

**LA NEGATIVIDAD CONSTITUTIVA DE LA
EXPERIENCIA CRISTIANA PARA UN CRISTIANISMO
DE LA DES-COINCIDENCIA¹**

THE CONSTITUTIVE NEGATIVITY OF THE CHRISTIAN
EXPERIENCE FOR A CHRISTIANISM OF THE DIS-COINCIDENCE

Benoit Mathot²

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

Las transformaciones contemporáneas de la cultura y de lo social provocan lo que el psicoanalista Jean-Pierre Lebrun llama una “crisis de la negatividad”. Una negatividad que encontramos, sin embargo, en el fundamento del dispositivo cristiano, como lo veremos a partir de Michel de Certeau y de Jean-Luc Nancy, como en el fundamento de lo que llamaremos el proceso de humanización. Frente a esta crisis de la negatividad, que se traduce también en una serie de transformaciones en las relaciones del sujeto con la religión, veremos de qué manera un punto de visto teológico enraizado en la “des-coincidencia” (François Jullien) puede ser un aporte creíble y fecundo para relanzar el proceso de humanización del sujeto hoy amenazado.

Palabras clave: Negatividad, religión, crisis, humanización, des-coincidencia

Abstract

The contemporary transformations of the culture and of the society cause what the psychoanalyst Jean-Pierre Lebrun calls a “crisis of the negativity”. A negativity that we find, however, in the foundation of the Christian dispositive, as we shall see with Michel de Certeau and Jean-Luc Nancy, and in the foundation of what we will call

¹ Este artículo se inscribe en el marco de la investigación Fondecyt Iniciación N°11170307: “La negatividad al servicio de la humanización. Lecturas teológicas”.

² Doctor en Teología (Université Laval, Canadá; Institut protestant de théologie, Francia), y Magíster en Filosofía y en Ciencias de las Religiones (Université Catholique de Louvain, Bélgica). Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Correo electrónico: bmathot@ucm.cl

process of humanization. Faced with this crisis of negativity, which also translates into a series of transformations in the relations of the subject with the religion, we will see how a theological point of view grounded in the dis-coincidence (François Jullien) can be a credible and fecund contribution to regenerate the today threatened process of humanization.

Keywords: Negativity, religion, crisis, humanization, dis-coincidence.

1. Introducción

La emergencia del proyecto transhumanista; el imperativo de la felicidad y de la transparencia del sujeto; la virtualización de la realidad, de las comunicaciones, de la economía, del trabajo, como de las relaciones amorosas; las transformaciones en la organización de la familia; la victoria del neoliberalismo; la medicalización y la psiquiatrización de la salud mental; el retorno a veces violento de las religiones sobre la escena pública; la crisis de la legitimidad de la representación política y de las instituciones; el repliegue identitario (tanto político como religioso); una crisis ecológica inédita que amenaza la sobrevivencia de la biodiversidad, como de la especie humana, etc. son ejemplos, actuales y urgentes, experiencias que caracterizan la época que estamos viviendo.

Estos ejemplos nos obligan a preguntarnos: ¿existiría en el momento de la historia que estamos viviendo un punto de inflexión entre dos épocas? ¿Habríamos llegado a un punto crítico de nuestra historia en el cual un umbral antropológico de la humanidad pasa de un paradigma a otro? ¿Qué se está jugando en las transformaciones contemporáneas de lo social, de la cultura, de lo religioso, de lo político? Para decirlo con el teólogo protestante Paul Tillich (1886-1965), ¿estaremos viviendo un *kairos*³, o más bien un anti-*kairos*? ¿Y en caso de *kairos*, de qué naturaleza es, y de qué manera se presenta a nosotros? Por último, ¿de qué manera un punto de vista teológico puede ayudar a analizar y a pensar la complejidad de esta situación, y

³ Sobre esta noción de *kairos* en el pensamiento de Paul Tillich, ver: P. TILlich, "Kairos 1", en: P. TILlich, *Christianisme et socialisme. Ecris socialistes allemands (1919-1931)*, Cerf/Labor et Fides/ Presses de l'Université Laval, Paris/Genève/Québec 1992.

abrir algunas pistas de reflexión para intentar superarla? Para entrar en estas preguntas, queremos comenzar por la afirmación de un postulado, que corresponde al lugar a partir del cual vamos a investigar estas preguntas.

Las reflexiones que vienen tienen, en efecto, como postulado que lo que funda la humanización del sujeto, y que es lo que se va a profundizar, es que este sujeto no puede jamás coincidir consigo mismo, ni tampoco con los otros, ni con Dios, ni con sus ideales, sus representaciones o sus proyectos. ¿Por qué el sujeto no puede jamás coincidir? Porque es esencialmente un ser de lenguaje (un “parlêtre”, según la fórmula del psicoanalista francés Jacques Lacan), lo que implica la existencia de una distancia constitutiva entre su decir y lo dicho, entre lo que quiere decir y lo que dice efectivamente. Y ningún perfeccionamiento del sistema lingüístico terminará nunca con este fallo constitutivo. Así, hablar es pues siempre fallar en decir todo lo que queremos decir. Sin embargo, este fracaso en decir todo abre paradójicamente el espacio para otras palabras, para otras voces que la mía, para la relación, y entonces para la humanización. Se trata aquí de una idea con la cual la teología puede solamente consonar.

2. Diagnóstico: una crisis de la negatividad

Sin embargo, ¿cuál es la situación de este postulado hoy? Si retomamos los elementos de contexto que acabamos de mencionar, y que son las concretizaciones de las transformaciones de lo social y de la cultura que vivimos en nuestra época, debemos reconocer lo que el psicoanalista belga Jean-Pierre Lebrun nombra una “crisis de la negatividad”, idea que comprendemos, por nuestra parte, como sinónima de una “crisis de la des-coincidencia”.

