

INQUIETAR AL POSTMODERNO O LA INFINITA DIGNIDAD DE LO CONCRETO

*Serafín Béjar**

Introducción

Prometeo, Sísifo y Narciso pueden ser las tres figuras mitológicas que, en una suerte de tipologización, puedan dar lugar a una comprensión meditada del tiempo que nos ha tocado vivir. Si Prometeo hace referencia al alba clara de un nuevo amanecer del mundo que comienza con el sueño Ilustrado, Sísifo desvela las cenizas de un inmenso proyecto que parece yacer por tierra. Ahora sólo nos queda Narciso, esto es, una Europa desencantada que parece haber perdido el gusto por toda pregunta que incomode su estética del vacío. Narciso, por tanto, es una perfecta tipología del tiempo postmoderno.

En la presente reflexión nos proponemos rastrear los caminos del pasado, interpretar nuestro presente e incomodar al espectador postmoderno para crear futuro. Se trata de una reflexión que, frente a toda totalidad violenta, pretende contraponer la infinita dignidad de lo concreto. Para ello, tendremos, como punto de partida, el análisis de realidad que el teólogo napolitano, B. Forte, realiza a lo largo de su obra *Simbolica ecclesiale* y, como punto de llegada, lo que consideramos la matriz sustentadora de la reflexión del teólogo español O. González de Cardedal en su obra *La entraña del cristianismo*. En el centro de esta reflexión evocaremos a las víctimas de nuestra historia y pondremos oídos a su grito con la intención clara de romper el hechizo de identidad en el que nos adormilamos la generación postmoderna.

1. El paraíso no existe...

En este primer punto queremos situar al protagonista en su contexto. Una rápida evocación de la historia reciente de Europa nos ayudará a comprender e interpretar el fenómeno denominado «postmodernidad». Con este objetivo, hemos usado la imagen de la luz del día, en un triple momento, que da razón de la articulación de la reflexión que sigue: amanecer, ocaso y aurora. Es una metáfora que, en contraposición a una lectura ideologizada de la Edad Media como oscuridad y tiniebla de lo humano, nos ayudará a entender el espíritu profundo de la aventura de emancipación moderna. Pero vayamos por partes.

1.1 El amanecer: Cuando las leyes del devenir se hacen perfectamente claras

La palabra clave para la comprensión de los tiempos modernos es «emancipación», y tiene en el famoso texto de Kant, «¿Qué es la Ilustración?»¹, todo un programa. Cifra densa de este programa ilustrado, que posee como objetivo la liberación del hombre, es la Revolución francesa de 1789, cuyo instrumento más característico, la guillotina, constituye una verdadera metáfora de este tiempo. La burguesía ilustrada, convencida de ser la clase capaz de interpretar y usar la razón correctamente, corta la cabeza de todos aquellos que,

* Doctor en Teología.

¹ Cf. KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, en id., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981, 25-38.

tachados de contrarrevolucionarios, se niegan a pensar según sus dictados². La emancipación, por tanto, es el proyecto propio de la razón moderna que se propone sacar al hombre de su minoría de edad y hacerlo adulto.

El proceso ilustrado llega a «la celebración más alta del acto de razón»³ con la filosofía de G.W.F. Hegel. Por ello, la filosofía hegeliana es la piedra de toque para la comprensión de este momento. Hegel no es filósofo que reflexione en inmovilidad metafísica, como en un sistema apriorístico y abstracto, sino que es un observador nato de lo concreto, del movimiento mismo de la vida. Y aquí es donde encontramos el punto de arranque para su filosofía: ésta tiene que pensar en la vida y también, por tanto, en la contradicción, en el dolor y el sufrimiento, en la pasión y la fatiga, en la alegría...⁴ Recuerda Hegel el eterno devenir de Heráclito que quedaba condensado en la imagen sugerente del fuego como principio último de lo real⁵. El eterno devenir, la eterna contradicción, la lucha de contrarios... Pero esta riqueza de la filosofía hegeliana queda convertida en riesgo cuando se pretende sortear toda clase de contradicciones en la capacidad omniabarcante del concepto.

La realidad, lo verdadero para Hegel no es substancia sino sujeto, pensamiento, espíritu⁶. Esto equivale a decir que la realidad es actividad, proceso, movimiento... De ahí que no se trate tanto de la búsqueda de la verdad en sí, que equivaldría a aprehenderla como substancia, sino «del esfuerzo por pensar la distinción y la superación de lo distinto en que consiste el juego del amor, que hace existir»⁷. Este concepto de verdad tiene un valor antropológico extraordinario porque para Hegel no hay que abstraerse de la vida concreta, de la historia cotidiana del hombre en la tierra, que es concebida como cambio y lucha. Se trata de pensar la vida del espíritu que se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente. Es éste un movimiento en espiral donde lo particular se resuelve siempre dinámicamente en lo universal y el ser se disuelve en el deber ser. Cada movimiento particular es totalmente necesario para el desarrollo del absoluto.

Esta tarea de pensar la vida no diluye el abismo de lo negativo sino que se propone atravesarlo para llegar así a lo positivo. De esta manera, lo negativo no es lo contrario a lo positivo sino un momento necesario y vital. Pensar es llevar al concepto la verdad total que es vida, sin esconder la seriedad que posee el dolor, el contratiempo de lo negativo.

Con esta concepción dialéctica y total de la realidad se comprende la dificultad que tiene, en el sistema hegeliano, señalar el lugar concreto donde se habla del hombre. En efecto, la autoconciencia entrada en el mundo no indica más que un momento dentro del despliegue dialéctico del espíritu absoluto que hace de la historia su propio «calvario». Todo lo que acontece bajo el cielo tiene el único objetivo de que el espíritu se conozca a sí mismo y que,

² Cf. FORTE, B., *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, 190.

³ Cf. FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 20.

⁴ Cf. *Ibid.*, 121-125.

⁵ «He aquí por qué Hegel exclama, en su *Historia de la filosofía*, al encontrarse con Heráclito: “Aquí, divisamos tierra”», en BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982², 123.

⁶ «...todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto», en HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, 15. Aquí aparece clara la diferencia terminológica entre Aristóteles y Hegel ya que «la esencia de la sustancia es autoestancia, la del sujeto, automovimiento», en JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 113. Cf. también E. BLOCH, *Sujeto*, 67.

⁷ FORTE, B., *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, Sígueme, Salamanca 2000, 16.

mediante la objetivación de sí, llegue a una más alta reapropiación y reconciliación consigo mismo. De esta forma, la dualidad sujeto-objeto es pura apariencia que está llamada a profundizarse para descubrir la falsedad de la misma.

En su *Enciclopedia*, Hegel entiende la antropología como ciencia del espíritu subjetivo (alma o espíritu natural)⁸. Todo está afectado y contagiado por la vida del espíritu, que se hace claro a sí mismo en el ser humano. El mundo es vida, lucha, contradicción... y ese todo no es más que el hombre pensado hasta el fondo como manifestación de la realidad total. Lo que se pretende es alcanzar el autoconocimiento y nada más, que es entremezclado con el conocimiento del mundo, con esa fuerza externa sin la cual el sujeto es un mero «en sí» vacío. El pensamiento de Hegel, desde cualquier punto que sea estudiado, es antropología total.

Por ello y como hemos afirmado, en esa antropología total hegeliana no está ausente el problema de lo negativo que aparece a través de la idea de «conciencia infeliz». Esta conciencia es vista por el filósofo como un fruto histórico de la tradición judeo-cristiana que introduce el pensamiento de la diferencia. La ruptura presente en las relaciones históricas, el mejor ejemplo de ellas es la relación señor-siervo, se concibe como constitutiva del interior del ser humano y, de este modo, esta pretensión total de lo entero, de la identidad absoluta, aparece desterrada de las profundidades de la vida del espíritu.

La solución a esta dolorosa separación que introduce el judeo-cristianismo al considerar el Absoluto como persona, trascendente y separada del hombre, será el paso de la conciencia a la autoconciencia. Hegel invierte el proceso y, más que disolverse en el Absoluto separado de Dios, hace que la conciencia encuentre el Absoluto en el mundo y en sí misma. La autoconciencia así se descubre como razón o como presencialidad del espíritu a sí mismo, que unifica en sí los diversos aspectos de la realidad y de la ruptura. Todo forma parte de un sistema universal, no rígidamente matemático, sino vivamente dialéctico, y en él debe entenderse todo lo particular como momento de la evolución dialéctica del todo, del propio espíritu absoluto divino; espíritu absoluto que representa la unidad del sujeto y del objeto, de ser y pensar, de lo real y de lo ideal. La conclusión de este itinerario filosófico hegeliano es la afirmación de que todo lo real es racional y todo lo racional es real.

