

14. DIOS (IM)POSIBLE. SOBRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA EN LA POSTMODERNIDAD

La cuestión de Dios puede originar, por lo menos, dos modalidades de discurso: el filosófico y el teológico. Este segundo encuentra en esa cuestión el núcleo de su definición, hasta mismo del punto de vista formal. El primero, por su turno, no está necesariamente ligado a ella; pero tampoco le estará interdictado o vedado que la pueda plantear —como demuestra, hasta la saciedad, su elaboración a lo largo de los siglos. ¿Será, con todo, idéntico el modo de tratamiento de ambos— en cuanto formulación de la cuestión misma y en cuanto formulación de posibles respuestas, o de la imposibilidad misma de respuesta? ¿O será, al contrario, absolutamente distinto? ¿O ni una cosa ni otra, existiendo simplemente muchos puntos de encuentro entre ambos? Podríamos, en textos que abundan en la historia de los pensamientos filosófico y teológico, hallar ejemplos de respuesta positiva a todas estas alternativas. Eso solo demuestra que, en el interior del planteamiento de la cuestión de Dios, la relación entre teología y filosofía es una de las más fértiles y complejas. Por eso, iré focalizar la cuestión en estudio en la lectura de esa relación, situándola, además, en el contexto histórico-filosófico denominado «postmodernidad».

Ahora bien, debido a toda esa complejidad histórica y sistemática, relacionar teología con filosofía, en el contexto del pensamiento denominado «postmoderno», es una tarea sin término. De hecho, en relación están tres realidades inmensas y inmensamente complejas. Ya la denominación misma de «postmoderno» es suficientemente ambigua, para nos permitir un planteamiento suficientemente claro, como sería deseable. No puedo, como es por demás evidente, adentrarme aquí en el debate acerca del significado de la postmodernidad, o mismo si la utilización de esta nomenclatura es sustentable¹. Me limitaré a asumirla como posible, con

¹ Acerca del asunto, remito para J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003, sobretudoo cap. I.

algún sentido, sobretodo se la tomamos como un modo de relación a la modernidad, que no la abandona totalmente, pero tampoco la repite, pura y simplemente.

Tampoco puedo adentrarme aquí en el debate complejo acerca de la relación general entre filosofía y teología, ni siquiera acerca de modalidades históricas de esa misma relación². Me limitaré a sobrevolar algunos aspectos de esa relación, en el contexto del pensamiento contemporáneo. Se trata, aún así, de una selección —discutible, como todas— de algunos aspectos entre muchos otros elegibles.

Para no quedarme por consideraciones demasiado genéricas, dedicaré buena parte de este pequeño estudio a la lectura crítica —concentrándome sobretodo en su pertinencia teológica— de la relación entre las modalidades del pensamiento de dos salientes representantes de la «postmodernidad»: Jacques Derrida y Jean-Luc Marion.

1. DESCONSTRUCCIONES

El problema de la relación entre teología y filosofía, en todas las épocas o contextos culturales, no puede plantearse desde una presumida esencia de ninguna de ellas. De hecho, las respectivas definiciones están claramente ligadas a contextualizaciones históricas y conceptuales más amplias. De ahí que el tratamiento de esa relación en contexto postmoderno implique una previa contextualización de su práctica y de sus realizaciones en tendencias que son propias al pensamiento del último siglo.

Ahora bien, no nos será de todo posible pensar en este registro sin tener la clara noción de que ese pensamiento es marcado por su historia misma. El trayecto del pensamiento occidental —sobretodo desde su origen griego, pero también desde sus raíces judaicas, por lo menos— es un trayecto riquísimo y sinuoso. Su riqueza y su complejidad originan tal carga en los conceptos y en las elaboraciones intelectuales que los hace pesados, o hasta mismo demasiado rellenos de significaciones y resonancias, de tal modo que su utilización se vuelve, la mayoría de los casos, por lo menos ambigua, si no quizá peligrosa.

² Acerca del asunto, remito para: J. DUQUE, *Teologia e filosofia – relação revisitada*, in: «Theologica» 34 (1999) 133-167.