Lebrun hace la genealogía de esta idea de “crisis de la negatividad”, remontándola a un punto de báscula histórico que corresponde al debilitamiento, y después la caída, del antiguo modelo de organización piramidal, organizado alrededor de una figura de excepción por mucho tiempo llamada “Dios”, pero que podemos también nombrar lo “trascendental”:

Hasta hace poco –dice– lo social se organizaba sobre el modelo religioso. Reconocíamos que, de la misma manera que era admitida la existencia de Dios, la de un lugar de excepción era evidente (...) Y era a partir

de este lugar que estábamos en condiciones, cuando la ocupábamos, de imponer prohibiciones en toda legitimidad⁴.

Este modelo se desplomó poco a poco, y el neoliberalismo, precipitando esta caída, volvió este modelo “obsoleto”. Sin embargo, más allá de este “Dios” que ocupaba este lugar de lo trascendental, podemos preguntarnos si lo que fue evacuado a través de estas transformaciones del vínculo social, no es este propio lugar, es decir, algo absolutamente estructurante del ser humano, en la medida en que es justamente a partir de este lugar que se puede sostener la legitimidad de una prohibición o de una limitación del goce de cada uno que, como sabemos desde Freud, es la condición de posibilidad de la humanización del sujeto, así como la de un colectivo que excede la suma de sus partes.

Esta borradura del lugar de excepción (o de lo trascendental) tiene implicaciones muy concretas. En efecto, se pregunta Lebrun,

¿de dónde la sociedad, o el colectivo, va a sacar su legitimidad para dar lugar a la solidaridad, por ejemplo, cuando esto no puede sino limitar el goce privado de cada uno, considerado hoy como intocable? (...) ¿De dónde, una vez tomada en cuenta la pluralidad de las opiniones y las tendencias, podemos, de una manera general, autorizarnos a imprimir una orientación que valga para todos?⁵

Es a partir de estas implicaciones que nuestro autor se interrogará sobre el devenir de la negatividad, que comporta claramente desafíos fundamentales de humanización:

(...) Lo que fue hoy ahogado, es el lugar de lo trascendental. Y por esta vía, la excepción, el intersticio, la falla, la hendidura, el hiato, la grieta, la negatividad... Todas estas palabras designan aquello que no cierra, aquello que no se relaciona, lo que no es recíproco, lo que no comunica, lo que resiste, lo que escapa, lo que el sujeto jamás ve de él en el espejo,

⁴ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Flammarion, Paris 2015, 22.

⁵ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire...*, 21-22.

lo que desborda de la imagen, lo que va por debajo –o más allá– del elemento simétrico, de la paridad, de la igualdad, de la reciprocidad. Recordemos que Lacan llamó a esto lo real (...) la existencia misma de esta falla, de “lo que no pega”, de este real, nos aparece hoy como incongruente, una ofensa a nuestras competencias, traumatismo a sanar, herida de la cual hay que curarse, enfermedad vergonzosa, déficit a colmar⁶.

Todavía no comprendemos todas las implicaciones, pero este ahogo de lo trascendental es altamente problemático para los sujetos que somos, porque pone en juego, según Lebrun, el sentido mismo del trabajo de humanización, que sabemos con Freud, se funda precisamente sobre la capacidad del sujeto de asumir una falta constitutiva (o una des-coincidencia) resultado de su anclaje en el lenguaje. Entonces, hablando de una crisis de la negatividad, y por consecuencia de la valorización social de las figuras de la transparencia, de la identidad, de la positividad, de la armonía (en breve, de todo lo que se articula, para el sujeto, a una lógica de la coincidencia), debemos pues también hablar de una “crisis de la humanización”. Es esta constatación, que no puede sino interesarnos como teólogos.

Si retomamos ahora, pero desplazándola, toda esta problemática relativa a lo negativo y a su devenir, pero esta vez en los términos propuestos por el filósofo francés François Jullien, podemos afirmar que la crisis de la negatividad diagnosticada por Jean-Pierre Lebrun encuentra un cierto eco en el concepto de “des-coincidencia” propuesto por Jullien. Este último hace en efecto de la des-coincidencia el verdadero motor de la existencia humana:

Porque, ¿qué significa existir? Existir, es situarse fuera, como lo dice el latino teológico, *ex-istere*. ¿Pero si no es más fuera de Dios (...) fuera de qué será? Diría pues, un paso más allá: fuera de la coincidencia – fuera de la coincidencia y de su encierro por adecuación en lo que se adapta a un mundo y que hace la positividad de lo positivo. Dicho de otra manera, existir es promover la descoincidencia propia al fenómeno de la vida

⁶ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire...*, 43-44.

hasta poder situarse fuera del encierro en la evolución por adaptación, donde de ordinario se mantiene la vida⁷.

Existir es así esencialmente des-coincidir, es decir salir de la adecuación y de la adaptación al mundo. Se abre, entonces, no solo la posibilidad de una existencia, sino la posibilidad de una existencia libre, que proviene del hecho que, por fin, puede abrirse un margen, en el seno mismo de este mundo, donde situarse fuera del mundo, no sufriendo más su dominación opaca.

