder que él solamente parece, *docet*, una impotente e inocente víctima de su poder. Pero eso es lo que era en realidad. La propuesta radical de la herejía docetista afirma que localizamos la divinidad de esta escena de miseria y derrota, lo sagrado de su recuerdo, no en cierto poder divino escondido o en una inversión a largo plazo en la economía de la salvación, sino en los gritos de protesta que surgen de la escena. El acontecimiento que debe ser deseado aquí es la profundidad del ultraje de la injusticia del poder imperial, de la destrucción del Reino por parte de las fuerzas mundiales. La divinidad yace en la identificación del nombre de Dios (por el que Jesús era el *eikon* de Dios) no con el poder romano, sino con la víctima inocente de tal poder, no con la retribución, sino con el acto de *perdón* que atribuyen los evangelistas a Jesús. Los caminos de un padre en el Reino están ilustrados por la historia de otro padre, quien fue pródigo con el amor a su hijo. Éstos son los caminos del Reino. En el mundo, la violencia se encuentra con la violencia; en el

Reino, en cambio, se encuentra con el perdón. En el mundo, la traición se disimula con un beso; en el Reino, la traición se cura con un beso.

El acontecimiento albergado en el nombre de Dios en esta escena, la emoción o el acontecimiento paradójico, cuyo alcance puede sentirse a través del Nuevo Testamento, es el de un poder de los débiles o un algo «incondicional sin soberanía», una «fuerza débil», por retomar una discusión que Derrida desarrolló en sus últimos escritos.¹⁹ La majestad o gloria del nombre de Dios no subyace en el poder de una fuerza poderosa, sino en algo «incondicional», indeconstruible, sin ejército, sin fuerza efectiva, poder real o físico. Es el nombre más de una potencia que de un poder, una posibilidad rebelde que inquieta al mundo, esperando con una justicia venidera e impaciente con la injusticia, mientras la actualidad o la realización nos corresponde *a nosotros*, como afirma Bonhoeffer. La trascendencia o majestad de Dios está en la incondicionalidad de la demanda que nos hace Él, su nombre, o en su nombre. Y cuando es demandada, la realización depende de la respuesta, incluso en la medida en que los acontecimientos requieren actualización y

19. Véase Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005. Derrida distingue la ley de la justicia, diciendo que las malas leyes tienen fuerza, pero carecen de justicia, donde la justicia en sí no tiene fuerza, pero deja un reclamo incondicional. En este esquema derrideano, Dios se parece más a la justicia que a la ley. Véase Jacques Derrida, «The Force of Law: «The Mystical Foundation of Authority», en Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 3-69.

nosotros necesitamos hacernos dignos de ellos. Las demandas, que son acontecimientos, dependen de nosotros para ser respondidas, realizadas o actualizadas, para que puedan ocurrir, lo que aquí significa hacer ocurrir a *Dios*, dar a Dios cuerpo y expresión, fuerza y actualidad. Deleuze describe bien el acontecimiento, que (como decimos) tiene lugar en el nombre de Dios, cuando dice: «Desde el momento en el que los acontecimientos están actualizados en nosotros, esperan por nosotros y nos invitan. [...] Es cuestión de alcanzar este deseo que el acontecimiento crea en nosotros mismos; devenir una suerte de causa de lo que se produce en nosotros». ²⁰ Ser dignos de los acontecimientos que nos ocurren.

La religión es lo que nos ocurre en el nombre de Dios. Religión significa hacer ocurrir a Dios en el mundo y hacernos dignos de lo que nos ocurre. Somos funcionarios de este acontecimiento, enviados al mundo para servirlo, reaccionar ante él, entenderlo y hacer que ocurra, somos apóstoles de sus emisiones. Pero este acontecimiento, como cualquiera, no es reducible a *algo* o *alguien* con poder para poner las cosas en su sitio. Más bien toma la forma de una llamada, o una solicitud, de una fuerza que nos reclama, nos dirige incondicionalmente, sin el beneficio de ningún ejército terrestre, arsenal de armas, o poder metafísico celestial ubicado en el cielo. Nos encontraríamos entonces con magia, supernaturalismo, fetichismo, reificación, idolatría; todo ello podría implicar confinar este acontecimiento a un nombre, encerrarlo en un ser, aunque se

20. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

trate del Ser de seres, con el objetivo de tratar de contener el acontecimiento en los límites de alguna suerte de superentidad omnisciente, todopoderosa, y, en general, «súper-cualquier-cosa» que los mortales de aquí abajo puedan imaginar. Dios no es una fuerza cósmica, un poder mundial, una energía física o metafísica, o una fuente de poder que proporciona energía al mundo, que lo diseña, lo pone en funcionamiento y lo mantiene, interviniendo ocasionalmente aquí y allí con correcciones estratégicas: un tsunami aquí, un tumor canceroso allí, una guerra sangrienta allá.²¹

La auténtica idea de tal acontecimiento, por volver a lo que dijo Anselmo desde los límites de la imaginación metafísica medieval, fue que quien ostenta el nombre que contiene este acontecimiento no puede contener lo que contiene. Cualquier cosa que ostente este nombre, cualquier cosa que así se presente, es deconstruible, mientras que el acontecimiento en sí, *s'il y en a*, no lo es. El nombre de Dios no es el nombre no de un *res*, sino de un *realissimum*. El nombre de Dios

21. Ése es, desde luego, un modo casi irresistible de imaginar el acontecimiento. Aún así, es posible cooperar con las fuerzas irresistibles de la imaginación sin ser engañado por ellas. Eso es lo que llamamos literatura (deseo de suspensión de toda incredulidad) o escritura, sagrada o no. Pero al final es una mixtificación el tratar estas figuras literalmente —incluso una mixtificación peligrosa—, si el resultado es conducirnos al hábito de depositar nuestra confianza en esta súper-entidad divina en los momentos críticos en los que las cosas amenazan con ir mal. El nombre de Dios es el nombre de un reclamo incondicional, una llamada y una apelación, pero no es el nombre de un súper-héroe (ya sea cosmológico o metereológico, histórico o fisiológico) que baja del monte para rescatarnos.

no es el nombre de una posibilidad lógica abstracta, sino una *dynamis* que late a través de las cosas (*rei*), solicitándolas, animándolas a ser lo que pueden ser, y esto en el sentido más real. El nombre de Dios no es el nombre de la cosa más real, sino de lo que es más real *en* las cosas. El nombre de Dios no es el nombre de algo que sucede u ocurre, sino de algo *en* lo que sucede u ocurre, que solicita lo que es lo mejor en ellas. En mi algo posmoderna versión de san Anselmo, Dios es el *ens realissimum* no exactamente tal y como suele entenderse, sino *realissimum* en cualquier *res* o *ens* que anima al ser más allá de sí mismo, como una suerte de hiperreal que crece más allá de su realidad presente.

Estoy proponiendo una teología posmoderna de la cruz en la que pregunto: ¿qué está pasando en la cruz?, ¿qué nos está pasando?, ¿qué acontecimientos laten a través de esa escena inolvidable?, ¿de qué hemos de ser dignos? Es una mistificación pensar que se está dando cierta transacción celestial, algún ajuste de cuentas entre lo divino y la humanidad, como si esta muerte fuese la amortización de una deuda a largo plazo y de asombrosas dimensiones. De hacerse, no se salda en ésta escena ninguna deuda, sino una responsabilidad que nos ha sido impuesta. Y finalmente acabamos clamando por este espectáculo, gritando contra una persecución injusta que se muestra en el peligroso recuerdo de esta escena, por el espectáculo asombroso de acoger el odio con amor, de responder a la persecución no con venganza, sino con perdón. El cuerpo crucificado de Jesús es un solar —uno entre muchos— del acontecer divino, a través del cual cursa una corriente de acontecimientos que atraviesan nuestros cuerpos y sacuden el mundo bajo el nombre

de la debilidad de Dios, acontecimiento del que tenemos que hacernos dignos.

LA MUERTE DE DIOS

Proponer una teología posmoderna de la cruz, meditar acerca del acontecimiento que transpira en la muerte de Jesús, es intentar pensar cierta muerte de Dios, la muerte del *ens supremum et deus omnipotens*, la muerte del Dios del poder, para liberar al acontecimiento que es ese reclamo incondicional y privado de toda soberanía que surge de la cruz. No estoy satisfecho con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, demasiado imprudentemente enamorado del poder, la jerarquía y la lucha, ni tampoco con la hermosa muerte mística de Dios en la teología apofática, que intenta afirmar el ser superior de un supereminente *hyperousios*. Yo insistiría más en una muerte más importante y potente, la muerte del *deus omnipotens* de la teología clásica, con la intención de nutrir la vida con el acontecimiento que late en el nombre de Dios, que es el material de nuestro renacer. La muerte del Dios del poder genera lo que Sallie McFague llama el «cuerpo de Dios», el cuerpo sufriente de Dios, que se alza en protesta incondicional contra el sufrimiento inútil e injusto. En la medida en que haya aún alguna vida filosófica en esta expresión cada vez más caduca, la muerte de Dios se refiere a un continuo e inacabable proyecto de deconstruir al Dios de la ontoteología, que está, para mí, tras todos los dioses del poder soberano. Siempre me ha interesado relajar los acontecimientos que laten en las creencias y las prácticas que han con-

seguido demasiado poder sobre nosotros y cuyo prestigio intenta intimidarnos; son creencias que han crecido hasta convertirse en grandes teorías y grandes narraciones, grandes negocios y grandes sufrimientos, trayendo consigo una historia de intimidación, opresión y violencia. Y, Dios nos asista, eso se hace verdadero *en* el nombre de Dios. Cuanto más usa la gente la palabra «Dios», más me veo rezando por la muerte de Dios, pidiéndole a Dios que nos libre de Dios, por citar a un místico muy conocido. Hay seguramente algo que ganar en emprender la deconstrucción del nombre de Dios, precisamente bajo los auspicios de una «muerte» de Dios. A esta campaña hago modestas contribuciones anuales, con tal de que se entienda como un modo de afirmar el acontecimiento que vive en el nombre de Dios. Junto con Deleuze, san Pablo y los telepredicadores, deseo también nacer de nuevo, al menos una vez antes de morir. El trabajo de acabar con la vieja metafísica de la omnipotencia, que nunca cesa, debe ser siempre un atizar las llamas —o encender el fuego— del acontecimiento que transpira en el nombre de Dios. La conocida caracterización pesimista que hace Mark Taylor de la deconstrucción como «una hermenéutica de la muerte de Dios» no es sino un momento de la más optimista descripción de la teología del acontecimiento como «hermenéutica del deseo de Dios». ²²

Me alegra contemplar la llamativa mejora de Mark Taylor respecto a las primeras versiones de la muerte de Dios que elaboró hace años en el grupo que se formó alrededor de T. J. J. Altizer, en la década de 1960.

22. Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pág. 6.

Dicho en términos nietzscheanos, Altizer rechazó el sentido central que la muerte de Dios tenía para Nietzsche, esto es, el de anunciar el fin o el marchitarse del «ideal ascético», de algún centro absoluto o fundamentación metafísica última. En Altizer la muerte de Dios significaba principalmente que el centro absoluto se había desplazado de la trascendencia hacia la inmanencia mediante una metafísica de la *kenosis*, a través de la cual la total presencia de un Dios trascendente fue transportada al plano de la inmanencia. Altizer danzó alegremente en la calle bajo la lluvia de una metafísica de la presencia inmanente, o también «presencia total», en el sentido de la descendencia dialéctica de la negación o «ausencia total». Taylor se apartó tanto de ésta como de cualquier otra teología metafísica, clásica o hegeliana, usando la escoba de la deconstrucción. En ese funeral estaré esperando vestido con mi mejor traje. Pero la «(a)teología deconstructiva» de Taylor es para mí menos una afirmación del acontecimiento, que vibra cobijado en el nombre de Dios, que una disipación de la fuerza de su nombre bajo los hábitos de una diseminación. En *Erring*, Taylor lleva a cabo una afirmación del mundo —*oui, oui*—, pero de tal modo que le deja a uno pensando si ya no sentiremos ningún reclamo, no nos sentiremos responsables de nada, ni tampoco solicitados ni provocados por nada, como si nada nos ocurriese, como si ya no hubiese acontecimientos. Aunque es verdad que Taylor no está bailando en las calles bajo la metafísica de la presencia, uno a veces se pregunta si no está simplemente bailando en las calles, *simpliciter*. Él apenas observa el paréntesis «()» en su (a)teología, la fluctuación indecidible del acontecimiento que vibra en el nombre de Dios, pero permite

que el *theos* se disipe en el aire: es ateología, no (a)teología, muerte decidida, no indecibilidad.

Mi preocupación persistente es que las teologías de la muerte de Dios son, en realidad, *grands récits*. Son teologías de la historia que cuentan el gran relato de cómo avanzamos de la religión del padre en el judaísmo, a la religión del hijo en el Nuevo Testamento, o a la religión del espíritu en la modernidad (Altizer) o en la posmodernidad (Taylor), que es la Historia Final. A pesar de que Taylor nos cuenta que la deconstrucción describe el fin del Libro y de la Historia, este esquema no se sostiene. Efectivamente, él lo completa o perfecciona. Cuando describe la deconstrucción como «la hermenéutica de la muerte de Dios», quiere decir que es la versión *final* de la muerte de Dios, la completitud posmetafísica de la historia, el camino *decisivo* para desarraigar el residuo metafísico que se agarra a la claramente metafísica versión de Altizer de la muerte de Dios. Ésta es, desde luego, una narración de proporciones bastante considerables como para ser contada en el nombre de la deconstrucción, una historia de cómo la conciencia o la historia se desarrolla desde la trascendencia a la inmanencia, desde la alienación al regreso, en el que el judaísmo, como la religión del padre o de la alienación, desempeña el papel del malvado. Las teologías de la muerte de Dios tienden a ser teologías *cristianas* —no lo discuto, pues mi propia «teología posmoderna de la Cruz» lo es—, pero son teologías que presentan la *kenosis* como un juego de suma cero en el que la transferencia de ser se hace a expensas de la «religión del padre» y en provecho de su encarnación local. Dios supera su condición alienada (=judaísmo) para establecer su campamento

aquí en la Prusia cristiana o Europa cristiana, o, más general y generosamente, en el Occidente cristiano. La deconstrucción, que es mucho más desconfiada respecto a esta periodización y esquematización de la encarnación, ha sido enviada al mundo (si se me permite ser tan irónico) para romper tales ilusiones²³ y dispersar los evangelios del intercambio económico en el nombre del don.

Sin embargo, siempre preferiré continuar con el trabajo de pensar la muerte del Dios del poder, trabajo que pertenece a la tarea infinita que es la crítica de los ídolos. Desde luego, distinguiendo entre el nombre y el acontecimiento, entre el nombre de Dios y el acontecimiento que transpira en él, he dejado abierta la posibilidad de que este acontecimiento (o curso de acontecimientos) se libere del nombre que lo encierra y nos encontremos en el desierto, en un lugar coral de lo sin-nombre y del deseo de nombres nuevos. Dejando libre el acontecimiento que está contenido en el nombre de Dios, podríamos liberar el nombre mismo, en el sentido de dejarlo ir, dejarlo salir. El acontecimiento de solicitud que está en el nombre de Dios se mantiene por sí mismo, nos llama y nos solicita por sí mismo, sea o no sea el autor de tal sollicitación alguien llamado Dios, en cuyo caso la muerte del autor, que sería aquí la muerte de Dios, es la condición para es-

23. Este exclusivismo es una tendencia del monoteísmo mismo, por lo que es necesario ofrecer una lectura deconstructiva del «pueblo elegido» del tipo de la que ofrece Levinas, según el cual *ser elegido* es una estructura del sujeto ético y no simplemente de los judíos para la que ser elegido es ser llamado o apelado por el otro, no por un Dios sectario.

cuchar esta solicitud. En el deseo de Dios, no es Dios sino el acontecimiento que vive en tal nombre el que es indeconstruible, y ese deseo puede tomar otras formas, encontrar otras formulaciones, ahora o en los tiempos venideros. Así, mi teología del acontecimiento está preparada para conceder, si no exactamente la muerte de Dios,²⁴ al menos la mortalidad o la contingencia histórica del nombre de Dios, la separabilidad del acontecimiento respecto al nombre, como un espíritu abandonando un cuerpo sin vida. Aunque, por muy valioso y prestigioso que pueda ser, el nombre de Dios sigue siendo un nombre histórico y, como tal, una formación o unidad de significación contingente. Yo mismo sé cómo florecerá este nombre en el futuro, si vivirá o morirá, lo que implica saber cómo albergará al acontecimiento con el que está comprometido y por el que se ve íntimamente perturbado.

RADICALIZANDO EL GIRO HERMENÉUTICO: EN DIÁLOGO CON VATTIMO

Teología débil y teorema de debilidad de Vattimo

Esto me lleva directamente al trabajo de Gianni Vattimo y a su provocativa noción de pensamiento débil, que es un recurso para lo que yo llamo de modo análogo teología débil, en relación con la debilidad de Dios para mí simbolizada en la muerte de Jesús. Hay otras formas para hacer lo que estoy haciendo aquí,

24. Véase la nota 13.

pero la mía es declaradamente cristiana, y éste es el punto donde mi teología del acontecimiento converge con el pensamiento de Vattimo.

En el fondo, comparto con la obra de Vattimo más de un aspecto.

Al igual que Vattimo, soy católico e italiano... Bueno, un italiano débil, un *cuasi*-italiano, un simulacro de italiano, un italo-americano que no habla italiano, alejado dos generaciones de la ancestral ciudad de Nápoles, y, sin duda, un aún más débil católico. Como tal, comparto con él una cultura intelectual común y una común formación en las grandes teologías metafísicas de la Edad Media. Jacques Maritain fue uno de mis primeros héroes, como lo fue también para Vattimo, y desde el principio sospeché de los dogmas modernistas. Cuando leí por primera vez *Ser y tiempo*, pensé: ¡Aquí está lo que estaba buscando, una manera de criticar la modernidad que no es católica-antimoderna y de mente estrecha, sino el último grito en la fenomenología europea! Como a Vattimo, también me indigna el autoritarismo pontificio y el fundamentalismo de Juan Pablo II²⁵ y me sorprendería que Benedicto XVI se comportara de otro modo. A pesar de que el último papa fue un hombre encantador, que ofreció su mano para acabar con el reino de terror en la Europa comunista del Este, como administrador instauró su propio reino de terror en la Iglesia católica romana. Juan Pablo II barrió prácticamente hasta el último rastro de la noción de «pueblo de Dios», que fue la seña de identi-

25. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 2004.

dad del Concilio Vaticano II, y traicionó profundamente el espíritu del gran concilio; retrasó una generación las legítimas aspiraciones de las mujeres de la Iglesia; intimidó a los seminaristas católicos, y habló con una violencia abiertamente inquisitorial; también dejó como legado una Iglesia en la que cuesta imaginar que sus peligrosas y reaccionarias enseñanzas acerca del control de la natalidad y la homosexualidad puedan corregirse en un futuro próximo. Suprimió la discusión abierta en la Iglesia sobre los legítimos derechos civiles de los hombres y las mujeres en la sociedad secular y decidió sobre éstas y otras cosas, como el derecho al aborto, sin intimidación eclesiástica. Contradijo el espíritu de Jesús, que arriesgó su propia vida desafiando al verdadero autoritarismo, practicado después en su nombre por el Vaticano. Este papa ayudó a alinear a la Iglesia con las causas políticas de derechas y reaccionarias en Europa y Estados Unidos, y mutiló el mensaje cristiano oponiéndose al derecho de aborto y a la homosexualidad. Jesús tomó partido de lado de los pobres, oprimidos por las fuerzas políticas con las que la Iglesia católica está alineada a día de hoy.

Como Vattimo, yo también encontré mi camino más allá del catolicismo convencional, hacia el posmodernismo, a través de Heidegger, Nietzsche y Gadamer, aunque más tarde fue Derrida quien devino mi escritor de cabecera. Como él, no he renunciado a la palabra *hermenéutica*, sino que he intentado salvar o rehabilitar esta palabra en una modalidad más posmoderna: salvar el acontecimiento encerrado en esta palabra, cosa que he intentado a través de una campaña de defensa de lo que he llamado la hermenéutica radi-

cal.²⁶ Con ello me refiero a un punto de vista que considera la interpretación como algo radicalmente ineludible, algo que todos hemos aprendido de Gadamer, aunque yo intento, además, ayudar a la hermenéutica a escapar de la metafísica, especialmente de una versión de la metafísica hegeliana por la que se ve especialmente amenazada. Hace años, organicé una conferencia para hablar de religión en la isla de Capri, y me habría gustado ver tanto a Derrida como a Gadamer sentados en la misma mesa. He soñado durante mucho tiempo con organizar tal mesa redonda, puesto que mi idea ha sido durante algún tiempo mantener el pie de la hermenéutica en el fuego de la deconstrucción. Afirmino la ineludibilidad de la interpretación no tanto por Heidegger, sino más bien por el papel de la *différance*, una palabra aparentemente mal escrita que describe el fin de los hechos no interpretables, omniabarcantes, ahistóricos, problemáticos.

Como Vattimo, he encontrado un modo de reinscribir, reinventar o reafirmar mis comienzos cristianos en un marco que sólo se me ocurre describir como

26. He encontrado prácticamente la misma frase en Vattimo, que busca «la versión más radical de la filosofía hermenéutica» (*Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003). Su versión de la hermenéutica es más heideggeriana, la mía, más derrideana. Él adopta la visión de la historia del ser de Heidegger afirmando que, en ella, el ser se «debilita» desde una «estructura» a un «acontecimiento», desde la metafísica como muestra de la estructura *objetiva* de la realidad a una historia de «interpretaciones» del ser. La estructura fuerte de la metafísica se atenúa al tener que vérnoslas sólo con ciertas «señales» del ser en las que éste nos presenta cierto rostro que nosotros «interpretamos».

cierto cristianismo, un cristianismo particular, enfocado hacia los rastros de la debilidad del Nuevo Testamento y la muerte de Jesús en la cruz. Como el suyo, mi cristianismo se ha alejado de las trampas de las certezas posmodernas y, tal y como él lo expresa perfectamente, en el mejor de los casos creo que *yo creo*. Como Vattimo, estoy interesado en cierta versión posmoderna de la religión y considero necesario «debilitar» el objetivismo metafísico para dejar espacio a la fe; puesto que las varias revoluciones que sacudieron la filosofía del siglo XX (que podríamos muy esquemáticamente resumir bajo los epígrafes del giro lingüístico y el giro hermenéutico) mostraron, de hecho, la salida al reduccionismo y posibilitaron que el discurso religioso y la fe religiosa se expusieran de nuevo en público.

Al igual que Vattimo, también he intentado cantar una canción de amor posmoderna, teológica y ligeramente italiana, al Dios del amor, a la hermenéutica de la caridad. Por encima de todo, me siento inclinado a organizar todo lo que pienso sobre el pensamiento posmoderno, y sobre la teología posmoderna en particular, alrededor de la idea de debilidad, una idea para siempre asociada a la brillante articulación de Vattimo de lo que él llama pensamiento débil (*pensiero debole*). Así que, en analogía con el pensamiento débil de Vattimo, hablo de una teología débil. Tal expresión, que puede encontrarse en Jeffrey Robbins y en el teólogo dominico Ulrich Engel,²⁷ no se refiere a

27. Jeffrey W. Robbins, «Weak Theology», en *Journal of Cultural and Religious Theory*, vol. 5, n° 2, abril de 2004 (www.jcrt.org); y Ulrich Engel, O. P., «Religion and Violence:

la flojera intelectual, sino, en primer lugar, al debilitamiento de las tendencias dogmáticas militantes de las teologías confesionales, que se fusionaron de modo letal con el paradigma cartesiano de certeza. Como señala Engel, fueron las grandes religiones de la Biblia las que, al mirar sus propias enseñanzas acerca de la humildad y sus propias tradiciones de la teología mística, que sostuvieron que el Dios auténticamente divino es el gran Dios que elude toda comprensión, dejaron de perseguir tan intensamente sus propósitos. Con Engel, mi esperanza es, también, la de que un «redescubrimiento de este momento de teología “débil”, ambigua», pueda frenar quizá sus tendencias a la violencia.²⁸ Pero, más allá de eso, mi interés en una

Plea for a Weak Theology *in tempore belli*», en *New Blackfriars*, n° 82, 2001, págs. 558-560. Engel argumenta que, en vista de las demandas de tolerancia religiosa, los grandes monoteísmos deben debilitar sus fuertes tradiciones dogmáticas en favor de una débil y pacífica teología.

28. Tengo también en mente la idea de Walter Benjamin de un «poder mesiánico débil», de un Mesías que mira hacia el pasado, hacia los muertos y los olvidados. Nosotros, en el presente, ocupamos la posición mesiánica, como los únicos a quienes los muertos esperan para redimir su sufrimiento injusto. Somos impotentes a la hora de cambiar el pasado —no podemos levantar a los muertos de sus tumbas— mientras que la «fuerza mesiánica» yace en el recuerdo, la recolección, el pensamiento que se mezcla con la devoción, *Andenken/Andacht*, como una oración por los muertos cuya muerte fue violenta o injusta. No podemos cambiar su muerte, pero podemos sentirnos invocados a promover un futuro más justo, así que somos responsables no sólo de los muertos sino también del futuro, de los hijos. Véase Walter Benjamin, «The Concept of History», n° 9, en Michael Jennings (comps.), *Walter Benja-*

teología débil redirige la debilidad del pensamiento hacia la auténtica debilidad de Dios, que es la que he comentado anteriormente.

El teorema de la secularización

Vattimo emprende un doble proceso de debilitación. El primer proceso es el de la debilitación del Ser, desde una estructura metafísica objetiva a la interpretación («acontecimiento» en el sentido heideggeriano) o, como dice a veces, a la «imagen del mundo» (el *Weltbild* de Heidegger). Esto está descrito en el lenguaje nietzscheano del «nihilismo», que refiere al proceso histórico en el que las pretensiones objetivistas de la metafísica, el propósito de localizar un fundamento absoluto, han caducado, han acabado siendo increíbles, o directamente han quedado en «nada», esto es, se han vaciado o debilitado y han sido reemplazadas por «perspectivas» o esquemas interpretativos. El segundo proceso es la debilitación de Dios en el mundo, que está descrito en el lenguaje paulino del vaciamiento (*kenosis*), expresado paradigmáticamente en la doctrina cristiana de la encarnación, el nacimiento y también la muerte de Jesús. La *kenosis* no es un acontecimiento de una sola ocurrencia en la vida y

min: Selected Writings: 1938-1940, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003, vol. 4:, págs 389-400 (trad. cast.: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2004). Lo que Johann Baptist Metz llamó —bajo la influencia de Benjamín— «los peligrosos recuerdos del sufrimiento», de la injusta muerte de Jesús, del sufrimiento injusto en todas partes.

muerte de Jesús, sino la historia continua o la tradición inaugurada por este acontecimiento. A este proceso Vattimo lo llama de «secularización», que no significa el abandono o la disolución de Dios, sino la «transcripción» de Dios en el tiempo y la historia (el *saeculum*),²⁹ una forma ulterior de la teología de la muerte de Dios.³⁰ Los dos procesos, nihilismo y *kenosis*, son estrictamente paralelos. Nihilismo es el vaciamiento del ser en la estructura interpretativa; *kenosis*, por su parte, es el convertirse en nada de Dios, en cuanto deidad trascendente. Los dos procesos de debilitamiento, a saber, del ser y de Dios, son correlatos de lo que Vattimo llama pensamiento débil (*pensiero debole*). La *kenosis*, en cuanto transcripción, traslado o transmisión de Dios al mundo, significa establecer un reino de Dios en la Tierra. Ésta es una idea cuyo correlato político es una democracia no autoritaria y cuyo correlato epistémico es la visión gadameriana del diálogo y la fusión de horizontes, donde, como dice Gadamer, «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» —y conversación—. El debilitamiento es, pues, la versión más radical de Vattimo de la hermenéutica.

La Iglesia cristiana debería, por consiguiente, reconsiderar su crítica a la cultura crecientemente secular, y, en vez de lamentar la derrota a manos de la se-

29. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

30. No entiendo la crítica que Vattimo hace a Altizer y a la escuela de la década de 1960: según él, no vieron la secularización como una afirmación positiva de la divinidad basada en la Encarnación (*Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003).

cularización, declarar la victoria y retornar a casa triunfalmente. ¿Qué otra cosa es la cultura occidental sino la traducción del cristianismo del otro mundo a las estructuras terrestres, la conversión de su divisa celestial en la moneda de las más benignas instituciones éticas, sociales, políticas e incluso económicas del mundo occidental? El debilitamiento del ser (Heidegger) ha hecho del «cristianismo» una historia de nuevo legible y creíble, una que podemos tomarnos en serio, y la secularización ha transcrito ese mito indescifrable en una historia legible. En la cultura secular, las narraciones religiosas antiguas están publicadas en una nueva edición, traducidas en el idioma vernáculo de lo secular en un libro barato de bolsillo. No son ya cuentos acerca de transacciones trascendentes en la eternidad, sino historias acerca del *saeculum*, el tiempo histórico en el que vive la gente real. Hay así un «parecido de familia» entre la debilidad del ser y el renacer de la religión, una correlación esencial.³¹ Con el marchitarse de la metafísica, que ha dado una amplia oportunidad para probar su valor y cuyo único resultado fue una árida y cosificante racionalidad que hizo del mundo y de la vida humana objetos de la razón instrumental, somos libres ya para volver por alimento a las antiguas narraciones religiosas.

Por ejemplo, para Vattimo, la típica queja de que el mundo secular ha apartado de la Navidad a Cristo y la ha convertido en «Happy Holidays» debe ser vista como otro éxito por parte del cristianismo. Por ahora, la Encarnación, una doctrina teológica aceptada en su

31. *Ibíd.*

versión fuerte sólo dentro de los límites confesionales, se ha convertido en Occidente en una fiesta popular en la que prevalece el espíritu de generosidad y la buena voluntad entre la gente. Durante las «vacaciones» este atenuado y vaporoso «espíritu» del amor se hace general en la humanidad, que es lo que, de hecho, «significa» actualmente esta doctrina: su aplicación en la realidad concreta de la experiencia viva. Las sociedades democráticas tolerantes, no autoritarias y pluralistas de Occidente son la traducción en las estructuras políticas reales de la doctrina cristiana del amor al prójimo. Cuando el Dios trascendente se «debilita» —o se vacía— en el mundo, asume la forma viviente de la vida cultural de Occidente. Vattimo muestra que este esquema —que la modernidad aprendió primero de Hegel y de Schelling y que luego desplegaron Altiizer y el movimiento de la década de 1960— se funda en la temprana formulación de la doctrina milenarista de las «tres edades» de Joaquín de Fiore: la del padre (judaísmo), el hijo (Nuevo Testamento) y el Espíritu Santo, que es el despliegue del Reino de Dios en la Tierra a partir del año 1000. La historia de Occidente es para Vattimo la *Wirkungsgeschichte* de un «clásico» en sentido gadameriano, del Nuevo Testamento, el despliegue de su vida y su aplicación, el desarrollo de su revelación y realización, traducción y transcripción.³² Pero en Vattimo la edad del Espíritu Santo no es una versión de la metafísica, no es la biografía del

32. Richard Rorty y Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Santiago Zabala (comp.), Nueva York, Columbia University Press, 2005, pág. 53 (trad. cast.: *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2005).

absoluto en el tiempo, como lo es en Joaquín, Hegel y Altizer (representantes del pensamiento fuerte), sino un esquema interpretativo, una manera de expresar la conciencia de que siempre tenemos que vérnoslas con interpretaciones contradictorias cuya única medida es el amor sin medida.

En la actualidad, la tarea de los intelectuales es por tanto doble. Por una parte, deben ir más allá del viejo reduccionismo y objetivismo del siglo XIX y tomar el giro hermenéutico. En tal mundo, las antiguas narraciones religiosas deben tomarse de nuevo en serio, en cuanto irreductibles juegos de lenguaje o formas de vida que, únicamente, nos instruyen acerca del significado de nuestras vidas. Por otra parte, la tarea del intelectual es la del bombero, es decir, vigilar que, mientras se mantenga viva, la llama de tales narraciones religiosas no escape fuera de control. Las historias deben tomarse en serio, pero no literalmente: eso podría convertirse en la peor suerte de fundamentalismo, en una caída más profunda de la teología en el autoritarismo y el dogma, opuesta a su debilitamiento, que la llevaría al pluralismo y la hospitalidad.³³

33. El literalismo fundamentalista no es sólo una forma de suicidio intelectual y un error hermenéutico; políticamente, resulta en la intolerancia mutua y en la violencia. Occidente es sincero consigo mismo y con el Evangelio únicamente en la medida en que renuncia al imperialismo y practica la hospitalidad política, también dentro de sus fronteras, respecto a los inmigrantes del Tercer Mundo, y en las relaciones internacionales. «Cristianismo» no designa una secta concreta, sino la compasión política cosmopolita y la hospitalidad nacional e internacional.