Se trata por tanto de la victoria de la idea⁹ y, paradójicamente, el «filósofo del acontecer acabó de este modo encerrando el movimiento de la vida en la quietud del sistema»¹⁰, matando así toda novedad y apertura al futuro.

Es, llegados a este punto, donde aparecen las distintas lecturas ideológicas, tanto de derechas como de izquierdas, de aquellos que se han dejado seducir por el poder omnicomprendido del sistema. En todos estos esfuerzos ideológicos, por muy distintos que sean entre sí, está presente «el esfuerzo hegeliano del concepto»¹¹ en su sed de totalidad.

Aquí está el riesgo y el límite de la filosofía hegeliana, matriz especulativa de todas las aventuras ideológicas de la modernidad. Ésta es la pretensión ilustrada que desea expulsar a la

⁸ Cf. KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979⁴, 220.

⁹ «Esto hace que la acción de las contradicciones se desarrolle en Hegel de un modo demasiado libresco, que se añada, no pocas veces, desde fuera, al curso de las cosas, en vez de descubrirlas en ellas [...] Idealismo es, en efecto, esa conexión que se desarrolla puramente dentro de sí misma, sin que nada la perturbe, ni siquiera en sus negaciones», como crítica a las pretensiones del pensamiento hegeliano en E. BLOCH, *Sujeto*, 129.

¹⁰ FORTE, B., *La teología*, 123.

¹¹ *Ibid.*, 124.

noche con la luz solar de una razón que no tiene más límites que lo irracional. Se comprende la fascinación que ha tenido la ideología para masas y pueblos enteros siendo motor de cambios sociales importantes, revoluciones, etc. No se oculta tampoco a los ojos cómo la ideología siempre está cerca de convertirse en totalitarismo ya que lleva en su mismo núcleo un afán de explicación global de la entera realidad. La visión del mundo, por tanto, en su rica y compleja variedad y devenir es vista desde el a priori del concepto, de la idea... y no se dudará en hacer entrar con calzador a dicha realidad dentro del proyecto ideológico aunque sea con la fuerza y la violencia. De esta manera, «desde la guillotina hasta los campos de exterminio serán innumerables los símbolos trágicos del proceso a través del cual la totalidad de la idea se convertirá en totalitarismo y violencia en la historia real»¹². En palabras de Forte: La *razón adulta*, emancipada de toda alteridad condicionante, es al mismo tiempo protagonista y meta de la modernidad: a partir del giro hacia la primacía del sujeto pensante que llevó a cabo Descartes, a través de la abigarrada floración del *siglo de las luces*, hasta el fruto maduro de la revolución francesa y de la atrevida sistematización especulativa del sistema hegeliano, el *ordre de la raison* tiende a abarcar la realidad entera de la historia del hombre y del mundo. Todo tiene que referirse a la norma y a la medida de la razón, de manera que no quede ningún resto de sombra y quede superada toda resistencia al proceso de la emancipación del espíritu: en la ecuación especulativa entre lo *ideal* y lo *real* se reflejan tanto el proyecto práctico de reconducir el mundo y todas sus relaciones al hombre como único sujeto del devenir histórico, como la ambición de un pensamiento solar, para que el todo sea claro y evidente, sin residuos ni ulterioridades. La *razón moderna* postula de este modo una sed de totalidad, que la hace constitutivamente absoluta y violenta: el mundo explicado por el concepto no tolera resistencias, no soporta la interrupción y no puede hacer otra cosa más que exorcizar la inquietud de la diversidad y las sorpresas de la singularidad¹³.

1.2 El ocaso: «La tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura»

Esta frase de Th.W. Adorno y M. Horkheimer en su conocida obra *Dialéctica de la Ilustración*¹⁴ expresa la dialéctica interna que contiene el pensamiento ilustrado y que dará lugar al proceso de autodestrucción de la razón totalizante¹⁵. Se abre paso así una nueva forma de racionalidad que nos recuerda, en palabras de K. Barth, que «incluso la más grande revolución puede sólo contraponer al orden existente otro orden existente»¹⁶.

Toda la reflexión anterior cristaliza en el desenmascaramiento de los límites y deficiencias causadas por la sed de totalidad de la razón ilustrada, en torno a tres categorías clave: «culpa», «muerte» y «ulterioridad»¹⁷.

1.2.1 La categoría de «culpa»

¹² FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 17.

¹³ FORTE, B., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Sígueme, Salamanca 1995, 321.

¹⁴ Cf. HORKHEIMER M. Y ADORNO, TH.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 2001⁴, 59.

¹⁵ Cfr. FORTE, B., *La eternidad*, 14.

¹⁶ Citada por FORTE, B., *Sui sentieri*, 195. La cita original en BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 461.

¹⁷ Cf. principalmente FORTE, B., *La teología*, 22-25 y METZ, J.B., *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 129-145.

La Ilustración supone que el hombre toma en sus propias manos, por primera vez, las riendas de la historia con la ilusión de llevar a la humanidad a buen puerto, es decir, a los distintos paraísos terrenales propuestos por la ideología. Justamente aquí es donde aparece la primera sorpresa para el hombre ilustrado. En palabras de J. B. Metz:

Pero cuando el hombre tomó en sus manos su destino histórico no desapareció la instancia acusatoria de la historia del sufrimiento; la infelicidad y la miseria, el mal y la maldad, la opresión y el dolor subsistieron y se incrementaron, y siguen incrementándose hasta adquirir a veces dimensiones planetarias¹⁸.

De ahí que el teólogo napolitano, B. Forte, se pregunte: «Si ha quedado eliminado todo sujeto metahistórico, ¿quién tendrá la culpa de los fallos históricos?»¹⁹. La solución a esta pregunta está en que la razón moderna se encarga de buscar ciertos mecanismos de autojustificación señalando así *sujetos*, también se podrían llamar *chivos expiatorios*, sobre los cuales descargar los propios fracasos y frustraciones.

Esos sujetos se presentan de dos formas distintas: o bien son sujetos trascendentales como la «naturaleza» (F.W.J. Schelling) y el «Espíritu» (G.W.F. Hegel), con la necesidad de un momento negativo ineludible en su desarrollo dialéctico, o bien son sujetos históricos tales como los capitalistas y los enemigos del proletariado. La primera declinación puede expresarse en la concepción de economía de la ideología burguesa, que concibe las crisis económicas como momentos necesarios de autorregulación del propio sistema. La segunda podría hacer referencia a la ideología marxista y la lucha de clases como motor de la historia.

Las ideologías ponen de manifiesto la incapacidad de la razón para conciliar las contradicciones de lo real y para una autocrítica sana y liberadora. Así, el reconocimiento de la propia culpa se hace imposible porque se olvida que sólo puede haber verdadero progreso cuando se afronta la autocrítica con valentía. La ideología moderna es incapaz de ello porque ha perdido el presupuesto del «Otro» que le revela y denuncia continuamente que ella no lo es todo²⁰. Así «el sufrimiento de los vencidos denuncia cómo la historia de la emancipación puede resolverse, y de hecho se ha resuelto demasiadas veces, en un triunfo de los vencedores»²¹.

La categoría de «muerte»

¹⁸ METZ, J.B., *La fe*, 135.

¹⁹ FORTE, B., *La teología*, 23.

²⁰ Así afirma KÜNG, H., *¿Existe*, 235: «Mas la pregunta crítica sigue en pie: ¿Cómo es posible seguir considerando la historia universal como historia especulativa del razonable espíritu universal cuando en este proceso de autoperfeccionamiento del espíritu hasta la máxima libertad caen tantas cenizas y escombros, individuos, pueblos, épocas enteras?»