La superación de determinadas concepciones, sobretodo del modo como se cristalizaran a lo largo de la modernidad, ha sido precisamente uno de los trabajos más intensos de la postmodernidad. Por eso, su «método» es, sobretodo, la *desconstrucción*, en cuanto revisitación de la construcción de los conceptos y de las formulaciones, en el sentido de poder percibir suficientemente los niveles acumulados que los forman y poder, de ese modo, sospechar o hasta mismo avanzar con otras significaciones posibles. El planteamiento de la relación entre teología y filosofía necesita, sin duda y talvez más que otra cualquiera, de esa desconstrucción —no con vista a la simple destrucción nihilista, sino para mejor comprensión y exploración de posibilidades siempre nuevas³.

1. Un primero elemento, que además ha determinado las modalidades de esta relación en el contexto de la cultura occidental, es sin duda la concepción misma de *razón*. Ahora bien, sabemos que el concepto de razón es uno de los más maleables, a lo largo de la historia de la filosofía, aunque sea de los más permanentes e imprescindibles. Es igualmente incuestionable que una de las características de la postmodernidad ha sido, precisamente, la desconstrucción de las concepciones modernas de razón, sobretodo cuando están asientes en la razón subjetiva, intencional, o hasta mismo en una razón metafísica que habrá conducido a su manifestación como voluntad de poder. Esas concepciones «fuertes» de racionalidad, a camino de una razón universal suficientemente uniforme, son completamente colocadas en cuestión, hasta al punto extremo, por veces, de una afirmación de la pura irracionalidad. Pero, en las versiones más moderadas de esa desconstrucción, tan solo se desarrolla una concepción plural de la racionalidad misma —que evoca sus diferentes dimensiones, como sean la estética, la ética, la comunicativa, la hermenéutica, o hasta mismo la creyente, etc. En ese ámbito, se adelanta la propuesta de una *razón transversal*, que recorre los caminos de variadas racionalidades y que, entre ellas, posibilita todavía un pensamiento de permuta, de permanente cambio de saberes, sin pretensión a una síntesis final superior.

Es evidente que esta diferenciación «diferente» —que evita formulaciones conjugantes o mismo unificantes, pero solamente va adiendo la relación de las racionalidades, en un juego sin fin y sin un punto de apoyo

³ Para lo que sigue, consultar: J. DUQUE, *Dizer Deus*, cap. III

definido, mucho menos fijo— puede colocar problemas de vario orden, desde la lógica a la misma ética. Pero no es menos cierto que también puede abrir camino a otras modalidades de acercamiento entre racionalidades diversas —como aquellas a que podríamos llamar teológica y filosófica— sin excluir algunas de ellas del mundo de la racionalidad, en nombre de otras, con pretensiones absolutas. De ahí un reconocimiento sin preconceptos de la racionalidad teológica —o creyente, en otro registro— en el contexto de muchas filosofías contemporáneas.

Por otro lado, la transversalidad de la razón, en el juego de las racionalidades, permite que determinadas formas de racionalidad puedan, sin problemas de pérdida de identidad, recurrir a otras formas algo cercanas. Para el tema que nos ocupa es muy fértil el uso teológico de elaboraciones filosóficas contemporáneas; pero ha sido sobretodo frecuente el recurso de la filosofía a formulaciones que tradicionalmente se hallaban predominantemente en el ámbito más específico de la teología.

2. El pensamiento del último siglo comparte cierto «consenso», aunque articulado de diferentes modos. Se trata de la convicción de la equivalencia entre pensamiento y *lenguaje*. La conciencia del enraizamiento lingüístico del pensar es, posiblemente, uno dos elementos transversales a todos los modos de racionalidad —una especie de nueva universalidad... En ese sentido, sea la formulación teológica sea la formulación filosófica del pensar asumen su entroncamiento en el lenguaje sin problema alguno.

Es evidente que, para algunas corrientes, esta «nueva universalidad» viene simplemente sustituir la anterior universalidad del sujeto pensante. En ese sentido, permanecen monolíticamente modernas. La forma más propiamente postmoderna de aproximación al lenguaje implica la toma de conciencia de una especie de aporía: es que, si es cierto que no se puede pensar sin lenguaje, no es menos cierto que el lenguaje traiciona muchas veces el pensar. Y, todavía más que eso, no es menos cierto que la realidad —así como el *ser* de la realidad— al ser necesariamente pensada y dicha, no puede ser pensada ni dicha totalmente.