Sin embargo, ¿no es justamente esta des-coincidencia que está hoy contestada y criticada por la crisis de la negatividad que conoce nuestra época? Cuando, hablando de esta crisis, Lebrun evoca esta falla a la cual se busca sanar, o este déficit que se trata de colmar, ¿no hace eco, en el fondo, al diagnóstico propuesto por Jullien sobre la dificultad siempre más grande que tenemos a des-coincidir para poder existir? Es lo que fue conversado durante el encuentro que tuvimos con Jean-Pierre Lebrun, conversación durante la cual nos indicaba que “si perdemos la des-coincidencia, entonces todo va a invertirse”. De la misma manera, cuando Jullien constata el estancamiento mortífero en el cual se entrapa una existencia saturada de adecuación y de adaptación, ¿no hace eco a la tesis de Lebrun sobre la borradura, en el corazón mismo de esta existencia, de la dimensión de negatividad? Dicho de otra manera, cuando Jullien escribe que “solamente una des-coincidencia, desolidarizando el yo de la coincidencia consigo mismo, puede salvar el yo, de lo contrario prometido a la inercia”⁸, ¿no entra en la lógica de Lebrun que, justamente, apunta al riesgo que representa, para el trabajo de humanización del sujeto, el ahogo del intersticio, de la falla, de la negatividad?

⁷ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Grasset, Paris 2017, 105.

⁸ Sobre esta idea, ver los desarrollos de Jullien en el capítulo: “Pour une éthique de la dé-coïncidence”, en F. JULLIEN, *Dé-coïncidence...*, 103-119. Ver también sus libros: F. JULLIEN, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Paris 2018; F. JULLIEN, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, L'Herne, Paris 2018.

3. Negatividad, tradición cristiana e insignificancia

Frente a esta situación de crisis de la negatividad, nos interrogamos sobre la manera con la cual podemos, desde nuestro lugar como teólogo cristiano, participar en el esfuerzo destinado a relanzar la dinámica de humanización del sujeto a partir del “recurso” que constituye el cristianismo. Dicho de otra manera, ¿de qué manera el cristianismo, en un régimen de transparencia neoliberal y en un mundo gobernado por una lógica tecnocientífica, puede todavía ser un recurso (confesional, pero también no confesional) para relanzar y profundizar el proceso de humanización hoy en crisis? Pensamos que podemos ser un aporte en este debate, precisamente si somos capaces de volver a la raíz de negatividad sobre la cual se funda el cristianismo para proponer una palabra humanizadora. Lo mostraremos aquí presentando, primero, de qué manera la negatividad constituye la estructura fundamental del dispositivo cristiano, y después, presentando cómo el cristianismo tiene hoy muchas dificultades para expresar este anclaje en lo negativo, en la des-coincidencia.

3.1. *Un cristianismo constituido por la negatividad y la diferencia*

El teólogo jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986), en un texto apasionante justamente titulado “El extranjero o la unión en la diferencia”, menciona algunos lugares de negatividad en la estructura fundamental de la fe cristiana, como por ejemplo en la narración de la historia del Pueblo judío, o directamente en el cristianismo, con la narración del misterio constituido por el acontecimiento de Jesús-Cristo.

3.1.1 *La historia del Pueblo judío*

Los textos del Antiguo Testamento presentan la historia del Pueblo elegido a través de una fidelidad (o de una alianza), pero que mantiene siempre viva “el agujón de una diferencia”. En efecto, esta relación fundamental y privilegiada entre Dios y su pueblo implica, sin embargo,

un cambio continuo, porque el Pueblo no puede jamás reducir su Dios a los signos que recibe de Él: el Templo, la prosperidad, las victorias. (...)

Cuando el pueblo reduce Dios al hecho de ser solamente “su Dios”, es decir su imagen (“su ídolo”) (...) lo crea a su semejanza; le niega el derecho a existir, es decir a ser diferente. Sin embargo, a través del fracaso, del exilio o del sufrimiento, a través el arrancamiento de las posesiones, vuelve a ser posible decirle: Eres mi Dios⁹.

Esta citación de Certeau nos muestra como el Pueblo elegido está siempre impedido y desplazado por Dios en su tentación natural de asociar (conscientemente o inconscientemente) la Alianza con Dios a la posesión de un ídolo (tal es sin duda el desafío más grande, y quizás también el más espiritual, que debe enfrentar todo creyente). Como lo precisa Certeau: “La desaparición de estas garantías materiales recusa una imagen de Dios; pero es precisamente lo que profundiza el sentido del monoteísmo bíblico”¹⁰.

En realidad, si retomamos lo que está en juego en la relación de alianza entre Dios y su Pueblo, podríamos afirmar que, en el Antiguo Testamento, la certeza de esta Alianza se hace manifiesta, de manera paradójica, a través de una ausencia de garantía (o, dicho de otra manera, a través de la introducción de un punto de negatividad en la positividad de un saber religioso sobre Dios y lo que debería ser su Alianza). Ausencia de garantía que está provocada por el surgimiento de “acontecimientos”, de “extranjeros”, o de “tensiones” internas, que siempre impiden el hecho de vivir esta Alianza bajo la modalidad de una posesión o de un saber totalizable, sistematizable, y, por tanto, predecible. Definitivamente, en el Antiguo Testamento, el Dios de la Alianza es también el Dios diferente, distinto de todo lo que podemos saber y proyectar sobre Él. Y esta diferencia de Dios se concretiza, por ejemplo, en el hecho que los etíopes son también llamados “Hijos de Dios” (Am 9, 7), o en el hecho que el extranjero Ciro es considerado como un “mesías” (Is, 45, 1), etc.

En conclusión, Certeau lo afirma claramente:

(...) por todas partes, la relación con los otros reenvía a la relación con Dios. Dios se manifiesta diferente por (y gracias a) hombres diferentes. Así, es negar su existencia recusar estas diferencias. Esta mediación

⁹ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, Paris 2005, 172-173.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 173.

humana es necesaria para que la Alianza sea comprendida y vivida espiritualmente, aunque la fidelidad implique por todas partes la palabra dada por Yahvé al pueblo de Abraham y un privilegio por Israel con respecto a todas las naciones¹¹.