²¹ FORTE, B., *La teología*, 23. En esta misma línea VIDAL TALÉNS, J., «Creer en tiempos de desesperanza. «In spe, fortitudo vestra» (Is. 30,15)»: *Scripta Theologica* 33 (2001) 851 donde afirma: «Sólo una seria crítica de la razón occidental que ponga de manifiesto su querencia por el dominio o la violencia separadora de lo que no entra bajo su idea, puede explicar las caídas repetidas de la modernidad en la barbarie. Ciertamente no será toda la razón humana, pero sí queda bajo juicio esa razón reducida a su progresiva formalización e instrumentalización, esa ignorancia sobre los fines, esa absolutización de los medios y de la investigación por la investigación, esa reducción de todo a cuestión técnica. La pregunta si esa autoconservación de la razón en la formalización y esa su querencia por el dominio es una limitación histórica o es estructural de la razón ha quedado abierta al debate». Esa «ignorancia sobre los fines», de la que habla J. Vidal, hace referencia a aquellos que proyecta la razón utópica. Ésta, en su anhelo por alcanzarlos, absolutiza los medios para llegar a ellos dejando así muchos muertos en la cuneta de la historia.

La Ilustración, según G. Lafont, es una «filosofía sin la muerte»²². En sus pretensiones de una razón autónoma y libre hace una lectura del presente que no puede aguantar la noche porque la potencia ilustrada no admite resistencia. Se puede decir, en palabras de Hegel, que «a las preguntas que no responde la filosofía, hay que responder que no deben plantearse de ese modo»²³. La presunción totalizante de la razón da siempre una explicación razonada de la ausencia. Es verdad que existe el mal, el dolor, el sufrimiento, la muerte... pero son un momento negativo necesario que no se opone a la savia del Espíritu, sino que constituye una etapa dentro del devenir absoluto de la vida misma de la idea. Por esto, la reflexión surgida nos recuerda que para Horkheimer y Adorno la Ilustración se torna totalitaria²⁴:

Es aquí donde se capta el dramático aspecto ético de la antropología de la identidad absoluta: al pretender explicarlo todo y cambiar el mundo en consonancia con la explicación total, la ideología se ve obligada a forzar la realidad, que le parece obtusa y resistente. El totalitarismo y la violencia le pertenecen constitutivamente: donde ha aparecido la diferencia, el poder de la identidad es absoluto y brutal²⁵.

Aquí es donde hace su aparición la muerte que, como interrupción²⁶, nunca puede ser engullida por una tranquilizadora racionalización de la realidad. La muerte siempre está ahí y, al mismo tiempo, acontece como sorpresa para la vida de los hombres. Su presencia rompe siempre las aguas cristalinas y serenas del sistema mostrándonos que «la noche, la quietud y el silencio no representan un papel menor que la luz del día, el movimiento o la palabra»²⁷. Su presencia destroza la utopía del progreso indefinido reivindicando continuamente una «perfecta y consumada justicia»²⁸ para con la memoria de las víctimas. En palabras de J. Ratzinger:

Naturalmente, la idea de una libertad perfecta, de una sociedad acabada de alguna manera, significa algo así como una *plenitud del tiempo*, porque entonces se ha alcanzado la meta del movimiento histórico, lo que despoja de sentido cualquier desarrollo histórico ulterior. Y esto me parece a mí que puede decirse, básicamente igual, de la visión de la historia de Hegel y de la de Marx. Y entonces se plantea la cuestión: ¿qué clase de tiempo es éste? ¿Qué clase de libertad es esa que nunca decae ya, sino que de generación en generación se mantiene en lo alcanzado? E inevitablemente surge también la pregunta que Adorno ha

²² LAFONT, G., *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986, 88ss.

²³ REALE G. y ANTISIERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona 1995, 97.

²⁴ Cf.. FORTE, B., *La eternidad*, 25. Ese totalitarismo que proviene de apartar a Dios y hacer de la razón un ídolo: «La modernidad que había desbancado a Dios en nombre de la emancipación y del progreso, es decir, en nombre de la utopía, la rompería con la *utopía única* (F. Hinkelammert) de la emancipación y el progreso indefinido *pervertida en mito*, un mal mito habría que decir, o sea, en un *nuevo ídolo* que exige sacrificios y cierra el horizonte del futuro, apagando el espíritu de la utopía», en VIDAL TALÉNS, J., *Creer*, 857.

²⁵ FORTE, B., *La eternidad*, 24.

²⁶ Cf.. CHOPP, R., «La interrupción de los olvidados»: *Concilium* 20.2 (1984) 207s., donde afirma: «La historia no debe entenderse como proceso o evolución, sino como ruptura, fragmentación, sufrimiento, totalitarismo, opresión, etc. En esta interrupción que es la historia, los sujetos humanos no deben ser considerados como sujetos abstractos, sino como víctimas reales; y las voces de los torturados, olvidados, muertos y supervivientes deben ser escuchados e interpretados en el contexto de una antropología auténticamente cristiana»

²⁷ FORTE, B., *La teología*, 25. Con palabras de ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 44: «Pues el *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y es ésta la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada».

²⁸ HORKHEIMER, M., *La nostalgia del totalmente Otro*, Queriniana, Brescia 2001, 82.

planteado con claridad: ¿qué clase de reconciliación es ésta que sólo vale para el futuro? ¿Qué pasa con nosotros? ¿Qué, con las víctimas de la injusticia a lo largo de la historia?²⁹

La categoría de «ulterioridad»

En un éxtasis del cumplimiento semejante no queda sitio para la ulterioridad porque no existe la novedad del futuro. Con razón, la filosofía de Hegel es llamada filosofía absoluta porque todo se hace claro y evidente dentro de un proceso totalizante que alcanza la entera realidad y donde la libertad desaparece por completo. De ahí la conocida frase de F. Nietzsche, no sin cierta dosis de ironía, donde habla de la parodia del Dios «hecho penetrable y comprensible a sí mismo solamente dentro del cerebro hegeliano»³⁰. Éste es el saber absoluto que es «domingo de la vida», como día de plenitud y de satisfacción por la meta alcanzada:

La ley del devenir de la historia se ha hecho clara a la conciencia hasta tal punto que no cabe esperar ya nada nuevo, al menos nada que pueda perturbar la comprensión solar del todo y de sus leyes inmanentes. Por eso el tiempo de la filosofía como *saber absoluto* es el *domingo de la vida*³¹.

Pero justamente en lo que parece la potencialidad más grande del sistema hegeliano se esconde su más profunda debilidad porque «en el cumplimiento del sistema se cierra el círculo de la vida: se ha dado un sentido al todo»³². De esta manera, el domingo de la vida se va deslizando inevitablemente hacia el «viernes santo del porvenir» porque donde todo está ya comprendido no cabe esperar nada y la crisis de sentido comienza inexorablemente su aparición:

A la Ilustración en su versión burguesa le falta la esperanza porque donde la posesión lo es todo, no queda espacio para el éxodo; en su versión revolucionaria le falta la fantasía, porque la dictadura del proletariado emancipatorio se convierte en una rendición ante el presente o, todo lo más, en una deducción del futuro a partir del mismo; y entonces se resuelve en un soportar, en un desterrarse el hombre de sí mismo y del sueño del mañana³³.

Esta falta de alteridad y ulterioridad no sólo se refiere a la absorción del futuro dentro del sistema, que hace difícil esperar nada nuevo que no esté ya contenido en el propio sistema, sino a la desaparición del «otro», tanto en minúscula (hombre) como en mayúscula (Dios), como un posible interlocutor dador de sentido.

El Dios de la tradición es sustituido por el Espíritu en la filosofía absoluta. L. Feuerbach, al igual que Hegel, admite la unidad entre infinito y finito, pero ésta no se realiza en la Idea absoluta sino en el hombre que no puede ser reducible a puro pensamiento. Comienza así la reducción de la teología en antropología y Dios queda convertido en la esencia del hombre³⁴. De la misma manera, K. Marx cambia la idea por la materia salvando la

²⁹ RATZINGER, J., *El fin del tiempo*, en RAINER PETERS T., y URBAN C., (ed.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid 2001, 24. Cf. también J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 263.

³⁰ FORTE, B., *La teología*, 22. Sin referencias bibliográficas.

³¹ FORTE, B., *Teología de la historia*, 322.

³² *Ibid.*, 323.

³³ FORTE, B., *La teología*, 25.

³⁴ Cf. REALE G. y ANTISIERI D., *Historia del pensamiento*, 163-167; B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 160-167.

dialéctica³⁵. Esta reducción de la izquierda hegeliana irá colocando al «Otro» en el foso de los muertos.