Esta «prisión» en el lenguaje —que establece «los límites del mundo» (Wittgenstein)— y la percepción o sospecha de que es, precisamente, limitada, pueden ser consideradas como manifestación de un recorrido bastante común a la teología y a la filosofía contemporáneas.

En el planteamiento de la paradoja instaurada por la articulación, en lenguaje, de aquello que no puede ser dicho, acerca el pensamiento postmoderno —en filosofía como en teología— de la tradición negativista. Esta modalidad de pensamiento recoge elementos desde la teología negativa propiamente dicha —de inspiración neo-platónica y fuertemente incrementada por el Pseudo Dionísio— hasta al pensamiento de la sospecha, que cierra un recorrido de la modernidad y abre una forma de nihilismo que habita gran parte del pensamiento actual; pero también hasta determinadas formas de dialéctica negativa, que acerca el pensamiento filosófico y teológico de una especie de agnosticismo elocuente, orientado por un futuro inefable pero fuertemente regulador y incrementador, sobretodo de la acción humana.

Esta sospecha radicalmente destructora —por eso, siempre adian-do todo tipo de formulación positiva final, en el proceso de la permanente negación— es, sin duda alguna, una de las más salientes marcas del pensamiento filosófico postmoderno, que no se aparta de modo irremediable de la tradición del pensamiento teológico, aunque coloque desafíos que convocan este a un aturado discernimiento.

3. Este gesto negativista y sospechoso del discurso postmoderno en filosofía —y en muchas teologías— gana un rostro específico en la aproximación a la categoría de la *alteridade*. Ante el antiquísimo intento occidental —o así considerado— de absorber de modo absoluto la alteridad en la mesmedad del pensamiento —hasta al absoluto final del pensamiento que a sí mismo se piensa y, de ese modo, cierra definitivamente el círculo de la historia en el punto final de la identidad total— la filosofía de la alteridad mantiene la vigilancia de la imposibilidad de cerramiento final en la mesmedad.

De ese modo, la alteridad, como elemento primordial, desaloja la primacía del sujeto moderno, que se relaciona con el «otro» de sí mismo como quien se relaciona con un objeto; o la primacía de la intencionalidad, que coloca la percepción del sentido primordialmente en el mismo «yo», aunque sea un «yo trascendental» (Husserl); y desaloja también la primacía del concepto, sea en su entorno lógico sea en su entorno empírico, como modalidad de absorber el mundo en una identidad absolutamente identificable y definible. La alteridad, al desalojar todos estos

puntos de partida, instaura una ruptura de sentido, que no permite siquiera una formulación terminal del mismo.

La apertura del pensamiento a una alteridad inabarcable se mide, en cuanto a la crítica de la modernidad absorbente, sobretudo en la responsabilidad ética ante el otro, en cuanto tal (Emmanuel Levinas). Pero se mide, además, en cierto «tono apocalíptico» (Derrida) frecuentemente utilizado. Ese tono no se limita a la repetición obsesiva de la topología del *fin*, como derrocada de todo aquello que podría haber fornecido apoyo de sentido para la historia. El «final de la historia», más que un fin propiamente dicho, es el final de una unidad de sentido, que abre la historia misma hacia un inaudito imposible. Es la apertura hacia una revelación —un *apocalipse*— que no está todavía ahí, que no se presenta, pero que vendrá, residiendo su ser y sentido en ese *venir* mismo, siempre adiado; una apertura que, por orientarse hacia un futuro con presente imposible, implica una ruptura fundamental con el presente ya posible, o sea, ya pasado —es por lo tanto una *apocalíptica* de la superación del presente real, en dirección hacia un futuro esperado pero ignorado.

Ahora bien, es precisamente en torno a estas categorías de la revelación, de la imposibilidad, de la ruptura, que se centra un posible debate sobre la cuestión de Dios, tal y como pude hallarse «presente» en el horizonte del pensamiento de Derrida y de Marion.

2. LA POSIBILIDAD DEL IMPOSIBLE

Partiendo de una lectura elaborada por John Caputo⁴, me propongo averiguar de la posibilidad de un discurso sobre Dios en el interior de las modalidades discursivas desarrolladas por Derrida y por Marion. Para facilitar el planteamiento, centraré esas modalidades en la categoría del *don* o de la *donación* —que constituyen, además, el núcleo del confronto entre ambos pensadores. Podríamos, genéricamente hablando, decir que la posibilidad de un discurso —y, por lo tanto, del pensamiento mismo— sobre Dios se identifica con la posibilidad —o imposibilidad— del don o de la donación.