Claramente, la diferencia de Dios, que nunca corresponde a la imagen proyectada sobre Él, como las diferencias que se manifiestan, por ejemplo, en los encuentros del Pueblo elegido con los extranjeros, todas estas diferencias no son ajenas a la Alianza misma, sino que revelan el verdadero alcance de esta Alianza. Y esto puede ser incomprensible para muchas lógicas religiosas.

3.1.2. *El misterio de Jesús*

Después del ejemplo de la historia del Pueblo judío narrada en el Antiguo Testamento, el segundo lugar de negatividad mencionado por Certeau en la estructura fundamental del dispositivo cristiano está en el cristianismo mismo, y, de manera más particular, en la figura misteriosa de Jesús Cristo. Esta figura de Jesús Cristo se sitúa en efecto en una relación de continuidad-discontinuidad con la historia del Pueblo de Israel, lo que permite a Certeau escribir que en el cristianismo:

La diferencia permanece el motor espiritual de la unión. Pero ahora, la verdadera fidelidad al mismo Espíritu requiere una diferencia con respecto a toda la historia de Israel. (...) Lo que hay en el fundamento [del cristianismo] es bien la unión, pero no la identidad con el Antiguo Testamento¹².

De hecho, son las mismas referencias que Jesús moviliza (el mismo Dios, la misma Alianza, el mismo culto, etc., en fin, el mismo universo simbólico), pero esta vez reasumidos a través de una distancia que señala un “trabajo negativo¹³ necesario al desvelamiento de la unión”.

¹¹ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

¹² M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

¹³ Subrayado por el autor, M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

Podemos considerar este “trabajo negativo necesario” (o esta negatividad necesaria), mencionado por Certeau en el corazón del dispositivo cristiano, como la prueba de que una constante equivocación caracteriza la presencia y la acción de Jesús, que se presenta siempre como el mismo y el extranjero, como igual y sometido a su Padre, lo que Certeau resume en una frase muy fuerte:

una distancia hace estallar el sentido. Bajo la forma del acontecimiento milagroso, de sus preguntas indiscretas o de sus discursos difíciles de entender, [Jesús] restaura perpetuamente la alteridad como el elemento que da su verdadero sentido a la relación¹⁴.

En esta perspectiva, Jesús se presenta como un ser ambiguo, porque aparece, desaparece, porque está siempre en movimiento, y porque al final escapa a todas las personas que quieren encerrarlo, ya sea en un odio, ya sea en una adoración, lo que provoca una resistencia y una incompreensión por parte de los otros.

Una resistencia de los otros, una ausencia o una ignorancia de Dios, profundizan una negación que prohíbe definir la fidelidad por la conversión de recuerdos, por la observación de reglas o como el mantenimiento de un saber¹⁵.

Resulta lógicamente de esta situación, desconcertante para los discípulos, que el acceso a este “Dios diferente” es posible solamente por el trato de estos otros (que sean “publicanos”, “mujeres públicas”, “impuros”, “enfermos”), es decir de todas estas otras personas que los discípulos querían evitar, o con respecto a las cuales estos mismos discípulos querían distinguirse. En la perspectiva evangélica, lo vemos en los textos, son los marginales, frecuentados por Jesús, que provocan e incitan a los judíos y a los discípulos a la conversión y a un encuentro verdadero con el “Dios que escapa”. Esta disposición de los actores en presencia produce lógicamente la explosión de los esquemas religiosos tradicionales, subvierte la frontera

¹⁴ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 175.

¹⁵ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 175.

entre el interior y el exterior. Como lo dice Certeau, en la dinámica del Nuevo Testamento, “El pueblo judío entero es invitado a comprender su elección divina aprendiendo que los gentiles, ellos también, son llamados”¹⁶, lo que constituye una apertura decisiva del “movimiento común de la fe” a la alteridad y a la diferencia.

3.2. *La elaboración de la teología cristiana*

Por su parte, el filósofo francés Jean-Luc Nancy construye sus análisis filosóficos sobre la naturaleza del cristianismo hablando de la constitución de este último a través de tres etapas sucesivas: una primera etapa judía, una segunda etapa griega, y una tercera etapa latina (romana). Más precisamente, el cristianismo no es simplemente un surgimiento absoluto (lo que Nancy nombra “la proyección de Navidad”), sino también el fruto de un largo proceso de elaboración y de construcción a través de una sucesión de etapas:

(...) el cristianismo es ese curiosísimo acontecimiento de nuestra historia que impone a través de su propia lectura, y en su propia tradición, el doble esquema de un advenimiento absoluto (que hemos denominado Navidad) y, al mismo tiempo, un relevo dialéctico o bien, si no es posible llamarlo así, una integración de toda la herencia anterior, ya que el cristianismo se concibe a sí mismo como una recuperación y relevo del judaísmo, el helenismo y la latinidad¹⁷.

Esta sucesión de etapas, o este escalonamiento de las constituciones sucesivas, constituye una “integridad dogmático-eclesial”, pero pensada a través de un proceso de autosuperación permanente. En razón de este movimiento dialéctico, que constituye en realidad su ortodoxia, el cristianismo

se concibe a sí mismo como el movimiento virtualmente infinito, a través del cual una fe se descubre al referirse a aquello que la precede, y a lo cual renueva y esclarece. Esta fe no es aquello que es sino al revelarse

¹⁶ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 176.

¹⁷ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo*, La Cebra, Buenos Aires 2006, 45-47.

a sí misma progresivamente como integración de aquello que la precede y que conduce ante sí¹⁸.