«Occidente o el cristianismo»

Aunque siento una profunda admiración por la hermenéutica de Vattimo, tengo ciertas reservas acerca del privilegio que el «cristianismo» tiene en su obra. Un ejemplo de ello es el uso audaz que hace de la «provocativa» expresión «Occidente o el cristianismo», que toma no como una disyunción excluyente, sino incluyente,³⁴ como oponiéndose al modo en que Heidegger tendía a ver a «Occidente» como «los Griegos» y a tratar al «cristianismo» como una decadencia respecto a la autenticidad de lo griego. Es una generalización de la tesis de Weber de que el capitalismo surge del espíritu del protestantismo; el capitalismo y la democracia, la ciencia y la tecnología son la verdad aplicada o secularizada del «cristianismo»,³⁵ modos de «apropiarnos de nuestra religión», por remedar el título de un libro de Richard Rorty, reciente compañero de debate de Vattimo. Lo que Vattimo y Rorty quieren decir con apropiarnos de nuestro país o de nuestra religión (cristianismo) es: ser conscientes de los ideales universales de los que cada uno es emblema. El cristianismo ha de dejar de ser una secta particular y debe considerarse un (privilegiado) sustituto de la hospitalidad universal hacia el extranjero; Estados Unidos debe tomarse no como un agente unilateral en los juegos de poder del mundo de la política, sino como un representante de los ideales recogidos en la Declaración de Independencia y la Constitución.

34. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

35. *Ibíd.*

Hasta ahora, dice Vattimo, el cristianismo ha sido una parte del problema, pero si se comprendiese a sí mismo correctamente, devendría la base de la solución,³⁶ puesto que cristianismo significa amor, y amor, hospitalidad y pluralismo. Mi opinión es que es una manera poco precisa de hablar, considerando que cada vez que diferentes personas usan estas expresiones, como «nuestro» país o «nuestra» religión, están hablando de diferentes países y diferentes religiones. Así como es productivo formular las cosas de este modo en un debate interno entre americanos o entre cristianos, es arriesgado hablar así a escala global, si se desea mantener las puertas de la hospitalidad abiertas en la comunidad internacional, donde numerosos países y religiones están en juego.

Pero, más allá de las limitaciones retóricas, hay un problema primordial: el judaísmo se ve *aufgehoben* en esa expresión; esto es, absorbido y asimilado en el «cristianismo», al que se le pide que sirva al judaísmo, que recuerde todas las contribuciones específicas del judío en el «cristianismo» o en el «judeocristianismo», desplegando el famoso «hyphen», el tema del libro de Lyotard. No pienso que deba tranquilizarse a los judíos a través de esta estrategia más de lo que un filósofo varón debería tranquilizar a las feministas asegurándoles que cada vez que menciona los «derechos del hombre» está también incluyendo a las mujeres. ¿Por qué no complicar nuestro discurso o, en un gesto de inversión estratégico, hacer de las *mujeres* o de los *judíos* el símbolo universal —como en «Ate-

36. *Ibíd.*

nas o Jerusalén»—, algo que Vattimo podría hacer si lo que invoca es una tradición bíblica en general, si lo que quiere significar es la traducción de Dios en el amor al prójimo? Pero el problema es sustancial, no retórico. Consiste en la deducción de Vattimo de que este esquema no puede funcionar en un contexto judío, lo que yo considero un error. Vattimo critica la trascendencia de Dios en Levinas, pero no observa que, en Levinas, cada vez que intentamos dirigir nuestra mirada hacia Dios en lo alto, ésta «es desviada» por Dios hacia el rostro del prójimo. El significado pragmático de la trascendencia del *tout autre* en Levinas es el ser de ayuda al prójimo. La refracción judía de Levinas hace el trabajo de la *kenosis* cristiana de Vattimo. La auténtica trascendencia de Dios como *tout autre*, de la que Vattimo se queja, está *transcrita* en el amor al prójimo: es precisamente a causa de que el rostro de Dios es trascendente que la única forma en la que encontraremos el rostro de Dios es en el rostro del prójimo, que es donde deberíamos dirigir toda nuestra atención. Jesús fue un intento judío de renovar el judaísmo sin la intención de comenzar una nueva religión, y esto es, sin duda, lo que había tras las propias enseñanzas de Jesús sobre el amor al prójimo. Pero si el privilegio que Vattimo otorga al cristianismo supone un problema para los judíos, lo es a fortiori para el islam, donde la posibilidad de que esté cociéndose una guerra religiosa es aún más palpable. Para las naciones árabes, el hyphen en el *judeo-cristianismo* es el nombre de una ominosa alianza política entre el Estado de Israel y Estados Unidos. Llegado a tal punto, el discurso de Vattimo sobre el «cristianismo» como el refugio de la hospitalidad del mundo se hace aún más

cuestionable, especialmente al sacar partido del uso de las palabras «Estados Unidos» como símbolo de la hospitalidad internacional, cuando es, de hecho, el símbolo del consumo derrochador de los recursos del mundo y el ejercicio hegemónico de la soberanía mundial.

Esto nos lleva de vuelta al problema que apunté anteriormente con las teologías de la muerte de Dios: hay un profundo parecido de familia entre las tesis de secularización de Vattimo y las teologías de la muerte de Dios. Por muy radicales que puedan ser, éstas son teologías con un pedigrí *cristiano* y movilizan las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación. Tienden hacia un planteamiento que arroja sombra sobre el judaísmo y, por tanto, reestablecen lo que Derrida llama el «duelo entre lo cristiano y lo judío».³⁷ Desde Joaquín de Fiore, hasta los pensadores contemporáneos de la muerte de Dios, pasando por Hegel, Schelling y Feuerbach, estas teologías trazan siempre la transición desde la trascendencia a la inmanencia, desde la alienación y el extrañamiento hasta el regreso, desde Dios como un padre distante y severo a Dios como un hijo y hermano y, por tanto, espíritu del amor. Alguien tiene que desempeñar el rol del malvado («la religión del padre») en esta historia, y éste es, inevitablemente, el judaísmo.³⁸ La muerte de Dios es un *grand récit* en

37. Jacques Derrida, *Dar [el] tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.

38. Vattimo está tomando conscientemente una «decisión cristiana», y eso es, según él, lo que le diferencia de Levinas y Derrida, que pertenecen a la religión «de la primera etapa» (la del padre). No veo qué mejora se consigue al decir que sólo sería un «endurecimiento dogmático» de la religión lo que opondría al judaísmo y al cristianismo, en la medida en que tal ope-

toda regla que guarda cierta complicidad con la historia de Hegel sobre los judíos, así como con cierta lectura rápida de san Pablo acerca de los judíos. Ésta es una historia *supersesionista* sobre la transición de la antigua ley de los fariseos a la benigna nueva ley del amor y el don, de la letra muerta del literalismo al espíritu viviente, de la legalidad esclavista a la religión de los hijos y amigos de Dios, de la economía del ojo por ojo a la economía del don, etc. La huella de Marción aún está presente en este relato, por mucho que nos opongamos o tratemos de corregirla.

Para recordar la violencia implícita en este esquema uno necesita solamente leer el *Espíritu del cristianismo* de Hegel, que intenta decir las cosas más odiosas sobre los judíos al tiempo que trata de definir el cristianismo como la religión del amor. La metafísica de Hegel sobre los judíos alienados es tanto una metafísica del odio como una metafísica del amor, y es precisamente sobre esa metafísica del amor/odio que Derrida aterriza en *Glas*. De ahí que, más que servir como su «hermenéutica», la deconstrucción mantiene una distancia de seguridad respecto de las teologías de la muerte de Dios. La deconstrucción es algo más que una ciencia judía, esto es, una deconstrucción de los ídolos que, al tiempo que defiende la carne y el cuerpo —las Escrituras judías tratan todas acerca de la tierra y los hijos—, está continuamente preocupada por las encarnaciones divinas, puesto que las encarna-

sión me parece que llega a la esencia de la distinción entre la teología fuerte y la débil: el cristianismo «se debilita» al desjudaizarse (*Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003).

ciones son siempre sucesos *locales*. La deconstrucción siempre se preocuparía de la kenosis divina que resultó de llenar el bolsillo de alguien con los bienes transferidos de la divinidad. Porque la muerte de Dios se produce en un tiempo y en un lugar particulares, en un pueblo y en un lenguaje concretos, y suscita el problema del acceso teológico privilegiado y se opone a aquellos a quienes Dios ha seleccionado contra sus predecesores judíos. La alienación judía sería superada por un proceso kenótico concebido como una economía de suma cero que vacía la cuenta judía y transfiere sus fondos a las reservas cristianas. A este esquema le resulta tan difícil mantenerse limpio de esta implicación en el «supersesionismo» que incluso se manifiesta en neo-marxistas seculares y ateos como Žižek y Badiou, cuando comienzan a cantar los himnos de amor y gracia en san Pablo sobre la ley, que está muerta.

Vattimo critica lo que él llama indiferentemente cristianismo existencial, trágico o apocalíptico. En esta versión del cristianismo, dice, la historia secular se devalúa por su violencia e insensibilidad y muestra su necesidad de una revelación de Dios como *tout autre* para redimirla. Tal visión del cristianismo está inspirada por la fe del «Viejo Testamento» o por una «teología de la primera edad»³⁹ y «subestima» la encarnación de Cristo; va de la mano de la «religiosidad judaica» que se «afirma a expensas de cualquier reconocimiento de novedad en el acontecimiento cristiano».⁴⁰ La auténtica idea de Dios como «totalmente

39. *Ibíd.*

40. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 2004.

otro», que ha desempeñado un rol principal en el renovado interés filosófico en la religión que ha venido con Levinas y Derrida, dice, es una idea alienada, extrañada del sentido genuino de kenosis de acuerdo con el que Dios, en vez de mantener su sacralidad o separación del mundo, se vacía en el mundo. Estoy de acuerdo con el objetivo de Vattimo de desarmar la metafísica de su apocalípticismo, del dualismo de los dos mundos, uno inmanente, perdido y secular, y el otro milagroso, salvífico, sagrado y totalmente otro. Como él, como toda la teología de la muerte de Dios en general, afirmo el único mundo que conocemos: el que Elohim consideró bueno cinco veces, para después añadir, convencido: «Muy bueno». Pero quiero preservar los efectos salvíficos de la distancia, del choque o del trauma de un reclamo «incondicional» que distorsiona el *humano y demasiado humano* curso del «mundo». No quiero preservar la metafísica del apocalípticismo, sino el sentido o esquema ético-religioso del acontecimiento, porque el acontecimiento no es lo que ocurre, sino lo que sucede *en* lo que ocurre, que lo inquieta con el futuro. Así, en vez de oponer dos mundos, o de oponer a Dios y el mundo como si hubiese dos reinos del ser, distingo entre el mundo y el acontecimiento por el que el mundo es perturbado, el reclamo incondicional que solicita al mundo desde dentro, que lo interrumpe y convoca, que es, a mi juicio, la deconstrucción (si es que *es*). No distingo dos mundos diferentes, sino dos lógicas diferentes: la lógica de las economías mundanas constituidas y la lógica del acontecimiento que las perturba, y veo en Jesús de Nazareth una encarnación ejemplar de la lógica o paralógica del don, que nos contó parábolas paradóji-

cas y que era él mismo una parábola del Reino de Dios, que él opuso a la economía del «mundo». El acontecimiento que transpiró en Jesús sacudió a Pablo del caballo y al mundo. Y si no opongo un mundo suprasensible a otro sensible, tampoco opongo Jesús al judaísmo. Al contrario: en este punto Jesús no puede ser más judío; hace todo lo que hace en nombre no de la «supersesión» judía, sino de una renovación de la doctrina viva (Torah) del amor al prójimo, que se encuentra también en la noción de Levinas de la refracción y, más aún, en el *tout autre est tout autre* de Derrida.

De ahí que proponga la teología del acontecimiento en términos de análisis estructural de la distinción entre el nombre y el acontecimiento, o la cosa y el acontecimiento, o entre lo puramente mesiánico y los mesianismos concretos. No propongo mis puntos de vista en términos de muerte de Dios, o incluso en términos de la tesis de la secularización, y mantengo una distancia prudencial de la periodización histórica en la que estas teologías suelen encuadrarse. Me opongo a ellas en dos aspectos. En primer lugar, no veo cómo es posible descontaminar estos esquemas de las teorías «supersesionistas» que consideran el judaísmo una religión del padre y, por tanto, un teatro de alienación y crueldad, incluso si las intenciones personales de uno no son ciertamente antisemitas.⁴¹ En segundo lugar, tienden a hacerse grandes relatos, abarcando a priori historias que nos venden otras tablas de la ley bajo el nombre de desmitologización. Por eso pasan vergüenza al cotejar los hechos

41. *Ibíd.*

empíricos, el curso que la historia sigue actualmente. La sugerencia de que la fe ortodoxa en Dios está de algún modo menguando en Estados Unidos, una tesis tanto sociológica como teológica en la década de 1960, sólo podría defenderla hoy alguien que hubiera estado sumido en un estado de coma profundo durante el último cuarto de siglo. Lamento decir que la fe en lo sobrenatural, en los ángeles, en un mundo con seis mil años de edad hecho en seis días, y en una raza humana cuyos padres vivían desnudos en un jardín de algún rincón de la antigua Mesopotamia y que dejaron que una serpiente los engatusara para que se comieran una pieza de fruta prohibida, nunca ha estado tan viva como hoy.

HERMENÉUTICA ESPECTRAL

Mi propia versión de la teología débil descende de la hermenéutica espectral, que he estado denominando hasta ahora hermenéutica radical, a diferencia de Vattimo, en quien encuentro, repito, un espíritu afín. Mientras en mi teología débil todo gira alrededor de la distinción entre nombre y acontecimiento, las dudas que siento acerca de Vattimo giran entorno a cuán arraigados están los nombres de «cristianismo» y «encarnación» en su pensamiento; la fuerza de tales nombres va en detrimento del acontecimiento, cuyo efecto más importante es el de debilitarlos. Del mismo modo, me pregunto si el pensamiento débil de Vattimo no es demasiado débil y su versión de la hermenéutica radical no es lo bastante «hauntológica» y radical.

Dicho esto, mis dudas acerca de Vattimo residen en que no hay en su trabajo una contrapartida a lo que Derrida llama *khora*. Ésta es la figura que Derrida toma prestada del *Timeo* de Platón, aunque también la relaciona con la figura del desierto —ese desierto primordial, el desierto bíblico— para simbolizar el espacio elemental en el que todos nuestros lenguajes e instituciones históricas están inscritos. La huella de esta imagen se observa en Derrida cuando subraya el sentido de la contingencia y la deconstruibilidad (la debilidad) de los nombres inscritos en este espacio desierto y, por tanto, el profundo e intratable secreto en el que nuestras vidas están inscritas. Pero Derrida usa también la *khora* afirmativamente, como la condición de (im)posibilidad de la oración, como un modo de describir una escena de esperanza mesiánica en la llegada de alguien, un Mesías cuya figura no puedo describir, y, por tanto, una escena de rezos y lágrimas del desierto y de la hospitalidad del desierto. Desde el momento en el que Vattimo no tiene contrapartida a la *khora*, las figuras de la encarnación cristiana —y, más generalmente, de la encarnación en sí misma— carecen de cortapisa. El cristianismo es la figura con el privilegio del amor y la hospitalidad, que se supone son nociones específicamente cristianas; esta descripción corresponde directamente a la idea de revelación final de Tillich. La teoría que Tillich expone en todo su discurso acerca del carácter simbólico de nuestro lenguaje sobre Dios —como la de Gadamer y Vattimo— se sitúa en un punto de vista hegeliano de la historia como transcripción, transmisión y traducción de un espíritu más poderoso y sagrado. Pero, para mí, los acontecimientos están inscritos en el rol más débil y

espectral de la *différance*. Los acontecimientos están acechados por un espectro más evanescente, en una hermenéutica más hauntológica.

De modo similar, la hermenéutica de Vattimo no es una hermenéutica de lágrimas y rezos por una figura venidera cuya forma no se puede definir, sino, más bien, una hermenéutica más potente de aplicación, realización y traducción en el mundo secular de la autorizada figura de la encarnación cristiana. En mi noción de teología débil tal figura autorizada es demasiado fuerte. Al final, Vattimo nos ofrece una hermenéutica de la «aplicación» al modo gadameriano, en la que la tarea hermenéutica es un problema de la aplicación de una figura autorizada o «clásica». Me preocupa que la hermenéutica de Vattimo pueda ser otro ejemplo de algo de lo que me ocupé en el pasado: cuando la hermenéutica está alineada demasiado cerca de Gadamer, cae bajo el hechizo de Hegel y cierta versión de los cantos de sirena metafísicos, según los cuales el camino del absoluto se hace solo.⁴² ¿No parece esto la tesis de que el cristianismo es una verdad clásica que necesita una aplicación actualizada en el orden posmoderno secularizado?

Pero ¿no puede ser trabajo del pensamiento débil debilitar la fuerza de tales tendencias metafísicas, entre ellas la distinción metafísica entre un clásico inextinguible y su aplicación actual? Cuando el pensamiento débil funciona dentro de su propio camino, cuando encuentra un gran relato en el que contar un

42. Véase John D. Caputo, *Radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, págs. 108-119 (especialmente, págs. 112-113).

cuento acerca del paso del pensamiento fuerte al débil, de un Dios alienado a un Dios encarnado en la Tierra, y del dogma cristiano ortodoxo a la verdad contemporánea secularizada del cristianismo en el mundo posmoderno, entonces el pensamiento débil se ha hecho demasiado fuerte. Está guiado por una figura demasiado autoritaria y particular de verdad y procede sobre la base de una idea demasiado fuerte de verdad, como un clásico que debe encontrar su realización contemporánea.

¿No está una hermenéutica verdaderamente radical algo perdida en el desierto, algo *desterrada*?

¿No sería una teología radical más bien un problema de preguntar qué hacemos cuando amamos a nuestro Dios —donde el nombre de Dios es el nombre del acontecimiento que transpira en el nombre de Dios— y menos un problema de preguntar cómo aplicamos y traducimos la figura autoritaria del dios del cristianismo en el mundo contemporáneo?

¿No sería una hermenéutica radical la voz de un grito en el desierto, rezando y llorando?

¿Acaso una teología radicalmente débil no es otra cosa que una teología del desierto?

Segunda parte

CAPÍTULO 3

Una oración por el silencio *Diálogo con Gianni Vattimo*

Jeffrey W. Robbins: Para comenzar, ¿podrías explicar qué relevancia filosófica ves en la muerte de Dios?

Gianni Vattimo: Para mí, existen significados complementarios de la muerte de Dios. En términos de Nietzsche, el sentido antropológico de la muerte de Dios es más claro. Es la idea de que la humanidad ha matado a Dios porque reconoce que ya no tiene más necesidad de él. Dios ha nacido en la conciencia humana para proporcionarle cierta seguridad frente a los peligros de la vida en la naturaleza. En este sentido, Nietzsche es similar a Giambattista Vico, que describe la condición del hombre primitivo como aquella que buscó en cada cosa y en cada suceso natural el trabajo de un Dios. Ocurre a menudo lo mismo en Nietzsche. Los orígenes de Dios, por tanto, están en los procesos naturales a través de los cuales rezamos a Dios para protegernos de las fuerzas de la naturaleza. Como

tal, este estado primitivo de conciencia debe ser deconstruido. Además, puesto que la humanidad comenzó a creer en Dios, también comenzó a tener reglas. Las reglas organizaron una suerte de sociedad racional que devino otra fuente de seguridad en este mundo. La ciencia y la tecnología se desarrollaron también de este modo. Y, de esta manera, a partir de cierto momento, Dios dejó de ser una necesidad. Nietzsche a veces se expresa en estos términos. La humanidad descubrió también que Dios era una mentira. Y si Dios les ha ordenado no mentir, Dios se niega a sí mismo. La idea es que, en condiciones civilizadas, no necesitamos más esa garantía de seguridad.

Esta es la interpretación literal de la muerte de Dios, que he estudiado principalmente en los trabajos de Nietzsche, el ensayo de Heidegger de 1943, titulado «La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”», y sus lecturas de Nietzsche publicadas en dos volúmenes. Pero la otra interpretación no literal me parece más acertada y no tan fuertemente nietzscheana. Lo diría de este modo: la muerte de Dios, acerca de la que Nietzsche habla, es la muerte de Cristo en la cruz. ¿Por qué? Porque sólo después del cristianismo, o del acontecimiento del cristianismo, es posible no creer más en los dioses clásicos y racionales de los griegos.

Encontramos en el trabajo de Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, una idea importante; a saber, que la metafísica fue asesinada por el cristianismo porque volvió la atención del hombre hacia su interior, de modo que la filosofía se hizo subjetiva, más cartesiana. Esto, por cierto, es muy importante para Heidegger: recuérdese que en *Ser y tiempo* dijo que lo que deseaba era, simplemente, conseguir que las en-

señanzas de Dilthey resultaran más comprensibles y claras para la gente de su tiempo. Y eso es lo que hizo, aunque Heidegger no hiciera ni un solo comentario específico sobre él.

Desde luego, Dilthey también planteó la pregunta de por qué la metafísica perduró durante tanto tiempo, teniendo en cuenta que el cristianismo había empezado hacía dos mil años. Hay procesos complementarios que Dilthey ve entre uno y otro. Al final del Imperio romano, los obispos eran casi las únicas autoridades existentes a lo largo y ancho del mundo antiguo. Por ejemplo, Agustín fue tanto filósofo como obispo: como filósofo, animó a la gente a volverse hacia sí misma, hacia su interior; como obispo, tuvo que organizar una comunidad, cubrir y proteger las estructuras del mundo antiguo. Esto es más o menos una versión popularizada de la idea de Dilthey, esto es, que la Iglesia tiene la posibilidad de renovar completamente una comunidad fundada en el acontecimiento del cristianismo que pone fin a la metafísica. Pero no lo hizo porque estaba todavía demasiado comprometida con la cultura secular. Así, sólo después de muchas revoluciones advirtió el cristianismo que su idea central era la negación de una estructura del mundo necesariamente racional y objetiva (esto es, eterna). Esto lleva tiempo, por supuesto, y puede ocurrir solamente en un mundo protestante. En todo caso, el cristianismo ético en desarrollo incluye la disolución de la fe en la estructura metafísica del mundo. Esto es historicismo en muchos sentidos, y corresponde a la historia de la salvación y demás.

Ahora bien, cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto, en realidad sólo está desarrollando esta cues-

ción introducida en el mundo por el cristianismo a través de la historicidad de la historia. En otras palabras: ni estructura, ni Dios objetivo o eterno; justo como el cristianismo había dicho siempre. Luego yo podría decir que esta conexión entre mi pensamiento y el de Nietzsche y la idea de secularización, etc., es que Nietzsche advirtió la ocurrencia de la muerte de Dios que corresponde a la idea de la disolución de la metafísica. No creemos en el Dios metafísico griego en cuanto estructura racional del mundo; este Dios, obviamente, no tiene nada que ver con el Dios cristiano.

J. W. R.: ¿Cuál es la conexión entre tu idea de «pensamiento débil» o el «debilitamiento del ser» y la imagen teológica de la muerte de Dios?

G. V.: Debo confesar que el movimiento teológico de la muerte de Dios no es algo que haya estudiado intensamente. Hay muchos autores importantes como G. Vahanian, W. Hamilton, T. Altizer, J. Robinson, H. Cox y V. Buren, que han escapado a las intenciones naturales de la teología tradicional y han articulado con éxito una teología sin Dios, pero no podrían haber realizado esta labor sin Lutero o sin Nietzsche, por ejemplo. Además, mi uso de la muerte de Dios depende mucho de la historia del ser en cuanto conectada al problema de la ontoteología. En este contexto más filosófico, la teología de la muerte de Dios tiene en la actualidad mucha resonancia y mucha fuerza. Deviene una parte de un esfuerzo mucho mayor que habla no sólo de la muerte de Dios, sino también del fin de la metafísica y del fin de la verdad. Así,

en respuesta a tu pregunta, diré que mi noción de pensamiento débil puede ayudar a las teologías de la muerte de Dios a comprender mejor sus orígenes en la filosofía de Nietzsche y Heidegger, y en el más amplio contexto del fin de la metafísica.

J. W. R.: En *Después de la cristiandad*, escribes que «el fin de la metafísica y la muerte del Dios moral han liquidado la base filosófica del ateísmo».¹ ¿Cómo es posible, de acuerdo con tu visión, que la muerte de Dios no acabe necesariamente en ateísmo?

G. V.: Hay un dicho italiano al que a veces hago referencia: «Gracias a Dios, soy ateo». Desde luego, se refiere al Dios de los filósofos. Desde hace ya mucho tiempo, Dios sólo puede ser propuesto o demostrado a través de la razón o los argumentos racionales. La Iglesia católica aún siente la necesidad de demostrar la racionalidad de la creencia. ¿Por qué? En parte, es una cuestión de permanecer fieles a la tradición medieval. Después de todo, es natural que la Iglesia asuma que la cultura humana real y auténtica se desarrolló en el período en el que la Iglesia tuvo mayor poder. En muchos sentidos hay una suerte de sello histórico en la Iglesia, como si quisiera volver atrás, a la Edad Media si pudiera. Pero también es una cuestión de poder. Mientras la Iglesia dependa de cierta estructura natural, racional y ética, podrá intentar reforzar esta ética no sólo en los creyentes, sino en todo el mundo. Los ejemplos en Italia son muchos. Por ejemplo, han in-

1. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

tentado mantener la ley contra el divorcio. Además, recientemente, bajo el fuerte liderazgo del cardenal Camillo Ruini, representante del Papa en Roma y presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, y con el explícito apoyo del papa Benedicto, la Iglesia se movilizó a todos los niveles para alejar a los italianos de las urnas con el objetivo de mantener la participación final por debajo del 50 % y así invalidar el referéndum sobre la reproducción asistida. Sus razones para actuar así es que se trata de un aspecto de la ley cristiana, pero es más que eso: es un aspecto de la ley natural. Ahora están argumentando lo mismo respecto a varias facetas de la bioética.

Esto se corresponde muy bien con mi idea de la metafísica, que defino como la imposición violenta de un orden que se declara objetivo y natural y que, por tanto, no puede ser violado ni objeto de discusión. A propósito, éste es también el motivo por el que creemos que Heidegger estaba contra la metafísica. Si admites que hay un principio primero que puede ser aprehendido y conocido de un modo definitivo, evitas que cualquiera pueda volver a cuestionarlo. Luego, sobre esta base, he desarrollado la siguiente teoría respecto a la violencia. Como he explicado en *Nibilismo y emancipación*,² la violencia es el hecho de desmontar, silenciar, romper el diálogo de preguntas y respuestas. Esto es lo que los fundamentos últimos hacen: se imponen a sí mismos, como impermeables a cuestionamientos posteriores, en cuanto objetos de contemplación y *amor dei intellectualis*.

2. Gianni Vattimo, *Nibilismo y emancipación: ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004.

Cuando digo esto, puede parecer exagerado. ¿Por qué? Pensemos en la guerra, por ejemplo: como observó Pascal, si matas a alguien de este lado del río, eres un héroe, pero si lo haces en el otro lado, eres un asesino. ¿Qué hay de la eutanasia? Una vez más, la razón por la que la Iglesia no quiere hablar acerca de ello es que cree que hay una violencia objetiva en asesinar. Sí, pero ¿y qué pasa con Dios? Si hay una violencia objetiva en asesinar a alguien, entonces se concluye que Dios es el mayor asesino de todos. Violencia, entonces, es el hecho de no permitir al otro hacer preguntas. Ahora, por un lado, la Iglesia pretende tener mucho respeto por la naturaleza y la razón humanas, pero, por otro, la razón profunda de esta actuación es su deseo de imponer su visión acerca de la esencia natural del hombre, la razón, etc., lo que implica una postura autoritaria.

J. W. R.: Basándonos en este comentario que has hecho acerca de que la violencia es el hecho de cerrar, silenciar o bloquear el diálogo, esta imposición violenta del poder es muy clara en toda la ciudad de Roma. Estando aquí, en Roma, uno no puede sino advertir el contraste entre las ruinas de la Roma imperial y la Iglesia triunfante. Este paisaje urbano me parece una imagen apropiada para tu idea acerca de la disolución de la metafísica.

G. V.: Sí, crecimos con la idea de que la magnificencia de la Iglesia continúa sin interrupción desde los tiempos del Imperio romano. En muchos sentidos, esta idea es más natural para nosotros que para vosotros los americanos. Pero, por supuesto, alguien po-

dría preguntarse por los signos que indican que la Iglesia ya no está tan viva. Incluso cuando la Iglesia insiste en la conformidad doctrinal y se compromete en procesos inquisitoriales, esto revela cierta debilidad confesional, porque promueve de un modo conceptual la idea de la Iglesia como un ejército. Un ejército regula tu vida sexual, por ejemplo, imponiendo una conformidad rígida y una disciplina. En muchos sentidos, la insistencia de la Iglesia católica en estos puntos es un modo de entrenar un ejército que se supone preparado para una nueva guerra, un nuevo mundo. De otro modo no tiene sentido insistir tanto en su postura sobre los profilácticos. Cuando intento entender por qué el papa Juan Pablo II estaba tan fuertemente comprometido en las políticas sobre reproducción, me pregunto si le preocupaba el cambio social, como en los casos de la reducción de la tasa de natalidad, o la influencia de la inmigración de otras religiones. ¿Deseaba el Papa incrementar la población inmigrante, que es notoriamente más prolífica? Me parece que la parte más reaccionaria de la Iglesia católica puede contar con el desarrollo de las iglesias del Tercer Mundo. Estas iglesias son mucho peores que las nuestras desde un punto de vista teológico. Por ejemplo, muchas son parte de comunidades de minorías, que son, por tanto, muy comunitarias y vuelven al cristianismo primitivo. Son también dogmáticas; creen en milagros, etc. Si ése es el caso, entonces nosotros, europeos seculares, nos enfrentamos a un futuro difícil.

J. W. R.: Me gustaría hablar un poco de ello, especialmente del futuro de la Iglesia, puesto que al libro que escribiste con Jacques Derrida, *On Religion*, mu-

chos le atribuyen haber atraído de nuevo la atención de los filósofos a la religión. Pero cuando hablamos del retorno de la religión —al menos en tu trabajo— estamos hablando también del proceso de secularización. ¿Puedes explicar la conexión entre el retorno de la religión, a menudo violento, y, como dices, a menudo primitivo en el Tercer Mundo, con el simultáneo proceso de secularización, que está asociado a la modernidad y a Occidente?

G. V.: La conexión tiene muchos significados en mi opinión. En un sentido, la pérdida de una autoridad religiosa unificada se debe exactamente a una suerte de renacer de la religiosidad. La religiosidad real depende de la secularización porque la religión ya no es única y uniforme y no hay ya una autoridad religiosa central. Por otro lado, la secularización y la nueva religiosidad están también relacionadas por una especie de conexión terapéutica, puesto que si estoy listo para aceptar literalmente el retorno de la religión en Italia, diría que esta religiosidad tiende a ser de nuevo una religiosidad re-secularizada, esto es, una religiosidad que vive sólo como una consecuencia de la secularización. Por ejemplo, el papa Juan Pablo II hizo un amplio uso de los medios de comunicación: su mensaje se comunicó vía televisión, y, tal y como demostró su muerte, fue una auténtica estrella mediática global. Hay un falso universalismo promovido por los medios, que es muy contradictorio. La gente está más interesada en el espectáculo religioso que en su compromiso religioso.

Uno de mis ejemplos favoritos es la celebración por parte de la Iglesia católica romana del año del Jubileo,

en 2000. Mucha gente joven vino a Roma para ver y escuchar al Papa. Muchos interpretaron este hecho como un ejemplo del auge de la religiosidad entre la juventud de hoy. Pero, después de que se fuesen, cuando llegó el momento de limpiar el área donde los jóvenes habían pasado la noche, se encontraron trescientos mil condones.

J. W. R.: El número que he oído era, en realidad, veinte mil.

G. V.: No, hubo más. Desde luego, hay complicaciones para el cálculo. Quizá muchos fueron desechados por respeto al Papa. [Risas] La cuestión es que hay muchas contradicciones. La amenaza es que, con las mitologías creadas por la televisión, estamos reconstruyendo cierta religiosidad primitiva, una forma de superstición; un espectáculo religioso en contraste con la devoción. Ahora, con el nuevo Papa, parecemos tener una nueva situación, aunque es demasiado pronto para sacar conclusiones. Por el momento, Benedicto XVI parece más interesado en las cuestiones filosóficas, como el «relativismo», que en los profilácticos. Creo que es positivo que dé libertad a la gente para que viva su fe sin restricciones. Es posible que ésta sea una decisión que el Vaticano haya tomado para comenzar a atraer a toda esa gente que dejó la Iglesia a causa del discurso dogmático del papa Juan Pablo II. Y, aunque no he oído aún datos acerca del número de condones desechados después del Día Mundial de la Juventud en Colonia, leí algo sobre una controversia que se planteó acerca de los planes de la policía de distribuir condones en el Día Mundial de la Juventud.

La Iglesia intentó frenar los planes de distribuirlos, según informó la portavoz de los sindicatos de la policía alemana (el sindicato normalmente los distribuye en los grandes acontecimientos públicos).

Conocí a Ratzinger en París hace muchos años, en un debate en la Sorbona, y debo confesar que es un teólogo destacado. Pero, de nuevo, veamos lo que ocurre ahora cuando está dentro de la estructura metafísica de la Iglesia. No ha cambiado mucho todavía. ¡Lo que me gustaría de Benedicto XVI es el silencio! Querría un Papa que hablase menos, porque Wojtyła habló acerca de todo y en todas partes. La gente quiere escuchar al Papa predicar sobre los Evangelios, no acerca de la constitución «correcta» o «natural» de la familia. Ésta es también la tesis que propongo con Richard Rorty y Santiago Zabala en *El futuro de la religión*, en el que, además, intentamos «salvar a la Iglesia de sí misma», demostrando que el futuro de la religión depende del futuro de la Iglesia.