⁴ J. CAPUTO, *Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion*, in: «Philosophie» 78 (2003) 33-51 (orig.: *On te Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion* moderated by Richard Kearney, in: *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Univ. Press 1999, 54-78).

Ahora bien, para sintetizar de pronto todo lo que pueda venir a ser dicho, deberíamos admitir que Derrida afirma la imposibilidad de la donación, del don y, por lo tanto, de Dios, en cuanto que Marion defiende ser la donación el fenómeno primordial, en relación a lo cual podremos pensar el propio Dios: en la medida en que lo podemos pensar como «dado», o mejor, como fuente de la donación. Pero es necesario averiguar con más cuidado lo que puedan significar estas dos posiciones.

¿Significará la afirmación de la imposibilidad, por parte de Derrida, la afirmación de una posición simplemente ateísta? El mismo Caputo admite, claramente, que «su [de Derrida] ateísmo no es tan simple así (al final de cuentas, el no dice que *es* un ateo)»⁵. Es que la posición «apocalíptica» de Derrida pretende ser leída, no en términos de ateísmo —como si la ruptura del apocalipse fuera total destrucción y, por eso, puro nihilismo, teológico o no— pero en términos de *mesianismo*, según su propio testimonio. Así que se podría concluir, a propósito del gesto filosófico de Derrida: «La desconstrucción es, de una punta al otra, una afirmación mesiánica de la venida del imposible»⁶. Este gesto filosófico podría ser comparado con el gesto religioso fundamental, según el cual, en el nombre de Dios, el imposible va y viene —o está siempre para venir: *adveniens*. Derrida compara este gesto muy propio con el gesto de la teología mística, de tan fecunda tradición en todas las religiones —aunque la «teología mística» de Derrida asiente en una esperanza mesiánica indeterminada (a la diferencia del mesianismo religioso, sobretudo en las así denominadas «religiones del libro»), lo que posibilita que el nombre de «Dios» posea «cierta *traducibilidad* ilimitada»⁷, a punto de jamás ser posible, al envés, determinarlo.

Esta apocalíptica negativista aparenta marcar igualmente la posición de Marion. Del mismo modo que Derrida, considera que la intencionalidad, sobretudo conceptual, es incapaz de llegar hasta Dios y, por eso, este será un imposible para el pensamiento conceptual, eventualmente también para el lenguaje, por lo menos en la medida en que esta articula la intencionalidad. Pero las razones presentadas para esa incapacidad son distintas en los dos: según Marion, se sitúan del lado del concepto intencional,

⁵ Ibidem, 34.

⁶ Ibidem, 34-35.

⁷ Ibidem, 35.

por este ser demasiado débil o hasta mismo inadecuado —ya que es un simple ídolo a reflejar su constructor humano— para atingir verdaderamente Dios, o el Dios verdadero; para Derrida, las razones se sitúan, antes, del lado del mismo Dios, por decirlo así, en la medida en que su nombre articula «algo» «jamás *dado*», jamás presente. «El nombre de Dios, para Derrida, no es el nombre del *exceso o de la sobreabundancia de donación*, sino el nombre de aquello que *jamás* es dado, el exceso de aquello que es siempre ofrecido y prometido»⁸. Y la raíz más fundamental de esta imposibilidad se sitúa, precisamente, en la imposibilidad misma del don o de la donación.

Ahora bien, es relativamente a esta (im)posibilidad que más divergentes se manifiestan las posiciones de Derrida y de Marion. El primero es taxativamente radical: la imposibilidad jamás se da, no entrando, por eso, en el ámbito del fenómeno de la donación, manteniéndose ausente de la esfera de toda fenomenología posible. Aún más radicalmente, la donación misma es un «fenómeno» no accesible a la fenomenología, por ser en sí mismo aporético. O sea, en la medida en que el don se diera como tal, dejaría de ser don. Porque, al entrar en el mundo de los fenómenos, entra en el mundo de la economía o de la permuta calculable, desapareciendo por lo tanto como don gratuito, ya que la gratuidad lo constituye como don. Y porque Derrida piensa el don en ese contexto de la economía —en la línea de la habitual sociología del don, sobretudo con base en Marcel Mauss⁹— la única conclusión posible es la de la imposibilidad de todo el don, o hasta mismo de toda donación.