Pero no sólo desaparece Dios sino también el «otro». Como hemos visto ya, el hombre es absorbido y asimilado por la idea en una suerte de pensamiento de la identidad que «se revela finalmente como un abrazo asfixiante, como un apresamiento negador de la libertad»³⁶. El hombre queda subordinado siempre a las pretensiones de un sistema que viola la realidad, la fuerza y acaba tornándose totalitario. Ésta ha sido la experiencia de la Europa de las dos Guerras Mundiales³⁷.

La aurora: abrir paso a la nostalgia del Otro

La postmodernidad es así el tiempo que se abre tras la constatación del fracaso de la razón totalizante. De esta manera, frente a lo que antes era totalidad ahora se dibuja el fragmento, frente a la unidad y al orden está la división y la separación, frente a las certezas lo desconocido, frente a la ideología el pensamiento débil, frente al nuevo sentido que suponía la emancipación del hombre el sinsentido nihilista, frente al conocimiento solar de la razón el amor por las tinieblas, frente al pensamiento de la identidad un pensamiento de lo diferente y fragmentario...³⁸ Así lo formula Forte:

Desde oriente hasta occidente la crisis de la *razón adulta* se perfila como un rechazo de su totalidad satisfecha y programada, como hundimiento de los horizontes de sentido ofrecidos por ella, como necesidad nueva y realmente revolucionaria en sus potencialidades de la diferencia, que rompa el círculo de las respuestas deducidas de la identidad ya dada. El futuro se asoma con una penetración sorprendente: no ya el futuro programado y deducible del presente, que es propio de la ideología, sino el futuro oscuro, inquietante y no disponible de la vida y de la historia reales. Más allá de la modernidad y de su parábola, lo llamado *postmoderno* se presenta ante todo como malestar, intolerancia y rechazo³⁹.

¿Dónde está, a juicio de Forte, el peligro fundamental que entraña el nuevo tiempo que está surgiendo? Sin duda, el peligro más desasosegante que supone este nuevo paradigma postmoderno es la paradoja de un pensamiento débil que, sin embargo, se presenta como totalizante⁴⁰. De esta manera, el triunfo del nihilismo sigue siendo el triunfo de la identidad porque, donde antes se trataba del Espíritu absoluto, ahora es «la nada» la que abraza a la

³⁵ Cf. REALE G. y ANTISIERI D., *Historia del pensamiento*, 175-192.

³⁶ FORTE, B., *La eternidad*, 23.

³⁷ Cf. STEINER, G., *La barbarie de la ignorancia*, Taller de Mario Muchnik, Barcelona 1999, 59 donde dice: «...tocar a Schubert por la noche y marchar por la mañana a cumplir con sus obligaciones en el campo de concentración. Ni la gran lectura, ni la música, ni el arte han podido impedir la barbarie total».

³⁸ Interesante el texto que sigue para constatar cómo el nuevo tiempo es predicho, de alguna manera, en la profecía de F. Nietzsche del aforismo 125 de *La gaya ciencia*: «¿Es Dios, tal vez, una palabra como otra cualquiera? ¿Puede preguntarse si Existe Dios en el mismo tono coloquial en que se pregunta, por ejemplo, si existen los platillos volantes o el monstruo del lago Ness? Si Dios no existe, ¿no cambia nada para el hombre? ¿O cambia algo? ¿Cambia tal vez más de lo que se figuraron Feuerbach, Marx y Freud? El ateísmo llevado hasta sus últimas consecuencias, ¿no desemboca en la subversión de todos los valores, en la ruina de toda la moral precedente y, con ello, en el nihilismo? ¿No es posible que en definitiva tenga razón Friedrich Nietzsche? ¿No ha dado nuestro siglo, desde hace tiempo, la razón a este filósofo, que fue a la vez profeta y que con su influjo en poetas, filósofos y compositores ha marcado con una impronta decisiva la historia espiritual europea del siglo XX?», en H. KÜNG, *¿Existe*, 467.

³⁹ FORTE, B., *Teología de la historia*, 325s.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 38s.

entera realidad, escasa de reconocimiento del «otro», consciente de seguir siéndolo todo⁴¹. En efecto, aunque no estamos en el tiempo de la programación ilustrada donde en el conocido texto de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, la modernidad encontraba todo un proyecto consciente de emancipación y de «liberación del hombre de su culpable incapacidad» de «servirse de su inteligencia sin la guía de otro»⁴²; lo postmoderno tiene el peligro de irse extendiendo como un nuevo manto de lo negativo y del sinsentido sobre la realidad toda:

En su rechazo crítico de la Ilustración no es muchas veces más que su forma invertida, un pensamiento de negación y de ruptura en donde aquella era pensamiento de afirmación y de conciliación; al conocimiento solar se le opone el amor a las tinieblas; al sentido de la posesión y de la consistencia, la *insoportable levedad del ser* (M. Kundera). Y es precisamente en éste su ser *antipensamiento* donde reside el gran riesgo de lo postmoderno, es decir, el riesgo de convertirse en una mera continuación dentro del signo de lo contrario de lo que intenta abandonar. La sed de totalidad de la razón emancipadora puede pasar a ser una nueva totalidad, la de lo negativo, que abarca todas las cosas⁴³.

Por tanto, la nota más característica del tiempo postmoderno se puede considerar el nihilismo, la pérdida de sentido que va dando paso de las seguridades del moderno a la nada, cuyo fin es incluso «pérdida del gusto por plantearse la pregunta sobre el sentido»⁴⁴. Es decir, no se trata de las respuestas sino de la legitimidad de hacer la pregunta e incluso de la inconsistencia del dolor que hace brotar a la misma. «Si todo *acaece*, ¿no caerá también el dolor en el vacío? ¿por qué preguntarse entonces por su sentido? ¿por qué buscar una salida de escape?»⁴⁵.

2. *Contra la inconsciente utopía del «status quo»*

El análisis realizado, que en apariencia podría ser calificado de excesivamente filosófico y abstracto, tiene evidentes consecuencias socio-políticas. De ahí que se haga necesaria una ulterior matización que nos lleve a los efectos que, de una visión tal del mundo, se derivan.

En el análisis de la aventura de emancipación moderna hemos intentado mostrar las contradicciones internas en las que cae la autodivinización de la razón iluminada. La consecuencia de la consabida ecuación hegeliana, lo real es lo ideal y lo ideal es lo real, lleva

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 241.

⁴² KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, 25.

⁴³ FORTE, B. *La teología*, 26.

⁴⁴ FORTE, B. *Teología de la historia*, 326.

⁴⁵ *Ibid.* De otra manera se expresa lo mismo en FORTE, B., “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”: *Scripta Theologica* 33 (2001) 829: «En este tiempo de pobreza que, como observa Martín Heidegger, es la *noche del mundo*, no por la ausencia de Dios, sino porque los hombres no sufren ya por tal ausencia, la enfermedad mortal es la indiferencia, la pérdida del gusto por las razones últimas por las que valga la pena vivir y morir, la falta de esperanza y de *pasión por la verdad*...» Esta reflexión de Forte hace referencia exacta a las siguientes palabras: «La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez mayor la penuria. La penuria ha llegado a tal extremo que ni siquiera es capaz esa época de sentir que la falta de Dios es una falta...» en HEIDEGGER, M., *¿Para qué ser poeta?*, en *Id.*, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1969, 222.

Lo expresa también un ideólogo de la postmodernidad, LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986, 9-10, de la siguiente forma: «Ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis».

a una lectura omnicomprensiva de la realidad que tiene el nombre de ideología. Pero es difícil que ésta se substraiga a la violencia que quiere hacer entrar a la realidad en el concepto. Por eso veíamos que la ideología, tarde o temprano, se va deslizando hacia el totalitarismo.

El tiempo nuevo que emerge, continuación y consecuencia del anterior, contempla el derrumbamiento de toda pretensión omniabarcante. Es la era del desencanto ante grandes relatos que han conducido al mundo a demasiados callejones sin salida. El pensamiento débil, que tiene al nihilismo como corazón, es la esencia del tiempo postmoderno. Se perfila así un nuevo tiempo que contiene en su seno una paradoja no menos peligrosa que la del siglo de las luces: un pensamiento débil que, sin embargo, se presenta con pretensiones de totalidad. Si antes la luz solar de la razón pretendía captar la realidad toda sin momentos de contradicción, ahora es el amor a las tinieblas y a la noche del desencanto la que aparece en nuestro mundo.