Revelación e historia aparecen aquí indisolublemente relacionadas: Nancy afirma claramente que “la ejecución de la salvación deviene ella misma indisociable de la historia humana, deviene historia humana como tal, la Historia”¹⁹.

Resulta de esta situación una doble consecuencia: la primera consecuencia señala que “la dimensión de la historia, en tanto que dimensión occidental, es fundamentalmente cristiana”, mientras que la segunda consecuencia postula que

la vía de la revelación no es para el cristianismo solamente el modo específico a un misterio específico, sino que es la andadura misma del hombre en camino cuyo viaje no es solamente un tránsito, sino que constituye en sí la marcha y el progreso de la revelación misma²⁰.

A partir de esta doble tesis muy fuerte, que no es otra que la tesis que fue sostenida durante el Concilio Vaticano II, Jean-Luc Nancy escribe algo muy interesante: esta historicidad de la fe es “lo que termina por distanciar rigurosa, implacablemente, al cristianismo mismo, del elemento de la religión en general, produciendo efectivamente, según la fórmula de Marcel Gauchet, la religión de la salida de la religión”²¹.

A través de sus análisis, Nancy nos presenta la visión de una tradición cristiana constituida como una “integridad dogmático-eclesial”, pero en proceso constante de autosuperación, es decir una integridad, pero que al mismo tiempo tiene como fundamento de su institucionalización un gesto teológico que impide su clausura, es decir que funda su positividad sobre una negatividad fundamental.

¹⁸ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 47.

¹⁹ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49.

²⁰ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49.

²¹ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49-51.

3.2.1. *La insignificancia del cristianismo*

Después de este paso por la presencia constitutiva de la negatividad en el corazón del dispositivo cristiano, si retomamos ahora nuestra pregunta inicial: “¿en qué el cristianismo, en un régimen de transparencia neoliberal y en un mundo gobernado por la lógica tecno-científica, puede todavía ser un recurso (confesional, pero también no confesional) para relanzar y profundizar el proceso de humanización hoy en crisis?”, tenemos que reconocer una cierta insignificancia del cristianismo para entrar en esta pregunta. En efecto, a pesar de esta articulación íntima que acabamos de desarrollar entre el dispositivo cristiano y las figuras de lo negativo, lo que me sorprende de entrada cuando abordo esta cuestión (lo formulo brutalmente), es que el dispositivo cristiano, cuando lo tomamos de manera general, y vía el prisma de la institución eclesial, no alcanza a penetrar en el corazón de esta crisis de la negatividad. Su voz no pasa, deviene como inaudible, incluso insignificante para pensar lo que está ocurriendo. No es que no diga nada, ni tampoco que no formule una serie de análisis o de diagnósticos (y a veces son pertinentes en termino de contenidos), pero esto no habla, no suscita entusiasmo ni tampoco oposición. Simplemente, habla en vacío, no impresionaria más, en el fondo no concierne más a nadie. ¿Por qué?

Para responder a esta pregunta, es particularmente interesante mencionar el vínculo que propone Jullien entre la figura de la des-coincidencia y el dispositivo cristiano, especialmente a través del Evangelio de Juan. Jullien escribe:

si no hay des-coincidencia [entre el sujeto] con su ser-en-vida, como con su mundo, del cual nos complacemos y nos satisfacemos, la vida en sí languidece y se esteriliza. Esta adecuación-adaptación positiva con su ser-en-vida como con este mundo donde vivimos pierde, por causa de la propia positividad, la capacidad de vida que, entonces se detiene y se fija. Debemos pues des-coincidir de ella, pelearnos con fuerza contra su convivencia y su coherencia (odiarlo), para acceder a lo vivo de la vida. Esta lógica de la des-coincidencia promoviendo la vida, la fundó Juan en el inicio en Dios mismo²².

²² F. JULLIEN, *Ressources du christianisme...*, 72-73.

Y de Dios, en sí mismo animado por la des-coincidencia, Juan deriva hacia Cristo que no cesa de activarla en sus relaciones con sus interlocutores, y luego en la vida cristiana misma, lo cual no deja de ser un planteamiento temible.

Pero, al mismo tiempo, y este punto es clave, Jullien insiste sobre la sorpresa que siente frente al contraste existente entre esta lógica de la des-coincidencia, de la cual vive el cristianismo, y lo que este cristianismo ha devenido históricamente a través de los siglos: “De ahí sin duda lo más extraño: que este pensamiento de la descoincidencia habitando y sosteniendo al cristianismo, al menos en Juan, haya podido transformarse en ideología dominante, replegándose en coincidencia impuesta”²³. Concretamente, Jullien apunta aquí a la inscripción de esta lógica de la des-coincidencia en un “corpus dogmático”, o en una serie de instituciones directamente relacionadas con una lógica del saber y del poder. Entonces, a la pregunta ¿por qué el cristianismo habla de forma vacía y ha devenido insignificante para pensar lo que está ocurriendo?, no sería absurdo responder que es precisamente porque se desolidarizó poco a poco de la dinámica de des-coincidencia que, sin embargo, lo constituye.

En efecto, el desafío para el cristianismo no parece ser el de arriesgar una des-coincidencia del sujeto con miras a “re-coincidencias” que conservarían en este caso una inquietud y tensión vitales, sino encerrar lo poco de espacio y de audiencia que le queda, y que no cesa de disminuir. Para formularlo con las palabras del teólogo belga Dominique Collin, diremos que el cristianismo tiene así actualmente tendencia a replegarse sobre el registro de la “pertenencia”, solidario, según él, de una “versión edulcorada del Evangelio” cómplice de nuestros esquemas clásicos de felicidad, en detrimento del registro de la “experiencia”, que haría la promoción de un Evangelio que asumiría el hecho de ser, para el sujeto, una “feliz decepción”²⁴ (provocada por una Palabra otra, inasequible, en exceso, y que relanza en nosotros “un deseo que no sospechábamos”). Se sigue de esta opción que las figuras de Dios y de Jesús-Cristo sirven hoy más para colmar la falta que nos constituye, y que queremos naturalmente tapar, que para construir, a partir de esta falta (de este agujero, de esta des-coincidencia),

²³ F. JULLIEN, *Ressources du christianisme...*, 85.