En este sentido, la filosofía es importante para la secularización. Es importante porque ayuda a repetir una y otra vez nuevas posibilidades para la religión, que dependen exactamente de la secularización. Por ejemplo, es precisamente a causa de que el Dios de la filosofía griega está muerto que es posible escuchar de nuevo la Biblia. No hay ya más razones racionales para ser ateo. Es una consecuencia de la secularización, no la consecuencia de la desecularización. Es también algo filosóficamente muy importante. Diría que la religión puede tener un significado religioso sólo con la ayuda de la filosofía; es decir, con la ayuda de una teoría de la secularización que reconoce en muchos aspectos del mundo moderno las característi-

cas básicas del cristianismo. Cuando pensamos en el período de la Ilustración, podemos decir que Voltaire era más religioso de lo que lo eran los jesuitas, porque los jesuitas se estaban convirtiendo en los guardianes del orden tradicional de la sociedad, mientras que Voltaire lideraba la causa de la sociedad del hombre. En muchos sentidos, por tanto, lo que parecía ser «menos cristiano» era «más cristiano».

J. W. R.: Entonces, ¿estarías en desacuerdo con aquellos que dicen que vivimos en un mundo postsecular o desecularizado, o con los que dicen que el retorno de la religión desmiente la tesis de la secularización, es decir, que la tesis de la secularización era una visión de ayer incorrecta sobre el futuro?

G. V.: No sé cómo podría ser un mundo desecularizado. En cuanto a postsecular, es una definición que toma en cuenta el fenómeno de masas de la religiosidad, como la gran atención hacia el Papa. Pero éstas no son tan características, porque el papa Juan Pablo II, que murió en Roma ya hace algunos meses, no ha sido tan intensamente promovido por la televisión como una estrella del *pop*, en cuyo caso las cosas podrían haber sido muy diferentes. Después de todo, mucha gente mira la televisión, pero no tanta acude a la Iglesia. En Italia, si vas a una iglesia un domingo por la mañana, no te encuentras con una gran muchedumbre.

Por tanto, sí, yo diría que hay una suerte de contenido religioso en los intereses humanos que tenemos, pero ello, de nuevo, es negado por los medios de comunicación. Después de todo, ¿retratan diariamente

los medios de comunicación a los niños pobres en Ruanda? En muchos sentidos, este interés generalizado en la religión es el significado positivo de la secularización. Ha imbuido el cristianismo de un sentido de intento de aceptación de los problemas del mundo, pero éste es un problema ambiguo. Creo que la verdad del cristianismo no es el Papa, sino la sociedad democrática. Las consecuencias del cristianismo están en la modernización de la Iglesia, en menos relaciones violentas en la sociedad, etc. Y el problema es que, precisamente, es esto lo que la Iglesia tiende a negar: esta secularización real, una suerte de desacralización del mensaje cristiano en el sentido de la ética, políticos menos violentos, poder compartido, y demás. Por un lado, esto es aún ambiguo, porque si el cristianismo real se revela en la democracia moderna, ¿qué ocurre con las enseñanzas de la Iglesia sobre cosas como la vida eterna, la vida después de la muerte, la autoridad de la Iglesia, etc.? Yo diría que el cristianismo real es la única teoría secularizada que se centra en la caridad. Por otro lado, diría que se preserva ahí cierta discordancia.

Al fin, ¿qué es el cristianismo? ¿Es la creencia de que Dios es una y tres personas? Tomemos el credo en su totalidad: si me detengo en cada proposición, no hay ni un solo artículo que pueda creer literalmente. Por ejemplo, Jesús está sentado a la derecha del padre. ¿Por qué la derecha? ¿Por qué el padre y no la madre? Hay muchos literalismos que están caducados. Pero, por otra parte, todavía creo que el poder y la verdad del cristianismo es el acontecimiento de la intervención de Dios en la historia. Esto no necesita ser equiparado a la existencia histórica de Jesús. En lo

que creo es en el Cristo de los Evangelios. Todavía creo en el misterio de la creación, no el creacionismo que se enseña en las escuelas del sur de Estados Unidos. Me interesa más bien un teólogo como Pierre Teilhard de Chardin, que está próximo al evolucionismo y, también, a la idea de que Dios no necesita ser omnipotente ahora, aunque puede ser omnipotente al final.

J. W. R.: Esto suena a reminiscencia de Rudolf Bultmann, que, como es sabido, declaró que aunque encontrásemos los huesos de Jesús, eso no cambiaría en nada la verdad del cristianismo.

G. V.: Sí, desde luego, hay esta preocupación compartida por la hermenéutica y el problema del literalismo bíblico. El literalismo me parece que se aniquila o se desacredita a sí mismo al pertenecer a una interpretación de la Biblia que deviene sólo una suerte de dispensador de historias del tipo *El código Da Vinci*, por ejemplo. Si tomas la Biblia literalmente, entonces encuentras un montón de argumentos para conspiraciones; incluso la historia de Job, que es la historia de un Dios absoluto que hace una apuesta con Satán. Estupendo. Pero, en el transcurso, muere gente. ¿Para qué? Sólo para ganar una apuesta con el diablo. Todo ello, tanto las teorías conspiracionistas como la confusión de ciencia y teología, es un producto, o mejor, el desecho o el resto de la interpretación literal de la Biblia.

J. W. R.: Quedémonos un rato más en esta ambigüedad: querría hacer una pregunta más crítica, más concretamente acerca de cómo empleas el cristianis-

mo en temas como el de la democracia, la secularización, la modernización, y demás. Has escrito que la modernidad es «impensable» sin la herencia cristiana y, además, que la tarea de la secularización no sólo es un mensaje del Nuevo Testamento, sino que constituye el auténtico destino de Occidente. Finalmente, has dicho que no es posible tener una filosofía no-cristiana. Mi pregunta es: ¿cómo es posible que este dar privilegio a la herencia cristiana no nos lleve a la auténtica forma de triunfalismo religioso que intentas evitar?

G. V.: De nuevo diría que el problema del triunfalismo cristiano está basado en una suerte de lectura literal de la Biblia. Veo la modernidad como la disolución de la distancia sagrada entre Dios y el mundo. En la medida en que entiendo la modernidad en estos términos, comprendo que no puedo pensar en la modernidad sin este origen o base en el encarnacionismo cristiano. Pero también, como he mencionado antes, puedo hacer la confesión: «Gracias a Dios soy Ateo». Sólo porque el acontecimiento del cristianismo puede ser moderno y, a la vez, no creer en el Dios sacrificial, como dice René Girard, o en un Dios literal. Éste es el camino que traza Joaquín de Fiore —a quien, por cierto, me cuesta entender— cuando habla de la edad del espíritu. Mi percepción del futuro de la religión y del cristianismo está basado exactamente en esta idea de la intensa espiritualización de las Escrituras Sagradas, lo que significa no tomar ya más la primacía del Papa de manera literal. Esta relativización o espiritualización de la autoridad religiosa puede encontrarse en la disputa que existe entre los estudiantes de la Biblia acerca de cuál es el primero de los evangelios. Mu-

chos pueden decir que es el de Marcos, pero la Iglesia se inclina por el de Mateo, porque es ahí donde se encuentra el pasaje en el que se dice que Pedro es la roca sobre la que Cristo edificará la Iglesia. Es, por tanto, un problema que le dejo a la Iglesia.

Si volvemos a la cuestión acerca de que el significado cristiano de la secularización y el cristianismo sólo tiene sentido a través de la secularización, surge la cuestión crítica del rol que desempeña la Iglesia en el mundo de hoy. ¿Qué hacemos con la Iglesia? Mi respuesta es que tenemos que inventar otro significado para la enseñanza de la Iglesia, uno que no consista en los esfuerzos que esta hace para concentrar el poder en el Vaticano. Lo que quiero decir es que si la Iglesia cree que es mejor concentrar su autoridad e insistir en ciertas lecturas literales de la Biblia, ¿cuánto podrá durar? No es simplemente un problema hermenéutico o filosófico, sino también práctico. Tómese, por ejemplo, la cuestión del sacerdocio femenino. En realidad, no tenemos muchos sacerdotes, así que si una mujer quiere serlo, entonces perfecto. Lo mismo con el tema de los condones, tal y como ya hemos comentado. Éstas son cosas que John Cornwell explicó muy bien en su libro *Breaking Faith: The Pope, the People, and the Fate of Catholicism*. Desde luego, esto toca el problema de la autoridad de la Iglesia. Si todavía predica algo que le resta credibilidad, cosa que carece de sentido, entonces la única solución que le queda es ir aligerando poco a poco su doctrina. Imaginemos que fuésemos el Papa y mañana anunciásemos que todo está permitido; obviamente, ello ocasionaría la destrucción de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, para preservarse, la Iglesia debe cambiar.

J. W. R.: Siguiendo tu interpretación, ¿no podría uno fácilmente hablar de la idea de que no hay filosofía sin la transmisión islámica a lo largo de la Edad Media? ¿O, como hace tu amigo Umberto Eco en sus novelas maravillosamente imaginativas, tomar estas alternativas posibles en la tradición histórica para cuestionar o desequilibrar la tradición dominante o prevaleciente? Mi pregunta es si puedes caer en una contradicción, puesto que no puede haber filosofía sin cristianismo, porque, en primer lugar, el cristianismo no es una tradición única y uniforme, y, en segundo lugar, porque aunque el cristianismo es su característica principal, la tradición filosófica occidental podría haberse perdido u olvidado sin la ayuda del islam.

G. V.: Sí, entiendo, y admito que quizá lo he expresado de una manera demasiado contundente. Déjame decir antes, que la filosofía es un producto europeo. Esto incluye las contribuciones griegas, judías e islámicas, desde luego. Pero, al mismo tiempo, no quiero reducir la tradición islámica a un rol estrictamente instrumental. Quizá lo que debería decir en vez de eso es que no podríamos haber tenido filosofía y ciencia moderna sin la Biblia, sin esta relación con el libro, lo que no implica ningún privilegio especial para esta tradición. No hay filosofía moderna que exista sin ninguna referencia posible a la Biblia, o, más específicamente, que no haya nacido de las luchas alrededor del significado de la Biblia. Estoy pensando en Martín Lutero y sus luchas con las autoridades eclesiásticas sobre el derecho de interpretación. Por tanto, cuando digo que creo en Dios, lo que quiero decir es que, sin

la Biblia, no puedo pensar en mí mismo. La terminología que uso está inextricablemente ligada a ella.

Lo que no significa que sea el único camino para la religión. Diría que el acontecimiento del cristianismo no niega las mitologías, sino que, en efecto, ha autorizado a las diversas mitologías y tradiciones religiosas. A causa de que Dios se ha hecho hombre, podría haberse convertido también en un gato sagrado o una vaca sagrada. Ahí hay, pues, otro modo de ver la encarnación. La encarnación es un acontecimiento que no afirma que todo lo que viene antes es falso, sino que tenemos otra relación con esta tradición.

Este es mi ejemplo favorito para explicar este punto. Imaginemos que, después de encontrarse con el Dalai Lama, el Papa se va a su capilla privada y reza por este pobre hombre que está condenado porque no se ha convertido. ¡Vaya fantasía! Probablemente, el Papa y el Dalai Lama están de acuerdo en muchas cosas e intercambian experiencias espirituales; eso es lo que debería hacerse entre religiones.

J. W. R.: Pasemos ahora del diálogo entre religiones y líderes religiosos al intercambio presente entre tú y John Caputo, ambos impulsores de lo que él llama hermenéutica radical. También dos de las voces principales en la descripción de la naturaleza de la religiosidad posmoderna. Su hermenéutica radical está muy cerca de la filosofía de la deconstrucción de Derrida y se apoya en cierta indecibilidad epistémica. Al mismo tiempo, Caputo tiene cuidado en distinguir esta hermenéutica radical del nihilismo; para él, uno no lleva, ni debería llevar, al otro. Su discurso sobre la religión está, también, profundamente influido por

Derrida, especialmente lo que ha identificado como la pasión religiosa afirmativa que dirige el trabajo de Derrida. Esto lleva a Caputo a su discurso acerca de la «religión sin religión», en el que defiende el deseo por Dios, y el amor por Dios, pero permaneciendo crítico, por no decir desconfiado, respecto a las confesiones de fe históricas. Finalmente, respecto a la naturaleza de la condición posmoderna, Caputo ha identificado el posmodernismo con lo postsecular. ¿Podrías comentar cómo entiendes y distingues tu trabajo en la hermenéutica y la religiosidad posmoderna respecto a esto?

G. V.: Primero, no querría identificarme demasiado estrechamente con lo «radical» de su hermenéutica radical. Además, mi uso de la hermenéutica no está tan cerca de Derrida. Es verdad que los filósofos con quienes me siento más afín son Derrida y Rorty, pero no porque compartamos la misma idea de la hermenéutica, sino más bien porque compartimos la necesidad de superar la metafísica. También, y esto debe de ser la mayor diferencia entre Caputo y yo respecto al nihilismo: no diría que la hermenéutica lleva al nihilismo, sino que el nihilismo aparece solamente gracias al trabajo de la hermenéutica. Éste es el significado de mi libro *Nihilismo y emancipación*, en el que la hermenéutica corresponde políticamente a la democracia, pero sólo mientras se reconozca su vocación nihilista. Creo que Caputo no estaría de acuerdo con que para superar la metafísica necesitamos reconocer la vocación nihilista de la hermenéutica. Todo esto está explicado en mi libro *Más allá de la interpretación*.

J. W. R.: Cambiando un poco de tercio, querría preguntarte sobre tus impresiones acerca de la fe y la política en el contexto de Estados Unidos. Te haré dos preguntas al respecto: primero, ¿hasta qué punto crees que el conflicto político global está impulsado por intereses religiosos? Estoy pensando aquí en lo que dirías acerca de la noción del llamado choque de civilizaciones, concretamente, el rol que la religión puede desempeñar en este conflicto. Segundo, se ha prestado mucha atención a la fe del presidente Bush y al papel integral que la derecha evangélica ha desempeñado en su campaña de reelección del año 2004. Mi pregunta aquí es la siguiente: ¿Hasta qué punto crees que esta aparente politización de la religión debería ser un tema de alarma o preocupación?

G. V.: Respecto a la primera pregunta, con esta situación va quedando más claro que Marx estaba en lo cierto acerca de la función ideológica de la religión. La noción de choque de civilizaciones se desarrolló bajo la influencia de la ideología política general. Es verdad que incluso bajo Saddam Hussein había en Irak choques entre grupos religiosos. Desde luego, esto se agravó por el hecho de que Occidente había creado artificialmente las fronteras del Estado. Irak era un Estado en el que se había reunido a gente de diferentes etnias y tradiciones religiosas, y en cuyo seno se habían acabado creando condiciones inestables que habían requerido, finalmente, la intervención de Occidente. Pero, paradójicamente, el aparente choque de civilizaciones ha sido potenciado por la proliferación de los medios de comunicación, tal y como vemos cuando Al Qaeda usa Al Jazeera para co-

municar su mensaje. Hay una mezcla entre la tecnología moderna y las pertenencias reales o pretendidamente religiosas.

Abdelwahab Meddeb escribió un lúcido libro sobre la relación entre la tecnología moderna y el fundamentalismo religioso, *La enfermedad del islam*. En él comienza explicando que el fanatismo es la enfermedad del catolicismo, el nazismo la enfermedad de Alemania y, desde luego, el fundamentalismo la enfermedad del islam. Meddeb cree que si los políticos que gobiernan nuestro mundo intervinieron para salvar de la destrucción a los colosos de Bamiyan, el 9 de marzo de 2001 (los talibanes anunciaron que iban a destruir esas representaciones en piedra de Buda unos días antes), Nueva York podría haber escapado de la pérdida de las torres gemelas: al fin y al cabo, son dos actos de destrucción que pertenecen a una sola tragedia. A través de este erudito análisis histórico, Meddeb muestra que el auge del fundamentalismo tiene sus raíces en la colonización europea y la dominación neocolonial americana del mundo islámico. Hasta los períodos barrocos y clásicos, la civilización islámica estuvo en paz con las culturas europeas y sus desarrollos en ciencia y arte. Este progreso fue súbitamente interrumpido por la progresiva pérdida del comercio internacional. El islam estableció su grandeza en el momento en el que Europa había caído en un estado letárgico (desde el siglo VIII al XI). Uno de los efectos de las Cruzadas —que duraron dos siglos, desde 1099 hasta 1270— fue el reestablecimiento del dinamismo de las ciudades-Estado italianas (Génova, Pisa, Venecia), que rompieron el monopolio islámico en el comercio mediterráneo. Ésta es una de las razones por las que tuvimos las Cruzadas

en la Edad Media. Las Cruzadas se definieron en términos religiosos y fueron impulsadas por las autoridades religiosas, pero sus motivaciones fueron también la redistribución del poder y la conquista de nuevos mercados. El medievo italiano se desarrolló también de este modo. La burguesía primitiva estaba compuesta por aquellos que cosecharon las ventajas de estos viajes, así como de la expansión de los mercados.

Así que desaconsejaría precipitarnos en desechar el análisis marxista. Al fin y al cabo, respecto a la guerra de Bush en Irak, Marx tiene toda la razón. Es justamente una cuestión de enmascaramiento ideológico. La lógica es como sigue: estamos en esta guerra primero porque creemos. Como creyentes, queremos expandir la democracia. Si no aceptan nuestra democracia, entonces les bombardeamos. Y, al final del viaje, hay, por supuesto, petróleo. Pero, después de todo, americanos como Noam Chomsky o Michael Moore han explicado maravillosamente esta dinámica, que ha resultado cada vez más obvia para todos.

Con esto en mente, está claro que habría una gran ventaja en desmitologizar el componente religioso de esta lucha, puesto que muchos de los factores no son religiosos, sino ideológicos. Por otra parte, si hay algunos que todavía creen que estamos luchando en Irak contra el demonio, esto podría ser un modo de educarlos, de mostrarles lo contrario. Es como la modernización; la modernización es, en muchos sentidos, desacralizante. Lo que el cristianismo debería hacer en nuestro mundo es ser un poco más materialista, mostrar que Dios no está implicado en nuestras luchas, que se lidian básicamente por petróleo, dominación, poder, etc.

Es, también, una cuestión de conversión. Sólo a través de la conversión puede la gente empezar a comprender a Marx. Como buen cristiano, debo entender que Dios no está de mi parte en una guerra o está de algún modo alineado con una facción en el llamado choque de civilizaciones. Esto es exactamente lo que diría un marxista. Si alguien todavía cree que Dios está de nuestro lado en la guerra, entonces debe ser desmitologizado. Incluso el presidente Bush. Pero, respecto a Bush, ¿cree o no? Si considero que cree y que su conversión ha sido sincera, resultó ser una absoluta desgracia para el mundo. Pero no se trata de una cuestión acerca de Bush, sino sobre la lógica del complejo militar-industrial.

J. W. R.: Entonces, respecto a esta segunda cuestión acerca de si esta politización de la religión debería ser preocupante, ¿dirías que necesita ser desmitologizada?

G. V.: La filosofía debe ser un discurso de la modernidad, esto es, un discurso de la secularización. Por ejemplo, hoy, en Francia, cuando se dice que hay una lucha por la integración de los musulmanes en la cultura francesa, es, también, una cuestión acerca de las condiciones materiales de existencia. Obviamente, éste es el caso con muchos de nuestros problemas de hoy. Si un rico saudí compra un apartamento en nuestro vecindario, ¿tendremos la sensación de estar en un choque de civilizaciones? No, porque es rico. Lo único que ocurriría es que el valor de la propiedad en nuestro vecindario aumentaría. Pero si cada mañana tenemos a mil inmigrantes marroquíes mendigando

comprensiblemente comida y dinero delante de nuestra casa, puesto que el gobierno italiano no hace nada para ayudarlos, podríamos convertirnos en una suerte de antiárabes. ¿Es éste un problema de religión? No, es solamente una cuestión de condiciones materiales de existencia. Incluso el conflicto palestino-israelí es así. Lo que veo es que si visitamos un campo de refugiados en Oriente Medio o en África, entonces nos damos cuenta de que esa gente llevan una existencia imposible. Esos refugiados no tienen nada que perder. Y si se les lleva a creer que su sacrificio puede servir para la liberación de su pueblo, entonces se sacrificarán. Es fácil de comprender. Pero uno puede comprender esto sólo si los medios de comunicación nos muestran esos campos, cosa que, desde luego, nunca ocurre.

Todo esto es responsabilidad de los líderes de las grandes religiones: musulmanes, judíos, cristianos católicos y protestantes. La religión puede convertirse en un modo de comprender al otro, en vez de exacerbar nuestras diferencias. Y pensar que los católicos y los anglicanos están todavía hoy divididos, debido únicamente a que Enrique VIII quería divorciarse... Es horrible. Ésta es también la razón por la que, en lo que se refiere a la religión, digo que la verdad no importa. Es la moral, la ética y la caridad lo que cuenta.

J. W. R.: Tomando esta noción de que la religión se convierte en un hábito ideológico que esconde las condiciones materiales actuales de nuestras vidas juntos, me gustaría leerte una cita de Antonio Negri y Michael Hardt, de *Empire*, en la que critican los discursos posmodernos que, como el tuyo, subrayan la oscilación y la

pluralidad: «Simplificando mucho, podríamos sostener que los discursos posmodernistas se dirigen principalmente a los ganadores del proceso de globalización, mientras que los discursos fundamentalistas se dirigen a los perdedores. En otras palabras, las tendencias globales hacia la movilidad aumentada, la indeterminación y la hibridez son experimentadas por algunos como una forma de liberación, pero, por otros, como una exacerbación de sus sufrimientos». ¿Cómo respondes a este análisis del discurso posmoderno?

G. V.: Tengo las mismas sospechas. Es verdad que el posmodernismo supone la idea de movilidad e hibridación: imaginémosnos la imagen de un *yuppie*. Pero yo no estoy seguro de que pueda describir qué es lo que podría desear actualmente un pobre en esta situación. Negri, como muchos posmarxistas-leninistas, cree que representa a esa gente. Pero, después de todo, él es un *yuppie*. Conoce personalmente a todos los miembros del sistema. En realidad, es un error que cometen muchos revolucionarios: ellos siempre creen que representan al pueblo sin voz. Es como la Iglesia pretendiendo representar los intereses del embrión.

Pero, para responder a la pregunta, me doy cuenta de que el problema del posmodernismo es una suerte de posición privilegiada; pero la educación universitaria en los siglos pasados fue, también, una posición privilegiada y esto no es una razón para rechazar los esfuerzos de proveer una educación universal. Ahora es posible que, en el mundo posmoderno, este problema se caracterice por la facilidad de las comunicaciones, haciendo el populismo cada vez más atractivo a través de la identificación ambigua de los ricos

con los pobres. Después de todo, muchos pobres en Italia votaron a Berlusconi. Pero, de nuevo, tengo que preguntar a los pobres. Si los pobres votaron a Berlusconi, ¿cómo puedo saber que hablo en representación de sus intereses? Intento persuadirles de no votar a Berlusconi, pero, ciertamente, no afirmando que conozco sus intereses reales.

Finalmente, diré que éste es un indicio de la rigidez ideológica de Negri. Respecto al proyecto completo de Negri y Hardt, tengo la misma objeción que Noam Chomsky: es decir, ¿por qué necesitan decir de un modo complicado lo que pueden decir de un modo más sencillo? Tengo la sensación de que no sólo no representan a las llamadas multitudes, sino que tampoco quieren que esas multitudes los entiendan, de ahí que hagan su obra tan complicada. Éste es un viejo juego que practican los intelectuales para ganar prestigio y poder. En contraste con esta concepción, Santiago Zabala y yo estamos trabajando actualmente en un libro sobre política, titulado *From Within* [*Desde dentro*], en el que esperamos mostrar que el socialismo emerge cuando uno comienza a criticar las desigualdades del capitalismo. Mientras, recomendaría el libro *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, de Richard Rorty: es, a mi juicio, el mejor instrumento para los progresistas en América que están interesados en cambiar el rumbo de su país. Es un libro que promueve iniciativas seriamente democráticas en vez de las discusiones intelectuales de Negri sobre conceptos metafísicos como «imperio» o «multitud», que son bastante inútiles a la hora de afrontar el activismo político.

J. W. R.: Como describe Zabala en su introducción a tu filosofía, *Weakening Philosophy*, los orígenes de tu interés en la «ontología débil» y el «pensamiento débil» fueron tu empeño en hablar a la nueva izquierda democrática y tu preocupación acerca de cuántos jóvenes, radicales y leninistas revolucionarios en la izquierda estaban todavía apegados a fuertes concepciones metafísicas. De este modo, tu filosofía política ha tenido siempre que ver con la conexión entre violencia y metafísica y, más adelante, con el potencial permanente del terrorismo. ¿Cómo ha ido cambiando tu opinión acerca de estos asuntos a lo largo de los años, si es que ha cambiado?

G. V.: Sí, lo que Zabala explicó en la introducción es un factor muy destacado para explicar el significado y el origen del pensamiento débil. Con mi profesor, Luigi Pareyson, el filósofo más importante de Italia desde Croce, siempre nos recordábamos que éramos mucho más revolucionarios que los estudiantes del 68. Eso era porque leíamos a Heidegger, es decir, leíamos a un filósofo que había intentado superar la metafísica objetiva, que a menudo llevaba a la violencia. El pensamiento débil devino no sólo una respuesta a la violencia del terrorismo, sino también una inauguración, hasta el punto de que yo estaba incluso amenazado por muchos de los revolucionarios. Desde luego, hoy la situación es algo diferente, pero aún creo que el pensamiento débil es la mejor respuesta que podemos dar a la violencia y a la discriminación.

J. W. R.: En mi conversación con John Caputo, él habla de la promesa de la democracia venidera. Ca-

puto afirma que la promesa de la democracia es que esta se autocorrije o se autodeconstruye. Y, cuando habla de la democracia venidera, lo toma de un comentario anterior de Derrida, en el que plantea que «quizás en la expresión “democracia venidera”, “venidera” es más importante que “democracia”». Una razón para esto es que no hay «democracias existentes», sino sólo el «sueño» de democracia. ¿Cómo responderías a esta afirmación que Caputo retoma de Derrida? Específicamente, ¿crees que este tono futuro, casi mesiánico, es apropiado para la filosofía política y provee una adecuada base filosófica para el activismo político?

G. V.: Ésta es una pregunta difícil, porque no puedo entender por qué Caputo pone más énfasis en «venidera» que en «democracia». Quizá se debe a su contexto heideggeriano, que indica el hecho de que se ve muy condicionado por él.

Pero también hay un sentido en el que estoy de acuerdo con el énfasis que se pone en «venidera», y es que la democracia me parece un futuro permanente más que un estado constitucional. Esto es visible especialmente en las democracias existentes o en los regímenes que se hacen llamar democracias. La eterna pregunta acerca de si la democracia puede prohibir a los partidos antidemocráticos —contradiciéndose a sí misma— muestra que nunca puede considerarse una realidad definitiva. Es siempre un programa, un valor. Siento en la democracia un toque de la «proyectualidad» heideggeriana, y me parece que la crisis actual de las sociedades democráticas depende del hecho de que los ciudadanos no aceptan esta proyectualidad.

Nunca hay que dar la democracia por sentada, ni tampoco las numerosas implicaciones de la participación política. Lo que Roberto Mangabeira Unger ha llamado una «democracia de alto potencial» se parece mucho más a lo que se había planeado que fueran los Soviets —los consejos populares que debían determinar las decisiones políticas (y que existieron sólo durante un tiempo al comienzo de la Revolución Rusa)— que a nuestras democracias formales electorales (que son corruptas y dependientes de los grandes capitales).

Pero, volviendo a la expresión de Derrida, creo que ambas expresiones deben leerse juntas, y ninguna de las dos debe enfatizarse más que la otra: de lo contrario, podrían caer fácilmente en la metafísica. Si simplemente hablamos acerca del futuro, entonces nunca realizaremos lo que queremos y, por otra parte, si sólo describimos cómo debería ser la democracia, es fácil que olvidemos que se ha constituido de tal modo que puede ser modificada a través del tiempo. En los capítulos 7 y 8 de *Nibilismo y emancipación*, doy un repaso completo de lo que entiendo por democracia.

J. W. R.: Una última pregunta. Volvamos a Negri y Hardt, e incorporemos a Giorgio Agamben a la discusión: ellos han expresado profundas preocupaciones por el futuro de la democracia. *La Multitud*, de Hardt y Negri, comienza con un análisis crítico del estado permanente de guerra, que se ha convertido en una característica básica del orden internacional actual dominado por Estados Unidos. De manera similar, Agamben ha escrito largo y tendido acerca del «estado de excepción» que amenaza con transformar

las democracias en estados totalitarios. Hablando desde tu experiencia dual como filósofo y político, en cuanto antiguo miembro del Parlamento Europeo, ¿estás de acuerdo en que este estado de excepción se ha convertido en el nuevo paradigma de gobierno? Y, si lo estás, ¿qué crees que podemos hacer?

G. V.: Si hubiese creído que éste se había convertido en el paradigma, entonces la respuesta simple a la última pregunta habría sido que no puede hacerse nada. Tras mi experiencia en el Parlamento Europeo, siento con seguridad que la lógica de la guerra está convirtiéndose en la lógica de todos los días. Hablamos cada vez más explícitamente en términos de guerra. Es también el juego del poder. Por ejemplo, nunca diría que Bush provocó el 11-S, pero seguramente lo ha explotado muy bien, hasta el punto de que libros como *Before and After*, de Phyllis Bennis, o documentales como *Loose Change*, de Dylan Avery nos obligan a preguntarnos si tal explotación tiene algún límite. Las repercusiones de esto devinieron trágicamente evidentes cuando este gobierno respondió con tanta lentitud al huracán Katrina, que devastó totalmente la ciudad de Nueva Orleans, desvelando los limitados recursos de que disponía el gobierno y el frágil equilibrio de una sociedad todavía lastrada por la herencia del racismo. Muchos criticaron a Bush por responder demasiado tarde y despilfarrar muchos de los recursos de la nación en la guerra de turno en Irak, mientras su propio país estaba en tal estado de emergencia.

Pero, volviendo a Negri y Agamben, el problema, como he sugerido anteriormente, es que son ambos

culpables de demasiada rigidez ideológica. Interpretando el estado de excepción en términos absolutos, todo encaja razonablemente. La única posibilidad para la democracia en nuestra situación es la de explotar los agujeros, los márgenes, justo la idea que, en la década de 1970, estaba detrás de lo que Negri llamaba «autonomía», el esfuerzo de concebir o edificar comunidades autónomas: no intentar tomar el poder, sino concebir poderes periféricos. Aunque en todo el mundo la gente proteste por la guerra en Irak, por ejemplo, no tiene por qué tomarse el control del Windsor Palace o la Casa Blanca, sino, más bien, aliviar y frenar las ruedas del poder.

A principios de los siglos XIX y XX, la filosofía sospechaba mucho de la tecnología. Esto ha cambiado. Hoy la única posibilidad no es rechazar categóricamente la maquinaria del poder, sino frenar el proceso de reproducción del capital. ¿Cómo puede hacerse esto? Hay *hackers* y sabotadores, desde luego; pero imaginemos, por ejemplo, hasta qué punto podríamos los italianos arruinar a Berlusconi si decidiéramos boicotear a cualquiera de las empresas que se anuncian en sus innumerables cadenas de televisión. Pero no lo hacemos. ¿Por qué? Porque no somos aún tan pobres, no estamos tan hambrientos. Cuando lo estemos, no podremos oponernos a la lógica del poder con armas porque podrían matarnos. Sí podemos, sin embargo, intentar extender la proliferación de centros autónomos. Creo en ello. Después de todo, no hay nada mejor en lo que creer. ¿No es ésta la auténtica idea de multitud? Tener a muchas comunidades trabajando, no necesariamente juntas en el sentido de esfuerzo coordinado, sino simplemente trabajando contra algo.

De ahí que, a veces, me etiquete como anarquista. He propuesto como conclusión para uno de mis últimos artículos que tomemos en serio la idea de un libro de Reiner Schürmann sobre Heidegger (*On Being and Acting: From Principles to Anarchy*). Schürmann subraya que Heidegger ha predicado el fin de la época dominada por el *arché*, por el principio último, por lo que ahora vivimos en una edad anárquica. Pero ahora diría que tenemos que interpretar esto de un modo más literal. Debemos colocarnos fuera. Ésta es una idea posmoderna. La idea es que debo sustraerme del juego del poder. Por ejemplo, fue importante para mí no volver a ser elegido miembro del parlamento. Descubrí que podía hacer algo sin demasiados compromisos frente a un partido. Descubrí que cuando estás en el poder, no es porque tú lo hayas conquistado, sino porque el poder te ha conquistado a ti.

CAPÍTULO 4

El poder de los débiles *Diálogo con John D. Caputo*

Jeffrey W. Robbins: Comencemos con una cuestión biográfica. Trazando una genealogía de tu pensamiento a lo largo de tus publicaciones, uno diría que has vuelto al punto de partida como filósofo de la religión: desde tu temprano interés en el elemento místico del pensamiento de Heidegger, a la hermenéutica radical de la desmitologización, pasando por Derrida y tu interés actual por la religión sin religión. ¿Podrías explicar cómo entiendes la evolución (¿o revolución?) de tu pensamiento, y reflexionar sobre el hilo común que atraviesa estos intereses, si es que lo hay?