Una valoración crítica de la aventura evocada nos sitúa en la línea de los pensadores de la «Escuela de Frankfurt», M. Horkheimer y Th.W. Adorno, y en la del movimiento de pensamiento judío del pasado siglo, F. Rosenweig, E. Lévinas y M. Buber. Estos pensadores se encuentran en un plano intermedio entre la modernidad, de la que subrayan su contradicción interna de manera propositiva y no destructiva, y la postmodernidad. De hecho, F. Lyotard, G. Vattimo y R. Rorty critican a Horkheimer y Adorno porque, a su juicio, no han sido capaces de sacar todas las consecuencias posibles de su misma crítica, no han sabido asumir «el carácter autodestructivo de la Ilustración»⁴⁶:

Sólo que, a diferencia de Horkheimer y Adorno, los pensadores postmodernos no sólo asumen la crítica radical que en esa obra [se refiere a la *Dialéctica de la Ilustración*] se hace al *fundamentalismo* de la utopía racional moderna, sino que radicalizan aún más esta crítica hasta hacerla verdaderamente total, hasta convertirla en negación, en despedida del proyecto de la modernidad como tal, en el *fin de la modernidad*. La autocrítica ilustrada de Horkheimer y Adorno sería para ellos aún demasiado moderna y caería por eso bajo el veredicto de la crítica postmoderna a la utopía idolatrada⁴⁷.

Cabe preguntarse si el punto de llegada de la postmodernidad no es, de alguna manera, quedarse en el mismo lugar de donde se partía, una no verdadera superación de la modernidad. Por eso, quizá la verdadera postmodernidad es la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno:

Es, en efecto, en esta obra donde la autocrítica de la Ilustración llega en verdad a *romper* con esa lógica sin caer, por otra parte, como el pensamiento débil postmoderno, en la negación de la razón, en *lo otro de la razón*, sino donde se rompe con esa lógica desde la misma razón ilustrada, sólo que desde una razón ilustrada amasada en otra lógica, en la lógica de la memoria de las víctimas, en la lógica de la justicia y la solidaridad compasiva⁴⁸.

La postmodernidad es la conciencia de la quiebra del gran relato idolatrado de la modernidad, de esa «utopía única» de la que habla F. Hinkelammert, que ha llevado al sacrificio de muchas vidas en el altar de su propia gloria. Pero es curioso que los pensadores postmodernos, por ejemplo G. Vattimo, expresan con tanta fuerza esta realidad que da la impresión de que nos hallamos ante una «tesis fuerte» de su «pensamiento débil»⁴⁹. La

⁴⁶ SÁNCHEZ BERNAL, J.J., «La caída de las utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro»: *Estudios Trinitarios* 36 (2001) 244 (n. 8).

⁴⁷ *Ibid.*, 243s.

⁴⁸ *Ibid.*, 263.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 249.

postmodernidad se convierte así en ideología de un mundo desencantado en donde la modernidad no ha sido tanto superada sino más bien negada⁵⁰. De esta manera, se erige a sí misma en una especie de cobertura ideológica al capitalismo postindustrial o capitalismo tardío:

La postmodernidad como afirmación ideológica no es ya la *resistencia* última al mito de la modernidad, sino más bien la *capitulación* de la razón ante el mito que de nuevo desbanca a la utopía: el mito, esta vez, del vacío y la banalidad en que desemboca el mundo *enteramente desencantado*⁵¹.

Así, nuestro mundo se haya situado entre tiempos, es decir, saliendo del universo ideológico que ha marcado la historia de emancipación de estos dos últimos siglos, tanto en sus declinaciones burguesas como revolucionarias, y un nuevo tiempo signado por el desencanto postmoderno. Pero la paradoja más curiosa es que aún nos encontramos ante dos universos totalitarios y omniabarcantes. De hecho, la sombra de la ideología sigue englobando la realidad en la forma neoliberal de la totalización del mercado como *societas perfecta*. Lo peor es que los neoliberales no consideran su visión como ideológica o utopía, sino como expresión somera de la realidad misma. La ideología liberal pretende hacernos creer que ella es antiutópica y así constituirse en la única alternativa posible. De este modo, se evidencia la raíz hegeliana de un pensamiento que no reconoce ni la categoría de culpa ni la de ulterioridad:

Su lema central [se refiere al neoliberalismo] se puede resumir así: a fallas del mercado, más mercado. Las fallas nunca son del mercado mismo, sino que resultan de las distorsiones que el mercado sufre. En consecuencia, las crisis de la exclusión y de la naturaleza no son el producto de ninguna deficiencia del mercado, sino el hecho de que éste no ha sido aún suficientemente globalizado y totalizado⁵².

Desde aquí podemos comprender el peligro que entraña el posicionamiento postmoderno como inconsciente utopía del *status quo* existente. O de otro modo, ¿la cultura del desencanto no es sino una forma cultural favorecida por el imperialismo económico? ¿la estética sobre la ética no es el gran escaparate de un primer mundo que no quiere asomarse a la repugnancia del reverso de la historia? La humanización del mundo requiere, a nuestro juicio, quebrar esta doble totalidad: la totalidad vigente en cualquier tipo de ideología, especialmente la neoliberal, y la no menos totalitaria, aunque de signo negativo, antiutopía postmoderna.

3. Quebrar la totalidad

⁵⁰ Por esta razón reconoce F. Hinkelammert que «no consideramos el carácter utópico de la razón moderna como una confusión, de la cual se tuviera que salvar la razón, sino como una dimensión en su interior, de la cual tenemos que tomar conciencia. Por consiguiente, la crítica de la razón utópica no se propone la tarea de abolir la utopía. Eso sería la utopía más peligrosa y más destructora de todas. El pensar en utopías hace parte de la *conditio humana* misma. Quien proclama el “fin de la utopías”, llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana*», en HINKELAMMERT, F.J., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 388.

⁵¹ SÁNCHEZ BERNAL, J.J., *La caída*, 254s. También, en el mismo sentido, J. Moltmann, hablando de la desesperanza, característica propia del pensamiento postmoderno, afirma que «con este llamado realismo se cae en la peor de todas las utopías: la utopía del *status quo*, como lo denominó R. Musil», en MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 30.

⁵² HINKELAMMERT, F.J., *Crítica*, 276. También cfr. J.M. MARDONES, *Utopía en la sociedad neoliberal*, Sal Terrae, Santander 1997, 7-18.

Modernidad y postmodernidad son declinaciones violentas de la historia. En efecto, ambas presuponen una meditada filosofía de la historia donde es esencial el concepto de futuro. La reducción de la aventura moderna al concepto de «emancipación» evidencia el deseo de un hombre que está mirando al mañana, es decir, a un futuro que se presenta al alcance de su mano, construido desde aquello que es posible a sus solas fuerzas. De ahí que, como hemos visto, el sueño ideológico, tanto revolucionario como burgués, produzca, principalmente, la disolución del propio hombre y su libertad, absorbido por un proceso colectivo al cual debe abandonarse y que lo supera infinitamente hasta anularlo, la exorcización del dolor y la muerte como momentos necesarios de un proceso dialéctico que todo asume y realza en una unidad superior («*Aufhaben*») y, sobre todo, la violación del concepto de futuro, que ya no es tal porque, donde todo se hace claro y evidente a la luz del proceso dialéctico descubierto por una razón atenta, ya no hay nada nuevo que esperar.

La postmodernidad, paradójicamente, también encuentra en el concepto de futuro una categoría clave, puede que inconscientemente. Del mismo modo que el futuro moderno ha perdido su oscuridad por el exceso de la luz solar de la razón, el futuro postmoderno también se presenta como cierto. Se trata no ya de la certeza de los paraísos ideológicos sino de la nada y del vacío, pero al fin y al cabo certeza. También ahora el futuro, aunque con el signo menos delante del paréntesis, es mera prolongación de un presente de vacío y desencanto donde no cabe nada nuevo que esperar:

El futuro – que ha surgido de nuevo de las cenizas de los lazos ideológicos con toda la inquietud y la oscuridad que le convienen – parece entonces ahogarse en un nuevo abrazo de totalidad: el fundamento *fuerte*, omnicomprendido y tranquilizante, cede su sitio a la ausencia de fundamento, que no es sin embargo menos amplia y total. Si la nada puede ofrecerse como la simple forma invertida del todo, como el signo menos ante el paréntesis de la realidad, el futuro pierde de nuevo su oscuridad, siendo la prolongación del presente, la permanencia de la debilidad, la caída continua. Paradójicamente, es precisamente la categoría de *futuro*, en relación con la cual se ha hecho evidente el fracaso de la razón *fuerte* de la modernidad, la que muestra el hilo conductor que liga lo postmoderno nihilista al mundo del que proviene y que con tanta energía rechaza. El *pensamiento débil* deduce el futuro del presente de un modo no menos totalitario de como lo hace el *pensamiento fuerte* de la identidad entre lo real y lo ideal; es incapaz de asombro y de acogida de lo nuevo, por lo menos en la misma medida en que lo era la presunción totalizante de la razón ideológica⁵³.