En la lógica a-lógica de Derrida, eso no significaría, de modo alguno, reducir el don a aquello que el no es —destruyéndolo, con eso— sino simplemente salvar el don precisamente de esa destrucción, retirándolo de ese horizonte y colocándolo en su horizonte propio —precisamente el horizonte de la imposibilidad.

Por esa vía, se vuelve entonces más claro lo que pueda significar la imposibilidad —como horizonte de la (im)pensabilidad y de la (in)decibilidad de Dios. Para la propuesta de Derrida, «*el imposible jamás es dado, sino siempre diferido*». Lo que no significa el final de todo,

⁸ Ibidem, 36.

⁹ Cf.: J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris: Galilée, 1991.

disuelto el la simple nada, precisamente «porque *empezamos por lo imposible*»¹⁰.

Por lo tanto, la imposibilidad misma es la condición de posibilidad del inicio de todo —y la imposibilidad de Dios, como fenómeno, es precisamente el inicio de toda posibilidad— y su fin, todavía por-venir. En ese sentido se podría hablar de una religión sin religión y, por extensión, hablar de Derrida como de un «verdadero defensor de la fe»¹¹. Él la defiende posiblemente en un sentido muy cercano al del trabajo crítico de Kant, que buscaba ganar espacio para la fe.

De sabor igualmente kantiano es su recurso al imposible como a una especie de «idea reguladora», cuya importancia es, simplemente, la dinamización del deseo. Así que la imposibilidad primordial (inicio y final de todo), no gana su pertinencia por su presencia, sino precisamente por su ausencia: o mejor, por estar presente so la forma de la ausencia. Y es solo en cuanto ausente que puede motivar el deseo. En las palabras de Derrida: «Lo que me interesa es la experiencia del deseo del imposible, o sea, el imposible como condición del deseo... nosotros seguimos deseando, soñando, *debido al imposible*»¹².

Es el deseo de la *venida* que anima todo el mesianismo sin fin y que impulsiona, también, la relación a la verdad en cuanto algo a hacer. La verdad no sería, entonces, una correspondencia adecuada a algo que se manifiesta, sino la realización impulsionada por el deseo, lo cual es, por su turno, motivado por la orientación hacia el imposible. Así que la condición de la verdadera donación —sobretudo de la donación del origen, como posible nombre de Dios— es precisamente su no-donación, su no-aparición en el mundo de los fenómenos. La teología sería posible tan solo como imposibilidad, o sea como a-teología. Y, de ese modo, en cuanto manifestación del creer, sería precisamente «fundamental» para nosotros y para nuestra comprensión del mundo: «*Es necesario creer*»¹³, no para tener acceso al conocimiento de Dios, sino para tener acceso al cono-

¹⁰ J. CAPUTO, *op. cit.*, 33. Cf.: J. DERRIDA, *Donner le temps*, 17.

¹¹ J. CAPUTO, *op. Cit.*, 35.

¹² Cit. en *Idem*, 39.

¹³ Cf.: J. DERRIDA, *Mémoires de l'aveugle: l'auto-potrait et autres ruines*, Paris: Editions de la reunion des musées nationaux I, 1990; J. CAPUTO, *op. cit.*, 35.

cimiento de la imposibilidad de conocimiento y, de ese modo, entrar en el dinamismo mesiánico que simplemente desea o espera¹⁴.

Marion piensa la posibilidad de la donación de otro modo. También él pretende superar toda la reducción de la donación a la permuta económica, que haría del don un no-don, ya que lo situaría en el horizonte de los principios de la razón suficiente e de la no-contradicción¹⁵. Por eso, aparenta acercarse totalmente de Derrida, cuando defiende que el «don exige una cierta no-aparición o no-fenomenalidad»¹⁶. Pero no llega a esta afirmación de modo inmediato, luego al inicio, desde una desconstrucción radical. Su camino es más mediatizado, precisamente a través de la reducción fenomenológica, que parte de la realidad fenoménica del don —o de la donación presente en todo el don, en el proceso de permuta entre un donante y un donatario o receptor, por referencia a algo que es donado— para trabajar su *doneidad* (*donneité*, *Gegebenheit*) hasta llegar a la donación en si misma, independiente y como condición del real. Ahora bien, es al nivel de esta donación reducida a si misma —a su «idea»— que Marion constata deber ser una donación independiente de todo donante o donatario, o hasta mismo de todo don objetivamente donado. En ese sentido, la donación, para que sea tal, no puede aparecer como un fenómeno entre otros fenómenos, sino solo como resultado de una reducción fenomenológica, que la percibe desde otros fenómenos, pero más allá de todo fenómeno.