John D. Caputo: La consistencia es lo que siempre me ha interesado en el espacio entre filosofía y religión. De un modo u otro, siempre he reflexionado acerca de cuestiones filosóficas exponiéndolas a las herramientas de la teología y la religión. Al mismo tiempo —y quizás es en el fondo lo mismo—, siempre he estado interesado en la cuestión de los límites de la filosofía. Mi pri-

mer proyecto filosófico serio, *Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en el pensamiento de Heidegger*, era un estudio sobre la delimitación de la racionalidad filosófica —o razón metafísica u ontoteología— a través del establecimiento de relaciones en el seno de la mística, lo que, sobre todo, significaba hablar de Meister Eckhart, la metafísica, y de aquello a lo que Heidegger llama pensamiento.

Mi interés por la mística fue estimulado por mis comienzos católicos. Mientras que la tradición mística domina la Edad Media cristiana, adquiere cierta ascendencia al final, en el ocaso de los grandes sistemas escolásticos, cuando la racionalidad filosófica comenzaba a declinar. Surge cierto escepticismo acerca de la metafísica, acompañado de un giro hacia lo místico. Mi interés en lo místico radica en el hecho de que se posiciona en los límites de la razón metafísica. Uno de los libros que aprecié en mi época de estudiante universitario fue *Los grados del saber: distinguir para unir*, que describía una suerte de escalera por la que el alma ascendía hacia Dios (desde la razón metafísica, a través de la fe, hacia la mística). Maritain colocaba la mística en la cima y dejaba que la fe permaneciera aún en la oscuridad.

Siempre he atendido, por tanto, la problemática de los límites de la filosofía exponiéndola al discurso religioso. En cierto modo, siempre ha sido la misma cuestión; sin embargo, en la primera parte de mi trabajo, he tendido a ver lo místico, y también lo que Heidegger llama pensamiento, como una suerte de perfección máxima que superaba la racionalidad. Con Heidegger, la noción de experiencia del pensamiento es más profunda que la razón metafísica, incluso

mientras la unión mística culmina lo que busca la teología metafísica. Pero con mi giro hacia Derrida —mi confrontación real con Derrida comienza a principios de la década de 1980— comencé a ver no tanto una *culminación* como una *delimitación* de la razón. Al mismo tiempo, mi sentido de lo religioso perdió misticismo y se volvió mucho más profético o ético-político, y yo fui cada vez más escéptico respecto a la idea auténtica de algo «profundo». En la deconstrucción, la delimitación de la racionalidad no se hace en nombre de algo más profundo, sino en nombre de algo distinto, nuevo u original, en nombre de un acontecimiento más que de un abismo del ser. ¡La tensión no está en el desconocimiento en el sentido clásico místico, donde implica un desconocimiento «aprendido» más profundo, sino, más bien, en el desconocimiento en el sentido de que realmente no conocemos! Desconocimiento no es una expresión de una verdad más profunda: ¡significa que realmente no conocemos! Por tanto, en este sentido, en estos libros hay una continuidad, pero también un cambio real, y la ocasión del cambio es Derrida. Le echo la culpa a Derrida [*Risas*]. Siempre que estoy en apuros, le echo la culpa a Derrida.

J. W. R.: ¿Dirías que tu escepticismo está ahora dirigido tanto a la metafísica como a la mística?

J. D. C.: Sí, pero no en el sentido de decir que hay algo falso en la mística o que podemos descartar la metafísica. Mi escepticismo tiene que ver con las interpretaciones que se le dan a la experiencia mística, entre ellas las de los mismos místicos. Evidentemente,

la experiencia mística es importante y transforma la vida, pero como cada experiencia —es lo que queremos decir con hermenéutica— requiere interpretación. Algo muy importante está ocurriendo, pero la cuestión es qué. ¿Qué clase de palabras le damos a lo que ocurre? A este respecto, pues, soy algo escéptico. Debemos admitir que estas experiencias pueden significar muchas cosas, entre ellas incluso ciertos sentidos patológicos. De ahí que, en mi juventud católica, más ortodoxa, hubiera dicho que en la experiencia mística estamos tocados por...

J. W. R.: ¿La revelación?

J. D. C.: Sí, e incluso por algo que está más allá de la revelación: Dios, directamente, inmediatamente, silenciosamente, mientras que la revelación siempre es dada en palabras. Sin embargo, ahora sostengo que estamos tocados por algo de lo que no sé nada.

J. W. R.: Retornaremos al tema de la muerte de Dios más tarde, pero ¿podrías definir este desconocimiento, este giro radical de tu propio pensamiento, como un momento de la muerte de Dios?

J. D. C.: Sí. Puesto que la muerte de Dios ciertamente implica el hundimiento no sólo de la ontoteología y de la teología metafísica clásica, sino también de esta noción de una unidad mística sobrevenida, concebida como el acabamiento o la culminación de la teología metafísica. La muerte de Dios supone la deconstrucción no sólo de la *ousía* de la metafísica clásica, sino también del *hyperousios* de la mística neo-

platónica. El valor de la noción de la muerte de Dios es que da un nombre provocador a una tradición antigua y venerable, el inacabable trabajo de crítica de los ídolos, uno de los cuales es, sin duda, cierto inefable prelingüístico dado, que es mucho más de lo que se deriva del *hyperousios* en la mística clásica. La mística, a menudo, reivindica hablar desde dentro del corazón de Dios, con cierto conocimiento, o punto de vista, absoluto. Considero la mística una expresión de nuestra ignorancia, pero mi escepticismo tiene que ver con alcanzar este punto de vista absoluto. Una de las cosas importantes que implica la muerte de Dios es la muerte del centro absoluto, dejar de habitar un punto de vista absoluto. Ésta es la clave de la crítica de Derrida a la teología negativa —que llama *hyperousiología*—, que es también el motivo por el que la deconstrucción no es teología negativa.

J. W. R.: Frente a esta incertidumbre epistemológica, o en su despertar, ¿qué es entonces la tarea o la clave del pensamiento filosófico y religioso? ¿Cuál es su efecto?

J. D. C.: Bueno, por otro lado, la filosofía y la teología serías suponen un trabajo de crítica incesante de nuestra capacidad para engañarnos. Nos recuerdan que todo el mundo está en igualdad de condiciones, que nadie tiene un acceso privilegiado. Esto tiene cierta significación ética y política saludable, puesto que muestra que estamos juntos en esto y que nadie viene al mundo con el Secreto. Esto produce un deseable efecto ético, político y religioso: un efecto igualitario.

Pero creo que el pensamiento filosófico y teológico tiene que ser —más allá de la crítica y la incertidumbre— afirmativo. Si todo en el pensamiento fuese crítica y delimitación, escepticismo y duda, entonces no nos interesaría. Sería simplemente interrupción y negación. Por tanto, creo que la filosofía está siempre intentando encontrar un modo de articular lo que amamos, lo que deseamos, lo que nos impulsa. Éste es el lado agustiniano de mi trabajo, que está representado por lo que, al principio de las *Confesiones*, Agustín llama el *cor inquietum*: el corazón impaciente. Escribimos con ambas manos. La crítica radical y la delimitación son la mano izquierda, pero la mano derecha es la afirmación de algo que deseamos con un deseo más allá del deseo, que es el resumen y la sustancia de mi argumento en *Rezos y lágrimas*, donde se conciben el rezo y el llanto de un modo profundamente afirmativo. Algo puede ser afirmativo —podemos decir sí a ello, y por ello es por lo que amamos— sin ser positivo. Lo que es lo mismo, podemos carecer de una fórmula positiva para lo que afirmamos. Cada vez que alguien propone un contenido positivo, haciendo una afirmación de un objeto determinado, ello siempre puede ser deconstruido. Cualquier cosa que es construida puede ser deconstruida; de otro modo, es una amenaza o un ídolo. Pero la afirmación en sí es irreductible. Luego puedo decir que la filosofía —el pensamiento filosófico y teológico, y realmente cualquier tipo de pensamiento— debe ser conducido por una energía radicalmente afirmativa, por un deseo de lo que es indeconstruible.

J. W. R.: ¿Podrías darnos un ejemplo de la diferencia entre esta energía afirmativa y algo que tiene

un contenido positivo? ¿Cuál es exactamente la diferencia?

J. D. C.: Lo positivo puede ser localizado tan pronto como la afirmación se contrae en una forma óptica e históricamente determinada. Estas formas son los materiales ineludibles y las circunstancias de nuestras vidas, las cosas que el tiempo y el espacio han puesto a nuestra disposición. Son las cosas que conocemos, las formas históricamente determinadas en las que toman cuerpo nuestros deseos. Por ejemplo, las grandes religiones monoteístas son siempre medios para dar un contenido positivo a nuestro deseo de Dios, y más fundamentalmente a nuestro *deseo* en sí. Los grandes sistemas o construcciones filosóficas de Hegel, Kant, o incluso Heidegger, hacen lo mismo. Pero, en mi opinión, lo que dicen los programas positivos de filósofos y teólogos debe ser examinado con cierta distancia irónica. Son hermosas y poderosas construcciones, pero son, como tales, deconstruibles. Tienen un contenido positivo y determinado, habiendo sido construidas fuera de los materiales históricos, sociales o políticos. Pero son deconstruibles. Sea lo que sea lo que se haya construido, sea lo que sea lo que existe, lo que está presente, es deconstruible. Lo que afirmamos es el acontecimiento que contienen esos programas, que no es deconstruible. Eso no significa que una cosa sea tan buena como la otra.

J. W. R.: Me parece que el desconocimiento, el escepticismo y la ironía tienen un efecto debilitado en las afirmaciones o deseos de cada uno. Cualquier cosa que afirme es también deconstruible. ¿Son mis deseos

deconstruibles en algún sentido? Me pregunto: ¿qué hay además de lo que es deconstruible, y qué hacer con el aspecto potencialmente debilitador de la deconstrucción?

J. D. C.: Por ello es por lo que distingo entre la construcción y el acontecimiento que contiene la construcción. Creo que ahí hay algo irreprimible e irreductible, un acontecimiento indeconstruible, una promesa que anima a estas estructuras deconstruibles. Las cosas comienzan con el acontecimiento de una promesa. Lo que amamos y lo que deseamos es la promesa, lo prometido; pero esto es, también, algo frustrante, porque las promesas nunca se cumplen completamente y siempre se nos subestima. Aún así, hay algo que nos impulsa o nos transmite energía, que late en estos objetos contingentes del deseo. Desde luego, tienes razón. Creo que la deconstruibilidad infinita de las cosas que amamos nos supone un problema. Es descorazonador. Pero coraje es, precisamente, lo que se requiere frente a lo que es descorazonador. Después de todo, eso es lo que es el coraje.

J. W. R.: Estoy de acuerdo con lo que dices sobre nuestros deseos y lo que amamos; en cierto sentido nunca los alcanzamos. Entiendo que el deseo se ve siempre derrotado, o siempre diferido, y nunca lo cumplimos. Pero, en otro sentido, sí lo alcanzamos parcialmente. Por ejemplo, si pensamos en una relación con un niño o con una esposa o amigo, hay un sentido en el que tal relación nunca puede estar a la altura de su promesa, o al menos de lo que deseamos para tal relación. Sin embargo, es una relación valiosa.

De modo similar con mi relación con Dios, o con la experiencia religiosa, tanto en la Iglesia como donde sea, la experiencia puede no ser todo lo que esperaba que fuese. Sin embargo, hay algo valioso en ella. Por tanto, aunque es justo decir que mi deseo no se ve completamente satisfecho, todavía no puedo decir simplemente que no es todo lo que podría ser. Después de todo, todavía es valiosa. Y hay algo afirmativo en ello.

J. D. C.: Creo que eso es verdad. Si no, realmente estaríamos vencidos. Si cada valor ha perdido completamente su valor, como dijo Nietzsche, entonces estamos perdidos. Pero la cuestión es que nos vemos continuamente solicitados, apelados y premiados con toda suerte de provocaciones que nos sacan de nosotros mismos, que obtienen tales afirmaciones de nosotros. Son reales y tenemos que responder a ellas. Depende de nosotros hacer que esas promesas se cumplan. Deben ser realizadas en lo posible en las cosas que experimentamos; de otro modo, podríamos vernos frustrados; pero, de nuevo, nunca se realizan, y vivimos en el espacio entre lo que es posible y lo que es imposible.

El ejemplo más claro de la promesa que da Derrida es su análisis de la democracia. Democracia es una promesa que está tan imperfectamente realizada que podemos decir que no hay demócratas, que no hay democracias. Lo que se llama a sí misma democracia no es democracia. Pero, por otro lado, la palabra *democracia* no ha sido escogida arbitrariamente. Él no se encuentra rezando y llorando por un nacional-socialismo venidero o una oligarquía o monarquía venidera, sino por una *democracia venidera*. Las democra-

cias que conocemos, las que existen actualmente, no pueden descartarse o mirarse cínicamente, porque son, precisamente, estas estructuras políticas, más que otras, las que contienen la promesa.

El vínculo entre *democracia* y la promesa es que la democracia se autocorrije o, como él dice, se «autodeconstruye». Una democracia permite su propia revisión o deconstrucción, su propia repetibilidad y revisabilidad. Construye el futuro en sí misma de modo que —ésta es la esperanza— no quede congelado. No se toma a sí misma por algo definitivo. Por tanto, la primacía de la democracia consistiría en ser la más prometedora, pese a estar dañada. Hoy, la democracia se ha convertido en otro nombre para el capitalismo. A veces, es sólo otro nombre para el imperialismo o el consumo. Es un nombre para todo, para todos los males que podamos imaginar que se hayan practicado bajo la democracia. Pero no significa que la democracia sea nada. No significa que la democracia no deba preferirse a su alternativa, lo que significa que alberga la promesa de un modo en que no lo hacen las alternativas.

Esto plantea la cuestión de Heidegger. Una de las cosas que ocurrieron en la década de 1980, cuando realmente me encontré con Derrida, fue que alcancé mi límite con Heidegger y, como dice Levinas, tuve la necesidad de abandonar el clima de su filosofía. Mucho después de la guerra, en la entrevista que concedió a *Der Spiegel*, en 1966, Heidegger todavía decía que el estalinismo, el fascismo y la democracia eran todos «esencialmente lo mismo». Llegué a un punto en el que no podía continuar con su «pensamiento esencial». Cuando llega a la política, el pensamiento esencial es, esencialmente, estupidez. Hay diferencias impor-

tantes entre esas estructuras, y si el pensamiento esencial ha alcanzado un punto de vista filosófico que borra tales diferencias, entonces tanto peor para lo que llama pensar, que me parece más bien insensato.

J. W. R.: Pero ¿cómo responde Derrida o la deconstrucción derrideana a su preferencia por la democracia?

J. D. C.: Esto nos devuelve a la idea de autodeconstruibilidad. La democracia es un sistema que provee para su propia corrección. Procede de la idea de que siempre tenemos que vérnoslas con estructuras contingentes, unidades revisables de significación que son esencialmente deconstruibles. Al mismo tiempo, es un sistema impulsado por una aspiración. No es meramente un sistema de autocrítica, sino que se ve impulsado por una aspiración de invención y plurivocidad, de diversidad y diferencia, de singularidad. Una democracia venidera —y no puede venir, no le es posible venir actualmente— no sería un lugar en el que hubiera pura armonía o «paz» perfecta. Sería un lugar en el que habría infinitas e irreconciliables diferencias, una profusión de diferencias que podrían ser adjudicadas sin asesinarse unas a otras. No creo que en la deconstrucción la democracia signifique moverse al unísono o en armonía; es una noción destinada a maximizar las diferencias y la reinención infinita. El sueño de democracia —digamos su oración— es el sueño de un mundo en el que podamos ser indefinidamente capaces de reinventarnos a nosotros mismos, en el que haya una profusión de diferencias más que una fusión o representación en armonía.

J. W. R.: Bueno, vemos que ese mundo nunca vendrá.

J. D. C.: La auténtica naturaleza del vivir, de estar vivo en el tiempo y en la historia, implica que lo que afirmamos, lo que deseamos, nunca vendrá.

J. W. R.: Pero ¿hay que intentar hacer del mundo en el que vivimos algo tan parecido a ese mundo como esté en nuestra mano?

J. D. C.: Sí, la clave estaría en hacer posible lo imposible. Mi única condición al decir eso es que, en una teoría, por muy radicalmente antiesencialista que sea, no debemos pensar en términos de una esencia ideal que estemos intentando alcanzar asintóticamente. La promesa es radicalmente imprevisible. La expresión religiosa de este sentimiento es decir que no sé lo que amo cuando amo a mi Dios. Así que en la palabra *democracia* hay un marcador, un obstáculo, un estado antecedente de algo imprevisible. Lo llamamos democracia, pero no sabemos qué se esconde detrás, o a qué se parecerá. Además, puede volverse un monstruo, puede convertirse en un desastre, puede ser horrible, puede ser peor que lo que tenemos ahora; cada promesa es, también, una amenaza. Una vez se le preguntó a Derrida: «¿Si hablas de democracia venidera como algo imprevisible, cómo sabes que será llamado democracia?». Él respondió que en la expresión «democracia venidera», «venidera» es más importante que «democracia». Creo que eso es correcto. El «venidera», la estructura de esperanza y expectativa, es la auténtica naturaleza de la promesa que re-

quiere fe, amor y esperanza. De ahí que crea que todo el asunto tiene una dimensión religiosa. La deconstrucción está estructurada como una religión, pero no de la variedad ortodoxa, clásica.

J. W. R.: Puedo imaginar a los críticos diciendo que todo esto suena muy efímero.

J. D. C.: Bueno, en un sentido importante podría ser cierto. La democracia venidera es un espectro. Tiene una dimensión fantasmal, espectral, «hauntológica» que lo mantiene en la noche. Estoy de acuerdo contigo en que estamos soñando, soñando despiertos, pero creo que soñar es importante, es esencial. Pero al despertarse, estos sueños deben estar vinculados a análisis más detallados de instituciones y estructuras concretas. Y por eso es por lo que cuando la gente sueña, debe acompañar sus sueños con análisis esmerados y rigurosos. Necesitamos teóricos políticos y jurídicos bien preparados que comprendan las estructuras políticas y económicas y la ley, y que puedan hacer un trabajo científico concreto, pero que estén inspirados por este sueño, esta suerte de intuición. Estoy pensando en teóricos como Drucilla Cornell, que puso en funcionamiento los sueños de Derrida en una concreta teoría legal radical, o Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en la teoría política, o Peter Eisenmann, en arquitectura, y la lista continúa. Esta gente realiza un trabajo real reconocido por sus colegas. Respetan los protocolos de su disciplina, pero también tienen esta clase de sueños. Así que es verdad: lo que estamos haciendo —lo que estoy haciendo— es un sueño. Pero el sueño es importante. Lo que yo y mu-

chos otros han intentado hacer es llevar estos sueños a examen teológico y religioso, para encontrar un modo de hablar acerca de la Iglesia, la teología y Dios. Impacta en la religión y la arquitectura, en principio en todo —la deconstrucción no es un cuerpo de doctrina, sino un modo de pensar y cuestionar—, pero impacta en ellos como el sueño de algo venidero.

J. W. R.: La idea de democracia venidera es especialmente interesante bajo la luz del pensamiento y el trabajo de Gianni Vattimo. Como sabes, Vattimo no sólo ha escrito bastante sobre filosofía política, sino que, al menos por un tiempo, ha tenido también un cargo en el Parlamento Europeo. Ha sido crítico de varias corrientes de la filosofía política contemporánea tanto por su rigidez ideológica como por su impracticabilidad. De este modo, se ha alineado con el neopragmatismo de algunos, como Richard Rorty. ¿Cómo se ajusta tu comprensión de la democracia a este imperativo derrideano?

J. D. C.: Me siento muy cercano a las posiciones de Rorty y Vattimo. Como ellos, también he perdido la paciencia con la alta teoría política y he buscado otros medios para acercarme a la democracia venidera. Tomemos el caso de Badiou o Žižek. Ambos se quejan de nuestra impotencia a la hora de imaginar algo que esté más allá del capitalismo, pero no hay mejor ejemplo de esa impotencia que estos dos neoeconomistas, Badiou y Žižek, que no ofrecen el menor consejo realista de cómo generar riqueza de modo diferente, aunque el mundo entero, incluida China, haya empezado a adoptar una economía de mercado. Han

abandonado gran parte del marxismo clásico, pero no ofrecen una alternativa económica real al capitalismo. Yo sería perfectamente feliz si los políticos de izquierdas de Estados Unidos fueran capaces de reformar el sistema proveyendo una asistencia médica universal, redistribuyendo efectivamente la riqueza con mayor equidad, revisando la fiscalidad, imponiendo restricciones efectivas a la financiación de las campañas, concediéndoles a todos el derecho al voto, tratando a los trabajadores inmigrantes más humanitariamente, realizando una política exterior multilateral que integrase el poder americano en la comunidad internacional, etc.: es decir, intervenir en el capitalismo con reformas serias y profundas, y hacerlo gradualmente durante veinticinco años, el tiempo que ha empleado para hacer exactamente lo contrario. Si después de hacer todo eso Badiou y Žižek se quejan de que cierto monstruo, llamado capitalismo, todavía nos acecha, me sentiría inclinado a recibir a tal monstruo con un bostezo. Su idea de una «revolución» me parece vacua. Creo que la deconstrucción está implementada en una serie de intervenciones específicas, en circunstancias concretas, y creo que esto está muy acorde con lo que Rorty llama neopragmatismo, así como con la hermenéutica de Vattimo. Mi mayor reserva con respecto a Rorty y Vattimo —y en cierto modo derrideana— es la inocencia con la que contemplan todo esto, que lleva a un latente, o no tan latente, chauvinismo. Rorty tiene una excesiva tendencia a llamar a su programa de intervención «completar nuestro país» —con lo que quiere decir darse cuenta de los ideales de Estados Unidos—, que para mí no pone suficiente distancia entre la democracia existente que tenemos

aquí y la democracia por venir. Vattimo se ve demasiado inclinado a decir que todo esto llega al completar nuestra religión, esto es, al transcribir el «cristianismo», que es Occidente, lo que no pone suficiente distancia entre uno de los mesianismos concretos y la esperanza puramente mesiánica. Creo que ambos necesitan un mayor acercamiento a la hermenéutica de la sospecha para poner mayor distancia entre ellos y Estados Unidos o el cristianismo, para estar más atentos a lo que Levinas y Derrida llaman el *tout autre*.

J. W. R.: Quiero seguir aún unos minutos en la dimensión política de la deconstrucción. Tú has escrito alguna vez acerca de tu solemne deber de «divulgar la idea de que Derrida no es anarquista, relativista o nihilista». Me sorprende porque es, quizás, el mayor logro de tu *Rezos y lágrimas*, esto es, tu argumentación convincente de que la deconstrucción derrideana es impulsada por una pasión afirmativa, incluso religiosa, y, por tanto, la prueba definitiva de que Derrida no es un «loco». De nuevo, son palabras tuyas, no mías.

J. D. C.: ¿Dije «loco»? [*Risas*]

J. W. R.: Sí. No obstante, como tú mismo confiezas, al hacer de la deconstrucción algo respetable, existe siempre el peligro de domesticarla, de hacer inocuos a Derrida y la deconstrucción. ¿Cómo has negociado entre estos dos peligros de lo que, por un lado, llamas «los axiomas de la indignación», en los que los críticos automáticamente proyectan en Derrida sus peores miedos y, por el otro, lo que podríamos

llamar «la axiomática de la piedad», en la que los abogados religiosos de Derrida proyectan sus piedades más preciadas y queridas? O, más simplemente, ¿cómo hablas de la naturaleza afirmativa de la deconstrucción sin despojarla de su filo crítico?

J. D. C.: Bueno, después de hablar de la necesidad de hermenéutica de la sospecha, ésta es una buena pregunta, especialmente para mí, puesto que estoy más expuesto a este segundo peligro de hacer de ella algo «bueno», de hacerla pía. No quiero hacer de la deconstrucción algo bueno o pío, domesticar la deconstrucción. Si cambiara para hacerse buena, sería horrenda. Todos necesitamos críticas, gente que venga después de mí y me ponga en mi sitio respecto a las palabras que amo, como *amor*. Así que, por ejemplo, como tú sabes, Gregg Lambert me ha despellejado, como digo, por usar la palabra *amor*, que es una palabra realmente pía.¹ Es quizá la palabra más venerable y sentimental de nuestro vocabulario. De ahí que sea tan peligroso hablar acerca de amor y describir la deconstrucción como amor. Derrida habla de este modo, pero eso no lo mantiene a salvo. Cuando soy atacado en estos términos, intento mantenerme en guardia respecto a lo que hago. Éste es el peligro que

1. Véase Gregg Lambert, «Against Religion (Without “Religion”): A New Rationalist Reply to John Caputo’s *On Religion*», en *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, n° 2, abril de 2004, págs. 20-36. Véase también la respuesta de Caputo a Lambert, «Love Among the Deconstructibles: A Response to Gregg Lambert», en *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, n° 2, abril de 2004, págs. 37-57.

amenaza a lo que hago. Todo es peligroso, pero este riesgo es lo que Levinas llama un riesgo hermoso; es un peligro cuyos riesgos merece la pena asumir, porque evitar el amor es un riesgo aún mayor. Después de haber escrito la respuesta a Gregg, me acordé de la frase de Lacan citada por Žižek, «*les non-dupes errent*», los que son demasiado listos como para ser engañados por el amor se estafan a sí mismos; aquellos que no quieren que el amor los lleve a la perdición acaban perdidos. El amor cree en todo, pero al amor no se le engaña, que es la frase de san Pablo que Kierkegaard elabora en *Las obras del amor*. Ésta es la razón por la que Derrida pensó que la deconstrucción no puede funcionar sin amor. Así que debemos hacer exactamente lo que dices, «negociar» entre estos «peligros gemelos».

También ayuda a considerar el tipo de amor —la dimensión «buena»— que encuentro en la deconstrucción. Esta religión es una pesadilla para la ortodoxia, que está realmente infeliz con ella. Es algo que experimento muy a menudo. Por una razón u otra, colegas cristianos de culturas evangélicas me invitan a menudo a hablar acerca de la deconstrucción y la religión. No sé por qué lo hacen. Son gente diferente a mí, pero me invitan. Y entonces me encuentro hablando de la deconstruibilidad radical y la relatividad histórica del cristianismo, y me veo atacado por gente que dice que esto es destructivo, que es horrible, terrorífico, que es una monstruosidad. Una vez, una mujer joven me miró directamente a los ojos y dijo que el diablo me había enviado a su campus para poner a prueba su fe. ¡Y eso es bueno! Porque significa entonces que he sido malo, y eso es lo que se supone

que tenía que ser. [*Risas*] La deconstrucción debería ser mala en el sentido de evitar este peligro al que haces referencia.

J. W. R.: ¿Es importante para ti que la deconstrucción sea o buena o mala?

J. D. C.: No, si eso significa que todo es blanco o negro. Pero es importante mantener viva la tensión entre la afirmación y la crítica, entre lo posible y lo imposible. Siempre digo que, sin importar cuánto hay de crítica, la deconstrucción es afirmación, en la medida en que describe las difíciles, incluso imposibles, condiciones bajo las cuales se hace la afirmación. En este sentido debemos ser siempre «malos», quizá como en la canción de Michael Jackson «Bad». Para evitar la piedad, debemos ser terroríficos y desconcertantes, y eso es bueno, porque mi lema constante es que conseguimos los mejores resultados cuando nos enfrentamos a lo peor. En *Hermenéutica radical* decía que con el título del libro aludía a recuperar para la vida su genuina dificultad y desarmar las ilusiones que siempre estamos construyendo. Describir de manera sincera, en la medida en que podemos ser sinceros —si es que realmente podemos ser sinceros y explicar o admitir frente a nosotros mismos la total contingencia y deconstruibilidad de las cosas en las que creemos—: ése sería el comienzo. Si pudiéramos admitir hasta qué punto son malas las cosas, ése sería el comienzo de algo bueno, de una suerte de sinceridad radical con nosotros mismos. Eso inspiraría cierta compasión por los otros a causa de que podemos comprender que estamos todos en el mismo barco, todos naufragando.

Confesar la condición herida, fracturada, de nuestras vidas: ¡es así como somos! Y eso sería el comienzo de la sabiduría para la deconstrucción, el comienzo de algo bueno. Si todo el mundo creyera esto, si todos actuásemos de tal manera, habría mejores procesos políticos y mejores relaciones. Si la gente creyera realmente que no sabe a ciencia cierta qué es verdad, nuestras instituciones serían mucho más modestas y tolerantes.

J. W. R.: Podríamos decirlo acerca de casi cualquier cosa. Si hoy todos creyésemos a Karl Marx, el mundo sería un lugar más simple. Si todos fuésemos cristianos evangélicos, el mundo sería un lugar más simple. Pero nunca creeremos todos en lo mismo.

J. D. C.: Sí, sería más simple, pero en tal caso simplicidad significaría uniformidad.

J. W. R.: ¡Justo! Bien, entonces pensamos lo mismo, ¿no?

J. D. C.: Lo que yo quiero que crea todo el mundo es que no hay una sola cosa en la que creer. Quiero que todo el mundo comprenda el carácter profundamente contingente e histórico de lo que cree. Entonces, en vez de creer todo el mundo en lo mismo, todo el mundo afirmará el mismo derecho a ser diferente. Me refiero a algo como la univocidad del ser de Deleuze: lo que todas las cosas tienen en común es la singularidad de su diferencia. Ahí habría un florecer de las diferencias, y todos reconoceríamos que no sabemos lo que es verdad en un sentido esencial; no conocemos el Secreto.

J. W. R.: Desde luego, muchos son escépticos respecto a esta postura. Hay gente como Derrida —gente como tú— que puede vivir confortablemente con tal clase de contingencia. Pero, para mucha gente, tal clase de contingencia radical no sólo sería profundamente terrorífica, sino que podría acercarse a lo que podríamos describir como un tipo de psicosis. Y una descripción de esta psicosis podría ser la esquizofrenia, esa repentina experiencia de una contingencia radical cuando todo está fuera de control y nada es predecible o seguro.

J. D. C.: No estamos volviendo a negociar entre piedad y escepticismo. Sin recomendar el sufrimiento patológico ni promover la enfermedad mental, creo que lo que Heidegger y Kierkegaard decían acerca del «estar preparados para la angustia» (*Angstbereit*) es correcto y liberador.

J. W. R.: Quiero decir que creo que es, en parte, por eso por lo que tu público evangélico os responde así a ti y a Derrida. Porque entiende lo que estamos diciendo, y le asusta.

J. D. C.: Creo que parte de la salud mental genuina está en reconocer cierta psicosis fenomenológica, cierta locura o inestabilidad no patológica. A menudo me encuentro con gente que es capaz de vivir establemente con la misma visión del mundo desde el principio hasta el final —desde el nacimiento hasta la muerte— sin que ésta se quiebre jamás. Es posible que la hayan cuestionado y que hayan permanecido en ella sin perderla. Y nosotros los elogiamos y decimos que

son siervos buenos y fieles. Y pienso: «¡Eso estaría bien!». Lo admiro, pero, como intelectual, no puedo identificarme con ello: para mí, representa una estrechez de miras.

J. W. R.: ¿Estás diciendo que la deconstrucción de la que hablas... no es una elección?

J. D. C.: ¿Qué quieres decir?

J. W. R.: No has elegido cuestionar tu visión del mundo. No elegiste crecer incómodamente en la tradición en la que estás. Es algo que te ha ocurrido.

J. D. C.: Hacemos elecciones que nos llevan a esta situación. Elegir ser un intelectual implica que eliges seguir cierta dirección que va a ser arriesgada y peligrosa. Sigues por un camino que va a hacer cuestionables las cosas y va a hacer que parezca mejor y más cómodo no preocuparse por ellas. Pero los intelectuales se preocupan por todo: es su trabajo. Se complican con presuposiciones. Especialmente nosotros. Especialmente la gente que trabaja en filosofía y religión. Y hay cierta pérdida y cierto desasosiego en ello. Pero creo que hay un segundo nivel de alegría o afirmación, en el que reconoces lo que afirmas y amas, que no es finalmente reducible a esas determinadas estructuras finitas. Lo que afirmo sobrevive a la muerte de cualquier construcción dada y posee una mayor irreductibilidad.

Pero estoy de acuerdo con que uno puede llevar una carrera intelectual y permanecer en determinada fe heredada. Eso ocurre continuamente. Los intelec-

tuales están comprometidos con el cristianismo, aunque de un modo más sofisticado que los feligreses habituales. Lo admiro, aunque no esté en esa situación. En este punto sigo a san Pablo: si Dios es Dios, Dios no es parcial. Y si Dios no es parcial, entonces haber nacido como cristiano no puede tener ninguna ventaja respecto a haber nacido en otro tiempo y lugar, fuera del alcance del cristianismo. El problema del pluralismo religioso son los teólogos crecientemente radicales y sinceros, en pugna con los poderes establecidos. Roger Haight es un buen ejemplo en la tradición católica. Hay algo profundo e importante en otras, pero hay muchas tradiciones y se ha visto mucha violencia hacia ellas. Así que cuando hablo a jóvenes en los colegios evangélicos y digo: «Mira, supón que has nacido en un tiempo diferente, en un lugar diferente, y que nunca habías oído hablar del nombre de Jesús: ¿entonces qué?». Esa aporía me parece ineludible. A veces me dicen: «Los caminos de Dios son inescrutables y sería condenado». Y entonces digo: «Bueno, mira, piénsalo un poco más. Estoy aquí para preguntarte por eso». Pero eso es realmente lo que piensan.