Nos encontramos pues entre dos totalizaciones violentas que es preciso romper desde la evocación de experiencias humanas de interrupción. Es decir, mostrar cómo la realidad nunca es reconciliación total sino ruptura y quiebra. Aquí está la clave que nos puede abrir hoy a la trascendencia y a la alteridad, condición de posibilidad para ofrecer una reflexión sobre la Revelación. Sólo desde ahí puede quedar garantizada la supervivencia de la teología.

⁵³ FORTE, B., *Teología*, 326s. Es interesante también la referencia que hace FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?*, Palabra, Madrid 2001, 120, a H. Blumenberg en la metáfora del naufragio con espectador. El punto de partida es un texto de Lucrecio: «Es hermoso cuando sobre el mar se encuentran los vientos/ y la oscura vastedad de las aguas se turba, / mirar desde la tierra el lejano naufragio: / no te alegra el espectáculo de la ruina de otro, / sino la distancia de una suerte semejante». De esta manera, el juego entre tierra firme e inconsistencia del mar da razón de la concepción clásica de la existencia que se basa en un punto de apoyo firme desde el cual poder mirar la vida y el mundo. Pues bien, a juicio de Blumenberg, es esta certeza la que se pierde en el tiempo de la postmodernidad y el naufragio es el mismo espectador, no hay ya un punto de tierra firme y estable sino que vamos a la deriva y no hay posibilidad de un espectador distanciado con respecto al naufragio.

Por tanto, ¿cómo provocar al postmoderno? Desde la evidencia que engendra el sufrimiento y la muerte de las víctimas de nuestra historia. El sufrimiento del inocente es la experiencia que puede quebrar la totalidad para mostrar la infinita dignidad de lo concreto. O de otro modo, se trata de poner en comunicación los dos mundos: el mundo que ha nacido de la aventura de emancipación moderna, el mundo rico y saciado, y el mundo de las víctimas de nuestra historia, que habitan en las cunetas de la misma.

La forma de este recuerdo podrían ofrecerlo hoy certeramente el arte de narrar y la filosofía del rostro, vías que provocan la revalorización de la infinita dignidad de lo concreto, el hombre, frente a toda pretensión de absoluta totalización. Estas dos formas de rotular la realidad no tienen a priori ideales, ni presuponen la reconciliación plena de la vida como posibilidad, sino que evocan y describen lo que de hecho ha acontecido. Por esta razón, narración y rostro pueden proponer con credibilidad historias concretas de sufrimiento inocente que sean capaces de incomodar al espectador postmoderno. Pero, ¿no es demasiado pesimista evocar el sufrimiento como una vía de acceso a la dimensión de profundidad de la existencia? ¿No se podrían también aducir experiencias de plenitud y felicidad? No lo negamos, pero siempre habrá de tenerse en cuenta la real asimetría que existe entre felicidad y sufrimiento. En efecto, mientras que caminamos como peregrinos por este mundo, mi felicidad queda absolutamente relativizada por el sufrimiento del «otro». ¿Qué clase de felicidad puede ser esa que prescinde de la infelicidad del prójimo? En este sentido, el sufrimiento del inocente es un crisol hermenéutico privilegiado para la búsqueda de la verdad. O de otro modo, la verdad se encuentra en la evidencia que engendra el rostro de las víctimas.

Aquí encontramos una clave de lectura racional de las bienaventuranzas que puede rezar del siguiente modo: «sólo hay futuro verdadero cuando existe futuro para todos». Razón y fe se encuentran así en la reivindicación de la infinita dignidad de todo hombre en su absoluta singularidad y concreción. No hay, no puede haber universo de sentido posible que legitime la inmolación de un solo hombre en el altar de su propia gloria.

No obstante y como hemos afirmado, el modo concreto en que puede realizarse la evocación de las víctimas para el hombre postmoderno tiene una doble forma. Vayamos por partes.

Narrar la memoria passionis

Si esta hora es la del desencanto ante los grandes sistemas ideológicos y conceptuales modernos que habían conseguido dar un significado al todo y prometían los más variados paraísos intrahistóricos, la razón narrativa se presenta más adecuada para tratar con el hombre postmoderno⁵⁴. Prueba de ello es la insensibilidad del joven actual para empatizar con las más variadas propuestas políticas y, sin embargo, su sensibilidad ante cualquier microhistoria. De hecho, el actual boom televisivo tiene una innegable estructura narrativa, manifestada, ante todo, en los *reality show's* y en los programas del corazón. Quizá se pueda considerar este fenómeno como una reivindicación, acaso inconsciente, frente a toda asimilación de la persona a cualquier sistema totalizante. La narración reivindica la mismidad y, en el mismo acto de narrar, el individuo se siente vivo en una sociedad que impone el anonimato.

En efecto, este aspecto es resaltado especialmente por B. Sesboué en su propuesta de una soteriología narrativa, cuando habla de la antropología del relato. El teólogo francés pone

⁵⁴ Cf.. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1993, 187s.

de manifiesto la necesidad que ha sentido el hombre de todos los tiempos de contar historias. El relato viene a colmar aquello que nos falta, proyecta la fantasía y posee su resorte más profundo en la relación con el bien en cuanto ausente, es decir, «la carencia es la substancia del relato»⁵⁵. Por esta razón, el relato proyecta mundos mejores que es necesario alcanzar y, de esta manera, nos muestra que en el mismo no sólo existe carencia sino que existe el defecto, el pecado, el mal. En todos los relatos la desgracia y el sufrimiento son esenciales, de modo que cuando se alcanza el estado máximo de felicidad el relato cesa irremediamente. Pero más aún, la necesidad que el hombre posee de la narración responde a que sus estructuras antropológicas más profundas son también narrativas. En este sentido afirma B. Sesboüé:

Vayamos aún más lejos: en todo relato que se escucha, lo que está finalmente en causa es el relato de nosotros mismos. Pues bien, nosotros somos nuestro propio relato. El relato se basa en nuestra identidad, ya que ésta no puede expresarse más que bajo la forma del relato: yo soy hijo de tal y tal. Mi origen se dice ya en un relato. Y yo soy lo que he vivido, tanto si se trata *de mi curriculum vitae* en el momento en que nos alistamos en una tarea, o de las experiencias principales que me han ido modelando y que yo confío a los que amo. Por eso tenemos todos tanta necesidad de contar nuestra vida⁵⁶.

Ante la pretensión de una razón omnicomprensiva que presumía, en su sed de totalidad, de abarcar e incluso deducir el misterio desde los postulados de razón, la narración se presenta más humilde y, al mismo tiempo, más eficaz para tratar con un hombre desencantado. Por esta misma razón, la narración, y por ende una teología narrativa, no es sospechosa de ideología sino que rompe toda pretensión que intente construir sistemas cerrados⁵⁷. En palabras de R. Chopp, se trata de entrar en una dialéctica de no identidad:

Esta filosofía de la historia no se interesa por el «progreso», por los «ciclos», sino por acontecimientos de sufrimiento injusto y radical, tan diversos como el Holocausto y los pobres latinoamericanos. Estos hechos no se pueden encerrar en un sistema hermenéutico ni en una teoría de alcance global: los hechos rompen cualquier interpretación. La mejor forma de recordarlos es a través de los testimonios narrativos. Estos evocan y representan el acontecimiento revelando la libertad todavía por realizar del sujeto humano. La dialéctica de la no identidad obliga a narrar una y otra vez los recuerdos que revelan y mantienen viva la identidad precisa del sujeto humano en cuanto dotado de libertad ante la historia y ante el futuro. En la historia del sufrimiento es fundamental la comprensión de la dialéctica de la no identidad de estos hechos que exige el recurso al testimonio en cuanto categoría básica del cristianismo⁵⁸.