²⁴ D. COLLIN, *Le christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris 2018, 60.

la ocasión, y luego el despliegue, de lo que Maurice Bellet llama un nacimiento de humanidad (y que llamaremos, nosotros, un trabajo –o un proceso– de humanización).

3.2.2. *Un paréntesis: la situación actual de la religión*

Después de la presentación de la presencia constitutiva de la negatividad en el corazón de los dispositivos de la fe cristiana, y después de la constatación de la dificultad actual del cristianismo para proponer una práctica de la des-coincidencia (lo que provoca una cierta insignificancia del cristianismo para pensar el devenir de la humanización), sería interesante ahora abrir un paréntesis para ver si en las transformaciones concretas de la religión que están ocurriendo en el seno de la misma perspectiva cristiana encontramos este doble diagnóstico. Dicho de otra manera, cuando observamos, a nivel más sociológico, los tipos de religiosidades que “funcionan” (o que encuentran un eco positivo), ¿constatamos en estas religiosidades rastros de negatividad, o, al contrario, la eliminación de esta dimensión de negatividad?

Para entrar en este tema muy complejo de la situación actual de la religión, podríamos perfectamente limitarnos a retomar la idea muy popular y compartida de una desaparición de la religión en una sociedad secularizada, en favor de una sociedad autónoma, por fin adulta y racional. Sin embargo, debemos constatar, con varios sociólogos de la religión, como por ejemplo Danièle Hervieu-Léger²⁵, que la situación es mucho más compleja, porque si la religión efectivamente está en el corazón de la época que vivimos, es más en razón de las transformaciones de sus formas y contornos, que en razón de su desaparición.

En esta perspectiva, podemos preguntarnos: ¿cómo la religión se está transformando, y cuáles son las formas de religiones que tienen hoy una cierta audiencia, o más básicamente que funcionan? Según yo, los tipos de religiosidad que funcionan hoy son dos: por una parte, una religiosidad de la heteronomía de lo divino, y, por otra parte, una religiosidad de la autonomía autosuficiente del sujeto. Estas dos tendencias religiosas son

²⁵ Ver D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

en apariencia muy contradictorias. En efecto, si la primera tendencia valoriza una religiosidad esencialmente pasiva, en la cual el sentido de la vida humana se recibe de un Dios todopoderoso y separado del mundo de los humanos, que dicta sus mandamientos desde arriba, la segunda tendencia valoriza, por su parte, una religiosidad activa, en la cual es el sujeto mismo el que va al encuentro de su propio yo interior, y que construye, por su práctica y sus esfuerzos espirituales, el sentido de su propia vida. Como forma del primer tipo de religiosidad, encontramos, por ejemplo, movimientos cristianos más ortodoxos²⁶, o más fundamentalistas y “literalistas” (que se manifiestan por ejemplo en la emergencia de algunas corrientes de Iglesias protestantes de tipo “neo”), mientras que, en el segundo tipo de religiosidad, encontramos, por ejemplo, las corrientes New Age, como las formas más exóticas de espiritualidades. Estas dos perspectivas religiosas –de heteronomía de lo divino y de autonomía autosuficiente del sujeto– funcionan muy bien en nuestra época postmoderna.

Nuestra hipótesis interpretativa es que, más allá de sus diferencias intrínsecas de naturaleza, si estas dos perspectivas religiosas están funcionando muy bien en nuestra época, es porque comparten en realidad una misma dinámica muy relacionada a la época que estamos viviendo, y que consiste, para el sujeto creyente, en un sueño de identidad, o de coincidencia²⁷. Este sueño se manifiesta concretamente, en el caso de la espiritualidad de la heteronomía de lo divino, como sueño y deseo de coincidencia con Dios y sus mandamientos (se trata de conformarse a lo que Dios quiere para mi vida y de concretizarlo); mientras que, en el caso de la espiritualidad de la autonomía autosuficiente del sujeto, este sueño y deseo de coincidencia toma esencialmente la forma de una coincidencia del sujeto humano consigo mismo (un sujeto que dispone en él de todos los recursos del sentido de su vida). Entonces, sea con Dios o con su propio yo profundo, las dos tendencias religiosas que tienen hoy un cierto eco y reconocimiento proponen una perspectiva de identidad o de coincidencia (es decir todo lo contrario de una religiosidad que promueve una práctica

²⁶ Podemos pensar, en el caso francés, en el movimiento conservador “La manif pour tous” que cristalizó, en 2015, la crítica de una parte de los católicos franceses contra la aprobación del matrimonio homosexual.

²⁷ He tratado de esta problemática en el artículo: B. MATHOT, “Kitsch religieux et dynamique de la foi”, *Études théologiques et religieuses* 90 (2015) 67-83.

de la des-coincidencia). Extraña alianza entre dos paradigmas religiosos en apariencia muy distintos²⁸.

3.2.3. Pistas de reflexión para un cristianismo de la des-coincidencia

Entonces, frente a un dispositivo cristiano portador de una negatividad fundamental, hoy en estado de crisis y de recomposiciones; frente también a un paisaje religioso que florece y funciona perfectamente cuando borra de su horizonte la negatividad constitutiva de la existencia, colmando el vacío interno al sujeto humano; y si sabemos que la humanización está vinculada a una des-coincidencia fundamental del sujeto, la pregunta cristiana sobre la humanización podría pues ser la siguiente: ¿el cristianismo tiene hoy la capacidad de humanizar los sujetos, es decir, de des-coincidirlos?