Ahora bien, los fenómenos que nos conducen más fácilmente a la pura donación, como no-fenómeno, son los llamados «fenómenos saturados»¹⁷, porque poseen en si mismos un exceso de donación, tornándose una *hiper-donación* o *hiper-aparición*. En ese sentido, no es la percepción inmediata de la imposibilidad de donación, por la dinámica do deseo, sino más bien la percepción mediatizada por la saturación fenoménica de la realidad dada que nos permite «acceder» —crear— al misterio de la donación misma, como misterio primordial de todo lo que es, aunque sea más allá del ser os hasta mismo sin ser¹⁸.

¹⁴ Podríamos interpretar el mesianismo de Derrida como cierta radicalización del *Principio Esperanza*, de Ernst Bloch, también él inspirado en el mesianismo judaico.

¹⁵ Cf.: J.-L. MARION, *La raison du don*, in «Philosophie» 78 (2003) 3-32; ID., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1987; ID., *Rédution et donation*, Paris 1989.

¹⁶ J. CAPUTO, *op. cit.*, 45.

¹⁷ Cf.: J.-L. MARION, *De surcroît. Etudes dur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

¹⁸ Cf.: J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 1982.

Es evidente que el camino para llegar hacia una fenomenología de la donación, en cuanto libertada de su destrucción o aporía económica, es también para Marion un camino destructor, por que exige el desmontaje criterioso y cuidadoso —al tiempo difícil y animoso— de todos los aparatos de comprensión conceptual de esa dimensión originaria. Y el principal aparato a ser desconstruido será precisamente el aparato metafísico, que habrá pretendido reducir la donación a la presencia de un donante, o donatario, o don objetivos, porque objetivables en el concepto subjetivo de aquel sujeto cuya visión produce la presencia objetivante¹⁹.

Pero la finalidad de la desconstrucción no es sumergirse, de inmediato, en la imposibilidad de percibir la donación fenoménica de la donación misma, sino más bien la elaboración mediada de una posibilidad de visibilización de la invisibilidad de toda la donación, en cuanto tal. Así que el fenómeno originario de la donación —en una cercanía extraordinaria hacia el nombre de Dios— puede ser hecho visible, sin perder su invisibilidad o su no-manifestabilidad, en la medida en que, por la vía de la analogía, es mediatizado por el icono. Este, al contrario del ídolo —que reduce toda la realidad invisible a su presencia visible, reduciéndola al campo de visión del sujeto que ve y, de ese modo, solamente se ve a sí mismo— manifiesta su «esencia» precisamente en la medida en que hace visible el invisible, precisamente como invisible. Así que el don icónico es la presencia visible de la donación invisible y no-presente, porque no-manifestada.

Es por eso que, si para Derrida son los efectos pragmáticos del deseo humano que nos hacen sospechar el imposible como su condición de posibilidad, para Marion son las manifestaciones excesivas o saturantes, como la de la fiesta, las que nos hacen contemplar el invisible en el visible. En la opinión poco diferenciada de Caputo, eso significa que, «para Marion, el nombre de Dios se juega en la oración y en la liturgia», en cuanto que para Derrida eso significa que «él se manifiesta en la paz y en la justicia»²⁰. El primero exige del ser humano apertura hacia una manifestación del don invisible en la visibilidad de fenómenos saturados —fenómenos que son más que aquello que aparentan ser; el segundo identifica el imposible por el rastro (en el sentido de la *trace*, de Levinas) que se queda en

¹⁹ Cf.: J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977.

²⁰ J. CAPUTO, *op. cit.*, 37.

el deseo de paz y de justicia. El primero posibilita la apertura del humano más allá de sí mismo, hacia el totalmente Otro, que es dado en aquello que nos es dado y que no nos lo damos nosotros— a no ser que nada nos sea realmente dado; el segundo, manteniéndose ambiguo, puede identificar esa alteridad con el puro deseo humano, quizá demasiado humano—sin don ni donación alguna desde un otro de sí mismo.