Pero el relato no sólo funda nuestra identidad personal, sino que a la base de la identidad de todo pueblo o nación se encuentra una narración, una historia. Así pues, el acontecimiento que refiere el relato alcanza su condición de posibilidad en el mismo acto de narrar, de modo que «si el relato cesa, el acontecimiento muere irremediamente»⁵⁹. Esto nos hace descubrir, también en relación al pueblo de Dios, que «el cristianismo es una

⁵⁵ SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador: Ensayo sobre la redención y salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 25.

⁵⁶ *Ibid.*, 26. En esta misma línea, cf. también, G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, 137-142.

⁵⁷ Cf. METZ, J.B., *La fe*, 217. 221. 225.

⁵⁸ CHOPP, R., «La interrupción de los olvidados»: *Concilium* 20.2 (1984) 210.

⁵⁹ SESBOÜÉ, B., *Jesucristo*, 28.

comunidad de narración»⁶⁰ porque en el acto de narrar la muerte y resurrección de Jesucristo, víctima inocente, descubre su misma condición de posibilidad.

Por último, B. Forte reconoce el valor performativo del relato o, de otro modo, que el recurso a la narración produce nuevos relatos, nuevas historias en las vidas de aquellos que se someten a su influjo. Esto quiere decir que el arte de narrar la historia concreta de las víctimas de nuestro mundo no sólo es un instrumento eficaz contra el pensamiento de la identidad totalitaria, sino que es capaz de abrir al postmoderno a una nueva conciencia de sí basada en otra lógica, la de la interrupción y la diferencia. Y hablar de diferencia es hablar de alteridad, nombrar al Otro, presentir la secreta necesidad de salvación. Desde esta perspectiva, podríamos definir la salvación como el encuentro de dos relatos: el propio y el de la «*historia salutis*». Así pues, la teología posee una estructura analógico-narrativa porque debe tener como función que el relato de la salvación de Dios en Jesucristo venga a cruzarse con nosotros, es preciso que la historia que se cuenta se convierta en nuestra propia historia.

Contemplar el rostro desnudo de las víctimas

Otra forma eficaz de incomodar al espectador postmoderno es el recurso al rostro, que ha sido reivindicado fielmente como ruptura de toda totalidad cerrada por la filosofía judía del pasado siglo XX. De hecho, también percibimos en la actual configuración de las televisiones, ante todo cuando se trata de las más variadas campañas de solidaridad, la tendencia a presentar desnudamente el rostro de las víctimas sufrientes de nuestro mundo. Ante un primer plano de un niño en la miseria del tercer mundo es muy difícil esgrimir una argumentación que neutralice el impacto de la imagen. Por otro lado pero en la misma línea, no deja de ser significativa la invitación de Juan Pablo II, en su carta *Novo milenio ineunte*, a contemplar el rostro de Jesucristo como tarea principal del cristiano del tercer milenio (Cfr NMI II).

Tal como hemos afirmado, el pensamiento judío del siglo XX ha tenido una fuerte confrontación con el idealismo alemán, especialmente con el pensamiento hegeliano. En este sentido, son tres los autores más significativos: M. Buber, F. Rosenzweig y E. Lévinas. Coincide en este pensamiento la reivindicación de la «exterioridad» frente a las pretensiones del sistema hegeliano que acababa coronado en una especie de «completud solipsista». La exterioridad que se reivindica no es algo superficial o abstracto sino aquello que hace posible insertar al hombre en un nudo de relaciones de carne y hueso, de palabras y de gestos... que rompen toda pretensión que quiera reducir al «otro» a mero producto o creación de la idea.

Este pensamiento se encuentra sembrado por la genuina revelación y fe judía, que alcanza su mayor expresión en el Antiguo Testamento con una valoración clara de la exterioridad en la exigencia de una antropología de lo concreto. Un concepto clave que atraviesa toda la revelación bíblica es el de «Alianza», donde se concibe claramente al hombre en relación con Dios y con un pueblo del que forma parte.

A partir de aquí, esta intuición de la fe judía va siendo desgranada en sus múltiples aspectos por los mencionados filósofos. M. Buber con su «principio dialógico», enfrentado al solipsismo del sistema idealista, nos recuerda, con su manifiesto *El yo y el tú*, que el hombre sólo se puede entender mediante un Tú que lo abra a la conciencia de sí y que lo haga crecer como persona. F. Rosenzweig, por su parte, frente al triunfo de la idea y del espíritu pensante hegeliano, en *La Estrella de la redención* presenta la exterioridad del lenguaje como aquel

⁶⁰ WEINRICH, H., "Teología narrativa": *Concilium* 9 (1973) 213.

elemento que hace y media históricamente la relación del yo-tú. Así se hace patente toda la densidad de la palabra revelada, que tiene su regazo y fuente última en el misterio mismo de Dios, y que está inspirada en la concepción hebrea del *dabar*, a la que se le reconoce la fuerza performativa, creadora, dadora de sentido.

Esta línea de pensamiento alcanza una singular altura en la filosofía de E. Lévinas. En ella, la exterioridad tiene su expresión más significativa en la corporalidad, especialmente en el rostro de los otros. El punto de partida, sobre todo en su obra *Totalidad e infinito*⁶¹, es la crítica a la totalidad completa que ha puesto en acto el idealismo en sus distintas formas ideológicas:

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión [...] La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita⁶².

Es interesante apuntar que no existe realidad tan determinante como el rostro para mostrar la absoluta singularidad de la persona. En efecto, el rostro es una realidad única que se transforma inmediatamente en metáfora de la mismidad de cada ser humano. Pero es paradójico, sin embargo, que nadie tiene acceso directo a su propio rostro, a no ser por el ejercicio narcisista de contemplarse en un espejo. Justamente nos reconocemos en nuestra mismidad cuando, saliendo de nosotros mismos, somos mirados y reconocidos en el rostro de los otros. De alguna manera, es la mirada del prójimo la que me hace existir en mi absoluta peculiaridad, siempre que dicha mirada trascienda la forma pura y se deje arrebatada por la misteriosa quiebra de todo intento de manipulación.

La ruptura de la totalidad deja paso a la epifanía de lo infinito como un mundo de real alteridad irreductible a las medidas del concepto porque «no es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro»⁶³. Ese infinito no es creado, deducido, programado, sino que irrumpe, se revela, sorprende rompiendo la totalidad cerrada de la idea. Aquí se abre paso una relacionalidad basada en el amor que salva de la soledad más profunda al hombre, que rompe toda pretensión de objetivación del otro, ya que la exterioridad se ofrece como pura evidencia en el rostro del mismo. La contemplación del rostro continuamente rompe la imposición de la idea, negándose a ser contenido, abarcado... De ahí que el rostro pone en relación con el ser y abre la puerta a lo divino, más en concreto al «Otro». De aquí se deriva la primacía de la ética sobre la ontología que ha intentado dominar mediante el hechizo de la identidad. Ahora hay que abrirse al valor de la diferencia como fundamento de la ética que no se reduce a la captación egoísta y sofocante del sujeto. Por ello, podríamos afirmar que en la filosofía de Lévinas se produce, al dotar a la muerte de un rostro, una recuperación digna y novedosa de la metafísica. La ética supone el reconocimiento del valor infinito del otro, de mi deber de servirlo para huir así de toda inmanencia tranquilizadora de corte burgués. Late de fondo el convencimiento de que el bien solitario que deja el mundo entregado a su suerte es algo casi repugnante.

4. El cristianismo más allá del bien y del mal

⁶¹ Cf. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.

⁶² *Ibid.*, 211.

⁶³ *Ibid.*, 103.

El objetivo de este artículo ha sido, sin duda, el intento de reproponer lo concreto. Frente a toda totalización violenta, ideológica o nihilista, hemos querido reivindicar la absoluta dignidad de toda persona. Para ello nos hemos servido de un axioma que no sólo se impone al entendimiento desde su absoluta evidencia, sino que puede ser considerado también como una relectura racional de la irracionalidad de las bienaventuranzas: «sólo hay futuro verdadero cuando hay futuro para todos». El progreso de este mundo nunca podrá ser tal si en su desarrollo desaparece en el abismo de la nada uno solo de los rostros que, bajo este sol, acontecen como metáfora o símbolo del valor infinito de la singularidad de cada persona. Para esta tarea hemos esgrimido como posibilidad la utilización de un doble instrumental: la racionalidad anamnética del relato y la filosofía del rostro.