Si tomamos esta pregunta a un nivel fundamental, pensamos que el cristianismo tiene esta capacidad de manera primordial, precisamente porque vive a partir de una Palabra que habla de otra manera, según otras modalidades, según otras vías. Esta Palabra otra no consiste en una serie de enunciados nuevos, de dogmas o de propuestas a los cuales deberíamos adherir como creyentes (bajo pena de excomunión), sino en una cierta manera de hablar, en una cierta cualidad o modalidad de la palabra en la cual los sujetos se encuentran implicados, es decir la enunciación. Para formularlo de manera directa, si el cristianismo constituye todavía un recurso fecundo para la humanización del sujeto es en razón del tipo de enunciación a través de la cual el sujeto es conducido a des-coincidir de sus esperanzas, y a arriesgar su propia palabra y su propia vida.

Es lo que se produce, por ejemplo, en el episodio bíblico donde María Magdalena, al final del Evangelio de Juan, reconoce a Jesús cuando pro-

²⁸ Paralelamente a esta doble emergencia, debemos todavía mencionar un declive de la fe católica, que baja constantemente en todas las encuestas nacionales e internacionales relativas a los valores. Y la situación de crisis que conoce hoy la Iglesia católica chilena, sin duda, no va a mejorar la tasa de adhesión al catolicismo, sea a corto o a mediano plazo. Sin embargo, más allá de las contingencias históricas, podríamos preguntarnos si el declive de la fe católica (pero también de las Iglesias protestantes tradicionales) no proviene, más profundamente, de una estructura interna de estas confesiones, estructura que justamente rechaza las figuras de la identidad y de la coincidencia, en favor del hecho de asumir una cierta castración del imaginario del creyente, sea sobre Dios o sobre sí mismo, y asumir la inscripción de una falta constitutiva en el corazón del sujeto como signo de su humanización.

nuncia su nombre (Jn 20, 16). Podemos pensar que María no aprende nada nuevo de esta información (o de este enunciado), y que no es el valor de la información que recibió lo que la hace dejar su horizonte de esperanza. Sin embargo, su mirada y su palabra son transformadas por esta palabra que abre para ella el espacio del reconocimiento. Si esto es así, es que la palabra de Jesús saca aquí su peso y su valor, no del contenido de la información transmitida por su palabra (el enunciado transmitido), sino del pasaje de la palabra a través del espesor de la carne de María Magdalena. Es este tránsito por la carne, como por la prueba sensible que resulta de eso, lo que abre en María, no solo el lugar de la verdad de esta palabra, sino también el lugar donde esta palabra actúa y transforma la existencia. La cuestión, en este contexto, ya no es saber lo que María Magdalena comprendió, sino determinar desde dónde escucha, y después, lo que permite que pueda escuchar desde este lugar y de esta manera. Cuando consideramos el conjunto del pasaje bíblico que relata este episodio de la mañana de la resurrección, lo que impacta es ver que María Magdalena no reconoce de entrada a Jesús, sino que es solamente a la tercera tentativa que algo –la pronunciación de su nombre– provoca finalmente una falla, una apertura.

¿Qué pasó antes para que María Magdalena no pudiera desconectarse de lo que esperaba? Debemos aquí arriesgar una hipótesis. Durante el primer encuentro en el huerto, con los dos ángeles que están adentro del sepulcro, y que le preguntan: “Mujer, ¿por qué lloras?”, María Magdalena responde con una afirmación: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto”. Esta afirmación, que responde adecuadamente a la cuestión planteada, por otra parte, va de la mano con el uso de un adjetivo posesivo para hablar del Señor (mi Señor). En cuanto al segundo encuentro del huerto, con el que no reconoce todavía al Cristo resucitado, y que imagina más bien ser el jardinero, María Magdalena no responderá a la doble pregunta que le está planteada; responderá otra cosa. En efecto, a la doble pregunta “¿Por qué lloras? ¿A quién buscas?”, dirá: “Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré”. Sin embargo, se nota que el objetivo es siempre para ella una apropiación, en la cual se trata de “coger” (o de recoger) algo o alguien que le fue robado.

Estructuralmente, a nivel del funcionamiento del lenguaje, observamos aquí que responder adecuadamente o no-adecuadamente a una pregunta planteada no tiene como efecto desconectar a María de su horizonte de

esperanza para inscribirla en una lógica diferente a la de la apropiación de un objeto perdido. En los dos casos, en efecto, que se trate de una respuesta adecuada o inadecuada con respecto a las preguntas planteadas, el resultado es idéntico: María no alcanza a des-coincidir de un deseo que vuelve sobre sí mismo, y que de una cierta manera la deja sorda y ciega a la presencia del otro, como a lo real que la rodea.

La situación cambiará, como sabemos, cuando María sea confrontada ya no a una pregunta, que siempre exige una respuesta adecuada o no-adeuada (es decir el juego de la binaridad), sino a una palabra (“¡Mariam!”) que la reinscribirá en el corazón de una relación (Mariam/Raboni). Lo que cambia en este momento, es el tipo de relación a la palabra, que es precisamente una relación donde el objetivo no consistirá más en el hecho de posicionarse con respecto a un “sentido” (al que responderemos de manera adecuada o inadecuada), sino de “dejarse remover” por una palabra que habla de otra manera, transitando por otros lugares, aquí el de la carne donde se prueba subjetivamente el recuerdo de una relación. Una palabra que habla de otra manera para abrir en María el espacio de una des-coincidencia saludable, en la cual su palabra, su deseo, y su vida serán transformadas y relanzadas.