Con esto entramos en una lectura crítica de las posiciones de Derrida y de Marion. De hecho, la indefinición del nombre de Dios, llevada hacia su radicalidad por Derrida, al punto de declararle ilimitadamente traducible, puede llevarnos a concluir que sería arbitrariamente traducible—pues que nada nos podría asegurar la corrección o incorrección de una traducción particular, o mejor, pues que todas las traducciones serían ya siempre falsificaciones. Ahora bien, si pudiéramos proponer la hipótesis, con Derrida, que el nombre de Dios fuera un «ejemplo del nombre “justicia”»²¹, también podríamos proponer la hipótesis, igualmente (i)legítima, de que fuera un ejemplo del nombre «injusticia», y así por delante, para todos las «traducciones» (im)posibles. Pero, de ese modo, caeríamos en la completa insignificancia de ese nombre mismo, que dejaría de poder significar algo para nuestra esperanza o para nuestra acción, o hasta mismo para nuestro deseo. El mesianismo perdería, así, toda su pertinencia, y el deseo mismo sería siempre deseo de nada—el mismo que no-deseo²²— al tiempo que la acción sería no-acción, y la verdad idéntica a la no-verdad. La imposibilidad, como inicio radical de todo el pensamiento y de toda la acción, pasaría a ser un no-inicio, anulando todo el respectivo discurso. El nihilismo sería por lo tanto completo.

Pero eso quitaría todo y cualquiera significado al hecho de que, para Derrida «la significación do nombre de Dios repose, en última instancia, en el terreno de la pragmática y no de la apofántica»; o al hecho de que su discurso sea más «profético... más deseoso de ética y de política de la hospitalidad que de teología mística o negativa»²³. De hecho, ¿cómo iniciar alguna modalidad de ética política, como realizar mismo la prácti-

²¹ Ibidem, 35; cf.: DERRIDA, *Passions*, Paris: Galilée, 1993, 89.

²² Sobre un problema semejante, en la perspectiva de Horkheimer, no muy lejos de la de Derrida, ver: J. DUQUE, *Interpretação teológica da nostalgia pelo totalmente outro. Do desejo de sentido ao sentido do desejo*, in: «Humanística e Teologia» 25 (2004) 205-218.

²³ J. CAPUTO, *op. cit.*, 37.

ca de la hospitalidad, si el nombre de Dios pudiera traducirse igualmente por la inhospitalidad? ¿Cómo será posible alguna pragmática sin una apofántica —en cuanto revelación de la verdad— que la impulse y, permanentemente, la justifique?

John Milbank —un pensador filósofo-teólogo que ha enfrentado las posiciones de Derrida y de Marion— trae a la luz de forma perspicaz esa consecuencia nihilista de la absoluta *differance*²⁴, como absoluto adiamiento de toda afirmación, como pura indefinición que, al pretender que todo sea posible, hace con que todo sea imposible (o al envés, lo que es lo mismo) —en relación a Dios, a nosotros y al mundo. Al contrario, la manifestación de Dios, en cuanto historia en proceso, permite afirmaciones, aunque no del orden del concepto absoluto, alcanzado dialécticamente, sino del orden de la relación de la historia con el absoluto y, por lo tanto, del orden de la verdad afirmativa y no solamente de la espera negativa. Solo estas afirmaciones permiten, inclusivamente, la afirmación de la dimensión mesiánica, o la afirmación de la importancia misma de la imposibilidad, para una acción con significado; ahora bien, esas afirmaciones son afirmaciones sobre Dios y sobre su relación a la historia humana, posibilitadas por la revelación presente en esa historia misma.

Al adelantar estos elementos de la historia concreta de seres humanos, en la manifestación de Dios, Milbank va todavía más lejos que Marion. Este, de facto, en el proceso radical de reducción eidética del don a la donación, se fija como hemos visto en la pura donación, sin los elementos del donante, del donatario ni tampoco del don, en cuanto algo dado. Pero, si es así, ¿cómo sería posible articular la invisibilidad de la donación —o de Dios, como pura donación— en la visibilidad, en el sentido de aquello que pretende el mismo Marion? ¿Será que la única posibilidad de articulación visible de la donación se reduce a la articulación de su invisibilidad, en cuanto tal? O, en los términos del debate con Derrida, ¿será que la única posibilidad de articulación de la donación no es más que la manifestación de su imposibilidad pura y simple? No estaríamos, en ese caso, muy lejos del negativismo absoluto de Derrida, aunque ahora

²⁴ Cf.: J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in: ID., *The Word Made Strange*, Oxford: Blackwell, 1997, 36-52, 49 (ver, también, ID., *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990, esp. cap. 10).

se admitiera la posibilidad de una donación fenoménica, solo que como donación o manifestación formal de una imposibilidad radical.