J. W. R.: Y hay cierta honradez en ello.

J. D. C.: Desde luego.

J. W. R.: Justo así es tu reacción con Derrida. Tu reacción frente a Derrida parece ineludible, porque cuando te enfrentas a su escritura tienes la sensación de que es acertada. Describe tu experiencia intelectual de cierto modo. En cambio, cuando John Searle o

Noam Chomsky se enfrentan al texto de Derrida no tienen la misma sensación, ¿verdad? Y no es que estén atrapados en cierta concepción del mundo cristiana evangélica, es que están atrapados en... Bueno, «atrapados» es una palabra inexacta... Están en un marco intelectual diferente.

J. D. C.: Creo que siempre debemos situarnos en un marco intelectual, aunque reconociendo que no estamos atrapados en él. Pero lo que dices de Derrida es verdad. La deconstrucción tiene una finura especial respecto a eso, una habilidad para moverse entre marcos intelectuales que le permite ser atacada no sólo desde la derecha, sino también desde un punto de vista de izquierdas clásico liberal que desea fundamentos firmes e ilustrados, en los que la deconstrucción se considera una forma de relativismo. Así que ahí hay una crítica de Derrida que viene de la izquierda —lo ves en el *New York Review of Books*—, del mismo modo que se da una crítica desde la derecha cristiana. Es un hombre de izquierdas, desde luego, y no de derechas, pero se opone a los axiomas y las certidumbres de la Ilustración.

J. W. R.: Si tal es el caso, ¿qué sentido tiene para ti el propio reclamo de Derrida de que su proyecto es una extensión de la Ilustración?

J. D. C.: Cuando Derrida dice que la deconstrucción significa el derecho a decir o a cuestionar cualquier cosa, que la democracia es deconstrucción porque ambas implican el derecho a hacer cualquier pregunta, está diciendo que la deconstrucción es una

continuación de la Ilustración, pero por otros medios. Es una continuación más crítica de la Ilustración, con las mismas aspiraciones a la emancipación, la libertad de pensamiento y las libertades democráticas. Pero su objetivo es el de ser ilustrado respecto a la Ilustración y ser crítico de su idea de crítica pura y razón pura. La Ilustración vuelve a una noción de certidumbre racional y universalidad que no se sostiene tras el auténtico tipo de crítica por el que Derrida es conocido. Si la Ilustración significa el derecho a hacer cualquier pregunta, entonces es el derecho a cuestionar la Ilustración.

J. W. R.: Entonces, ¿estarías también de acuerdo con Heidegger en que la búsqueda de la metafísica llega a su fin con Nietzsche?

J. D. C.: Como Derrida, sospecho de la periodización que implica hablar de ese modo. Hay textos en los que incluso Heidegger desistiría de tal discurso. Derrida no piensa que la modernidad haya acabado y que haya algo que vendrá después. Por ejemplo, las conferencias bianuales que organicé en Villanova, y que Derrida encabezó, se titularon «Religión y posmodernismo». Derrida objetó que la palabra «posmodernismo» no era pertinente (y no estaba tampoco conforme con «religión», así que es un milagro que apareciese). No le gustó el empleo de «posmodernidad» porque no cree que la modernidad sea algo que haya acabado, y piensa en sí mismo como un filósofo moderno que está continuando el proyecto de la Ilustración en nombre de una *nueva Ilustración*. Por la misma razón, no quiero disociarme de la Ilustración —de sus aspi-

raciones—, de lo que promete. Las promesas de la Ilustración son las promesas con las que aún nos identificamos. Nos constituyen. Libres de la autoridad, de las jerarquías, de la inmovilidad social que conllevan las circunstancias que rodean nuestro nacimiento, así como el género y la clase, ¿quién no querría tal libertad? Así, tanto si hablamos de una post-Ilustración postestructural o de una Ilustración sin Ilustración, la idea es la de encontrar una Ilustración más abierta, más crítica. El último fracaso de la Ilustración creo que fue su reduccionismo al afirmar que el mundo no es «otra cosa sino» la razón o que no es «otra cosa sino» el progreso del espíritu o de la ciencia, etc. Eso clausura la fuerza crítica. Es una postura acrítica porque es una crítica lanzada desde el punto de vista de un principio absoluto que no puede ser sostenido críticamente. Así que criticamos esa crítica: somos pos-críticos.

Lo que los intelectuales no vieron venir es el modo en que esto abrió la puerta a lo postsecular. La modernidad era secularizante, y su crítica de la modernidad abrió la puerta a algo que iba más allá del reduccionismo secular. Cuando Nietzsche afirma: «Dios ha muerto», está diciendo que no hay centro, que no hay un único y omniabarcante principio que lo explique todo. Hay solamente una multiplicidad de ficciones o interpretaciones. Y claro, si no hay un principio omniabarcante único, eso significa que la ciencia es también una interpretación más, y no tiene un acceso exclusivo a la verdad absoluta. Pero si eso es cierto, los medios acientíficos de pensar acerca del mundo, entre ellos los medios religiosos, reemergen. La idea de cierto tipo de momento postsecular emerge preci-

samente de lo que Nietzsche llama «la muerte de Dios», porque es la muerte de cualquier versión del monismo o el reduccionismo, incluida la secularización. Nietzsche se tenía por voz profética, pero no lo vio venir.

J. W. R.: Antes de emprender una discusión más completa sobre el posmodernismo, quería apuntar otro de los peligros que surgen al interpretar a Derrida, y que tiene que ver con la naturaleza de su trabajo, más ocasional que sistemática. ¿No te preocupa que, al sistematizar el trabajo de Derrida, acabe cayendo en la comodidad académica? ¿Qué haces para que eso no ocurra?

J. D. C.: Creo que todo es muy ambiguo y peligroso, y siempre estamos negociando. Así que cada vez que disipas un problema, creas otro. Me gusta decir: mira, Derrida no está loco, lo que ocurre es que no es sistemático; es un escritor de vanguardia, pero no está loco. Y aquí está lo que él dice, en esencia, de una forma coherente y accesible. Esto es precisamente algo que Derrida hacía muy bien; ahí es donde lo entendí. Si hago esto, he repelido un peligro —uno peligroso—, pero he creado otro nuevo, y ahora hay nuevos peligros y nuevos monstruos por los que preocuparse. Así que, hagas lo que hagas, será peligroso. No hay ninguna respuesta inocua a las preguntas serias. Así, muchos peligros representan una amenaza mucho mayor que otros, y decir que Derrida es irresponsable es un peligro particularmente notorio. Destruye todo lo bueno que la deconstrucción hace por el pensamiento, porque la deconstrucción abre las cosas de un

modo que creo que es fructífero y prometedor, liberador y productivo. Así que denunciarlo en estos términos —una parte considerable de los cuales están inspirados en un prejuicio anglo-americano contra todo lo continental— es destructivo. Así que, quizás, he creado otro problema y, tal vez, alguien vendrá después de que me retire y hará que Derrida parezca mucho más peligroso. O tal vez pasará por alto a Derrida y se concentrará en otro.

J. W. R.: Vayamos de Derrida a Caputo, si tal cosa es posible. Como sabes, en su reseña de *Rezos y lágrimas*, el último Charles Winquist, siguiéndote, jugaba con los nombres *Jack*, *Jacques* y *Jackie*, implicando no solamente un deslizamiento del lenguaje, sino también un deslizamiento entre identidades.² Y, sin duda, a pesar de vuestras obvias diferencias, a veces es difícil distinguir entre Caputo y Derrida, o, al menos, al leer las investigaciones que has realizado sobre Derrida o con el propio Derrida, es difícil identificar cuándo acaba uno y cuándo empieza el otro. Así que ¿cómo haces esta distinción en tu mente? ¿Dónde acaba el pensamiento de Derrida y dónde comienza el tuyo?

J. D. C.: Jacques es una musa que me inspira y, como he dicho muchas veces, que me cortó la lengua. Si miras mi primer par de libros, verás que son absolutamente sobrios y formales, en absoluto capricho-

2. Véase Charles Winquist, «Postmodern Secular Theology», en *The Surface of the Deep*, Aurora, CO, Davies, 2003, págs. 199-212.

sos. Tanto *El elemento místico en el pensamiento de Heidegger* como *Heidegger and Aquinas* eran ejercicios absolutamente académicos. Entonces comencé a pelearme con Derrida y ello me obligó a hablar con mi propia voz. Desde luego, no fue peligroso en la medida en que ya tenía un puesto asegurado como profesor y me sentía más seguro. Derrida cita una frase de Lacan que me gusta mucho: «Dar un regalo es dar algo que no se tiene». Eso es lo que hizo Derrida; me dio algo que él no tenía: ¡yo mismo! Me devolvió a mí mismo porque me permitió encontrar mi voz. Es interesante que esto ocurriera cuando dejé de estar bajo el hechizo de Heidegger. Trabajé en Heidegger durante veinte años, desde que empecé el doctorado, en la década de 1960, hasta la mitad de la de 1980, y le estoy agradecido por haberme ayudado a romper la malla del catolicismo dogmático y llevarme al mundo filosófico contemporáneo. Gracias a Heidegger, tengo un modo mucho más histórico de mirar mi catolicismo. Pero, gracias a Derrida, vi que Heidegger estaba contándonos otro gran relato, una metanarración acerca del comienzo de Occidente. Así que, en la mitad de la década de 1980, cuando resultó evidente la profunda vinculación de este pensamiento con el nacional socialismo, el hechizo se rompió. Heidegger hechiza a la gente, y, en mi caso, el hechizo lo rompió Derrida. La gente a la que no le gusta Heidegger o Derrida intenta emparentarlos, pero creo que son muy diferentes. Derrida me liberó de Heidegger.

¡No creo que Derrida sea sólo un nuevo hechizo! Al contrario, comencé a escribir con mi propia voz como nunca lo había hecho hasta entonces. Como los predicadores, puedo citar la hora en la que volví a na-

cer: ocurrió en 1984 (¡aciago día!), cuando estaba escribiendo los tres últimos capítulos de *Radical Hermeneutics*. Fue entonces cuando encontré mi voz. Seguía concentrado en el manuscrito, sabiendo que el libro no estaba acabado, que faltaba algo, cuando me di cuenta de que lo que faltaba era lo que *yo* quería decir, y esos tres capítulos marcaron el curso de todos mis trabajos ulteriores. He estado escribiendo y reescribiendo esos tres capítulos cada vez. Ellos prefiguran *Against Ethics* y, en realidad, todo lo que he escrito después, pero muy especialmente *Rezós y lágrimas*, que es, de hecho, un «juego de Jacks».* Aunque no sé quién es quién en ese libro. Quizá debería decir que me inspiro en Derrida, y llego donde él no llega. No está interesado en la religión del mismo modo que yo. Somos realmente muy diferentes. Él es un judío argentino; yo, el nieto americano de unos inmigrantes católicos italianos. A él puede considerársele ateo; a mí, cristiano. Él es un intelectual famoso en todo el mundo, yo... Bueno, dejémoslo.

Tengo la sensación de que, al leerle, sé instintivamente lo que intenta, puesto que yo tengo el mismo tipo de impulso. Pero despliego mis impulsos en varios apartados. Él me tiene por teólogo. En el libro que le editó Mark Dooley, Mark entrevistaba a Derrida sobre *Rezós y Lágrimas*, y, a lo largo de la entrevista, cada vez que se refería a mí, lo hacía en cuanto teólogo americano. Así que voy en una dirección en la

* Juego de palabras entre los nombres «Jack» y «Jacques», citados anteriormente, y «the game of Jacks», «el juego de las tabas» o «boliches», en el que cuenta tanto la agilidad como el componente de azar y apuesta. (N. del t.)

que él no va, atiendo a problemáticas cercanas al cristianismo que él no atiende, y estoy más profundamente implicado en el «mesianismo concreto» que es el cristianismo.

Otra diferencia entre él y yo es que no pongo el mismo énfasis que él en el psicoanálisis. Cuando aplico la deconstrucción al psicoanálisis, simplemente resulta ser otro gran relato. Creo que la idea del inconsciente es un recurso crítico crucial para tener en tu caja de herramientas, pero no pongo mucha atención en los detalles de cualquier teoría del inconsciente, que me parece que produce nubes fantásticas y mitológicas. Creo que el psicoanálisis es un discurso profundamente histórico, constituido por la literatura a la que recurre —las narraciones de la mitología griega, por ejemplo— y eso es extremadamente dudoso como ciencia empírica. Derrida es francés y le da al psicoanálisis más crédito del que yo le doy; que tengo una actitud más americana respecto al psicoanálisis. Creo que es, en gran parte, lo que Rorty llama una «forma de escritura» —interesante especulación—, pero no presto atención a sus especificidades, como puedes comprobar en la escasez de referencias al psicoanálisis que hay en mis textos. Lo lee gente de los departamentos de literatura comparada y religión, pero raramente gente formada en las ciencias naturales y médicas.

Quiero volver a la cuestión del nombre. Cuando supe que su nombre era Jackie, resultó un feliz hallazgo, como una bendición. Jacques es un pseudónimo. Tras Jacques está Jackie, que es el nombre que figura en su pasaporte, el nombre por el que se le llama en familia, etc. Me resultó conmovedor. Es una suerte de

alma gemela lejana para mí, y por él escribo en mi nombre. Aunque es algo que sólo puedes hacer en la recta final de tu carrera académica. No es una buena idea empezar escribiendo del modo en el que lo hago ahora. Puedes buscarte problemas. [*Risas*] Nunca podría haber escrito *Against Ethics*, por ejemplo, si *Radical Hermeneutics* no hubiese sido un éxito y me hubiese traído cierto renombre. Así que, siguiendo a Jackie, voy a dejar que salga todo a la luz. Voy a escribir justo lo que Jack está pensando.

J. W. R.: Eso debió de ser liberador.

J. D. C.: Estimulante. Casualmente, hay otra figura aquí de la que no estamos hablando y que es realmente importante para mí; me refiero a Kierkegaard. Más pseudónimos.

El modelo de literatura estética para mi modo de escribir es Kierkegaard; es decir, de nuevo, otra diferencia entre Derrida y yo. Derrida es un escritor de vanguardia, sutil, escurridizo, travieso. Soy un escritor travieso, pero no como Derrida, que es muy difícil de leer. He leído a Derrida durante años, pero cada vez que cae en mis manos uno de sus nuevos textos tengo que trabajarlo lentamente. Es siempre difícil. Yo no escribo así, ni lo intento. La persona que me inspira como escritor es el Kierkegaard de la literatura de pseudónimos. Pero lo que Kierkegaard y Derrida tienen en común —y lo que encuentro en ambos— es lo siguiente: Kierkegaard tiene esta sensibilidad profunda, grave, seria, sepulcral —su nombre significa cementerio, sepultura— que está expresada en un humor brillante. Derrida también la tiene, pero el es-

tilo de Kierkegaard es mucho más accesible. Kierkegaard es la influencia más presente en mi desarrollo. Kierkegaard ha sido siempre mi héroe, imbatible, desde que tenía 18 años, cuando lo descubrí por primera vez; lo ha sido como escritor, no importa en qué punto de mi vida: tanto cuando estudiaba a santo Tomás, como después, con Heidegger y Derrida. Lo que he intentado cultivar, lo que he aprendido de Derrida y Kierkegaard, es este poder para reír a través de las lágrimas, lo que distingue a ambos de Heidegger. Como dice Johannes Climacus, el humor le sirve a la religión para ir de incógnito.

J. W. R.: ¿Ha cambiado Derrida tu manera de leer o pensar sobre Kierkegaard?

J. D. C.: Sí. He intentado juntarlos a ambos conscientemente. En ocasiones, he bromeado acerca de lo que llamo la «deconstrucción danesa». Escribo en un espacio marcado por la proximidad o congenialidad de la deconstrucción y Kierkegaard. Son vecinos, hermanos en cierto modo, si bien Kierkegaard es cristiano y religioso en un modo en que Derrida no lo es. Pero fue Kierkegaard quien me ayudó a entender a Derrida. Una vez, estando juntos en un congreso en Italia, al que solía ir en la década de 1980, Derrida charló sobre indecibilidad. Ésa fue la primera vez que le oí decir que indecibilidad no es lo opuesto a decisión, sino que es la condición de posibilidad de una decisión. Cuando le dije: «¡Eso es *Temor y temblor!*!», Derrida repuso: «¡Por supuesto que sí!». Y entonces fue cuando surgió *Against Ethics*. Decidí presentar una reconstrucción derrideana de *Temor y*

temblor (¡justo del mismo modo en que *Radical Hermeneutics* era un tipo de reconstrucción de *Repetición!*). Entonces ocurrió algo divertido, aunque terrorífico. Al mismo tiempo que apareció *Against Ethics*, Derrida publicó *Dar la muerte*, que, desde luego, no pude tener la ocasión de leer. ¡Así que leí el libro de Derrida con algo de temor y temblor porque mi predicción de una lectura derrideana de *Temor y temblor* sería contradicha por su aparición real! Pero creo que no fue así. Derrida no se cansa de decir cuán difícil es tomar una decisión, cuán indecidible es la situación, qué complicado resulta economizar la ansiedad a la hora de tomar una decisión, y esa es la razón de que sea una decisión real. Desde cierto punto de vista, eso es lo que es la deconstrucción, eso es de lo que trata. Derrida subrayará el juego especular de complicaciones que subyacen a una decisión, pero Derrida te está diciendo lo que te dice *Temor y temblor*: llegado a cierto punto, la deliberación debe cesar, y uno debe decidir.

Entonces me di cuenta de que se trataba de entender la deconstrucción como esteticismo, antirreligiosidad o irresponsabilidad ética. Decidibilidad significa que hay un procedimiento de decisión formal para una decisión, que se puede derivar una secuencia de acciones o decisiones formalmente; es decir, que es decidible formalmente, que es programable. Pero lo que le interesa a Derrida son las situaciones formalmente indecidibles, que es de lo que trata Kierkegaard. Es también lo que interesaba a Aristóteles, que fue el primero en ver realmente que tomar decisiones éticas, que requieren *phronesis*, no es formalizable.

J. W. R.: Algunas de las críticas más recientes a Derrida han relacionado esta noción de indecibilidad con el filósofo político Carl Schmitt.

J. D. C.: Esa objeción es útil para decir algo importante. El decisionismo de Schmitt es un tipo de versión hiperbólica de subjetividad en la que la esencia de la decisión es una descarga subjetiva. Pero Derrida siempre dice que la decisión es la decisión del otro en mí, el movimiento que realizo en respuesta al otro. Decidir algo es responder a lo que se pide de mí, lo que el otro me dirige, esta situación única, singular, que lo exige todo. Es un punto de vista mucho más radicalmente «responsable» que un punto de vista decisionista. Una gran parte del discurso «existencialista» es decisionista, pero, si vuelves al propio Kierkegaard, verás que él también propone la noción de la respuesta al otro que viene a mí. Él vio la fe de Abraham como *hineni, me voici*, que es un modelo para Levinas y Derrida.

J. W. R.: En tu vínculo con Derrida y Kierkegaard, cuando discutes la catalogación de la deconstrucción de Derrida como «ciencia judía», dices que Derrida ha estado comprometido con cierta «reinención del judaísmo». De modo similar, puede decirse que tu lectura de Derrida y la deconstrucción en conjunción con Agustín y Kierkegaard es una reinención del cristianismo. ¿Lo ves así? En tal caso, ¿se podría llamar a esto una recuperación de un cristianismo judío?

J. D. C.: Eso es lo que me gustaría haber hecho, y sería una ingenuidad por mi parte pensar que he rein-

ventado el cristianismo, o una versión del cristianismo; reproducirlo en una forma nueva y diferente que le dé nueva vida y lo extienda, una forma que reconozca su raíz judía. Haberlo conseguido sería un sueño, y muy especialmente haberlo hecho evitando el súper sesionismo, manteniendo la judeidad de Jesús, de Yeshuah, como le llamo en *Against Ethics*. Desde luego, he aprendido esto de los mejores exégetas del Nuevo Testamento, que ven a Jesús en una línea de continuidad con los profetas y con la tradición judía del amor al prójimo, que intenta reafirmar y profundizar. En la entrevista con Richard Kearney, Derrida asegura que los profetas nunca están lejos de la deconstrucción. Veo la corriente profética en conexión con el Agustín de las *Confesiones*, así que todo esto fluye conjuntamente en la figura, para mí paradigmática, del hombre de «rezos y lágrimas», que encarna el deseo de Dios, y la cuestión de qué amo cuando amo a mi Dios. En este sentido, el cristianismo es también una ciencia o práctica judía. Para mí la deconstrucción toca un nervio —un nervio mesiánico y profético— que va desde los profetas hasta el cristianismo profético pasando por Jesús.

Desde luego, como hemos dicho anteriormente, debemos evitar ponernos demasiado piadosos y hacer las cosas demasiado simples. Cuando digo «profético», en una suerte de recurso literario, tiendo a condensar en él todo lo que es bueno, justo y verdadero, sin tomar nota de cuánta violencia y jerarquía hay incluso en los profetas. He escrito en alguna parte que Amós dijo que quería una religión sin religión, pero eso no es exactamente cierto. Él sólo quiere la religión para corregir su error. Así que debo evitar cierta tendencia a presentar

una imagen destilada, simplificada, de lo profético, y después llamarla judaísmo y después etiquetar la deconstrucción de judía y, entonces, presentar el cristianismo como una expansión de su virtud originaria. La religión es mucho más violenta y complicada que eso.

Pero querría estar siempre comprometido con cierto tipo de reinvencción de la religión bíblica, en diálogo con la deconstrucción. Esto es a lo que me dedico. Me molesta que los filósofos traten de aislarse de la tradición bíblica, que sean desdeñosos e incluso despectivos con ella. Incluso cuando los filósofos continentales hablan acerca de exponer la filosofía a su «otro», ¡con otro suelen querer decir literatura o psicoanálisis! ¡No se refieren a las Escrituras (o a las ciencias naturales), aunque les digas que las Escrituras son literatura! No se refieren a eso. Por eso quiero que la filosofía sea vulnerable a la religión, y quiero exponer la religión a los recursos de la crítica filosófica, ocupar el espacio entre ellos. En la Universidad de Syracuse tengo la oportunidad de trabajar en el Departamento de Religión, así que no tengo que estar explicando lo que hago todo el tiempo: ¡la gente del departamento ya está interesada en la religión! Y es este espacio entre religión y filosofía lo que actualmente me interesa. Quizás ahí no hay algo como «religión» o «filosofía». Quizá son modos muy contingentes que tenemos en Occidente de expresar lo que Tillich llama la «preocupación última» o lo que los deconstruccionistas llamamos la afirmación de lo incondicional o la afirmación de lo imposible.

J. W. R.: Creo que iré a la cuestión acerca del giro teológico de la filosofía contemporánea, en la medi-

da en que la conversación nos ha llevado hacia allí. Mientras que algunos han sido extremadamente críticos respecto al llamado giro teológico de la fenomenología en particular, y de la filosofía en general, tú has sido la vanguardia del establecimiento y potenciación de este floreciente campo de la filosofía continental de la religión. Algunas cuestiones respecto a ello: primero, tradicionalmente, se ha hecho una distinción entre la teología y la filosofía de la religión. ¿Cuál es la distinción? ¿Decías antes que te oponías a que Derrida te llamase teólogo? ¿Por qué? ¿Para ti cuál es la diferencia entre ser un teólogo y un filósofo de la religión?

J. D. C.: Lo que hoy llamamos filosofía continental de la religión, este giro teológico en la fenomenología y la deconstrucción, es un giro a los fenómenos que nos salen al paso, y eso se ha olvidado durante mucho tiempo. Hasta este momento, no ha sido por modestia por lo que he declinado ser denominado teólogo, del mismo modo que Johannes Climacus declinaba ser denominado cristiano: nunca he llegado tan lejos como la teología, nunca he tenido la valentía de decir que lo que hago es teología. Al fin y al cabo, es una cuestión disciplinaria; mi preparación es filosófica; me formé con Kant y Husserl, no con Schleiermacher y Karl Barth. Soy un «amateur», un amante de los asuntos teológicos. Los leo tanto como puedo, pero no tengo tal clase de preparación disciplinaria. Pero parece también que requiere gran audacia decir que haces teología, que tienes algo que decir sobre Dios. Ésa ha sido mi actitud hasta hace poco. Pero entonces, en *La debilidad de Dios*, decidí ceder, o qui-

tarme la máscara. Decidí que podría mostrarme tal cual soy, que podría salir adelante si me presentaba como teólogo, no en la forma de un reclamo audaz, sino en la forma de una confesión. «*Comment ne pas parler?*» No puedo no hablar sobre Dios. No puedo hablar de nada más. No importa donde comience, siempre acabo llegando a Dios de un modo u otro. Y desde el momento en que eso es lo que la palabra *teología* significa, entonces lo confieso. No escribo sobre la historia de la religión, sino sobre Dios. Soy un teólogo filosófico que se preocupa del acontecimiento que se agita y late en la religión bíblica, y especialmente en la religión cristiana, buscando lo que es incondicional en la actualidad condicional e histórica del cristianismo.

El significado del posmodernismo es debilitar la diferencia clásica entre la teología y la filosofía. La distinción entre la fe y la razón, por ejemplo, no vale para mí. Considero que la razón está profundamente estructurada por la fe y que toda fe que no es simplemente una locura está obligada a reflexionar sobre sí misma, y, por tanto, es racional en ese sentido. Prácticamente toda la filosofía contemporánea tiende a mostrar el modo en que comprender algo es operar en un marco de comprensión que tiene que permanecer cuidadosamente en su lugar para que puedas hacer algo. Ese marco de comprensión es como una fe. Es una estructura presuposicional que está siempre a prueba, pero que tiene que ocupar siempre su lugar.

Del mismo modo, la distinción entre natural y sobrenatural también se disipa. Considerar que hay un orden natural al que se imbuje de cierto influjo sobrenatural, que se produce un incremento sobrenatu-

ral de nuestras facultades es como creer en magia. ¡Es bueno que me fuese de Villanova justo cuando me estaba poniendo tan herético! Para pensar con claridad sobre la religión tienes que vaciar tu cabeza de supranaturalismo y magia: ésta es nuestra deuda permanente para con Tillich. Una fe religiosa es un sistema simbólico heredado, una hermenéutica, una manera simbólica de ver las cosas que nos ha sido transmitida por una tradición literaria y cultural hacia la que sentimos una consonancia inherente.

De modo que no hay entre la filosofía y la teología distinciones nítidas que podamos hacer y que yo no pueda deconstruir si me dan un ordenador y una hora y media. La disputa entre ambas es una pelea de enamorados. Se reduce principalmente a la medida en que estemos dispuestos a hablar sobre Dios. Cuando nuestro discurso vuelve una y otra vez a Dios y no podemos evitarlo, entonces pensamos: bueno, esto tiene que ser teología. Y esto se puede permitir mientras se trate de una confesión y no de una auto-felicitación.

J. W. R.: Me pregunto, no obstante, de qué manera falla esta distinción después de las teologías de la muerte de Dios de la década de 1960. Tal y como han sugerido teólogos posmodernos como Mark C. Taylor y Charles Winquist, después de la muerte de Dios incluso la distinción entre la teología confesional y el agnosticismo filosófico de la filosofía se viene abajo. Esto es, se hace cada vez más difícil distinguir el discurso sobre Dios de otras formas de discurso.

J. D. C.: Coincido contigo en lo de que la muerte de Dios nos ayuda a debilitar esta distinción. Como

dice Taylor: «La religión es a veces más interesante donde es menos visible». Yo añadiría simplemente que, a pesar de la importancia que el movimiento de «la muerte de Dios» haya podido tener en éste y en otros sentidos, no se ha demostrado que sea la última palabra al respecto, tal y como vemos en el mismo «giro teológico» que estamos tratando, que no considero que hubiera podido preverlo el movimiento de la muerte de Dios. El discurso sobre Dios, el lenguaje sobre Dios, la importancia creciente de las *Confesiones* de san Agustín en figuras seculares como Lyotard y Derrida, o la importancia de san Pablo para Badiou, Agamben y Žižek; todo esto ha de ser seguramente una sorpresa para este movimiento. Esto significa que la noción distintiva de Dios y del discurso sobre Dios sigue estando viva y teniendo importancia, significa que se ha reafirmado a sí misma. No tiene sentido describir la *Circunfesión* de Derrida en los términos de la muerte de Dios. Cuando Derrida llenó aquella sala de baile de Toronto en la A.A.R., esas mil quinientas o dos mil personas que habían acudido a escucharlo, no estaban ahí para oír hablar de la muerte de Dios. El «deseo de Dios» sería mucho mejor. Nuestro discurso sobre Dios es un lenguaje históricamente contingente, por supuesto, y —¿quién sabe?— quizás algún día ya no dispongamos de este lenguaje. Quizás el lenguaje se transforme en otra cosa. Pero, en este momento, después de la muerte de Dios, parece que Dios está regresando. El nombre de Dios no está muerto, pero el lenguaje de Dios es muy cautivador, y Derrida en particular ha respondido a él. No creo que hayamos acabado con ello. No creo que el nombre de Dios vaya a dejarnos solos, al menos no

por el momento. No sabemos cómo no hablar de Dios. Creo que Dios está provocándonos, acechándonos como un fantasma. Es una «hauntología», pero no un trabajo para la funeraria.

Me llama la atención que los teólogos cuenten con algo que sea aplicable a ellos y no a los filósofos —¡he aquí quizá la manera de distinguirlos!—. Cuando los filósofos tratan de nombrar el así llamado tema de interés definitivo, o aquello que los inquieta al nivel más profundo, tienen que recurrir a un vocabulario inventado. Hablarán de «ser», «sustancia» o «mónada», o emplearán alguna construcción parecida. Erigen un vocabulario técnico. Pero los teólogos se basan en un mundo que está profundamente arraigado en nuestra vida consciente e inconsciente, en nuestra vida cotidiana y en nuestros momentos más sublimes, en nuestro nacimiento, muerte y lo que hay entre medias. Los filósofos no tienen nada que pueda competir con esto. El nombre de «Dios» es un nombre que aprendemos en el regazo de nuestra madre, una palabra que está profundamente enterrada en nuestro lenguaje, algo que sale a la luz en el análisis que Levinas hizo del *adieu*. Es una palabra que satura nuestra existencia y, desde mi punto de vista, infinitamente analizable desde la deconstrucción y de final abierto. Tal y como dice Deleuze, éste es el acontecimiento que nos invita, que nos espera. Parece que no llegamos nunca al final de esta palabra, nunca terminamos de sondearla y determinar el efecto que tiene en nosotros, lo que nos ha hecho. En este sentido, esta palabra contiene una provocación más profunda que cualquier otra cosa, y su significado permanece siempre ante nosotros. Es esto lo que no me gusta de la noción de la muerte de Dios.

Dejando a parte el hecho de que se ha demostrado que es una mala predicción, la estructura discursiva de la idea es tratar el nombre de Dios como algo que hubiéramos dejado atrás. Es un lenguaje demasiado tajante, como si de ahora en adelante esta palabra tuviera que anularse y reempaquetarse de una forma más accesible y mundana. Suena como Hegel diciendo que el arte es una forma que el absoluto ha dejado tras de sí. Para mí el nombre de Dios está más adelante: es el nombre de una provocación o una solicitud y es indecidible.

J. W. R.: Esto tiene sentido, porque para muchos las expresiones «muerte de Dios», «teología secular» o «religión sin religión» parecen casi sinsentidos, hasta que empiezan a leer los textos de las que surgieron.

J. D. C.: Sí. Creo que aquí hay un error intrínseco acerca del lenguaje de la muerte de Dios, que se aclara cuando lo estudias. Pero no sólo tiene una forma retórica engañosa sobre la muerte, sino que sigue una lógica perturbada de transcripción o transferencia. Para evitar entenderlo mal, para salvar la expresión, siempre debe estar reinscrito en un contexto más afirmativo. No creo que la expresión «religión sin religión» sea una lectura errónea, sino que debe ser entendida como una afirmación de algo que está abierto, en curso y futuro, aunque bajo cierta dispersión. La religión pasa por una situación crucial de crítica y delimitación —y esta fase de la crítica puede asociarse ciertamente a la muerte de Dios—, pero entonces surge el otro fin. Discursiva, retórica, lógicamente, la noción de la muerte de Dios sugiere una finalidad y una mortali-

dad que es demasiado simple, demasiado decisiva. En la década de 1960, dijo Derrida: «No creo en la simple muerte de algo». Estaba hablando en ese momento de la muerte del libro. Para él, la muerte tiene un modo específico de vivir. Y, por supuesto, *Espectros de Marx* es una «hauntología», la lógica de los espectros que nos acechan; no sólo el mismo Marx, sino la justicia y la democracia venidera, que no están ni vivas ni muertas, que no son ni ser ni no-ser. Así que es correcto cuando decimos que algo que está muerto no está muerto, y continúa acechándonos. Al final, hablo de la muerte de Dios en un sentido estrecho, en el sentido de una crítica de la ontoteología, del Dios de la metafísica, y, en particular, del Dios de la soberanía, el poder y la omnipotencia. Pero sigo adelante porque hablar de la muerte de Dios en cualquier sentido final sería hablar de «la muerte del deseo», «la muerte del amor» o «la muerte de la afirmación». Ahora, desde luego, podemos criticar indefinidamente los ídolos de la ontoteología, practicar indefinidamente cierta muerte de Dios, pero siempre como parte de un pacto con un proyecto más abierto. A este respecto, la descripción de Dios de Anselmo, como aquello para lo que no hay nada más grande, es útil, porque es una noción «autodeconstructiva»: sea lo que sea que quieras decir que es Dios, Dios es más. La auténtica constitución de la idea es la de deconstituir toda constitución. Y eso encaja en la idea. La fórmula más correcta para describir a Dios es que no hay fórmula con la que Dios pueda ser descrito.