Sin embargo y antes de terminar, es necesario plantear algunas preguntas que pueden quedar en el aire: ¿Cuál es la relación exacta entre la tesis desarrollada en la presente reflexión y el núcleo de nuestra fe? ¿No podría parecer a primera vista que hemos operado una reducción ética de lo cristiano en el afán por reivindicar la innegociable dignidad de cada vida humana? Se trata, sin duda, de un peligro real que toma forma concreta en el transcurso del desarrollo de la aventura moderna, especialmente en la moralización operada por la filosofía de I. Kant. La reducción de la religión a los límites de la razón evidencia cómo «el cristianismo es juzgado, aceptado o rechazado en la medida en que sus ideas, dogmas o instituciones puedan acreditar significación o eficacia moral»⁶⁴. Esta reducción o valoración del cristianismo desde la óptica moral tiene su expresión máxima en la cristología filosófica que de ahí deriva. En adelante no interesa la figura de Jesucristo por su constitución metafísica, entre otras cosas porque es un dato asequible sólo por la fe en una revelación positiva, sino por el contenido de su mensaje. Jesucristo es así reducido a un maestro de moral, alto en humanidad, moralmente bueno, persona admirada y figura objeto de nuestra imitación, en definitiva, como el fundador e iniciador del cristianismo.

Sin embargo, la propuesta realizada aquí no tiene este carácter horizontalmente ético, sino que brota de la misma entraña de la fe. Es decir, no partimos apriorísticamente desde las víctimas de nuestro mundo para quebrar la saciada totalidad postmoderna y poder así trascender al misterio, sino que es justamente la contemplación del núcleo de nuestra fe lo que nos da motivos para volver a la realidad y descubrir en ella la infinita dignidad de lo concreto. En otras palabras, no reivindicamos la memoria de las víctimas para abrirnos así a lo teológico, sino que, porque nos abrimos a lo teológico, reivindicamos la memoria de las víctimas. En efecto, la contemplación de la esencia del cristianismo nos da la clave de comprensión exacta con la que es posible desentrañar el misterio de nuestro mundo.

El cristianismo es referencia a la historia y en ella, en la aparición de Jesucristo como Hijo encarnado, se nos desvela el sentido de toda la realidad. En Jesús de Nazaret, y no en una suerte de especulación filosófica, se revela el designio amoroso de Dios, su plan de salvación para todos los hombres, el misterio oculto de nuestra destinación en Cristo antes de todo los siglos⁶⁵. La creación y la encarnación son los pilares de dicho plan, no entendidos en el sentido cronológico que nos da el buen juicio, sino como estaban pensados en la mente de Dios. O de otro modo, la condición de posibilidad de la creación se encuentra, desde el origen, en un Dios que quiere encarnarse. En palabras de González de Cardedal:

⁶⁴ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998², 211.

⁶⁵ Cf. RAHNER, K., *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 139.

La teología ha redescubierto lo que es la entraña del cristianismo: Dios quiso desde siempre ser Dios de los hombres como encarnado, y para ello suscitó como anticipo y forma previa de su propia existencia el mundo y el hombre. Dios ha sido desde siempre un Dios con voluntad de compartir el destino del hombre encarnándose (*Deus humanandus et incarnandus*). El hombre creado es el anteproyecto del Dios encarnado. Por eso, al encontrarse con Jesucristo, Dios hecho hombre, reconoce en él la estructura metafísica, la clave lógica y la realización histórica de su propio ser⁶⁶.

En efecto, Jesús es el universal concreto y personal en el que se media para el hombre la única salvación. Esta problemática, por tanto, no sólo hace referencia al desarrollo de la conciencia moderna, con G.E. Lessing a la cabeza, sino que fue piedra de tropiezo para la cultura helénica. El discurso de Pablo en el Areópago muestra cómo el rechazo de los atenienses no fue un mero malentendido gramatical sino, ante todo, el choque de la universalidad de la razón, primera parte de su discurso, con la particularidad de la historia de un judío desconocido que era propuesto como criterio de juicio para todos los hombres, segunda parte del discurso paulino⁶⁷.

La reflexión sobre el plan salvador de Dios en la teología contemporánea ha puesto de manifiesto cómo la universalidad de la obra de la creación tiene su condición de posibilidad y su presupuesto ineludible en la concreción del Logos en cuanto encarnado. Por ello, el cristianismo reconoce en el hombre Jesús el centro de toda la historia, que desborda más allá de su particularidad en una doble línea que apunta hacia el ser y hacia Dios. En otras palabras, la concreción del judío Jesús es salvación para una humanidad que fue creada teniéndolo como modelo. Nunca ha existido un hombre que no estuviera pensado en el designio creador para ser finalizado en Cristo⁶⁸.

Desde esta clave teológica debe ser pensada la realidad toda y desde ella encontramos motivos más que suficientes para reivindicar un mundo que debe ser pensado desde los últimos, porque también ellos participan de la finalización crística de lo creado. Es decir, «el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22). O de otro modo, el Dios amor nos había destinado, antes de la creación del mundo, en su Hijo amado, de modo que, en lenguaje cristiano, lo evidente e inmediato no es la naturaleza creada sino lo sobrenatural, el estar destinados a la participación de la vida divina: «*Prius intenditur deiformis quam homo*». Aquí se encuentra la perla genuina de lo cristiano, aquel

⁶⁶ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996², 78. Cf. el tema de la relación creación-encarnación, desde diversas ópticas, en *La entraña del cristianismo*, 3, 7s., 86, 89, 121, 146, 150, 180, 255, 263s., 288s., 291, 296, 335, 337s., 351, 377, 425, 428-434, 520, 624s., 642, 647, 827, 832. También, en este mismo sentido, Cf. VON BALTHASAR, H.U., “Creación y Trinidad”: *Communio* 10 (1988) 185-191; LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, UPCM, Madrid-Roma 1983, 26-31 e id., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 22-30. En esta última obra, en la p. 23, se afirma: «La encarnación no es sólo el máximo acto de amor de Dios y, por tanto, lo gratuito por excelencia, sino también el fundamento de todo cuanto existe. Esto vale especialmente para el hombre».

⁶⁷ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología*, Salamanca 1986, 53-63.

⁶⁸ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 433, 510s., 549-552, 560-564. En la p. 563 se afirma: «Por eso (Cristo) es el único Mediador entre Dios y los hombres. El fundamento último son la constitución crística de los hombres, *creati in Christo*, y la encarnación [...] Cristo es fundamento, forma y futuro de todo lo creado, que por eso encuentra en él su origen, sentido y meta. Descubrirle a él es descubrirse a sí mismo; su logos y su nomos es nuestra lógica y nuestra autonomía». En la misma línea la frase de BLONDEL, M., *La Acción*, BAC, Madrid 1996, 502: «El verdadero Infinito no está en el universal abstracto sino en el particular concreto». En la lógica cristiana se puede afirmar, por ende, que a mayor concreción de la salvación mayor universalización de la misma.

determinativo esencial que es diferencia y aportación a nuestro mundo y que R. Guardini expresaba así:

La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y su resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto, a una ley general cierta – bien natural, mental o moral – no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a “otra” persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo⁶⁹.

La reflexión realizada no es, por tanto, el ejercicio apriorístico que nos da el desarrollo de un buen juicio y que pone en acto una natural filantropía. ¡No! Se trata más bien de la reivindicación ilógica e irracional de que el fundamento general de toda la realidad se encuentra en la concreción pobre de un acontecimiento histórico-personal: la encarnación del Hijo de Dios. En Jesucristo, hemos comprendido que la creación del mundo y del hombre es un anticipo de un Dios que quiere ser, desde su benevolencia y amor, Dios encarnado. O también, Dios, en el hombre, crea el barro con el que, en la encarnación, va a dar forma a los pliegues de su rostro humanado. El cristianismo es así el colirio capaz de curar nuestra mirada para poder volver a la realidad descubriendo patente en ella aquello que antes sólo intuíamos de modo impreciso: «Hay futuro verdadero únicamente cuando existe futuro para cada hombre». Y todo porque, en cristiano, la verdad no es algo universal-abstracto sino alguien personal-concreto.

⁶⁹ GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1959, 21.