De hecho, la imposibilidad de la real donación de un don real nos llevará a asumir la donación como irreal. Pero lo irreal podrá coincidir, en el caso, con lo virtual, o sea, con una ilimitada posibilidad de relleno de su contenido. Así que sin el don real de aquello —o de aquel— que, históricamente, nos es dado, la donación sería solamente la manifestación de la irrealidad misma de la donación; pero entonces cualquiera don real —o don aparente, sujeto al mecanismo de la economía y de la razón suficiente— puede ser asumido como tal manifestación. ¿Cómo podríamos, entonces, distinguir entre el ídolo y el ícono? ¿No serían arbitrariamente idénticos, como simples apariencias de aquello que no es, ni sabemos lo que sea?

Milbank sugiere la necesidad de que la realidad del don —por ejemplo, en cuanto real presencia reveladora de Dios en la historia— no sea simple visibilidad de una invisibilidad, sino más bien real visibilidad de lo invisible²⁵. Sin que, de ese modo, Dios sea reducido al ídolo conceptual de una presencia a la disposición del sujeto que lo piensa —una vez que se muestra en la historia, dándose como lo absolutamente otro y inabarcable— se afirma todavía que su donación histórica no es menos donación real, en reales dones, que constituyen su realización como amor gratuito. Lo que solo se hace posible en una exploración postmoderna de las posibilidades de la analogía, como correspondencia entre diferentes, desde una participación mutua.

En ese sentido, el don gratuito, hasta mismo en el cambio amoroso de esa gratuidad (según otra economía), es posible fenoménicamente, y es mismo la única posibilidad de que el mundo y la humanidad tenga futuro o posibilidad. Se instaure, de ese modo, una real posibilidad otra, que supera la posibilidad del cambio simplemente económico o calculista. Esta posibilidad antigua, porque marcada por una ontología del conflicto violento —precisamente, el conflicto concurrencial del interés determinante de toda economía calculista— es «salvada» por una alternativa que instaure, en una historia y en una narrativa de salvación, una otra ontolo-

²⁵ Cf.: J. MILBANK, *Can a Gift be Given?*, in: «Modern Theology» 2:1 (1995) 119-161.

gía, precisamente la ontología del ser comprendido como don (o donación, en sentido algo más temporal) y permuta gratuita: como amor.

El pensamiento postmoderno de la donación, entre posibilidad e imposibilidad, más allá de la causalidad y de la razón suficiente, nos abre camino hacia un discurso sobre Dios como donación, que supera el discurso sobre Dios en términos de subjetividad conceptual, tal y como cierta metafísica moderna ha pretendido desarrollar. Esa «metafísica moderna» —que Martin Heidegger ha ejemplarmente desconstruido como «onto-teología»²⁶ y cuya desconstrucción inspira fuertemente a Derrida, a Marion y hasta mismo a Milbank— puede y debe, de hecho, ser superada en una «metafísica postmoderna», la cual, asumiendo la analogía del ser y asumiendo su intrínseca temporalidad e historicidad, mantenga la posibilidad de que el origen del ser —en cuanto «ser» más allá del ser— se nos dé en la trama de nuestras historias hechas de entes y relaciones reales, encarnadas. Y mantenga, a la vez, la posibilidad de que se nos dé y la posibilidad de que la podamos recibir —precisamente en actitud de fe, o sea, de gratitud por el don absolutamente gratuito que nos constituye.

Ahora bien, ¿estaremos, a este nivel, en el interior de un discurso filosófico o de un discurso teológico? Pero ¿será que esa distinción ofrece todavía interés alguno? ¿O la cuestión verdaderamente central e interesante no será, ahora y más que nunca, simplemente la cuestión de Dios?

JOÃO DUQUE
UCP (Braga)

²⁶ Cf.: M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.