Siempre practico una teología de la muerte de Dios estratégica, la muerte de determinado ídolo, por encima de los del poder. En este sentido, Dios debería

someterse a una muerte continua. Pero me parece más productivo y fructífero pensar en Dios como el objeto de afirmación y deseo. Así, la pregunta no es si hay un Dios —ni tampoco si hay deseo—, sino la cuestión que Derrida toma de las *Confesiones* de Agustín: «¿Qué amo cuando amo a mi Dios?». Dios es el nombre —un nombre infinitamente traducible— de lo que amamos y deseamos, y de la afirmación; y, en mi opinión, la pregunta es: ¿qué es eso?, ¿qué es aquello que deseo? Así, la «muerte de Dios» no es una noción para la que haya encontrado demasiado uso. Desde luego, el nombre de Dios es histórico, contingente, y puede serlo por el amor de Dios, y en el nombre de lo que deseo, tendremos que dejar su nombre. No tengo información que transmitir sobre ello. Puede que este nombre se marchite y dé lugar a algo completamente imprevisible. Esto significaría que cierta muerte de Dios puede ser acomodada por lo que llamo la afirmación de su nombre, puesto que no es el nombre de Dios lo que afirmamos, sino algo —algún «acontecimiento»— que es afirmado *en* nuestra afirmación del nombre de Dios.

J. W. R.: Dices que no sueles hablar de la muerte de Dios. La idea de la muerte de Dios, sin embargo, todavía desempeña un rol principal en la filosofía de Gianni Vattimo. Me pregunto si ese uso matizado del discurso de la muerte de Dios podría ser más aceptable en tu comprensión. Por ejemplo, en *After Christianity*, en vez de decir simplemente que Dios ha muerto, usa la frase «el Dios que ha muerto»; en *El futuro de la religión*, el libro que escribió con Richard Rorty, repite irónicamente el dicho «Gracias a Dios soy ateo»; y

en la conversación que mantuve con él para el presente libro aborda la importante relación entre la ontología débil y la muerte de Dios cuando dice que ya no hay «fuertes razones para ser un ateo». ¿Cómo interpretas la significación de estas frases de Vattimo, tanto en relación con tu trabajo como al suyo?

J. D. C.: He podido utilizar en gran medida las herramientas que me ha proporcionado Vattimo, y siento gran afinidad con las ideas que estás describiendo. Él es uno de los héroes de la actual recuperación del discurso religioso. Considero el proyecto de Vattimo similar al mío: radicalizar la aventura hermenéutica, llevarla a su extremo, y hacerlo en diálogo con el cristianismo. También siento gran admiración por la temática de la «debilidad» que él ha colocado, casi en solitario, en el centro del discurso posmoderno filosófico. Vattimo, junto con Benjamin y Derrida —y san Pablo—, es una de las figuras principales en mi propio discurso acerca de la debilidad de Dios y la teología débil, así como de mi crítica del Dios del poder soberano, por no mencionar el poder del Vaticano o del cristianismo evangélico aquí en Estados Unidos. Incluso culturalmente, hemos trazado el mismo camino, desde un catolicismo ardiente en nuestros primeros años hasta una recuperación posmoderna de nuestros comienzos cristianos, pasando por la crítica heideggeriana de la modernidad y su tarea de superación de la metafísica. Nos une, por tanto, más de lo que nos separa.

Pero hay un solo aspecto en el que Vattimo es un buen ejemplo de lo que me preocupa. Lo que me incomoda de su pensamiento está precisamente en su recurso al esquema de la muerte de Dios. La cuestión

es complicada, y estoy siendo muy simple, pero mis reservas son éstas. Para empezar, este esquema privilegia excesivamente al cristianismo y prepara una trampa para el judaísmo. Inevitablemente, sitúa el judaísmo como la religión del padre, de la alienación y de la relación amo/esclavo, afirmando que la sustancia del padre debe ser transferida, transcrita y vaciada (*kenosis*) en el hijo y, finalmente, en el Espíritu Santo del cristianismo, que es el plano de la inmanencia, la encarnación, el retorno a casa y el amor. No es casual que las teologías de la muerte de Dios tiendan a ser cristianas, puesto que proponen una interpretación de la encarnación y la trinidad, y ven la historia como el gran relato del despliegue del cristianismo en el tiempo. Para un pensamiento débil, esto es una visión demasiado fuerte; y para una hermenéutica que intente ser radical, es fracasar en el intento de desmontaje del esquema fundamentalmente gadameriano que considera la historia del ser (debilitamiento) o el nihilismo (la muerte del antiguo Dios) como aquello que yace tras el despliegue de la «aplicación» histórica de la verdad profunda de lo «clásico», que en este caso es el cristianismo. La hermenéutica de Vattimo carece de algo que es necesario: una idea más radical de lo que Derrida llama la *khora*, a través de la cual una tradición heredada como la del cristianismo se ve despiadadamente historizada. Como todo esquema de la muerte de Dios, ve la historia a través de un espejo retrovisor; observa tras de sí al Dios que ha bajado a la Tierra y se inscribe ahora en las páginas de la historia. El nombre de Dios es el nombre de algo que está detrás de nosotros, y la historia es el proceso a través del cual algo que está detrás de nosotros se aplica, se trans-

fiere y se transcribe en el tiempo. El futuro es devenir lo que ya somos: cierta realización o aplicación, no un movimiento radical hacia adelante, una recolección, una repetición más. En mi propuesta, que es un esquema de deseo y afirmación del acontecimiento que está contenido en el nombre de Dios, Dios está frente a nosotros como el nombre de algo que deseamos con un deseo detrás del deseo, el nombre de un futuro absolutamente abierto, de un «acontecimiento» que hierve como un cierto «quizá». Seré más claro. Acepto la crítica de la idolatría, sobre todo la crítica de la soberanía y la omnipotencia, implicada en la idea de «la muerte de Dios». Acepto su crítica de dos mundos, que Altizer llama el gnosticismo que ha conseguido aferrarse a dos mil años de cristianismo; y también yo vuelvo a Tillich a este respecto. Pero rechazo la periodización implícita en este esquema (se ha convertido en una predicción sociológica terrible, al menos aquí en Estados Unidos). Rechazo el privilegio otorgado al cristianismo, en el que está implicado. Y rechazo el modo en que afirma la idea de Dios detrás de nosotros. Para mí, el nombre de Dios es el nombre de un futuro abierto e imprevisible. Para mí, el trabajo de la teología no es una cuestión de transcripción y aplicación, sino de rezos y lágrimas, de oración y llanto por lo venidero.

J. W. R.: Cambiemos un poco de tema. Querría ahora darte la oportunidad de reflexionar sobre la dimensión política y la crisis global a las que nos enfrentamos en el mundo de hoy y sobre cómo tus ideas acerca de la religión sin religión se relacionan con problemas como el fundamentalismo y el terrorismo. En

tu libro *On Religion*, al explicar la noción de religión sin religión, escribes que «el problema con la religión es la gente religiosa» y, correlativamente, defines el fundamentalismo como «la religión enloquecida». ¿Cómo extenderías este diagnóstico al reto global que plantean las formas de fundamentalismo religioso, el problema de la religión y la violencia, y el desafío permanente del terrorismo? Soy consciente de que estoy planteando un problema muy complejo, así que responde del modo que te parezca más adecuado.

J. D. C.: La religión no puede desentenderse de esta violencia. Cada vez que las construcciones históricamente constituidas pretenden tener validez suprahistórica, se proporciona, desde un punto de vista teórico, una base para la violencia; se permite que la teoría le eche una mano a la violencia. La violencia se produce por todo tipo de razones, pero en ese caso se coloca la propia religión a su servicio y se le pide que la haga plausible. Si uno adopta el acercamiento deconstructivo a la religión que estoy defendiendo, ni volará para estrellarse contra grandes edificios, ni comenzará esta guerra injusta en Irak; viviría en temor y temblor por las cosas que cree y mantendría los dedos cruzados para que sus creencias no perjudiquen a nadie. La resonancia infinita del nombre de Dios también implica la violencia de Dios: ¡cuánta violencia puede ser perpetrada en el nombre de Dios! Es la otra cara de la moneda. La religión es tan profunda, se preocupa de asuntos de tal gravedad, que es capaz de producir tanto violencia como paz radical, y no podemos purificarla de la primera. En toda esta violencia hay una pasión genuina. No es precisamente de la pa-

sión de lo que tenemos que preocuparnos, sino de la pasión desviada o enloquecida. El fundamentalismo me resulta muy difícil de comprender, porque realmente me parece una enajenación. [*Risas*] Habría que preguntarse por qué la gente permite que le metan tales cosas en la cabeza. El hecho de que la religión sea capaz de tales extremismos es prueba de su alcance o poder, pero la religión es el ejemplo perfecto de tratar algo que es inherentemente deconstructivo como algo indeestructible.

Dicho esto, hay en la política muchas otras dimensiones en las que la religión es arrastrada hacia el fuego o usada como pantalla que esconde otros intereses. La política tiene que ver con la economía, la cuestión étnica, y muchas otras cosas. Estoy convencido de que no hay demasiadas diferencias teológicas entre ambos lados —considérese, por ejemplo, el caso de Irlanda del Norte—. El catolicismo y el protestantismo no son más que banderas tras las que se esconden rivalidades mucho más afianzadas, conflictos más profundos, y antiguos odios. Lo realmente interesante es que, en la medida en que tal conflicto ha comenzado a amainar, ¡lo que está ganando la guerra —o, más bien, ganando la paz— es el capitalismo! ¡Esto es, en Irlanda del Norte se están empezando a dar cuenta de que podrían hacer mucho más dinero si paran de matarse entre ellos, porque las bombas alejan el turismo! En los últimos veinticinco años, en la República de Irlanda, la economía —el Tigre Celta— ha experimentado un vertiginoso desarrollo económico, e Irlanda del Norte es consciente de ello. Y ahora el poder sutil del capitalismo, el enorme éxito de la economía nacional irlandesa ha comenzado a silenciar el es-

tallido de las bombas en Belfast, que ahora inicia su renacimiento económico. Eso no significa que el catolicismo haya triunfado. Al contrario: la antaño profundamente católica República de Irlanda está comenzando a desprenderse de su catolicismo; los sacerdotes escasean cada vez más, se está produciendo una rápida secularización y el catolicismo irlandés se encuentra en crisis. Aquello que parecía ser únicamente un conflicto religioso ha resultado ser algo más, y las fuerzas económicas lo están resolviendo de una manera completamente imprevista.

J. W. R.: Pero el fundamentalismo sigue gozando de buena salud en un Estados Unidos capitalista.

J. D. C.: Es sorprendente, ¿verdad? Si lo que de-seas es tener una explicación, te has equivocado de persona.

J. W. R.: Es deprimente... [Risas] ¿Qué tiene que ver eso con el renovado interés en la religión y en la teología por parte de los filósofos contemporáneos? ¿Están ambos fenómenos conectados de algún modo?

J. D. C.: Son fenómenos paralelos, aunque uno está en el lado izquierdo del centro y el otro, en el derecho. Los intelectuales, que están a la izquierda, en cierto modo han captado al hombre de la calle, que está a la derecha. La secularización y la muerte de Dios son fenómenos conocidos sólo en los círculos académicos. Sus teóricos ocupaban las portadas de la revista *Time* de hace ya muchos años, pero hoy se los ha olvidado, y no hay posibilidad de que resurjan de

nuevo. Quienes hacen sociología de la religión, como sabes, te dirán que el único núcleo de población en el que esta secularización extrema se ha hecho general—incluso endémica— es el académico. Prácticamente el resto de la población es entusiasta con respecto a la religión. Esto es auténticamente cierto en Estados Unidos, y hay indicios que muestran que también es cierto en Europa occidental: tanto en un sitio como en otro se observa una suerte de desencantamiento, no con respecto a todas las prácticas religiosas, la religión *new age* o la espiritualidad, sino con respecto a la religión organizada. Y eso no ocurre sólo en California. Dios nunca ha llegado a abandonar al pueblo, y, en cierto sentido, los intelectuales han acabado por comprenderlo. En términos de Wittgenstein se han dado cuenta de que Dios es una figura del lenguaje irreductible. El discurso religioso es un modo irreductible de hablar y pensar acerca de nuestras vidas, uno de los medios indiscutibles en los que nos comprendemos a nosotros mismos.

Así que los intelectuales tienen dos tareas pendientes. En cuanto representantes de la izquierda, tienen el difícil reto de criticar la religión fundamentalista, que es un movimiento de derechas reaccionario, pero, también, tienen el reto constructivo de comprender lo que se afirma en la religión. Evidentemente, la religión no va a desaparecer. Ahí radica la importancia de pensadores como Wittgenstein, Heidegger y Derrida, quienes tienen algo importante que decir sobre lo que está en juego en el lenguaje y, por tanto, en el discurso religioso. Así que si, en un sentido, los intelectuales se han acercado por fin a la gente de a pie, ésta sería la única diferencia entre los intelectuales que compren-

den este tipo de cosas con cierta distancia irónica y los que lo hacen con una fe religiosa más ingenua. Me siento fascinado por la recuperación de Derrida de las *Confesiones* de san Agustín, aunque habla sobre él desde la distancia, difícilmente se identifica con él. Tampoco yo: aunque ame las *Confesiones*, no hay mucho en *La Ciudad de Dios* que pueda aceptar. *La Ciudad de Dios* representa una gran parte de lo que no está bien en el cristianismo occidental; por ejemplo, la actitud hacia la sexualidad y el cuerpo, la dicotomía entre tiempo y eternidad, la distinción entre este mundo y el otro mundo. Pero no hay distancia irónica en la fe religiosa de los fundamentalistas. Su fe no es irónica, es directa y reaccionaria. Y mi visión tiene dos aspectos principales. 1) Los fundamentalistas saben algo que los intelectuales han olvidado; afirman algo que debemos comprender. 2) Al mismo tiempo, su fe es reaccionaria; ha sido empujada a una literalidad extrema por el efecto antiintelectual de la tecnología moderna y el capitalismo global. Sus creencias y prácticas son peligrosas y acríticas, cosa que permite que su religión sea manipulada por motivos nacionalistas y capturada por las peores fuerzas, que contradicen todo lo que Jesús y los profetas defendieron.

J. W. R.: Concediendo esto, sin embargo, es justo decir que, aunque el fundamentalismo sea perverso o peligroso, ¿no es una de las formas de afirmación y deseo de las que has hablado antes?

J. D. C.: Sí, ciertamente. Ésa es su ambigüedad; ésa es la aporía. No digo que millones de practicantes

devotos del cristianismo o del islam no hayan puesto sus esperanzas en algo auténtico. ¡Es religión! Lo es para lo bueno y para lo malo; es buena y mala, pero no todo es malo. Ésta es la razón por la que, en mi *On Religion*, analicé este aspecto en *Camino al cielo*, de Robert Duval, una de mis películas favoritas, que creo que es un documento maravilloso de la sacudida y el giro radical hacia una pasión genuinamente religiosa en una congregación evangélica. Una de las características más chocantes del filme es el modo en el que trata las razas. La congregación de E. F. es casi por completo negra, y su pasión evangélica borra la división racial y los convierte a todos en hermanos y hermanas. Es genuina: una pasión religiosa real. E. F. tiene, además, un conflicto en el sentido paulino: «Hacer lo que no deseo hacer y desear aquello que no hago».

Desde luego, puede ser algo artificial, porque prescinde de las grandes cuestiones políticas, que nunca se llegan a ver en la película. Es el retrato de un alma individual, como las *Confesiones*. Y es un retrato poderoso y bello de una pasión bíblica. Una imagen que me impactó profundamente de la película fue aquella en la que E. F. deja la Biblia ante el personaje racista, interpretado por Billy Bob Thornton, que frena en seco el enorme tractor que conduce. Como espectador católico, no siento tal impresión ante un libro, ni siquiera ante la Biblia, pero es una escena muy poderosa, y ¿quién soy yo para decir que lo que retrata la escena no es real, ni auténtico, ni profundo? Lo es. Ahora bien, cuando la lectura se convierte en literalidad y la literalidad se convierte en política, se hace peligrosa. Cuando dejamos de comprender la contingencia de nuestras tradiciones frente a las tradiciones

con las que contrastan, esas tradiciones se hacen peligrosas. La cuestión es: ¿es posible habitar una construcción, comprendiendo a la vez que es una construcción?, ¿podemos participar de una tradición desde una distancia irónica?

J. W. R.: Sí, eso creo. En mi opinión, Derrida ha hecho algo parecido, ¿no?

J. D. C.: Algo parecido, aunque él afirme que podría «pasar por» ateo, su participación era incluso más irónica que la de los creyentes. Pero creo que su fórmula «pasar por» es buena para todo el mundo, incluidos los creyentes. Introduce la distancia y la ironía en la creencia, lo cual me parece apreciable.

J. W. R.: Por otro lado, no creo que alguien como Martin Luther King Jr. considerase su cristianismo contingente.

J. D. C.: La apelación a la justicia de King era incondicional. Pero deberíamos haberle preguntado si los términos cristianos y bíblicos con los que dio forma a su afirmación eran igualmente incondicionales. Me pregunto si la idea de Bonhoeffer de un cristianismo sin religión no implicaba este sentido de contingencia. Pero es algo que tú sabrás mejor que yo.

J. W. R.: Quizá. Desde luego, él vislumbró el final de cierta fase del cristianismo, pero también su recuperación y rehabilitación, por emplear la palabra que usaste antes. Me parece que cuanto más tiempo vives teniendo la contingencia y la ironía como puntos prin-

cipales de tu conciencia, más se debilitan las posibilidades de una genuina aplicabilidad política.

J. D. C.: Bien, entonces, en vez de mantenerlas en el punto central de tu conciencia, deberían estar en la retaguardia de tu mente. Quizás el nombre o la construcción está al frente de nuestras mentes, pero el acontecimiento está detrás. En cualquier caso, necesitamos distinguir entre construcción y acontecimiento. El nombre es la forma histórica de la vida, que nos ha sido entregada por la tradición. Así que ahí está lo que habita en su nombre, su energía o vida interna, lo que he llamado el «acontecimiento» que está dentro de él. Pero mi única manera de acceder a él es a través de la construcción que he heredado. En tal sentido, esa construcción es muy valiosa y necesita ser preservada. Sin las instituciones de Occidente, no habríamos preservado el recuerdo de Jesús. Por eso te dije antes que no quería acabar en el debate entre individualismo y comunitarismo, porque las comunidades preservan tradiciones y recuerdos. Un modo de expresarlo es decir que lo que estoy intentando concebir es una pasión absoluta acerca de algo que es relativo, que es históricamente constituido. Kierkegaard intentó separar la pasión absoluta por el absoluto de la pasión relativa por lo relativo. En mi versión danesa de la deconstrucción me gustaría más bien hablar de la afirmación de algo incondicional, el acontecimiento, que se presenta siempre a sí mismo bajo una condición u otra: la construcción.

Por incondicional no entiendo cierto ser suprasensible localizado *allá arriba* —es lo que comparto con la teología de la muerte de Dios—, sino el acontecimien-

to que se agita *en* las cosas relativas y contingentes que nos rodean. Así que me imagino una situación más porosa en la que sentimos una pasión absoluta por lo que sabemos que es relativo, o, más precisamente, en la que afirmamos incondicionalmente el acontecimiento que se da siempre en cierta expresión relativa y condicionada. Siempre tenemos que vérnoslas con lo que hemos heredado: nuestra tradición y lenguaje. Sé que soy blanco, varón y cristiano, y conozco la situación en la que me encuentro, que me proporciona mis recursos y mis límites. Admito que si hubiese nacido en algún otro lugar y en algún otro tiempo, creería en cosas diferentes. Pero hay algo que me solicita, algo que se me promete, algo que me provoca, algo que mis tradiciones me han dejado y ante lo cual siento una respuesta incondicional, algo con lo que estoy incondicionalmente comprometido. Pero el compromiso condicional es con algo que está *en* la tradición, algo que ocurre y que llamo el acontecimiento en la estructura condicional. Como dice Deleuze, el acontecimiento no es lo que ocurre, sino lo que está pasando *en* lo que ocurre.

J. W. R.: Esta idea de una pasión absoluta por lo relativo se me antoja como la definición de la deconstrucción: la deconstrucción no es algo que surge del disparo de un arma deconstructiva. Más bien entras en algo completamente y, al hacerlo, lo llevas más allá de sus propios límites o lo expones a sus propias limitaciones.

J. D. C.: Exacto. Y eso —su forma particular, heredada, de vida— surge de la tensión de un acontecimiento incondicional y es forzada a reinventarse de

nuevo. Eso es la deconstrucción en pocas palabras. Tendré que añadir otro capítulo. [*Risas*]

J. W. R.: Muy bien, para concluir con una cuestión realmente especulativa, y para dejar que sueñes un poco: ¿qué crees que alberga el futuro para la religión en general, y para el cristianismo en particular?

J. D. C.: Aunque estoy ansioso por hablar de lo «venidero» y la «promesa», detesto hacer predicciones. El auténtico futuro para mí es lo imprevisible. Las predicciones de la muerte de Dios en la década de 1960, como las predicciones positivistas del siglo XIX acerca de que la religión estaba llegando a su fin, o las críticas marxistas o freudianas del futuro de una ilusión nos han llevado a decir: «Dios ha muerto» o, dicho de otro modo: «La religión ha acabado». El discurso religioso, por el momento, parece ser un recurso irreductible en nuestro mundo. No me parece que los intelectuales o la gente de acción sean capaces de arreglárselas sin él frente al futuro imprevisible. Puede ser que se disipe. Puede ser que la tecnología transforme de tal manera nuestra existencia en los próximos cien o mil años que tales cosas sean irreconocibles. Y este tipo de discurso se habrá evaporado. Podría pasar, pero debo confesar que no creo que ocurra. Desde luego, es eso exactamente lo que se quiere decir con el futuro absoluto: justamente lo que no crees que vaya a ocurrir. ¡Así que podría ocurrir! No puedo imaginar un futuro sin discurso religioso y, al mismo tiempo, eso es lo que el futuro absoluto podría traernos. Consideremos el ejemplo de mi tradición. El Vaticano está seguro de que, a pesar de la tendencia des-

cedente de las vocaciones en Europa occidental y Estados Unidos, la vocación se está sintiendo con más fuerza en África y Latinoamérica. En las democracias occidentales se ve en aprietos, pero a lo largo y ancho del mundo el catolicismo lo está haciendo bien. Así que si lo que me estás preguntando es si creo que la religión y el cristianismo tienen futuro, entonces respondo que no puedo imaginar una alternativa. Pero ¿era ésa tu pregunta? O era más bien: «¿A qué se podría parecer el futuro?».

J. W. R.: ¿Cómo se transformarán la religión y el cristianismo en el futuro?

J. D. C.: Bueno, si no debemos sucumbir al pesimismo, tenemos que soñar, liberar el poder deconstructivo de lo «venidero», que es la energía afirmativa de la deconstrucción. Necesitamos soñar con un cristianismo en el que las mujeres sean reconocidas como miembros iguales del cuerpo místico de Cristo y en el que los efectos destructivos del neoplatonismo, que anidan en su tradición, se disipen. La percepción oscurantista de la sexualidad del cristianismo y su visión reaccionaria sobre la invención de nuevas formas de matrimonio y procreación, o sobre la reinención del significado de matrimonio y maternidad son visiones radicalmente reaccionarias que podemos esperar que se disolverán. Podemos soñar con una forma auténticamente no-gnóstica, no-dualista, del cristianismo, en la que se haya abandonado la antigua idea de los dos mundos, que no esté por encima del cuerpo y de la encarnación, que se concentre en otro modo de afirmar el mundo: el plano de la inmanencia. Podemos

soñar con el Reino de Dios en la Tierra, lo que significa incluir a aquellos que están fuera —lejos del poder y de la fortuna— para que el orden económico real comience a reflejar la suerte de inversiones sistemáticas que definen el Reino. ¿Quién pertenece al Reino? Precisamente los que no están invitados al banquete o al festín de bodas. El Reino está sembrado de inversiones radicales como éstas, así como de privilegios para los desafortunados.

Por ponerle a todo la guinda, digamos que el mejor comentario del cristianismo que he leído es la leyenda del Gran Inquisidor: si Jesús volviese, le arrestaríamos por entrometerse en el trabajo de la Iglesia. Jesús no tiene poder y se le denuncia por interferir con los asuntos de la Iglesia, que se dedica ahora a corregir los errores que él cometió, y, al final de un largo discurso durante el que guarda un completo silencio, Jesús desarma al Gran Inquisidor con un beso.

J. W. R.: Para mí, la genialidad de Dostoyevski está en que estamos hechos para simpatizar con el Gran Inquisidor. Después de todo, Jesús ha sido encarcelado por las razones correctas.

J. D. C.: Esta sugerencia abriría un debate excelente. Lo que estoy pensando al decir esto es que no se trata tanto de la cuestión del pan y de la libertad sino, más bien, de la parábola del poder. Lo que es mucho más convincente de Jesús que del cristianismo institucional y eclesiástico, tanto católico como protestante, es que se trata de la figura de alguien que fue crucificado no como parte de un designio divino, sino injustamente y contra su voluntad, y si volviera al

mundo, le crucificaríamos de nuevo por entrometerse en los asuntos de la Iglesia. El cristianismo venidero recordará la figura de un Jesús sin poder y cuya apelación hacia nosotros es incondicional, a pesar de carecer de ese poder. Ése es el acontecimiento que se agita, vive y habita en el nombre de Jesús.

Tercera parte

CAPÍTULO 5

La muerte de Dios: un epílogo *Gabriel Vahanian*

I UN CREADOR DE PALABRAS

Ya sea como figura de discusión o como método de interpretación, la muerte de Dios y la deconstrucción interactúan mutuamente. Como dos manos, amplían el cuerpo, que deja de ser el mismo. Como una boca y sus labios, abren el cuerpo a la llamada del lenguaje, plasmando esa palabra que los rodea. Mundo sin final. Palabra sin fin. Y son también como los paneles laterales de un tríptico, que se doblan sobre el panel central, cubriéndolo y destapándolo. O, de nuevo, son como una pantalla de televisión; pensándolo bien, ¿acaso no «actúa» un tríptico como una pantalla, como algo que de alguna manera se anticipa, como un coche que avanza hacia delante mientras sus ruedas lo hacen hacia atrás? Pero entonces, ¿qué nos muestran realmente tanto la muerte de Dios como la deconstrucción?

El lenguaje muestra, y lo que muestra es sólo lo que se oculta en él, lo que se esconde en él: palabras

amordazadas, pero que todavía son capaces de liberar un lenguaje. El lenguaje no es esto o aquello, sino que, simplemente, ocurre o funciona. Funciona cuando, capturado en una red de palabras, muestra precisamente aquello que parece demostrar. Esto radica en el uso de las palabras, no en su magia. Señala a la Luna, o a Dios, y como idiotas, miramos su dedo como si la Luna hubiese sido expulsada del horizonte del lenguaje. Tanto al construirse como al reconstruirse a sí mismo, el lenguaje no comienza ni en sí, ni por sí mismo, ni tampoco tiene un final. Reniega del ídolo del mismo modo que es propicio a Dios, siempre y cuando Dios y el ídolo puedan mantenerse separados el uno del otro, o al menos mientras Dios no esté atado a un nombre. Un nombre como tal no es un acontecimiento: es por ello por lo que Dios no tiene nombre y muy escasas veces se lo menciona mediante una perífrasis —como, por ejemplo, «reino de Dios», «lo último» (Caputo) o «Iglesia e intimidación» (Vattimo)—. Dios es un acontecimiento del lenguaje únicamente en la medida en que es cuestión de palabras. Así pues, si dejamos a un lado el que debiera ser su vocabulario deconstructivo, la muerte de Dios es silencio. Como diría san Agustín, hablamos no para decir algo, sino para no decir nada.

La deconstrucción no puede ser crítica con Egipto o Canaán sin ser crítica con Israel; no puede ser crítica con la metafísica de la presencia religiosa sin ser crítica con la muerte de su Dios. Como diría Rorty, tras la muerte de Dios ya no tenemos la visión divina de las cosas que nos parecía tener antes, o que nos parecía tener «después del cristianismo». O, como nos recuerda Vattimo, el fin de la metafísica ha liquidado la base fi-

losófica del ateísmo. Ya la llamemos deconstrucción o de cualquier otro modo, debe comenzar por sí misma, con un análisis de su trasfondo y una crítica de ese mismo análisis.¹ La deconstrucción no puede subvertir a Dios, a menos que se subvierta a sí misma junto con la propia idea de la muerte de Dios, una figura retórica más de acuerdo con las presuposiciones de un Dios, que se da por sentado, que con aquellas de un mundo que lo único que da por sentado es a sí mismo y que, como una pescadilla, se muerde la cola. La deconstrucción es cuestión de palabras —Derrida nos lo sigue recordando—, palabras que no podemos encontrar en la naturaleza y, a decir verdad, tampoco en la historia. Sólo en el lenguaje. Y a la luz de ese lenguaje, el Dios del otro me parece meramente un ídolo y el mío, en el momento en el que es adorado, por la misma razón, se convierte también en uno.

Nietzsche rara vez se equivoca: al igual que «Dios», cualquier otra perífrasis de Dios (el «Reino de Dios» o la «Muerte de Dios») es igualmente un acontecimiento del lenguaje, aunque sólo un loco sea capaz de proclamarlo. Habiendo mostrado el estatuto de *acontecimiento* de Dios, ¿no reduce el loco el nombre de Dios a la pura facticidad? Nietzsche debería saberlo, ¿no? No hay hechos, sólo palabras. De las cuales, nos

1. Lo que me recuerda el subtítulo de mi primer libro, *La muerte de Dios*, que mi editor, un crítico literario renombrado, desechó deliberadamente para pasar de «un análisis cultural» a «la cultura de nuestra era poscristiana». Sólo más tarde aprendí de un reputado filósofo francés que «análisis», la palabra que se había eliminado, es, precisamente, el término con el que los antiguos griegos hacían referencia a lo que nosotros estábamos empezando a llamar deconstrucción.

guste o no, Dios fue un acontecimiento, un acontecimiento mundano, tan válido natural o históricamente como lo habría sido si sólo un milagro lo hubiese confirmado. ¿Es, asimismo, la liberación de Israel de Egipto un acontecimiento mundano, a pesar de que haya hecho falta un milagro para poder cruzar el mar Rojo? ¿Y por qué no supone ninguna diferencia el hecho de que el opresor sea egipcio o no (o de cualquiera de los países que nuestros líderes identifiquen como tal)?

II «AQUÍ SE HABLA DE DIOS»

Sí, la deconstrucción trata de mitos y ficción. No trata de hechos: los hechos son tercos, tienen dos caras. Y la deconstrucción, sin olvidar nunca su propia ambivalencia, debe lidiar con una palabra y su sospecha de un Dios que continúa figurando en el diccionario como algo inexistente. El diccionario es un mausoleo, o una tumba vacía; depende del lenguaje, que, a su vez, depende de la verdad con la que nos encontramos, de una prueba muy empleada o de algo nuevo acerca de lo que uno puede no haber oído nada. Llamémosla reino de Dios. O muerte de Dios. El oído humano es receptivo sólo a la verdad perifrástica —una verdad que no siempre es teológicamente correcta.

Nadie, desde los patripasianos del cristianismo temprano a Lutero o a Hegel, pasando por Jean Paul, se tropezó con una verdad como la que encontró Nietzsche. Una verdad alejada tanto de lo teológicamente correcto como de lo filosóficamente correcto, por no mencionar a la reina prostituta de las ciencias

actuales, la corrección sociológica, que, desde sus inicios, no tuvo un respiro hasta que consagró aquello que quedaba de Dios, muerto o no. Nietzsche dice tres cosas acerca de la muerte de Dios: 1) nosotros le matamos; 2) las cosas solían ser de una manera, ahora son de esta otra; 3) todo lo que queda después de siglos de teoría cristiana es la Biblia, y podemos pensar en ella como lo hacen Gogó y Didí en *Esperando a Godot*, de Beckett, donde todo lo que recuerda Gogó de la palabra de Dios son los mapas de Tierra Santa y el azul pálido del mar Muerto en el que tanto había deseado nadar (cosa que no parece exactamente un indicio de deseo bautismal, pero ¿qué otra cosa podría ser?) ¿De qué otro modo puede pensar en la Biblia cualquiera que esté privado del lenguaje y reducido al estado neoténico de los seres humanos que todavía no han sido humanizados biológicamente, abandonados a lo que existencialmente se nombra en el lenguaje y a través del lenguaje? Gogó sólo puede recordar el mar Muerto, tal y como hace Nietzsche, que recuerda un libro muerto. Una tumba. ¿O no lo hace? ¿Puede simbolizar este libro una tumba vacía?