Esta des-coincidencia, el texto la efectúa según nosotros de tres maneras distintas: primero, en la operación que verá a Jesús nombrar a María (diciendo no “María”, sino: “Mariam”), lo que ofrece a esta última la ocasión de volver a atravesar el espesor de su carne donde esta palabra hace eco; después, cuando Jesús (“¡Raboni!”) pide a María, después de que lo hubiera reconocido, “no tocarlo”, es decir no querer apropiárselo, lo que mantiene la des-coincidencia con el deseo primero que era coger a Jesús; y por fin, cuando Jesús pide a María ir a anunciar a los discípulos lo que había visto, lo que tendrá como efecto reinscribirla en una relación otra con su propia palabra, como con los discípulos. Una relación que podríamos nombrar, con François Jullien, una “re-coincidencia”²⁹, que no sería el retorno a la coincidencia inicialmente deseada, sino una coincidencia “constantemente reactivada”, es decir que no se fijaría en la posesión de una verdad o de un saber.

²⁹ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence...*, 118.

Para lo que nos ocupa aquí, pensamos que este deslizamiento que inscribe a María en la des-coincidencia abriendo su deseo, su palabra y su existencia (lo que comprendemos como factores de una humanización) es lo que nos hace pasar de una lógica del enunciado a una lógica de la enunciación. Es precisamente la promoción de esta instancia de la enunciación que, en el corazón del dispositivo cristiano, será lo único capaz de permitir a este último ser todavía hablante, es decir capaz de concernir el sujeto contemporáneo a través de las transformaciones de lo social y de la cultura que afectan a su mundo y a su época. Dicho de otra manera, pensamos que es el hecho, para el cristianismo, de hacerse solidario de una operación de des-coincidencia del sujeto (con sí mismo, con su universo de representaciones, con sus reflejos religiosos) lo que, desde un punto de vista evangélico, lo volverá capaz de poder hacerse audible en el contexto que conocemos hoy. Concretamente, no será pues queriendo ofrecer al sujeto contemporáneo seguridades tranquilizadoras sobre sí mismo o sobre el sentido de su vida que el cristianismo estará a la altura del momento presente, sino por el contrario ofreciéndole seguridades extranjeras (incluso inquietantes) que harán desconectar al sujeto de su horizonte de esperanza para poder reinscribirlo en un deseo constantemente renovado que lo hará más humano.

4. Conclusión

Este deseo, que el cristianismo debe ahora encarnar, implicará para él intentar deshacerse de su apego irreprimible a los enunciados, a las proposiciones teológicas, a los dogmas y principios, para recuperar el movimiento de enunciación que anima el texto bíblico. Esta práctica, que intenta encontrar el rastro de la enunciación para reinscribir el sujeto en ella, no tendrá como efecto reconciliar al sujeto en una unidad por fin encontrada consigo mismo y con Dios, sino de asegurar que el sujeto, “dividido entre las palabras y las cosas, entre el cuerpo y el lenguaje, entre el saber y la verdad (...) siempre en la incertidumbre en cuanto a su ser” pueda, sin embargo, “consentir al riesgo de una toma de posición”³⁰. Será este riesgo que tomará María cuando se tratará para ella, con y frente a otros, de asumir su propia

³⁰ J.-P. LEBRUN, *Un monde sans limite*, Érès, Toulouse 2011, 227.

palabra que la hará reconocer al resucitado y testimoniar lo que ha visto. Este trayecto (¿tránsito?) cristiano de la palabra tiene como estructura fundamental ser una palabra que asume practicar un gesto de des-coincidencia con respecto a todas las coincidencias del sujeto (fijaciones, adherencias y saberes de todo tipo), y esto no por el placer de hacerle perder su suelo y sus seguridades, sino para permitirle “recoincidencias” que guardarán en ellas el rastro de la falta (y de la inquietud) de las cuales provienen.

Después de estos análisis, queda ahora saber si el cristianismo tiene los recursos (y la energía) para poder entrar en este desplazamiento. Iniciativas recientes como la de la colección de los “You Cat” permiten dudar de eso, precisamente porque cierran en una respuesta lo que deben normalmente abrir: el espacio del deseo. Sin embargo, quedan los textos bíblicos, cuya lectura puede todavía ponernos sobre el camino de la enunciación, a condición de promover para ellos una lectura que, justamente, autorice y promueva el contacto con el movimiento de la enunciación, que hará des-coincidir al lector con respecto a su propio saber, pero reinscribiéndolo en un deseo renovado que será verdaderamente, para él, un espacio de humanización.

Bibliografía

- COLLIN, D., *Le christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris 2018.
- DE CERTEAU, M., *L'étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, Paris 2005.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.
- JULLIEN, F., *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence?* Grasset, Paris 2017.
- _____, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, L'Herne, Paris 2018.
- _____, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Paris 2018.
- LEBRUN, J.-P., *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans les autres*, Flammarion, Paris 2015.
- _____, *Un monde sans limite*, Érès, Toulouse 2011.
- MATHOT, B., “Kitsch religieux et dynamique de la foi”, *Études théologiques et religieuses* 90 (2015) 67-83.
- NANCY, J.-L., *La deconstrucción del cristianismo*, La Cebra, Buenos Aires 1998.

TILLICH, P., “Kairos 1“, en: TILLICH, P., *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Cerf/Labor et Fides/ Presses de l’Université Laval, Paris/Genève/Québec 1992.

Artículo recibido el 25 de mayo 2018.

Artículo aceptado el 28 de junio 2018.