1. Vattimo y Caputo están en lo cierto: hay algo cristiano, y posiblemente incluso judío, en lo referente a la muerte de Dios (que afecta al orden de las cosas), y hay algo griego en la muerte y el nacimiento de los dioses (que son indiferentes a la naturaleza de las cosas). Mezclando estos dos tipos de dios, el cristianismo, por un lado, desacraliza más aún la religión griega y, de este modo, continúa un proceso que ya había iniciado el pensamiento griego, tal y como san Agustín afirma retrospectivamente; y por el otro lado, el cristianismo seculariza aún más la religión judía,

que, de este modo, se mantiene cerca de la visión de los profetas de un nuevo mundo, compatible con la condena de la elección de Israel no tanto como una obligación universal, sino como un privilegio nacional. Aún así, el Dios perifrástico judío difiere de los ídolos que tienen un nombre sin el que no serían considerados como tales. Así como los ídolos son casi dioses, Dios, en cambio, no es Dios sólo por su nombre o como reflejo de un nombre, a diferencia de lo que suele ocurrir con los dioses de la mentalidad griega, que reflejan la unicidad de Dios. Combinando ambas tendencias, el cristianismo está forzado a afirmar o a confesar que en cuanto un Dios es adorado, ese Dios se convierte en un ídolo. No hay «otro Dios», ni antes ni después de Dios, ni antes ni después del tiempo, la historia o la naturaleza. Dios no está por encima del tiempo o más allá del tiempo, sino que nos envuelve con su temporalidad, su *kairos*; una temporalidad que, siendo eterna, puede darse —y de hecho se da— una sola vez. Llamémoslo Reino de Dios, que es lo más singular siendo universal, y lo más universal siendo singular. O llamémoslo la palabra hecha carne, la formulación de Dios en el más vulgar de los idiomas *humanos y demasiado humanos*, a través del que ser humano es la labor de un ser humano a quien no se le pide ni ser el primero ni el último, ni el primer griego ni el último judío, y mucho menos el hombre por excelencia, sino simplemente hombre *tout court*, aconteciendo en ese lenguaje, que, transformando el dogma en poesía, convierte los labios en palabras. En acontecimientos.

No siempre los oímos (tampoco oímos al árbol cuando cae en medio del bosque). Pero ésa no es ra-

zón para aplaudir sólo con una sola mano, sólo con medio cerebro, o para no aplaudir con ambas manos, cuerpo y alma, carne y espíritu. Disfruto con Caputo de su cabalgada gramatológica todoterreno, que, como en una procesión, nos guía hacia una teología del acontecimiento. En primer lugar, persigue el sabor medicinal, bastante artificial, que sugiere su título. Como un truco que, para sustituir la profundidad del ser por un ser más elevado, la debilidad, por el poder, tapa la herida de modo cada vez diferente, tratando de buscar desesperadamente la curación. La así llamada gracia de Dios, pura y simple, no es algo que tenga que ver con la debilidad o con el poder: es indiferente a ambos. Confía tanto en su resistencia al poder como en su resistencia a la debilidad. Y, al confundir ambos términos, su eficacia se reduce tanto en uno como en otro. A Caputo le gusta citar el *Hier stehe ich* de Lutero, que, lejos de ser una cuestión de hecho, no refleja una cuestión de convicción sino, más bien, una creencia firme que tiene importancia al margen del poder y la debilidad, y que sella así un asunto de conciencia, o, mejor aún, de lo inconsciente que, de repente, entra en sí mismo, aconteciendo en un lenguaje del que todavía no se ha oído nada, mostrando alto y claro un nuevo dibujo del mundo al lenguaje, un nuevo advenimiento tanto del lenguaje como en el lenguaje, donde antes se hallaba lo jerárquico y lo autoritario. Llegamos al lenguaje como venimos al mundo: desnudos. Y llegamos a Dios, o no, tal y como llegamos al lenguaje. Sin lenguaje no hay Dios. En la llegada al mundo del lenguaje, de lo inconsciente a la conciencia, el lenguaje, como la torre de Babel, está desnudo, así que sólo puede abrirse hacia delante,

desconfiando del ídolo y, a la vez, propicio a Dios, siempre y cuando Dios sea No-Dios y No-Dios sea Dios, y Dios esté más allá de la fuerza y la debilidad, en un mundo tan vacío como una tumba en una mañana de Pascua.

El orden de las palabras que guía el entendimiento cristiano del mundo y su moral, así como su estructura social, no es más teocrático que anárquico. O es ambas cosas; dependiendo de lo que se quiera dar a entender con cada término, ambos implican que, si el poder corrompe, como dijo lord Acton, el poder absoluto corrompe de manera absoluta. A este respecto, nada es más anárquico que una teocracia por la cual Dios no es *arkhé* y el clero —o la *sola scriptura* y su interpretación (con el perdón de Vattimo)— no es un monopolio, sino una obligación que recae en todos los creyentes, especialmente si ninguno de ellos pretende ser *digno* de mandar sobre todos los demás, si no es Dios. Ni Dios, ni amo; aparte de un anarquista recalcitrante, también un teócrata podría apoyar este lema. ¿No hay Dios? No hay amo. Troeltsch da en el clavo cuando sugiere que la teocracia calvinista es, en realidad, una «bibliocracia». Esta se basa en la primacía de la escritura —no tanto *scripta* como *scriptura*, no por lo que está escrito, sino por lo que está «a-scripto»—. Esto es, todo está bajo la previsión y la autoridad de Dios, siempre y cuando Dios esté a-nombrando en y a través del hacerse mundo de la palabra hecha carne. Un proceso tan simbólico como literal.

Nietzsche tenía razón: era el momento de terminar con el positivismo del ontoteísmo, es decir, era el momento de la muerte de Dios.

2. Solía ser de esa manera, diría también Nietzsche. Ahora es de esta manera. Ptolomeo ha mantenido su prestigio de Galileo a Einstein, pasando por Darwin, pero su mundo ha sido reemplazado. Al encantarlos, la religión eclipsó al mundo. Desencantado con la religión, es ahora el mundo el que, cada vez más, eclipsa a la religión. Al menos durante la expansión cristiana hacia el Oeste; lo que ocurre, sin lugar a dudas, es una entente (alianza) entre lo religioso y lo secular, cada uno encantando al otro, hasta que lo religioso —cayendo a causa de su propio éxito, incluso rencorosamente— va hacia lo secular. Alejándose de sí misma, la religión, si no se retira del mundo, deja de encantarlos, al menos en la plaza pública, como solía hacerlo antes. Cada vez más, la religión se va convirtiendo en un asunto privado. Tan privado que puede dinamitar el modo de sellar la alianza con los elementos más conservadores y más fundamentalistas, una difícil cohesión; una incierta coherencia de nuestros objetivos sociales, políticos, económicos y culturales para lograr un orden mundial sostenible de solidaridad. En los asuntos de religión, la nuestra es una época de suspicacia y miedos apocalípticos. Incluso las premoniciones de Nietzsche sobre la realización dionisiaca se desploman. El futuro parece más una amenaza que una puerta hacia cualquier tipo de esperanza.

Pero ¿no estamos entonces libres de la obsesión de la salvación? ¿No se supone que no debemos dar por hecho a Dios? ¿Cómo puede Dios ser definido como una cosa y su opuesto, en un modo que es negado a los simples humanos? Piensa en Voltaire y el terremoto de Lisboa. Piensa en el *tsunami* y en otros *katrinas*. ¿Culpamos de ellos a la ira de Dios? ¿A la

superfluidad de Dios? ¿Mediante qué autoridad ocurren esos acontecimientos? Por ninguna otra que no sea la del lenguaje, propicio a Dios y, a la vez, alérgico al ídolo. A veces podemos doblegar el lenguaje a nuestro antojo, pero no siempre. El lenguaje es la divisoria continental entre nuestro pasado y nuestro futuro. De ahí que la deconstrucción, que es un asunto del lenguaje, se aplique a la muerte de Dios antes que a Dios mismo o al ídolo, y no a las pasadas metafísicas y su falta de memoria para la Palabra. Se aplica no sólo a Dios, sino también al mundo. La secularización es, como veremos más adelante, el talón bastardo de Aquiles del pensamiento occidental. Es, considerablemente, el retoño no deseado de una teoría teológica avinagrada y prostituida.

La verdad es que esto es así porque mezclamos lo religioso y lo secular y, a pesar de Hegel, que culpa de ello a los diferentes guardianes del templo (y que, por cierto, en eso estaba lejos de equivocarse), porque nosotros alejamos religiosidad y secularización para matar a Dios. No es una discrepancia entre Dios y el mundo, y el creciente abismo que se abre entre ambos lo que Nietzsche está vilipendiando, teniendo en cuenta, por un lado, las herramientas gramaticales que pueden recuperarse del naufragio de la retórica cristiana occidental, y, por el otro, la súbita llamarada de un secreto que ninguna teoría cristiana puede mantener oculto a la luz y el oído de la plaza pública: «¡Dios ha muerto!». Pero ¿es éste un callejón sin salida? Sin que lo sepan sus especialistas y otros portadores del féretro, ¿acaso la Biblia —que ha llegado milagrosamente al dominio público— no ha sido arrancada de sus intérpretes oficiales y entregada a cualquiera que,

teniendo ojos para leer, pueda leer, y frente a cuyos ojos las Escrituras se desdoblán en una nueva escritura, interpretándose a sí mismas, deconstruyendo un futuro al cual, de otro modo, estaríamos destinados, así como a un pasado que, inevitablemente, nos obsesionaría? Lutero: al mismo tiempo pecador y justo, un creyente es, asimismo, el perfecto señor libre de todos. ¿Es esto subversivo? No menos que la Biblia, que, retándose a sí misma, va de un desafío a lo que «está escrito» a otro.

Por ejemplo: ni el judaísmo ni el cristianismo son una religión del Libro (o simplemente una religión salvífica a la espera de un paraíso vallado). De la Palabra, sí. Del ser *esto-o-lo-otro* de Dios, no. Dios habla, y el evento ocurre; el mundo es hermoso y fuera de él no hay salvación (Camus), y Adán y Eva se hablan en soledad. Inmanente o trascendente, el mundo pende de una palabra, literal y figuradamente, no de un Dios abstracto, sino más bien del nombrar a un Dios sin otras palabras que la *koiné* de este mundo, la única a través de la cual «Dios puede ser nombrado aquí».

Dios no es Dios sin el mundo, pero el mundo no es Dios. Dios es amor, pero el amor tampoco es divino: es algo demasiado valioso para ser disfrutado por quien, aunque divino, actúa por delegación. Y, puesto que Dios es palabra, una y la misma cosa es decir que el amor es Dios o que Dios es amor sembrado a lo largo del mundo. Pero, del mismo modo, a lo largo de la Biblia seguimos preguntándonos qué ocurre. ¿No parece Dios más preocupado por el Jardín del Edén que por el mundo del que se supone que es un símbolo? Y, desde luego, Dios parece más preocupado por el primero, aunque sólo porque Dios se ocupa, por de-

cirlo así, no del orden caótico de las cosas, sino de su orden lingüístico real, tanto simbólico como literal. Pensemos en Caín: al asesinar a su hermano Abel, separa este orden de palabras del orden del mundo, de lo sagrado: ensordece el mundo de la primacía de la palabra, de lo bendito. ¿Por qué prefiere Dios una ofrenda antes que la otra? Porque el amor es, sobre todo, una cuestión de palabras (más allá incluso del eslogan: «¡Haz el amor y no la guerra!»). A menos que hagas el amor con palabras, la sagrada bestia neoténica está aún dormitando en ti).

3. Dios es cuestión de palabras. Del mismo modo que la deconstrucción es una cuestión de lenguaje. Los conceptos van y vienen. El lenguaje depende de su habilidad para transferir una lengua a otra, transferir lo que no es transferible, esto es, su secreto, que lo mantiene unido. La muerte de Dios es el secreto del ontoteísmo. La tarea a la que se enfrenta la deconstrucción tiene que ver con la transferencia de este secreto, del lenguaje, no con el ontoteísmo de un concepto sintetizado como (la muerte de) Dios, como parece sugerirse con la reducción del poder a la debilidad. Más que el ontoteísmo, que esconde como secreto, lo que necesita ser deconstruido es este fenómeno de la muerte de Dios. Y entonces, de modo incluso más irónico, lo que está en juego en la muerte de Dios no es un concepto (de Dios o no-Dios), sino la teología, un lenguaje que no teme ni la ausencia ni la presencia de Dios, los dos parámetros que se usan tradicionalmente en la consideración de Dios. Desde luego, ya sea estando presente o ausente, Dios es completamente otro. Y ése es el sentido de su radical otredad, de la esencia emancipatoria que se intuye en los

conceptos como «lo último» de Caputo o la «intimidad» de Vattimo. Ellos comprometen las dos dimensiones del ser humano que acontece como ser humano, o que es llamado «ser humano», pero que no es ni ángel ni demonio y (gracias de nuevo a Pascal) por razones del corazón que la razón desconoce.

Por un momento la muerte de Dios se convirtió en el horizonte de la teología. ¡Y vaya horizonte! Nublado ya desde el comienzo, empieza a oscurecerse incluso más que el horizonte sobrenatural que dejó atrás. Y nos enseñó algo, al menos a algunos: no se hace teología contra el trasfondo de la muerte de Dios, sino a pesar de él, esto es, sin domesticarlo ni olvidar que nadie usa el lenguaje impunemente, del mismo modo que nadie puede ver a Dios y seguir viviendo.

Tras Auschwitz e Hiroshima, la pregunta era: «¿Cómo se puede hablar acerca de Dios?». Sin embargo, el 11-S nos separa, enfrenta a dos mundos entre sí, y, en ambos frentes, en ambos lados, no hacemos sino hablar de Dios. Incapaces de justificarnos, intentamos justificar a Dios por haber fracturado nuestro mundo, como si no tuviera bastante con ser hermoso por sí mismo y como si no nos bastara con poder disfrutarlo, precario como es, en su contingencia y dependencia de un orden lingüístico, del mismo modo que lo es un mundo creado *exnihil* por Dios. Y así es también la concepción trinitaria de Dios: no es, en absoluto, la búsqueda de cierto universalismo totalitario resumido en la teodicea, que, aunque entretenida, no es más que una excursión parcial en el viaje ontoteísta, un viaje que olvida la palabra incluso más que el ser o la corrupción del poder en manos del poder y su confusión con la autoridad. El poder es una

cosa, la autoridad, otra. Respecto del poder, se está de un lado o de otro. El poder divide; sin embargo, la autoridad es omniabarcante, se sustenta tanto en el disentimiento como en el consentimiento. Delegada en las llamadas «autoridades», no es sino un poder delegado, meramente administrativo y limitado, como estableció John Cotton. Como todos los que mantuvieron los pies en el suelo durante ese período americano, Cotton sabía que la autopropagación es conatural a las administraciones. Por encima de cualquier otra cosa, eran responsables de la palabra (de Dios), no del mantenimiento de los poderes establecidos. Respecto al poder secularizado (y no al sacralizado), desde el punto de vista de la santificación del nombre de Dios, este mundo es el *hacer mundo* del Acontecimiento-Palabra. La comunión en Dios no consiste en sacralizar los mandatos del poder, ni la religión de la que se emancipa, ni mucho menos a Dios, cuya santidad no debe confundirse con lo sagrado, hoy elevado al rango de primer principio hermenéutico de la muerte de Dios.

No es de extrañar que, a pesar de la definición que dio Gramsci de la religión —la utopía más grande jamás aparecida en la historia—, la religión, huérfana en la muerte de Dios, se identifique hoy con lo sagrado. Peor aún: es meramente su administración. Confieso mi sorpresa al comprobar que, en sus contribuciones al libro, por lo demás magníficas, tanto Caputo como Vattimo han sido seducidos por los cantos de sirena de lo sagrado, un sucedáneo de Dios, una ilusión de religión, el sueño de los sociólogos de hablar acerca de Dios sin hablar de Dios o de la radical inmanencia del mundo que queda tras mirar bajo la alfombra.

Lo profano, dice Eliade, es lo que no es sagrado, y, en cambio, lo sagrado es lo que no es profano. Se adhiere a las cosas, o, en este caso, a los seres. Lo sagrado caracteriza las relaciones de lo humano con lo divino, de esto con aquello, y subvierte toda objetización de las entidades sacralizadas y lo que ellas sustentan (como en la parábola del buen samaritano). La dialéctica occidental de Dios y del mundo ha desarrollado cierto patrón de lo religioso (lo sagrado) y lo secular, junto a la subversión de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano.

Es necesario repetir aquí si no será más incómodo replegarse de lo sagrado hacia la anarquía. La «jerarquía» de Caputo tiene la nada envidiable virtud de combinar el trabalenguas con el acertijo. Lo que se quiere señalar es una ulterior deconstrucción de la teleología en vista de lo que llama una ateleología, un final sin fin, en nada diferente a la anarquía, que, al otro lado del espectro, es la refutación de la «arquía». Hasta aquí todo bien. Pero ¿se corta así de raíz la progresividad o el ideal de perfectibilidad transmitido por la teleología? ¿No está invadida la jerarquía misma por el reclamo de perfección, alcanzado de todas formas? Si reemplazamos la teleología con el progreso, tendremos anarquía, sagrada o no, compartiendo el ideal de perfección que planea sobre la llamada teocracia.

En verdad, el mismo Caputo ha estado un largo tiempo digiriendo tal jerarquía. Esto no exonera a Vattimo de su propia afición —un punto débil— por lo sagrado, que todavía acecha en su aún globalmente positiva valoración de lo secular. Pero también él, si no más que Caputo, debería recordar que nada está

organizado más jerárquicamente que la rígida dicotomía del universo sagrado del discurso contra el que carga muy elocuentemente en otros aspectos: él desacredita el sacerdocio masculino, pero todavía parece reacio a aceptar la idea del sacerdocio para todos los creyentes (y su anarquía implícita).

III HACER MUNDO AL MUNDO

Permítaseme concluir con la reflexión acerca de las tres proposiciones siguientes: 1) más allá de ser y devenir, Dios como acontecimiento del lenguaje; 2) lo secular como el hacerse mundo del mundo; 3) no a causa de, sino a pesar de su coloración cristiana, lo secular es lo que la religión (a fortiori la cristiana) y lo religioso tienen en común.

1. Necesitamos desesperadamente una limpieza de nuestros sótanos, especialmente si «tras el cristianismo» no debemos volver a las andadas. *Post mortem dei*, el acontecimiento que Caputo evoca y reevoca, depende para su surgimiento de que sea realizado no como mera figura retórica, sino a través de una reconfiguración de lenguaje, incluso de su transfiguración. Nacer al mundo como ser humano no es un acontecimiento. Ser humano lo es, y ello no deja otra huella que el lenguaje, razón por la cual, como dice Agustín, no somos seres humanos por naturaleza sino por la gracia. El ser humano depende del advenimiento en el lenguaje del hombre. Un acontecimiento es un acontecimiento de lenguaje en un determinado evento; como en el curso académico, su realización no es sino un co-

mienzo, e, igualmente, lo último coincide con lo íntimo. O la trascendencia con la inmanencia, en la medida en que, sin embargo, la trascendencia depende de la inmanencia radical (el mundo no es Dios) y, recíprocamente, la inmanencia depende de la trascendencia radical (Dios es Dios, aunque no sin el mundo). Se construye de este modo una dialéctica que la tradición bíblica denomina santificación, cuyas dos puntas de lanza (perdón por mi continuo flirtear con un anacronismo tras otro) son la religiosa y la secular, no la sagrada y la profana. ¿Por qué? Por más que la religión sea la administración de lo sagrado, lo religioso consiste en superar lo religioso y, recíprocamente, lo secular consiste en superar lo secular, como Amos, los profetas y Jesús nos recuerdan. Santificar el Nombre o hacer mundo con la Palabra no es ningún tipo de sacralización, sino algo incluso más acorde con la secularización no sólo de la religión, sino también del mundo, en la medida en que, por un lado, el mundo es siempre el mundo de una religión, tanto exclusivista (teocracia) como pluralista (anarquía), y, por el otro, lo que esas dos opciones tienen en común es la bisagra logocrática de un lenguaje que articulan en direcciones opuestas: en Cristo no hay judío ni griego, ni amo ni esclavo, ni masculino ni femenino, ni «Dios» ni «hombre».

2. El jardín del Edén no está rodeado de muros sagrados. No hay templo en la Nueva Jerusalén. Por si acaso, añádase que, antes de que Calvino fuera expulsado de la supuestamente teocrática Ginebra, la *Edad del Espíritu*, de Joaquín de Fiore (a la que preceden la del Padre y la del Hijo) es tan teocrática como anárquica (mientras que estos términos no salgan de sus

etimologías). En otras palabras, lo secular se trata tan literalmente como lo simbólico, simbólicamente. Tanto si los extremos se tocan o no, entre ellos nada es más simbólico que lo literal (el sol todavía se alza y descende, aunque la Tierra ya no sea plana); nada es, asimismo, más literal que lo simbólico (la buena vida no necesita rehuir los placeres de la vida, o, por hablar eucarísticamente y en pocas palabras, la presencia auténtica evita el pan auténtico). De modo similar, al menos desde la perspectiva cristiana, lo religioso y lo secular siempre se han pertenecido, cada uno apuntando al otro, como Vattimo está habituado a recordarnos, especialmente en Occidente (que es la razón por la que es, a menudo, acusado de materialismo). Más que limitarse a cambiar mundos, la cristiandad latina —sobre todo, a través de sus metamorfosis anglosajonas— ha tratado de cambiar el mundo. Quizás incluso a expensas del eslogan: «No hay salvación fuera de la Iglesia», no debería haber nada fuera del mundo. ¿Acaso no entregó Dios a su único hijo —quizás olvidando la reprimenda que le había reservado a Abraham— simplemente porque «Así amaba Dios al mundo» (*Welt*), a lo secular (*Weltlich, Weltlichkeit*)?

3. Soy consciente del impacto terrible de nuestra fascinación social por lo sagrado. Agravada por cierta tendencia sociológica, y por una ausencia de nuevas visiones de su propia aculturación legítima, el cristianismo traiciona su antiguo compromiso con el mundo y se vuelve hacia la inalienable dimensión secular de la fe. A pesar de que ha transcurrido mucho desde que volvió la espalda al mundo, por ser sólo digno de contemplación, hasta su afirmación radical, el «secu-

larismo» (a expensas de la secularización) se convertirá en el único beneficiado de este proceso, alentado más adelante por el cientificismo modernista. Como un fideísmo ciego, el secularismo no está libre tampoco de dogmatismos. Lo secular no empezará a recuperar la plasticidad de la que había disfrutado antaño en la pareja que formaba con lo religioso hasta la modernidad. El mismo Derrida es manifiestamente sensible a esto. Desde luego, aunque mellizo de lo religioso, históricamente aparece antes armado con los pertrechos de la mundaneidad. Pero, pronto transfigurado, instanciará la mundaneidad del mundo (como ya sugirió Agustín), tanto concretizando lo religioso como actuando, por decirlo así, como su inconsciente. En esta díada de lo religioso y lo secular, ambos resultan de la noción de un Dios que habla y cuya Palabra consiste tanto en el hacer mundo con la palabra como en encarnarse, y son reivindicados por esa noción. La encarnación, un invento no exclusivo del Nuevo Testamento, tiene las mismas raíces escatológicas que la creación. La salvación no es el único aspecto de la encarnación. Jesús viene a proclamar el Reino: igualmente importante, si no más aún, es la otra dimensión escatológica. «Hacer mundo con la palabra» intenta conjuntar ambos aspectos.

No, no puedes aislar un texto de su contexto, de sus márgenes (la página de un libro depende en gran medida de sus márgenes). Los grandes teólogos deben prestar atención a los marginales, aunque a menudo se los califique de heréticos. El primer hereje, y uno de los principales, fue Marción de Sínope. Comparando ambos testamentos, afirma que la historia

(léase lo secular) es (como mucho) lo que ambos testamentos tienen en común. En el alumbramiento de un movimiento cristiano en auge, Tertuliano identificó lo secular con el paganismo politeísta. Pero no estamos menos equivocados hoy al arrancar lo secular de lo religioso y dejar que el aspecto ateo de la secularización reemplace unilateralmente a la genuina mundaneidad del mundo. Sin embargo, desde Agustín, el mundo es lo que —a la luz de la dialéctica de la santificación— el cristianismo tiene en común con las religiones del mundo. Caputo lo sabe. Vattimo, también. ¿No es posible que estén marginando este aspecto? Ellos son elocuentes en su llamada a superar la religión por medio de las religiones. ¿Qué hay acerca del esfuerzo por superar lo secular a través de lo secular? ¿Por qué no? La metafísica es lo que el cristianismo heredó de la antigüedad griega y lo que invirtió en la *aculturación* de su fe, y, desde luego, en la secularización, llegando incluso a pagar el elevado precio de la muerte de Dios. Pero ¿«les caerán algún día las escamas de los ojos» a todo el mundo? Lo secular es lo que el cristianismo ha legado a un mundo en pleno proceso de globalización, y, justo por esta razón, en vez de rendirse tras la muerte de Dios, afronta más bien un nuevo desafío.

Índice analítico y de nombres

- Abel, 244
Abraham, 250
 y la fe, 203
absolutismo, 74
acontecimiento, 75, 76, 79, 82-83 y n., 85-86, 89-90, 97, 119, 128, 131, 224
 afirmación del, 216
 como indeconstruible, 175-176
 de una promesa, 176
 deseo de, 82 n., 95, 216
 distinción entre el nombre y el acontecimiento, 130-131
 esquema del, 128
 nombre del, 91
 teología del, 80 n., 108, 112
 verdad del, 88-89
 y dogma, 238
 y el mundo, 129
 y palabras o cosas, 76
Acton, lord, 240
Adán, 243
Adorno, Theodor, 44
afirmación, 175, 190
 afirmativo, 177
 de lo imposible, 205
 muerte de la, 212
 y deseo del acontecimiento, 224
 y el amor, 190, 213
 y el cristianismo, 251
 véase también deseo
África, 227
Agamben, Giorgio, 165, 166, 209
ágape, 31
Agustín de Hipona, san, 54, 68, 70, 139, 203, 237, 248, 251, 252
 La ciudad de Dios, 221
 Confesiones, 95, 96, 174, 204, 209, 213, 221, 222
Al Jazeera, 156
Al Qaeda, 156
alma, 170, 238

- Altizer, Thomas J. J., 108-110,
119 n., 122, 140, 216
y el gnosticismo, 216
y la muerte de Dios, 14
- amor, 68, 69, 74, 121, 128, 132,
174, 181, 185-186, 215, 243
amor de Cristo, muerte de,
212
amor de Dios, amor del ene-
migo, 99
religión de amor, espíritu del
amor y las palabras, 243
véase también amor al próji-
mo
- amor al prójimo, 121, 125, 130,
204
- anarquía, 247-248
anarquía sagrada, 98-100
anarquista, 168
edad anárquica, 168
- Anselmo, san, 105-106, 212
- antiautoritario, 32
- antirrealista, 77
- antisemitismo, 130
- apocalípticismo, 32
cristianismo apocalíptico,
129
metafísica del, 128
miedo apocalíptico, 241
- Aristóteles, 60, 70, 71, 202
y la metafísica, 58
Metafísica, 71
- arrepentimiento, 99
- ateísmo, 35, 91, 141
ateos, 37, 78, 140-141, 147,
151, 198, 214
y el fin de la metafísica, 234-
235
- Auerbach, Erich, 55
- Auschwitz, 245
- autonomía, autónomo, 29
- autoridad
autoridad eclesiástica, 21
autoridad religiosa, 158
de Dios, 240-241
de la Iglesia, 69
espiritualización de la autori-
dad religiosa, 151
pérdida de la autoridad unifi-
cada/central, 145
- autoritarismo, 24, 29, 32, 62,
114, 122, 143
- Avery, Dylan: *Loose Change*,
166
- Avicena, 83 n.
- Babel, torre de, 239
- Bacon, Roger, 64
- Badiou, Alain, 80-81 n., 82 n.,
86 n., 93, 128, 182, 183,
209
- Bamiyan, destrucción de los co-
losos de, 157
- Barth, Karl, 206
- Baudelaire, Charles, 67
- Beckett, Samuel: *Esperando a
Godot*, 237
- Benedicto XVI, papa, 142, 146-
147
y el fundamentalismo, 113
- Benjamin, Walter, 59, 117 n.,
118 n., 214
- Bennis, Phyllis: *Before and Af-
ter*, 166
- Berlusconi, Silvio, 162, 167
- Bernanos, Georges, 80 n.
- Biblia, 16, 61, 147, 153, 237,
242-243
bíblico, 24, 61

- herencia bíblica, 68
 literalismo bíblico y triunfalismo cristiano, 150-151
 predicadores, 108, 126, 197
 religión bíblica y deconstrucción, 205
 y el acontecimiento, 207
 y la creación, 58
véase también tradición
- Bonhoeffer, Dietrich, 16
 y el cristianismo sin religión, 22-23, 223
Letters and Papers from Prison, 22,
- Borges, Jorge Luis, 90
- budismo, 38
 representaciones de Buda, 157
- budistas, 73
- Bultmann, Rudolf, 150
- Buren, Paul van, 140
- Bush, George W., 63, 156, 158
 y el huracán Katrina, 166
 y el 11 de septiembre, 166
- Caín, 244
- Calvino, Juan, 249
 teocracia/ «Bibliocracia» calvinista, 240
- Camus, Albert, 243
- Canaán, 234
- cánones, 20, 60
- capitalismo, 123, 178, 182-183
 como monstruo, 183
 en Irlanda, 218-219
 global, desigualdades del, 162
 poder del, 218
 y el protestantismo, 123
 y fundamentalismo, 218
- caridad, 68-73, 160
- carne, 238
- Carroll, Lewis, 96-97
- católico, 73, 113-114, 160, 171, 222, 228
 catolicismo, 114, 157-158, 197, 214, 218, 227
 catolicismo antimoderno, 131
 Iglesia católica, 114, 141, 143-144
 y las democracias occidentales, 226-227
 y opresión de los pobres, 114
- China, 182
- Chomsky, Noam, 158, 162, 192
- ciencia, 123
 científicismo, 251
 como interpretación, 194
- Climacus, Johannes, 201, 206
- código Da Vinci, El*, 150
- colonialismo, 42
- comercio, 132, 157
- comodidad, 41
- comunicación de masas, 41, 44
 medios de, 42, 43
- comunidad
 e individualismo, 224
 y tradición, 224
- comunismo, en Europa del Este, 113
- Concilio Vaticano Segundo, 114
- conocimiento, 40-41
- Constantino, 17
 edicto de tolerancia, 17
- consumismo, 178
- contingencia, 44
- Cornell, Drucilla, 181

- Cornwell, John: *Breaking Faith: The Pope, the People, and the Fate of Catholicism*, 152
- Cotton, John, 246
- Cox, Harvey, 14, 140
- Creación, 58, 79
 misterio de la, 150
 distinción entre el misterio de la creación y el creacionismo, 149-150
- Credo, 20
- creencia, 27, 36, 223
 religiosa determinante, 29
- crisis, 14
 existencial espiritual, 45
- cristiandad, 17-18, 58
 colapso de la, 17, 22, 23, 28
 distinción entre cristiandad y cristianismo, 17 y n.
 sueño/ideal de la cristiandad, 21
- cristianismo, cristiano, 38, 221
 acontecimiento del, 139, 151-152, 154
 como ciencia judía, 204
 como religión del amor, 127
 como religión del Hijo, 215
 consecuencias de, 149
 cristianismo primitivo, 236
 cristianismo sin religión, 23
 debilitamiento de las concepciones metafísico-morales, 73
- Dios del, 134
- e inmanencia, encarnación, amor, 124
- futuro del, 73, 151, 226
- herencia del, 151
- kenótico, 31
- mensaje del, 115
- núcleo del, 139
- privilegio del, 215
- relatividad histórica del, 186
- triumfalismo del, 151
- verdad del, 58, 123, 132, 149
 y comunidad, 20
 y deconstrucción, 186
 y democracia, 149, 150-151
 y el mundo moderno, 147, 151
 y el otro mundo, 120
 y la comunidad global, 124
 y la encarnación, 131, 151
 y los puntos de vista reaccionarios, 220, 228
 y metafísica, 139, 252
 y Occidente, 124, 242
 y secularización, 152
 y subjetividad, 55
 y triunfalismo religioso, 151
véase también filosofía
- cristianismo ético, 139
 bioética, 142-143
 estructura ética, 141
- cristianización, 19
- Cristo, 23, 26, 58, 70-73, 120
 beso de, 27
 de los Evangelios, 150
 muerte de, 138
- Croce, Benedetto, 61-62
- cruz, 26, 116, 138
 logos de la, 100
 teología posmoderna de la, 107, 110
- Cruzadas, 157-158
- Dalai Lama, 73, 154
- Dante, 61
- De Vries, Hent, 13, 45

- debilidad, 31, 116-117, 132, 215, 240
- de Dios, 34, 100, 107, 113, 119, 121, 214
- debilitamiento del Ser, 32, 118, 120, 140, 155
- fuerza débil, 101, 103
- imagen de la, 116
- ontología débil, 32, 35, 163
- pensamiento débil, 33, 34-35, 74, 112, 117-118, 131, 133, 140, 141, 163, 215
- proceso de debilitamiento, 73, 118, 122
- teología débil, 34, 112, 117-118, 131-132, 215
- y el poder, 239, 243
- y la Iglesia, 144
- y la metafísica, 133
- y la muerte de Dios, 213
- y la violencia, 164
- deconstrucción, 30, 31, 84, 109, 110, 115, 132, 181-187, 190-191, 195-196, 202-204, 211, 235
- como amor, 185-186
- de la metafísica, 172
- deconstructivo, 31-32
- deconstruible, 175-176, 217
- del misticismo, 173
- dimensión política de la, 184
- filósofos de la deconstrucción, 28
- predicciones de la, 226
- y afirmación, 175-176, 184-185, 187
- y decibilidad/indecibilidad, 201-202
- y delimitación de la racionalidad, 171
- y el deseo, 175-176
- y el nombre de Dios, 107-108
- y el poder de lo «venidero», 216
- y la metafísica religiosa, 234
- y las teologías de la muerte de Dios, 127, 233-234, 241, 244
- y lenguaje/palabras, 76, 233-234, 241-242, 244
- y límites, 225
- y psicoanálisis, dimensión política de la, 183
- y religión, 186
- Deleuze, Gilles, 78-83, 78 n., 80 n., 81 n., 82 n., 97, 104, 108, 188
- Lógica del sentido*, 90 y n.
- democracia, 84, 119, 123, 149, 156, 166, 177-178
- como autodeconstruible, 179
- como recipiente, 180
- democracia venidera, 164, 177-182, 212
- democracias existentes, y fascismo, 178
- democrático, 32
- e imperialismo, 178
- en Occidente, 121
- izquierda democrática, 163
- libertades democráticas, 193
- promesa de la, 164, 177-178
- sueño de, 164
- y capitalismo, 178
- y consumismo, 178
- y deconstrucción, 179, 192-193
- y estalinismo, 178
- y libertades, futuro de, 165
- derechos civiles, 114

- Derrida, Jacques, 84, 87-88, 97, 103, 114, 129-130, 155, 165, 169-171, 178-179, 184-186, 189-203, 209, 213, 215, 221-222, 235
 como «ciencia judía», 203
 como ateo, 223
 derrideano, 81 y n.
différance, 115
 hyperousiología, 173
 imperativo de soñar, 182
khora, 132, 215
 sobre la indecibilidad, 201
 sobre lo imprevisible «por venir», 76, 84
 «universalidad de la singularidad», 90 n.
 y deconstrucción, 31-32, 33, 37, 155, 184
 y democracia, 179
 y deseo, 93
 y el acontecimiento, 91
 y el posmodernismo, 193
 y el psicoanálisis, 199
 y la democracia venidera, 177, 180
 y la esperanza mesiánica, 132
 y la modernidad, 193, 251
 y la promesa, 177
Glas, 127
Dar la muerte, 202
On Religion, 144-145
 desacralización, 68, 158
 del mensaje cristiano, 149
 Descartes, René, 65
 desecularización, 40-42
 consecuencia de la, 147
 mundo desecularizado, 148-149
 deseo, 40, 175-177, 212, 216
 como fuerza impulsora, 176
 como valioso, 176-177
 de Dios, 93-96
 nombre de lo que deseamos, 94
 y acontecimiento, 96
 y afirmación, 179, 213, 221
 desmitologización, 130
 y hermenéutica radical, 169
 desorientación, 45
 destino, 81
 y cristianismo, 65, 94
 del ser, 78
véase también Occidente
 diablo, 19, 150, 158
 diálogo, 120, 143
 entre religiones, 154-155
 Dilthey, Wilhelm, 54-55, 65, 138-139
 Dios
 absoluto, 150
 alienado, 134
 amor de, 25, 38, 117, 155
 ausencia de, 245
 como amor, 243
 como espíritu de amor, 127
 como Hijo, 127
 como lo completamente
 Otro, 128, 245
 como Padre, 214
 como palabra, 243
 cuerpo de, 107
 de la soberanía, 107, 212, 215
 de omnipotencia, 212
 del poder, 212, 214
 deseo de, 155, 174, 204, 209
 e Hijo, 250
 encarnado, 134
 gloria de, 25, 98
 gracia de, 239

- intervención de, 149
 ira de Dios, 241
 lenguaje de, 209
 nombre de, 80, 87, 91-92 y n.,
 94, 98-112, 210, 213, 216-
 217, 235, 246
 orígenes de, 137
 poder de, 25
 presencia de, 244
 relación con, 177
 rostro de, 126
 sacrificial, 151
 superfluidad de, 242
 trascendencia de, 103
 violencia de, 217
 y el acontecimiento, 91-92
 y el deseo, 94, 112
 y el poder y la debilidad, 239
 y el prójimo, 125
 y los ídolos/como ídolo, 234-
 237
véase también mundo; Reino
 de Dios
 diseminación, 127
 diversidad, 36, 195
 docetismo, 102
 dogma, 122, 145
 carga dogmática, 74
 dogma cristiano ortodoxo,
 134
 dogmas modernistas, 113
 dogmatismo, 29, 251
 Dooley, Mark, 198
 Dostoyevski, Fiódor, 18, 27-28,
 70
 «El gran inquisidor», 13, 19,
 26, 45, 228
 Duval, Robert: *Camino al cielo*,
 222
- Ecce homo*, 27
 Eckhart, Meister, 79, 170
 Eco, Umberto, 153
 Edad Media, 141, 153, 158
 cristiana, 170
 italiana, 158
 Edén, jardín del, 249
 Egipto, 234, 236
 Einstein, Albert, 241
 Eisenmann, Peter, 181
 Eliade, Mircea, 247
 Elohim, 79, 129
 emancipación, 32, 33, 43, 67
 posmoderna, 44
 encarnación, 118, 121, 126,
 132, 151, 154, 215, 227
 minusvaloración de la, 128
 Engel, Ulrich, 116-117
 Enrique VIII, rey, 160
 epicureísmo, 55
 escepticismo, 171-173
 experiencia mística, 171
 y afirmaciones y deseos, 176
 véase también piedad
 Escrituras, 63, 64, 98, 205, 240,
 243
 creencia en las, 63
 y el futuro, espiritualización
 de las, 151
 Escrituras hebreas, 16, 59
 esperanza, 68, 180, 241-242
 y la democracia, 178
 y lo «venidero», 180
 Espíritu, 132
 espiritual, 68
 espiritualidad, 220
 experiencias espirituales, 155
 progreso del, 194
 véase también Joaquín de

- Fiore
 espíritu absoluto, 78
 Espíritu Santo, 58
 Estados Unidos, 125-126, 131, 156, 183
 Constitución, 123
 Declaración de Independencia, 123
 y el mensaje cristiano, 220
 y la guerra, 165
 estoicismo, 55
 estructuralismo, 52-53
 ética, 141, 149, 160
 eurocentrismo, 43
 Europa
 colonización europea, 157
 cristiana, 111
 cultura europea y ciencia y arte, 158
 europeos, 53
 occidental, 220, 227
 Parlamento Europeo, 166, 182
 secular, 145
 y la política, 143
 Eva, 243
 evangélico, 82, 187, 191
 cristianismo evangélico, 192
 evangelistas, 102
 poder del, 214
 Evangelio(s), 19-20, 35, 60, 64, 68, 110, 147, 151
 evolucionismo, 150
 existencialismo, 53

 falsa conciencia, liberación de, 44
 fanatismo, 157-158
 fe, 40, 68, 131, 170, 181, 207, 221, 250, 252
 disolución de, 139
 distinción entre fe y razón, 207
 fe religiosa de los fundamentalistas, 221
 fes históricas, 155
 feminismo, 124
 Fenn, Richard, 14 n.
 fenomenología
 europea y la modernidad, 113
 psicosis fenomenológica, giro teológico en la fenomenología, 206
 Feuerbach, Ludwig, 126
 filosofía, 152, 173-174
 contemporánea, 206
 continental de la religión, 33, 206
 de la religión, 28
 fundacionalismo filosófico, 71
 giro religioso, 33
 giro teológico en la fenomenología y en la deconstrucción, 206
 límites de la, 169-170
 programas de, 175
 tradicón filosófica occidental, 153
 y amor/deseo, 174
 y el cristianismo, 154
 y Europa, 153
 y la ciencia moderna, 153
 y la secularización, 147
 y la tecnología, 167
 y religión, 169
 y teología, 206-207
 véase también posmoderno

- finitud, 44
- Francia, cultura francesa y los musulmanes, 160
- Freud, Sigmund, 25
- fundamentalismo, 113, 123, 161, 218
- crecimiento del, 157
- en Estados Unidos, 219
- religión sin religión, 216-217
- y el islam, 157
- y la afirmación y el deseo, 221
- y la pasión, 217-218
- futuro, 165, 216, 227, 242
- absoluto, 226
- del cristianismo, *véase* cristianismo
- y el nombre de Dios, 216
- y la «promesa», 226
- y la democracia, 165
- y la tecnología, y lo «venidero», 226
- Gadamer, Hans, 72, 114-115, 119, 132-133
- y la hermenéutica, 74
- Galileo, 64-65, 241
- Génesis, 79
- genocidio, 15
- Girard, René, 151
- global, globalización, proceso de, 252
- gnóstica, literatura, 19-20
- gnosticismo, 216
- gracia, 37, 185, 129, 199, 248
- véase también* Dios
- Gramsci, Antonio, 246
- griego, 250, 252
- filosofía, 147, 153
- griegos, 123, 139
- mitología, 199
- pensamiento, 237
- religión, 237
- guerra, 144, 218, 244
- de Irak, 63, 158, 217
- guerras mundiales, 15
- preventiva, 63
- religiosa, 125
- Guerra Mundial, Segunda, 63
- Habermas, Jürgen, 70
- Haight, Roger, 191
- Hamilton, William, 140
- Hardt, Michael, 15
- Empire*, 160-161
- Multitud*, 165
- «hauntología», 210, 212
- «hauntológico», 181
- Hegel, 39, 67, 121, 122, 126-127, 133, 175, 211, 236, 242
- conocimiento absoluto hegeliano, 39, 211
- espíritu absoluto de, 44
- metafísica hegeliana, 115
- y el arte, 211
- y la historia, 133
- Espíritu del Cristianismo*, 127
- Ser y Tiempo*, 50, 138
- Heidegger, Martin, 34, 36-37, 51, 52-53, 54, 57, 60, 95 n., 114, 118, 120, 138, 197, 220
- y el *arché*, 168
- y el existencialismo, 53
- y el nazismo, 164
- y el pensamiento, 170
- y la metafísica, 49-50, 163, 193, 214

- y un metanarración de Occidente, 197
- Ser y tiempo*, 50, 138
- herejía, 36, 120
- hermenéutica, 16, 72, 114, 131-133, 154-155, 172, 184
- de la caridad, 116
- de la desmitologización, «hauntológica», 133
- de la sospecha, 25, 39, 72, 185
- filosofía hermenéutica, 31
- giro hermenéutico, 116, 122
- hermenéutica débil de rezos y lágrimas, 133
- hermenéutica radical, 36, 45, 131, 134, 154
- y el cristianismo, 214
- y el nihilismo, 155
- y el problema del literalismo bíblico, 150, 152
- y la condición posmoderna, 36
- y la deconstrucción, 31
- y la fe religiosa, 208
- y la metafísica, 115
- y la muerte de Dios, 30, 246
- heterodoxo, 73
- hibridación, 161
- hinduismo, hindúes, 73
- Hiroshima, 245
- historia, 110, 246
 - como unilineal, 43
 - del cristianismo, 22, 60
 - historicidad, 44
- Hitler, Adolf, 23, 71
- homogeneización de la sociedad, 44
- homosexualidad, 114
- Horkheimer, Max, 44
- hospitalidad, 123-124, 132
 - y el cristianismo, 125
- humanidad, 138
 - intereses humanitarios, 148
- humildad, 117
- Hussein, Saddam, 156
- Husserl, Edmund, 83 n., 206
- iconoclasta, 38
- ideológico, 43
- idolatría, 104
 - crítica de la, 216
- Iglesia, 114, 139-146, 148-149, 152, 161, 182, 228
 - autoridad de la, 149, 152
 - en el mundo de hoy, 152
 - estructura metafísica de la, 147
 - futuro de la, 73, 144, 147
 - iglesias del tercer mundo, 144
 - imagen de la, 21
 - padres de la Iglesia, 68
 - política de la, 144-145
 - y conformidad doctrinal, 144
 - y cultura secular, 119-120
 - y sus enseñanzas, 148-149
 - véase también* debilidad
- Iglesia católica romana, 114, 145-146
- Ilustración, 28-29, 148, 192-194
 - crítica ilustrada, 39
 - espíritu de la ilustración, 43
 - ilustración postestructural, 195
 - más ilustrada, 40
 - progreso del Espíritu, y razón, 193
 - y libertades, 194
 - y reduccionismo, secularismo ilustrado, 40

- imperialismo, 42
 imperio, 162
 Imperio romano, 17-18, 139
 incertidumbre, 173
 indecibilidad, 40
 y el nombre de Dios, 211
 inmanencia, 110, 129, 215, 249
 transición de la trascendencia
 a la inmanencia, 126
 interpretación, 171-172, 233
 derecho de, interpretable, 34
 multiplicidades de, 194
 Irak, guerra de, 158, 217
 Irlanda
 y la economía, 218
 y la secularización, 219
 Irlanda del Norte, 218-219
 irracionalismo, 40
 islam, 125, 157
 civilización islámica, 157
 islámico, 153
 mundo islámico, 157
 transmisión islámica y filoso-
 fía, 153
 Israel, 125, 234, 236, 238
 conflicto palestino-israelí, 160
 liberación de Egipto, 236
 Italia, 30, 113, 142, 148-150
- Jackson, Michael: «Bad», 187
 Jerusalén, Nueva, 249
 jesuitas, 62
 y el orden tradicional de la
 sociedad, 148
 Jesús, 43, 58-59, 101, 106, 149,
 191, 204, 221, 224, 228-
 229, 249, 251
 como Cristo, 59
 como el don, 129
- espíritu de, 114
 existencia histórica de, 149
 muerte de, 106, 112, 116, 118
 nacimiento de, 118
 y el autoritarismo, 114
 y la debilidad, 228
 y su judeidad, 126, 130, 204
 Joaquín de Fiore, 126, 151, 249
 Edad del Espíritu, 110, 121,
 249
 Edad del Hijo, 110, 121, 249
 Edad del Padre, 110, 121,
 127, 249
 Juan Pablo II, papa, 41, 144,
 145, 148
 y el fundamentalismo, 113
 y el sermón dogmático, 146
 y las políticas de reproduc-
 ción, 144
 judaísmo, 110, 121, 124-128,
 215, 237, 242
 alienación judía, 128
 como religión del Padre, 110,
 130, 215
 cristianismo judío, 203-204
 judío, 21, 38, 59, 71, 124-127,
 153, 160, 250
 religiosidad judaica, 128
 y su Dios perifrástico, 237-238
 véase también Joaquín de
 Fiore
 judeo-cristiano, 14, 124-125
 justicia, 37
 venida, 212
- kairos*, 238
 Kant, Immanuel, 28-29, 53, 55-
 56, 65, 175, 206
 Kearney, Richard, 204

- kenosis, 25
- Kierkegaard, Søren, 23, 39,
189, 200-201, 224
deconstrucción danesa, 224
y Derrida, 200-201
y la Iglesia danesa, 24
Attack Upon Christendom, 24
Las obras del amor, 186
Temor y Temblor, 201-202
- King Jr., Martin Luther, 223
- Lacan, Jacques, 93
- Laclau, Ernesto, 181
- Lambert, Gregg, 185-186
- Latinoamérica, 227
- lenguaje, 233-234, 239-241, 248
acontecimiento de, 235
Dios como acontecimiento
de, 248
juegos de lenguaje, 57
y Dios, 244
y el acontecimiento, 248
y el nombre de de Dios, 209
y la religión, 248
y pasado y futuro, 242
véase también deconstruc-
ción
- leninistas, 161, 163
- Levinas, Emmanuel, 111 n.,
125, 126 n., 129-130, 178,
184, 203, 210
refracción judía, 125
y el prójimo, 125
- Lévi-Strauss, Claude, 53
- ley
como muerta, 128
cristiana, 142
natural, 142
transición de la Vieja ley a la
Nueva, 127
- liberación, 161
de la verdad objetiva, 62
- liberal, 33
- libertad, 44, 228
- literalismo, 127
bíblico, *véase* Biblia
y la política, 222
- Lukács, György, 50
- Lutero, Martín, 100 n., 140,
236, 243
y el derecho de interpreta-
ción, 153
y las autoridades de la Iglesia,
153
- Liotard, Jean-François, 124,
209
- Marción de Sínope, 127, 251
- Marcos, Evangelio de, 152
- María, 63
- Maritain, Jacques, 113
Los grados del saber, 170
- Marx, Karl, 25, 39, 156, 159,
188, 212
- marxismo, 182
- Mateo, Evangelio de, 152
- McFague, Sallie, 107
- McLeod, Hugh, 17 n., 18, 21
- Meddeb, Abdelwahab: *La en-
fermedad del Islam*, 157
- medios de comunicación, 145,
148, 160
- mesianismo, 86 n., 130, 184
esperanza mesiánica, 184
mesiánico, 130
y el cristianismo, 199
y la filosofía política, 164
- Mesopotamia, 131

- metafísica, 50, 54, 58, 60, 71,
 121, 133, 139, 142, 162,
 165, 171
 bajo el nombre de la desmito-
 logización, 130
 crítica de la, 50
 culminación de la, 172
 disolución de la, 139, 143
 estructura metafísica, 118,
 139-140
 fin de la, 36, 120, 140, 172,
 234
 fundamentación metafísica,
 109
 liberación de la, 60
 límites de la razón metafísica,
 170
 metafísica de la *kenosis*, 109
 metafísica del amor y metafí-
 sica del odio, 127
 metafísica objetiva y violen-
 cia, 163
 necesidad de superación,
 155-156
 objetivismo metafísico, 117-
 118
 poder metafísico, 105
 razón metafísica, 35, 60, 170
 supuestos metafísicos, 31,
 163
 teología metafísica, 21, 24,
 171
 trampa de la metafísica, 60
 y misticismo, 170
 Metz, Johann Baptist, 76-77,
 118 n.
 milagro, 13, 18, 236
 misión divina, 102
 misterio, 13, 18, 20, 150
 misticismo, 170-173
 elemento místico, experien-
 cia mística, 171
 teología mística, 117
 tradición mística, 170
 unidad mística, 172
 y la metafísica, 171
 modernidad, 30, 42-43, 113,
 116, 151, 158
 como disolución de la distan-
 cia entre Dios y el mundo,
 151
 crítica de la, 194
 de la sociedad, 149
 modernización, 158
 mundo moderno, 68
 religión del espíritu en la mo-
 dernidad, 110
 y la desacralización, 158
 y la herencia cristiana, 151
 y Occidente, 145
 Moisés, 59
 monarquía, 177
 monismo, muerte del, 195
 monoteísta, 85, 174
 Moore, Michael, 158
 moralidad, 29
 morales, 160
 Mouffe, Chantal, 181
 movilidad, 161
 muerte de Dios, 14, 16-17, 29-
 33, 107-112, 127, 130, 137-
 141, 172-173, 208-216,
 219, 234, 243, 244, 252
 lenguaje de, 211
 movimiento de la muerte de
 Dios, 25, 45, 209
 muerte de la muerte de Dios,
 38, 45
 muerte del Dios del poder,
 243

- muerte del Dios moral y metafísico, 27, 35, 141
- teología de la, 16, 25, 29, 30, 110, 119, 126-129, 140-141, 209, 212, 215, 224
- teólogos de la, 23, 28, 126
- tras la muerte de Dios, 208-209, 234
- y la muerte del deseo, 212
- y lenguaje, 233
- y su cristiandad y judeidad, 237
- mujeres, 124
- mujeres sacerdotes, 152
- y el cristianismo, 227
- y la Iglesia, 114
- multicultural, 44
- multitud, 167
- mundo
- mundaneidad del, 251
- y Dios, 243, 247, 249
- y la inmanencia, 246
- y la palabra, 243
- y la religión, 241, 249
- y la salvación, 243
- mundo, concepción del, 44, 191, 252
- musulmán, 21, 37, 74, 160, 221
- naturaleza humana, 143, 248
- Navidad, 120
- nazismo, 157
- Negri, Antonio, 15, 166-167
- Empire*, 160-161
- Multitud*, 165
- Nietzsche, Friedrich, 25, 34, 39, 71, 107, 114, 138-141, 177, 193, 235-237, 240-241
- y el nihilismo, 66
- y la hermenéutica de la sospecha, 72
- y la metafísica, 71, 193
- y la muerte de Dios, 109, 137, 139-140, 194, 237, 240
- y la verdad, 236
- y lo dionisiaco, 241
- El ocaso de los ídolos*, 65
- nihilismo, 22, 32, 33, 40, 65, 66, 118, 119, 154
- y emancipación, 32
- no-religioso, 62, 74
- objetividad, 54
- mundo objetivo, 66
- ser objetivo, 65
- sueño de la pura objetividad, 40
- verdad objetiva, 72
- Occidente, 15, 21, 42, 85, 120-122, 145, 151, 156, 224, 250
- civilización occidental, 22
- cristiano, 42, 111, 123, 184, 241
- destino de, 35, 50, 58, 167
- historia occidental, 121
- ideal de, 22
- pensamiento occidental, 242, 247
- oligarquía, 177
- omnipotencia, crítica de la, 216
- metafísica de la, 108
- y Dios, 150
- 11 de septiembre, atentados del, 245
- ontoteología, 140, 170
- crítica de la, 212
- fin de la, 172, 240

- secreto de la, 244
 opresión, 108
 oración, 88-89, 92, 133, 137
 rezando y llorando, 174
 y deseo, 93
 y el sueño de democracia,
 179
 Organización de las Naciones
 Unidas (ONU), 63
 Oriente Medio, 160
 ortodoxia, fe ortodoxa, 131,
 134
 oscilación, 160
- Pablo de Tarso, san, 68, 80 n.,
 100, 108, 127, 128, 130,
 191, 209
 Cartas a los Tesalonicenses,
 60
 pacto, 85
 Padre Nuestro, 69
 Pagels, Elaine, 19-20
 palabra, 246
 como acontecimiento, olvido
 de la, 242
 religión de, 242
 y Dios, 243
 Papa, 145-149
 primacía del, 151
 Pareyson, Luigi, 163
 Pascal, Blaise, 245
 Pascoli, Giovanni, 72 y n.
 pasión
 absoluta, 224
 bíblica, 222
 relativa, 224
 religiosa, 222
 y violencia, 217
 Paul, Jean, 236
- paulino, lenguaje, 118, 222
 paz, 179, 218
 pecado original, 67
 Pedro, san, 102, 152
 pensamiento fuerte, 122, 134
 Pentecostés, 58
 perdón, 103, 106
 piedad, 204
 y escepticismo, 189
 Platón, 70, 72
 platónico, 65
 y la metafísica, 58
 y la objetividad, 54
 Timeo, 132
 pluralismo, 44, 123-124
 babélico, 44
 pluralidad, 160
 religioso, 191, 249
 poder, 142-143, 149, 167, 228,
 239
 juego del, 166
 muerte de, 212
 poder secularizado, 246
 redistribución del, 158
 y autoridad, 246
 y la corrupción, 240
 poder romano, 101
 politeísmo, paganismo politeís-
 ta y lo secular, 251
 política, 149, 162, 218
 activismo político, 163-164
 filosofía política, 163-164
 fuerzas políticas, 115
 ideología política, 156
 y conexión entre violencia y
 metafísica, 163
 y la religión, 218
 Popper, Karl, 52
 poscristiano, 29
 positivismo, 65

- posmetafísico, 44
 edad posmetafísica, 35
 posmodernismo, 16, 25, 35-37,
 38, 41-44, 75-78, 114, 134,
 161, 195, 207
 condición posmoderna, 28,
 36, 155
 deconstrucción posmoderna,
 36, 37-38
 emancipación posmoderna,
 44
 ética posmoderna, 37
 fe posmoderna, 30, 38
 filosofía posmoderna, 37
 idea y poder posmodernos,
 168
 movilidad e hibridación, 161
 mundo posmoderno, 30, 161
 pacto posmoderno, 83-88
 problema de, 161
 religión posmoderna, 35, 116
 religiosidad posmoderna, 154
 retorno posmoderno de la re-
 ligión, 26-30, 33, 34
 teología posmoderna, 75, 78-
 83, 85, 98, 116
 teólogos posmodernos, 208
 y cristianismo, 215
 y el acontecimiento, 77
 y la debilidad, 117
 y la oscilación y pluralidad,
 160
 y la religión, 38
 y lo postsecular, 42, 155
 postholocausto, 29
 postilustración, 39
 postsecular, 28, 38, 194
 mundo postsecular, 41, 148
 postsecularismo, 30
 primitivo
 cristianismo primitivo, 144
 religiosidad primitiva, 146
 profetas, 204, 221
 profético, y la deconstruc-
 ción, 205
 progreso, 42
 progresivismo, 247
 promesa, 176-177, 180
 como lo que amamos y desea-
 mos, 175
 protestante, 72, 123, 139, 160,
 228
 ética protestante, 68
 protestantismo, 218
 Reforma protestante, 21
 psicoanálisis, 199
 psicosis, 189
 Ptolomeo, 241
 pueblo elegido, 85, 86 n.

 racional, racionalista, racional-
 idad, 40, 141
 Raschke, Carl, 16
 raza, 222
 razón, 36, 194, 207
 abandono de la, 40
 coronación de la, 171
 delimitación de la, 171
 realidad, 44, 69
 disolución de, 44
 realista, 77
 reduccionismo, 194
 muerte del, 195
 reduccionismo secular, 195
 Reforma protestante, 21-22
 regalo, 128, 130
 Reino de Dios, 20, 96-102, 130,
 235, 238, 251
 en la tierra, 120-121, 228

- relativismo, 40, 146, 192
 religión, 40, 220
 de la Biblia, 85, 117, 242
 escepticismo religioso, 30
 experiencia religiosa, 177
 fundamentalismo religioso,
 156-157, 218, 220
 futuro de, 147, 151, 213, 226
 guerra religiosa, 126
 historia de, 207
 ilusión de, 246
 politización de, 156
 rechazo racional de, 35
 relatos religiosos, 120-122
 religión poscrítica, 34
 religiosidad, 22, 35, 41, 128,
 145, 146, 148, 154
 religiosidad reseccularizada,
 145
 sin religión, 33, 45, 155, 169,
 205, 211, 217
 sociología de, 220
 y el futuro de la Iglesia, 147
 y el poder, 217
 y el posmodernismo, 34
 y el terrorismo, 217
 y la tecnología moderna, 157
 y la violencia, 217
 Resurrección, 19
 Revelación, 172
 Robbins, Jeffrey W., 116, 137,
 169
 Robinson, John, 14, 140
 Roma, 143, 146, 148
 y el contraste entre sus ruinas
 y la Iglesia, 143
 Rorty, Richard, 32, 56 n., 123,
 155, 182, 199, 234
 y el neopragmatismo, 183
 Achieving our Country: Lef-
 tist Thought in Twentieth-
 Century America, 162
 El futuro de la religión, 147
 Ruanda, 149
 Ruini, Camillo, cardenal, 142

 sacerdocio, 248
 véase también mujeres
 sacrificio, 160
 sagrado, 129, 246-247, 250
 santidad de Dios y lo sagra-
 do, 246
 y lo profano, 248
 salvación, 251
 obsesión de, 241
 religión de, 242
 Satán, 150
 véase también diablo
 Schelling, Friedrich W., 121,
 126
 Schleiermacher, Friedrich, 206
 Schmitt, Carl, 203
 Schürmann, Reiner: *On Being*
 and Acting From Principles
 to Anarchy, 168
 Searle, John, 191-192
 Secreto, El, 173, 188
 secularización, 28-30, 37, 45,
 121, 134, 194, 220, 241,
 247, 251
 consecuencia de, 145, 147
 cultura secular, 17, 119
 historia secular, 128
 muerte de, 194
 mundo secular, 38, 119, 129
 postura ateísta de la, 252
 secularización, 40-42, 45, 65,
 67, 119, 126, 130, 140, 145,
 147-148, 151, 242, 251-252

- teología secular, 211
 teoría secularizada, 147-148
 y Dios, 249
 y el cristianismo, 123, 133-134, 149, 152
 y el cristianismo real, 149
 y la religión, 149, 249, 251
 ser, 92, 104-105, 120, 246
 abismo del, 171
 historia del, 141, 215
 metafísica y el olvido del, 241
 mito del, 36
 pregunta por el, 36
 profundidad y altura, 239
 vaciamiento del, 118
véase también debilidad
 Shakespeare, William, 61
 simplicidad, 188
 soberanía, 126
 crítica de la, 216
 sobrenaturalismo, 28, 105, 208
 socialismo, 162, 197
 solidaridad, 241
 subjetividad, 55
 filosofías de la, 58
 transformación subjetiva, 66
 sueño, 65, 181, 226
 sufrimiento, 162, 189
 injusto, 107, 245

 talibanes, 157
 talmudismo, 59
 Taylor, Mark C., 108, 208-209
 y la muerte de Dios, 16, 110
 y «la (a)teología deconstructiva», 109
 Erring, 16, 109
 tecnología, 123, 157, 167, 226
 y capitalismo, 221

 Teilhard de Chardin, Pierre, 150
 teísmo, 35-36
 teísta, 37, 78
 teleología, 247
 deconstrucción de la, 247
 televisión, 66, 145-146, 148, 167, 233
 teocracia, 249
 y poder absoluto, y anarquía, 240, 249
 teología, 78, 90 n., 94-95, 122, 172, 206-207, 247
 de la historia, 110
 del acontecimiento, 34, 75, 78
 del desierto, 134
 distinción entre teología confesional y agnosticismo de la filosofía, 208
 muerte de la teología clásica, 108
 programas de, 175
 radical, 83, 134
 sin Dios, 140
 sin teología, 34
 teología apofática, 107
 tradicional, 140
 y Dios, 182
 y lo «venidero», 216
 y rezos y lágrimas, 216
 terrorismo, 163
 violencia del, 164
 y la religión sin religión, 217
 Tertuliano, 252
 Testamento, Antiguo, 59, 128
 Testamento, Nuevo, 59, 60, 98, 110, 116, 204
 Thornton, Billy Bob, 222
 Tillich, Paul, 92 n., 95 n., 132, 208, 216

- tolerante, 32
 Tomás de Aquino, santo, 201
 Torah, 130
 totalitario, 32, 166
 tradición, 190, 222, 226
 bíblica, 124, 205, 249
 católica, 190
 cristiana, 192, 216
 cultural, 208
 judía, 204
 literaria, 208
 medieval, 141
 y el lenguaje, 225
 y el neoplatonismo, 227
 tradición oral, 60
 trascendencia, 110, 120, 125,
 242, 249
 de Dios, 109, 119, 121, 125
 Trinidad, 150
 doctrina de la, 126
 teología trinitaria, 69
 triunfalismo, 24, 151
- Unger, Roberto Mangabeira,
 165
 uniformidad, 188
 universalismo
 falso universalismo, 145
 universalismo totalitario, 245
- Vahanian, G., 140
 Vaticano, 114, 152, 226-227
 verdad
 derecho a, 194
 fin de la, 140
 perifrástica, 235
 y la religión, 160
 Vico, Giambattista, 137
 violencia, 108, 127, 143, 163, 217
 estructura de, 26-27
 y diálogo, 142
 y discriminación, 164
 y metafísica, 163
 Voltaire, François-Marie Arouet,
 62, 241
 y la sociedad de los hombres,
 148
- Weber, Max, 68, 123
 Winquist, Charles, 196, 208
 Wittgenstein, Ludwig, 57, 220
 y juegos de lenguaje, 57
- Zabala, Santiago
 El futuro de la religión, 147
 From Within, 162
 Weakening Philosophy, 163
 Žižek, Slavoj, 77, 128, 182, 186,
 09

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4192



Gianni Vattimo, profesor de Filosofía Teorética en la Universidad de Turín desde 1982 hasta 2008; profesor visitante en diversas universidades estadounidenses y activista político, es uno de los filósofos europeos más importantes de la actualidad. Entre sus numerosas obras se cuentan *Creer que se cree*; *Ética de la interpretación*; *Después de la cristiandad*; *¿Ateos o creyentes?*, junto a Michel Onfray y Paolo Flores d'Arcais; *No ser Dios* –su autobiografía «a cuatro manos», escrita con Piergiorgio Paterlini–, y *Ecce comu*, todas ellas publicadas por Paidós.

John D. Caputo es profesor Thomas J. Watson de Religión y Humanidades en la Universidad de Syracuse. Se lo considera uno de los fundadores de la teología débil y ha dedicado gran parte de sus investigaciones a la obra de algunos de los principales filósofos del siglo xx, como Derrida, Heidegger, Husserl, Kierkegaard o Lévinas. Es autor de varios libros, entre ellos, *The weakness of God*.

Después de la muerte de Dios
recoge las conversaciones,
lúcidas y sinceras, que
mantuvieron Gianni Vattimo y
John D. Caputo, dos grandes
pensadores cuyas obras han
contribuido, en gran medida,
a la visión contemporánea de
la religión.

A través de los textos y los
diálogos de *Después de la
muerte de Dios*, Gianni Vattimo
y John D. Caputo exploran los
cambios, distorsiones y reformas
que configuran nuestra fe
posmoderna y las fuerzas que
constituyen el fenómeno de la
religión en el mundo de hoy.
Vinculando sus argumentos a
cuestiones como el terrorismo
y el fanatismo, y desde la
política hasta los medios de
comunicación y la cultura en
general, estos pensadores
alumbran el camino hacia una
nueva filosofía de la religión.

35052170

ISBN 978-950-12-5048-0



9 789501 250480

www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar